

COLECCIÓN CON-FIANZA

¿QUÉ (NO) HACER?
Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios

Miguel Mazzeo

Primera Edición en Chile
Editorial Quimantú

Santiago de Chile, marzo 2016

Producción y Diseño Gráfico: Editorial Quimantú
www.quimantu.cl
editorial@quimantu.cl

¿QUÉ (NO) HACER?
Apuntes para una crítica de los regímenes
emancipatorios

Miguel Mazzeo



quimantú

Índice

Nota del autor a la edición chilena	8
Prólogo a la edición chilena	9
Prólogo a la segunda edición	20
Prólogo a la primera edición	24
PRIMERA PARTE: ¿QUÉ (NO) HACER?	33
Introducción	35
<i>Capítulo 1</i>	
Crítica a la conciencia ingenua	47
<i>Capítulo 2</i>	
El elefante existe	59
<i>Capítulo 3</i>	
¿Cambiar el Estado cambiando la sociedad?	73
<i>Capítulo 4</i>	
El socialismo en un solo barrio y el radicalismo pasivo	83
<i>Capítulo 5</i>	
La alternativa estatal-nacional	101
<i>Capítulo 6</i>	
Lenin en el suburbio	111
<i>Capítulo 7</i>	
Sobre máquinas iluministas y antidualécticas	129

<i>Capítulo 8</i>	
Pensar la herramienta política (estratégica) del campo popular	139
<i>Capítulo 9</i>	
Viejos debates, nuevos contextos	155
Excursus	167
SEGUNDA PARTE: DEBATES Y POLÉMICAS	181
Náuseas y aparentes aporías. Sobre insurrecciones y elecciones	183
El Frente Popular Darío Santillán y el Polo Obrero. En torno a algunas comparaciones del compañero Raúl Zibechi	195
La izquierda que necesitamos para el país que queremos	201
El fetichismo de la etapa	207
La izquierda iterativa. Breves reflexiones sobre la estrategia expresiva de la vieja izquierda	221
Introducción: insumos para un debate	
La izquierda pre-1968 y el “horizonte guevarista”	
Metáforas	
Demora de la teoría	
Sobre artefactos y lenguajes	
El poder popular como práctica de construcción del Socialismo Societal. Conversación con Miguel Mazzeo	247
Bibliografía general	271

Hay otros mundos, pero están en éste.

Paul Éluard

Nota del autor a la edición chilena

Esta edición corrige fallas de las ediciones argentinas anteriores, realiza retoques mínimos y propone algunos desarrollos nuevos. Asimismo, modifica la organización del trabajo. Lo divide en dos partes, la primera “¿Qué (no) hacer?” y la segunda “Debates y polémicas”.

La segunda parte incluye textos que en la segunda edición argentina formaron parte de un Anexo. En esta primera edición chilena agregamos a la segunda parte dos nuevos ensayos: “El fetichismo de la etapa” y “La izquierda iterativa”, y una conversación con Pablo Seguel Gutiérrez titulada “El Poder popular como práctica de construcción del Socialismo Societal”.

Prólogo a la edición chilena

Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa, y la levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación.

José Martí, Nuestra América, 1891

El libro *¿Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*, escrito por el compañero Miguel Mazzeo hace un tiempo atrás, llega a Chile en uno de los tantos momentos de eferescencia y movilización social de estos últimos diez años. Momento en donde distintos sectores del pueblo organizado han puesto de manifiesto, a través de críticas, propuestas y acciones, la problemática político-social que atraviesa el país y la deficiencia de las “actuales” herramientas y lógicas de construcción política con que cuenta la “izquierda” chilena. Evidenciando, por un lado, la crisis del modelo económico, social y político actual, instaurado a sangre y fuego durante la dictadura militar de Pinochet y perpetuado por los “socios-listos” de turno; y, por otro, el desgaste y la escasa viabilidad de las estructuras orgánicas/organizativas con las que cuentan vastos sectores del pueblo para dinamizar y motorizar su descontento en plena demanda por los derechos negados históricamente.

Dicho contexto de crisis ha permitido que parte de las organizaciones populares chilenas, se encuentren en un instante de creación y elaboración colectiva de nuevas ideas y nuevas formas organizativas para enfrentar los problemas de siempre. Se trata de una acción osada que ha tensionado las viejas estructuras y las añejas formas de pensar, de hacer política y de interpretar la realidad que, lamentablemente, aún conservan algunas orgánicas insertas en el movimiento

popular y los partidos de la izquierda parlamentaria. Esa potencia generadora está nutriendo al movimiento social de savia nueva y está permitiendo que el sujeto popular, en distintas partes del país y con distintas visiones construya, aquí y ahora, alternativas al modelo imperante; con aciertos y desaciertos, con más dudas que certezas, pero en permanente movimiento y con una alta dosis de creatividad.

Como editorial militante de la construcción popular desde abajo y a la izquierda, y comprometidos con la difusión y divulgación de estudios, investigaciones, aportes críticos, testimonios y experiencias desarrolladas desde la praxis y considerando el contexto actual en que nos desenvolvemos, nos parecen pertinentes los aportes que nos trae Miguel desde el otro lado de la cordillera, pues constituyen una herramienta más, que se suma a otras que nos permiten rever y reflexionar cada porción de nuestra historia y nuestra realidad.

Este libro nos sitúa en los procesos político-sociales vividos por el hermano país entre los años noventa y el dos mil, años *signados por la conflictividad social y la auto-actividad de masas*, entregándonos una lectura posicionada y comprometida de dichos momentos históricos, a través de una claridad argumentativa y un sustento conceptual que permite visibilizar el permanente ejercicio del autor consistente en poner a dialogar la práctica con la teoría y de teorizar constantemente los procesos de reflexión y acción (praxis) del pueblo. Dicho ejercicio, no es azaroso, ni tampoco es fruto del voluntarismo, es el reflejo de la actividad constante de un intelectual orgánico, tal como lo plantea Antonio Gramsci.

A través del recorrido por sus capítulos y apartados –que nos ubican en el quehacer de los sectores y organizaciones populares argentinas durante un periodo de recomposición social y abierta autonomización– Miguel realiza una crítica abierta, directa, clara y coherente al saber/pensar/hacer política de los y las “marxistas eurocéntricos y leninistas ortodoxos” y también recupera los aportes de quienes en el presente, desde distintas tradiciones prefiguran nuevas alternativas, con el objetivo principal de no repetir en el presente los errores

del pasado, entregándonos reflexiones militantes que alientan a vislumbrar la necesidad de establecer horizontes estratégicos y superar los cortoplacismos meramente reivindicativos.

Lo principal de las críticas que se desarrollan a lo largo del texto –que refieren a un contexto-espacio-tiempo y con actores específicos que se desenvuelven en él– es que están cargadas de inventiva; debaten temas centrales, que deben o deberían ser discutidos por quienes desde el campo popular propiciamos acciones de cambio y sobre los cuales, no obstante, muchas organizaciones populares han obviado pronunciarse o, simplemente, no han definido todavía una posición. Se trata de matrices de análisis que traspasan las fronteras interpelándonos desde la praxis, convocándonos a re-mirar nuestro quehacer con la humildad y la autocrítica que amerita la tarea revolucionaria en el Chile neoliberal actual.

Los temas centrales a los que nos referimos dicen: relación con el Estado, el Poder Popular y la Organización Política. Tres ejes relevantes de discusión y análisis que deben o deberían ser incorporados en las conversaciones a la hora de proyectarnos con intenciones de producir transformaciones de largo aliento y en constante avance. Temas que han sido usualmente apartados del debate local, no sólo por las viejas estructuras organizativas que lo cerraron debido a la ceguera que las caracteriza, sino también por las nuevas organizaciones creadas al calor de las luchas que se ven constantemente sobrepasadas por las urgencias coyunturales, disponiendo así de poco tiempo para la reflexión y el análisis y porque no pretenden repetir discusiones sobre temas que la “izquierda iterativa”¹ chilena monopolizó bajo formatos rígidos.

En cuanto al primer eje, hay que pensar que, en un país como el nuestro, donde el Estado, su poder y sus instituciones fueron desplazadas por el Mercado –primero por la dictadura militar y luego por los

1 Iterativo, va. (Del Latín Iterativus). Adj. “Que se repite”.

“gobiernos democráticos” – convirtiéndolo y posicionándolo como un mero espectador del acontecer nacional desde hace ya más de cuarenta años, ha propiciado que, en nuestra sociedad, convivan dos tipos de izquierdas y por lo mismo, dos formas de concebir el Estado, tal como lo describe el historiador chileno Rafael Agacino², a saber:

- *Izquierda Confiada*: Aquella que confía en que el Estado y su institucionalidad siga siendo, un espacio donde, por excelencia, se realiza la política y en el cual, por lo tanto, se resuman las relaciones y los instrumentos de poder propiamente dichos. Para ella, es desde el Estado donde el pueblo debe construir ciudadanía, movimientos sociales, democracia, etc. Su estrategia es electoral.
- *Izquierda Desconfiada*: Aquella que posee una desconfianza innata a todo lo que huelga a institucionalidad democrática convencional, pues el participar en ella no nos garantiza la construcción de autonomía de base, de un sujeto popular políticamente independiente ni la posibilidad de forjar una sociedad alternativa.

Esta situación ha hecho que el tema del Estado y la vinculación que tienen las organizaciones con él se vuelva por demás conflictivo, pues las ha tensionado generando divisiones y fragmentaciones, no sólo en la interna (de las mismas), sino que además ha afectado la posibilidad de construir espacios de articulación y/o confluencias debido a que poseen lógicas de construcción política distintas y además existen los egos, los ombliguismos y la costumbre de repetir viejas formas para nuevos escenarios.

Estas dos izquierdas, que han convivido y conviven de alguna u otra manera en esta larga y angosta faja de tierra, construyen a partir de la noción que establece que el Estado es un fin en sí mismo, dificultando así el ejercicio de pensar colectivamente la creación o el fortalecimiento de una alternativa popular que centre los esfuerzos en forjar, por un lado, la organización (de marcado perfil popular y

2 Agacino, Rafael (2005). *Algunos aportes metodológicos. Movimiento Social y Poder Popular*. 27 de agosto, pp. 7-8.

revolucionario) que nos permita responder y superar las coyunturas, para desde esta respuesta puntual, alzarnos como movimiento disidente al sistema, buscando generar las condiciones para evidenciar y hacerles frente a las contradicciones permanentes de éste y, por el otro lado, aprovechar cada uno de los espacios que se generan espontáneamente en nuestros territorios (junto a los que logremos crear), con el fin de irrumpir e instalar la necesidad de configurar modos de hacer política diferentes.

Razones, todas estas, por las cuales se vuelven pertinentes las reflexiones que nos aporta Miguel para re-pensar la relación o el vínculo con el Estado, pues nos propone dejar de discutir si éste es o no un lugar oportuno para ejecutar los cambios que esperamos los sectores populares, colocando el eje en la tarea de determinar si las estructuras de éste son adecuadas o son limitantes para los mismos, entendiéndolo como *una porción del poder* (y no el único poder) y como una *instancia instrumental*, una herramienta que no es neutral (pero no es un fin en sí misma), una instancia en la cual los sectores populares pueden y deben hacer su experiencia, considerando que la emancipación requiere de “una lucha por el poder del Estado, contra el poder del Estado y en el Estado, pues luchar contra el poder del Estado, es luchar por el poder del Estado, aunque no se sepa o lo niegue”. Afirmación que permite desenredar algunas discusiones y tomar lo mejor de cada tradición de las izquierdas que conviven en nuestro Chile actual para crear, fortalecer y proyectar una alternativa popular en el presente.

En cuanto al segundo eje, cuando pensamos en el Poder Popular, en la construcción concreta del mismo, nos remitimos, sin dudas, a procesos fuertemente impulsados por movimientos, organizaciones y partidos políticos desde finales de los años ‘60 y a principios de los años ‘70 en nuestro país, quienes promovieron un camino que potenció la politización y la movilización social de vastos sectores de nuestro pueblo y se caracterizó por la creación de espacios de poder propios, autónomos y en clave abierta y directamente orientada a subvertir el orden social imperante. Proceso que se vio truncado

por la brutal dictadura que nos atravesó y que sigue siendo invisibilizado y dotado de una carga negativa no sólo por quienes detentan el poder.

En la actualidad, las distintas y diversas organizaciones políticas (educativas, sociales, culturales, etc.) existentes en nuestro país, que apuestan, por un lado, a crear, construir y/o fortalecer espacios con una esencia y carácter fuertemente autónomos y auto-gestionados, donde las decisiones y acciones reflejen la voluntad popular en directa oposición y abierto cuestionamiento a los “representantes” de turno, no siempre enarbolan las banderas del poder popular o asumen explícitamente estar luchando por construirlo, pese a estar forjándolo en acto, espontáneamente, mientras se nutren de la valiosa herencia que nos legaron compañeros y compañeras que lucharon en el pasado lejano o cercano. En algunos casos, no visualizan la potencialidad, las posibilidades de proyección de sus construcciones y la viabilidad de las mismas, o directamente no buscan disputar poder. Y por otro, las organizaciones que abiertamente plantean, mediante acciones y consignas, la necesidad de crear y construir poder popular, en su mayoría, no han logrado traspasar las barreras del grupo de los “convencidos” y las “convencidas”. Muchas veces se encuentran aislados de otras experiencias organizativas y tienden a reproducir las viejas prácticas, discusiones, lenguajes y formas en los nuevos escenarios y contextos (y en espacios muy acotados). Esta situación les impide tener una lectura acertada de lo que acontece y los lleva a magnificar lo que tienen y hacen, dando lugar así la creación de un “socialismo de laboratorio”, tal como lo describe Miguel en el capítulo “El socialismo en un solo barrio y el radicalismo pasivo”.

Con este escenario, resulta fundamental recoger el análisis crítico que se nos aporta desde la realidad argentina, pues salvando las tradiciones, proporciones y contextos, los vicios e infantilismos de ciertos sectores de la izquierda, lamentablemente, son los mismos.

Tomando estos aportes y realizando lecturas honestas de nuestras experiencias y acciones, podremos ampliar el horizonte de nuestras prácticas, re-pensar el fondo y la forma en que se están levantando,

operando y desarrollando nuestras organizaciones en el seno del movimiento popular chileno y cómo se está construyendo el poder popular en clave de transformar no sólo el tipo de organización, sino también la manera de hacer política, dando un salto cualitativo que permita vincular la emancipación política con la emancipación social, permitiendo efectivizar una construcción contrahegemónica, popular y democrática en el presente, prefigurando en todo momento la sociedad que proyectamos, pues “hay que estar a la altura de las ilusiones que inspiran las practicas populares y no marchar al futuro con los ojos vendados”, aspecto que nos convoca a contextualizar nuestros objetivos, estrategias y luchas; a fortalecer nuestras organizaciones (en cantidad y calidad) y a proyectarlas en pos de objetivos colectivos, para poder constituirnos como pueblo y soñar seriamente en la Revolución.

En cuanto al tercer eje, resulta interesante observar las formas en las cuales parte del movimiento popular chileno, específicamente sus izquierdas, han construido y forjado organización política. Y es necesario no perder de vista el fuerte influjo que tiene para la izquierda confiada la herencia de lo que fue el proceso de la Unidad Popular con Salvador Allende como referente indiscutido. Lo mismo cabe decir de la influencia de las organizaciones revolucionarias respecto de la izquierda desconfiada. Nos referimos principalmente al Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), al Frente Patriótico Manuel Rodríguez (FPMR) y al Movimiento Juvenil Lautaro (MJL), pues dichos antecedentes nos suministran un marco para entender su constitución actual.

Resulta interesante analizar críticamente la configuración de las organizaciones en el seno de la izquierda, pues pese a que el contexto y las realidades se han transformado, pese a que se han agudizado y ampliado las problemáticas a lo largo de los años; las lógicas para constituirse y crecer en los distintos ámbitos en los cuales es pertinente intervenir, reflejan más continuidades que cambios. Esta situación nos permite observar tipos y formas de organización en la actualidad que reproducen esquemas de años anteriores, por no decir de décadas pasadas.

Si bien es pertinente y necesario conocer las experiencias más variadas de la izquierda y valorar sus aportes a la historia de lucha y organización de nuestro pueblo, no quiere decir que sea necesario, a nuestro entender, reproducir las mismas estructuras organizativas, el mismo perfil militante y la misma lógica de construcción política, pues los escenarios son disímiles.

Dichas continuidades las podemos observar en distintos aspectos y en ambas izquierdas, no obstante destacaremos sólo los siguientes elementos, por considerarlos relevantes a la hora de configurarnos y constituirnos como organizaciones desde y para el campo popular: estructura, perfil de militante y lógicas de construcción política.

En cuanto al primer elemento, nos parece pertinente considerar que aún hoy podemos observar organizaciones que replican la estructura de los partidos leninistas de antaño. Se observan en ellas divisiones muy tajantes entre dirigentes y dirigidos. En nombre de la estrategia revolucionaria, generan formas organizativas jerárquicas opresivas, competitivas y/o discriminadoras, reproduciendo lógicas vanguardistas. También existen organizaciones que enarbolan las banderas de la horizontalidad para maquillar su “centralismo democrático” que siempre ha sido *muy centralista y muy poco democrático*.

En cuanto al segundo elemento, podemos observar que nuestras izquierdas se encuentran conformadas por compañeros y compañeras distintos y diversos (algunos con más o menos contactos, educación, experiencia, disposición de lucha, compromiso, recursos económicos etc.) los cuales, no obstante, dependiendo del sector en el cual militan y la organización a la cual pertenecen, comienzan un proceso (consciente o inconsciente) de homogenización más funcional al ritmo organizativo que al proyecto revolucionario. Esta situación, a veces, lleva a que se pierda de vista la necesidad de contar con sujetos que, además de diversos y plurales, estén preparados y dispuestos para dar batallas políticas y en diferentes contextos.

Por último, respecto al tercer elemento, es claro observar tal como ya lo mencionaba Agacino, el fuerte influjo de dos vías: las que

construyen y se la juegan en y desde el espacio electoral y las que trabajan desde el margen y apuestan por construir por fuera de la institucionalidad burguesa dominante. Nos guste o no, a nuestro entender, estas han sido las lógicas de construcción política en las cuales se han movido y se mueven las izquierdas chilenas, de manera muy dogmática y purista en ambos casos. Afortunadamente, estas lógicas están siendo superadas por la savia nueva que se ha estado desarrollando a partir de un trabajo de hormiga en diversos espacios durante estos últimos años. Haciéndose cargo de su historia y su contexto, esta savia ha sabido resignificar las trayectorias de las izquierdas, proponiéndose como auto-exigencia la superación de los discursos y las propuestas homogeneizadoras, forjando una nueva identidad en acciones concretas.

Con este escenario a nivel organizativo, nos parece necesario tomar los ejes que nos propone Miguel en su texto “la izquierda que necesitamos para el país que queremos” incluido en esta edición. El mismo sirve para revisar críticamente nuestras formas de construcción política, pues nos entrega insumos para el análisis desde un saber militante que nos permiten hacer una lectura crítica de la praxis política que vienen desarrollando las izquierdas en Chile e identificar aquellos elementos que nos impiden conformarnos como una izquierda política y constituirnos en espacios donde las luchas y construcciones converjan y no diverjan. Esos insumos también nos interpelan y nos invitan a asumir de una vez por todas que la tarea de las organizaciones revolucionarias exige desarrollar al máximo nuestra potencia creadora. Por lo tanto, es fundamental habilitar el derecho a re-inventarse y construirse creativamente como organizaciones; dejar de repetir viejas lecturas, análisis y prácticas sin dar cuenta de los nuevos contextos; ampliar los horizontes y perspectivas de las luchas de manera situada, contextualizada y territorializada; superar los sectarismos, el instrumentalismo y las ansias de fagocitarse entre organizaciones; asumir los riesgos y los errores como elementos de aprendizaje para potenciar nuestras luchas y no para autoflagelarnos; dejar de pensar al Estado como un fin último, como un fin en sí mismo y entenderlo

como un espacio más en una disputa mucho más amplia; visualizar la urgente necesidad de la prefiguración, pues la revolución no es un evento futuro, sino es algo que debemos construir aquí y ahora; en síntesis, constituir una izquierda que asuma “el carácter inseparable de los procesos de auto-educación, auto-conciencia histórica, auto-conciencia revolucionaria y auto-emancipación”.

Es por todo lo planteado que, como editorial, buscamos denodadamente divulgar y difundir este y otros materiales, pues nos urge aportar insumos para la discusión y la construcción que llevamos adelante los y las de abajo y a la izquierda. Materiales para la formación de quienes, desde distintos espacios, nos levantamos y luchamos para cambiar radicalmente el modelo vigente; para analizarlo y comprenderlo a la luz de las luchas actuales y para asumir con claridad y compromiso militante los errores en los cuales, conscientes o inconscientemente, hemos incurrido y nos ha impedido confluir y dar golpes con un solo puño.

Lejos de nosotros y nosotras el creemos un sector de iluminados e iluminadas o lumbreras que dictan la pauta de lo que hay que leer y aprender. Simplemente somos conscientes de la urgente necesidad de contar con compañeras y compañeros que se constituyan en *suje-tos sociopolíticos activos e imaginativos, en escuelas de conciencia y lucha*, la única vía para poder crear los espacios que necesitamos y necesitaremos, para alumbrar una izquierda anti-capitalista, anti-imperialista, anti-patriarcal y anti-colonial que sea capaz de superar las viejas taras de la izquierda repetitiva/estanca; que sea un motor para fortalecer, multiplicar y hacer converger las múltiples experiencias de resistencia y lucha que tienen lugar a lo largo y ancho de nuestro país. Sabemos que el capitalismo, el imperialismo, el patriarcado y el colonialismo tienen principios comunes y siempre se expresan de la misma manera: oprimiendo, excluyendo, discriminando, explotando y saqueando territorios y recursos, comunidades originarias, trabajo, países, hombres y mujeres; en síntesis, operando en contra de las formas de vida digna del pueblo y para el pueblo.

Debemos ser capaces de forjar una izquierda contrahegemónica y prefigurativa, es decir, que anticipe aquí y ahora, en cada territorio de lucha y resistencia, nuestra manera creativa de afrontar los desafíos, sin repetir fórmulas de memoria ni copiando experiencias pasadas, capaz de forjar un proyecto/propuesta integral, coherente, viable, responsable, comprometido, entre otros epítetos; pero, por sobre todas las cosas, que ponga en evidencia que la revolución no es un proyecto futuro, ni que es responsabilidad exclusiva de un grupo de iluminados/as, sino que se realiza cotidianamente y la hacemos entre todos y todas.

Por todo lo expuesto, quedan cordialmente invitados e invitadas a tomar esta arma cargada de análisis, críticas, historias, experiencias y luchas, y a utilizarla como una herramienta más en las batallas por librar.

Cindy Corrales Valencia
Editorial Quimantú

Prólogo a la segunda edición

El libro *¿Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*, publicado originalmente por la editorial Antropofagia, a principios de 2005, intentó dar cuenta de algunos de los debates políticos que se produjeron en Argentina desde mediados de la década del '90 hasta el 2003, un momento signado por la conflictividad social y la auto-actividad de masas. Más allá de que el sentido peculiar de las inquietudes filosóficas y políticas del autor registren antecedentes mucho más remotos, más allá de las lecturas y referencias teóricas puestas en juego, creemos que el libro logró una modesta sistematización –desde un espacio militante concreto y acotado– de aquellos debates; si se quiere: logró ritmarlos parcialmente con un lenguaje militante realista. De ese acierto, posiblemente casual, tal vez provenga el hecho de que el libro no haya pasado desapercibido por el activismo de izquierda y plebeyo-popular. La aprobación o la desaprobación pueden ser formas de la recompensa, jamás la indiferencia.

Por cierto, gracias a este libro –más que a otros–, el autor logró ser calificado y/o acusado de: rancio antitrotskyista, nacional-populista, premoderno, posmoderno, cuasi-ácrata, autonomista, neo-leninista, pos-leninista, y otras categorías que sólo son capaces de pergeñar aquellos y aquellas que han desarrollado un pensamiento más codificante que dinámico, más clasificatorio que creativo. Creo, a la distancia, que el libro *¿Qué (no) hacer?* venía a proponer un ejercicio de teorización y un “diálogo teórico” a partir de las praxis concretas de los y las de abajo. No se situaba en el mundo perfecto o superior de la teoría o, peor aún, en el mundo clausurado de la doctrina, para lamentarse de su imperfecta o imposible realización práctica. Elegimos (antes y ahora) morar en la “impureza”, en las conexiones vitales, participar activamente en lo que percibimos y asumir realidades sig-

nadas por la antítesis y la contradicción, en fin, la materia dramática de la realidad.

Tantas y tan disímiles calificaciones no precipitaron al autor en una crisis de identidad. Por el contrario, ratificaron el sentido de una búsqueda que –estamos convencidos– está vigente. Una búsqueda encaminada a la elaboración colectiva de un pensamiento emancipador que tome como punto de partida la reflexión desde/sobre las prácticas de los movimientos sociales y las organizaciones populares y que, a partir de esta operación proponga, tanto una crítica a las viejas tradiciones emancipatorias como una resignificación de sus elementos más productivos. Obviamente, estamos convencidos de que los movimientos sociales y las organizaciones populares no fueron ni son pura reacción instintiva, sino que constituyen usinas generadoras de ambientes de convivencia no capitalista y que poseen enormes potencialidades políticas y culturales.

En rigor de verdad, creemos que esta búsqueda ha dado apenas sus primeros y torpes pasos y que, a pesar de su cortedad, ya ha tenido que experimentar algunos retrocesos. Por cierto, la izquierda tradicional y dogmática, al igual que el populismo, siguen alimentando la idea de que el Estado es el único lugar donde se acumula poder, persisten en adaptar compulsivamente el sujeto a las condiciones del objeto (partidos, burocracias, etc.), se niegan a pensar en un sujeto y una subjetividad diferentes a la propuestas por el marxismo eurocéntrico y el leninismo ortodoxo. Desde otro lugar, desde la reivindicación de las particularidades que se niegan a las funciones hegemónicas, se tiende a reforzar la idea (igualmente improductiva de cara a los procesos emancipatorios) de que el Estado es invariablemente una entidad puramente externa y negativa y que, para que su juego no nos absorba, para que sus lógicas no nos fagociten, no hay mejor respuesta que negarlo y hacer como si no existiese.

Asimismo creemos que sigue siendo fundamental la reflexión sobre el poder, en particular sobre el poder popular. Como decimos en el Capítulo 8, no se trata de obligar a todo el mundo a que acepte nuestra forma de hacer/pensar y el tipo de vínculo social que pro-

ponemos. Más bien todo lo contrario. Reivindicamos los ámbitos de sociabilidad alternativa a las que impone el capital, los espacios contra-hegemónicos porque los consideramos justos y superadores del orden imperante y porque queremos hacer de ellos nuestro hogar permanente. Pero sucede que existe un poder, una totalidad totalizadora, que se dedica a imponer, por todos los medios, con todos los recursos, sus formas de hacer/pensar y los vínculos mercantiles y una idea negativa de la libertad. Contra eso debemos hacer algo. No podemos permanecer pasivos.

Consideramos a los espacios contra-hegemónicos de la sociedad civil popular como los ámbitos privilegiados para la creación del poder popular, que, aclaramos, es para nosotros “poder constituyente”. Ahora bien, la consolidación y extensión del poder popular instala el problema de la dualidad de poderes en el marco de la sociedad burguesa. Aunque nos opongamos a la perspectiva de un poder estatal “alternativo” no podemos dejar de lado la posibilidad de que esa dualidad desemboque en el reestablecimiento del poder burgués y del poder constituido. Un conjunto de colectivos con perfiles intelectuales y con inquietudes más bien teóricas han centrado su propuesta política en la desestructuración de la dominación. Nosotros estamos de acuerdo pero creemos que es insuficiente.

En relación a este punto este libro reivindica dos cosas, en primer lugar la posición dialéctica que nos plantea la necesidad de conciliar la creación con la situación general. Nuestra acción está situada, los sujetos no se mueven con absoluta libertad y la práctica tiene constricciones. En segundo lugar reivindicamos la función de los proyectos alternativos. Asumir la tarea de desarrollar múltiples prácticas que desestructuran la dominación burguesa, sin atender “temas escabrosos” (verbigracia: la cuestión de la nación, el Estado, y el poder) y de cuya resolución depende las posibilidades a futuro de esas prácticas, puede ser una posición muy cómoda y segura pero inoperante desde el punto de vista político.

La recepción del *¿Qué (no) hacer?* en espacios de militancia popular, por su parte, convencieron al autor de la productividad política

de un género considerado “menor”, ubicado incluso un escalón por debajo del ensayo político. Nos referimos a lo que podríamos denominar sin ampulósidades “simple reflexión política militante”. Un género que pone a dialogar textos con praxis, praxis con praxis, en un sentido diacrónico y sincrónico; un género que, claro está, exige pensar en función de un propósito colectivo, pero también plantea la necesidad de establecer un vínculo estrecho con personas cercanas y procesos reales. Por lo tanto, se trata de un género alejado de los egoísmos insensatos de la mayoría de los intelectuales que, por lo general, nos saturan con textos que sólo saben hablar de otros textos que a su vez hablan de otros textos.

Hemos optado por mantener la versión original, porque no queremos traicionar la subjetividad que procesó aquellos debates, una subjetividad que de por sí importa un grado de infidelidad. Queremos preservar esa subjetividad, a pesar de sus limitaciones, posiblemente mayores que las actuales. Queremos mantener la reflexión generada por lo vivido al momento de la escritura original, por lo sentido al escuchar a compañeros y compañeras en asambleas, cortes de calle, rutas, autopistas y puentes, en actividades de formación política. Queremos conservar la frescura de lo que supo inspirarse en formidables teóricos de base, como el veterano de viejas batallas Manuel Suárez (el autor del prólogo a la primera edición, fallecido poco después de aparecido el libro); o de pibas y pibes como Darío Santillán, expresión más pura de la generación militante que aquellas luchas de la trans migración del siglo y el milenio estaban pariendo.

En esta edición agregamos un Anexo, que contiene algunos trabajos que, aunque producidos antes y después de la primera edición del *¿Qué (no) hacer?*, están en la misma línea de indagación. Aspiramos que esta nueva edición sirva para actualizar y profundizar la búsqueda, desde abajo, de una teoría del poder político popular, para dejar de fluctuar entre el utopismo y el pragmatismo, para no soñar con Rousseau y despertar con Hobbes.

Miguel Mazzeo

Lanús Oeste, agosto de 2011

Prólogo a la primera edición

Sin Teoría Revolucionaria no hay revolución

V. I. Lenin

Teorizar lo hecho

Ernesto Che Guevara

Este nuevo libro de Miguel Mazzeo (escritor que a pesar de su juventud ya podríamos catalogar de prolífico) viene a sumarse a los serios (aunque no numerosos) intentos de aportar a la revitalización de la literatura política de izquierda en la Argentina. En este campo, la mayor parte de los trabajos se ubican en la variable «histórica», intentando la reconstrucción de hechos, la revaloración de protagonistas, el análisis de procesos; en este sentido se han logrado aportes importantes, entre los cuales se cuentan algunos del propio Mazzeo. Otro camino muy transitado dentro de la «literatura política» muestra numerosos trabajos de origen y estructuras periodísticas en formato libro, biografías “no autorizadas”, etc., donde conviven desde investigaciones serias hasta simples actos de oportunismo (comercial o político).

La vertiente que me interesa señalar –y que se corresponde con este libro– es la que ha volcado esfuerzos en indagar sobre problemas teóricos y, en especial, acerca de conceptos que guiaron y guían el accionar de los militantes populares; aun de los que creían y creen que la frase del Che que está al comienzo de la página, acerca de teorizar desde la práctica, significa obviar toda indagación teórica, en oposición a la anterior. Creemos que es un error contraponerlas, ya que a nuestro entender se articulan perfectamente: toda teoría está

basada en la práctica. “La materia piensa”, asegura Lenin con razón. En la mencionada corriente indagatoria de conceptos se inscribe el presente texto de Miguel. Y –a diferencia de muchos intentos semejantes– lo hace calando el bisturí sin falsos pudores ni alevoso oportunismo, ubicado en la posición del militante popular comprometido con la transformación revolucionaria de la sociedad. Las cuestiones fundamentales tratadas en el texto son las que permanentemente nos han acuciado y acucian a los militantes de izquierda: el Estado, el poder, la organización política; con el agregado de un tema al que no siempre (al menos en la Argentina) hemos atendido: la Nación. El tratamiento está solventado no sólo por una indudable erudición, sino, fundamentalmente, basado en una práctica en el seno de sectores sociales populares. Las preguntas enunciadas, las respuestas esbozadas, las propuestas explícitas o implícitas, son las que, en el movimiento popular, se efectúan los militantes que además de las tareas buscan sus fundamentos, sus objetivos, sus porqués y para qué. Esto es así, a pesar que Miguel enuncia con modestia que “se trata simplemente de reflexión militante que pretende [...] ordenar y generalizar ideas surgidas al calor de las luchas populares recientes”. Creo que el resultado va mucho más allá y será una fuente de consulta y debate indispensable.

Ahora bien, estamos convencidos que *prologar* un libro no significa necesariamente *prolongarlo*. Es decir, ni explicarlo (no lo necesitan ni el autor ni el lector) ni emitir opiniones acerca de los mismos temas, polemizando o aplaudiendo las afirmaciones o negaciones que emergen del texto. Pero sí creemos pertinente opinar acerca de qué significado tiene para el activismo la aparición de ciertos textos y de éste en particular. (Cierto: para el activismo que piensa que el marxismo no es un dogma, ni las fuentes son textos sagrados en los que –apenas– hay que tener capacidad o suerte en ubicar el versículo correcto para encontrar la respuesta acertada; en nuestro caso, somos ateos de todo dios). Por lo tanto, desde este punto tomamos distancia del cuerpo principal del libro y nos limitaremos a señalar algunos aspectos de la relación teoría-militancia. Muy breves reflexio-

nes, que solicitamos sean tomadas sólo como tales, acerca de dos temas considerados esenciales y que tuvieron y tienen que ver con la actividad práctica.

Algunos de los que provenimos de antiguas militancias solemos afirmar que la derrota de los setenta no fue estrictamente por desconocimiento teórico o por mala aplicación de verdades reveladas. En toda pelea hay, al menos, dos contrincantes. La militancia popular milita para el cambio; la burguesía, claro, se opone con todas sus armas; y golpea, actúa, opera, milita, legal e ilegalmente. Esos son detalles –importantes, no hay duda–, pero detalles. Fue así hace cien, cincuenta, treinta años y lo es ahora. Pero este reconocimiento de que hubo una derrota, que siempre es por relación de fuerzas o por cómo son utilizadas, no invalida que ya por entonces (los años sesenta y setenta del siglo pasado), era posible verificar la necesidad de inventar (nosotros, los militantes) nuevas fórmulas de accionar, basadas en criterios o conceptos acerca del Estado y la organización política, nuestras mayores falencias teóricas, según nuestra opinión.

En la época señalada, prevalecía largamente una visión instrumentalista del Estado y el diseño más valorado era el efectuado por Lenin en *El Estado y la Revolución*; se soslayaba que el modelo tomado no era el Estado capitalista que las clases dominantes habían forjado en la Argentina, y sus formas de dominación condicionados por las formas particulares de la lucha de clases en el país; más aún, que ni siquiera en la Revolución de Octubre se siguió el proceso de desmembramiento o destrucción que el señalado en el texto del gran revolucionario ruso (texto que, acertadamente, Mazzeo propone leerlo en clave anarquista).

En cuanto a organización revolucionaria, si bien hubo intentos de buscar formas menos rígidas, más descentralizadas, etc., es obvio que el modelo de *¿Qué hacer?*, incluidas las deformaciones y tergiversaciones del estalinismo, orientaron a la mayoría de las estructuras.

¿Por qué en ambos casos se toma a Lenin? Valga la aclaración, pero está muy claro: sus obras eran las más consultadas, las for-

mas orgánicas por él expresadas eran las más seguidas, habían sido aplicadas en la formación de la mayoría de los partidos comunistas y el local no fue una excepción. En muchos casos, las formas excesivamente centralizadas (principal crítica al modelo organizacional leninista) eran aplicadas en estructuras que abarcaban diversas posiciones políticas; en no pocos casos, hasta en organizaciones que asumían el peronismo como identidad política. Sabemos que difícilmente haya acuerdo en esto, pero si bien se leía con avidez a Trotsky o a Mao, la referencia obligada a la hora de plantear una estructura era el leninismo.

En algunos terrenos, por ejemplo en aquellas organizaciones que asumían la lucha armada, la organización celular podía ser más estricta en orden a la seguridad; pero la pirámide concluía en el Comité Central, Ejecutivo, etc. Vladimir Ilich Ulianov era para todo el mundo el creador y líder de la primera revolución proletaria; si bien –paradójicamente– de sus textos principales poco quedó en la práctica soviética, era el más grande intelectual de la filosofía de la praxis (Gramsci, *dixit*).

Por otra parte, estábamos imbuidos de la certeza de la inmediatez del *hecho* revolucionario. Y, como afirma Lukács, “La idea leninista de la organización presupone la realidad de la revolución, la actualidad de la revolución”. La presunción de la cercanía sumaba méritos a textos imbuidos de certezas preciadas, de jacobinismo atrayente.

Ahora bien, y en los dos casos: ¿es culpable Lenin de nuestras incompletas o incorrectas lecturas, o de nuestra irredenta vocación copista, que repetimos en corrientes maoístas, castristas y –muchos después– *hasta* sandinistas? En ese entonces –generalizando y simplificando–, estábamos convencidos de que el Estado era una especie de fortín al cual los indios sólo teníamos que asaltar en el momento apropiado. Pero, buscando otros referentes: ¿no nos decía Gramsci que el Estado es el espacio donde las clases dominantes reproducen las condiciones de su dominación y obtienen consenso para ello? Esa palabrita allí instalada no era nueva en la literatura marxista, pero otro de los grandes nos lo mostraba con mayor claridad

aún y no lo tuvimos en cuenta, como tampoco el concepto de hegemonía que de allí se desprendía y que también (¿otra casualidad?) ya había sido tenido en cuenta en otros textos de autores clásicos.

En cuanto a la organización basada en aplicaciones muy particulares de orientaciones de *¿Qué hacer?*, bastardeadas por la burocracia y esclerosada por la mediocridad, ¿es también Lenin culpable de que hayamos decidido que nuestro ciclo lectivo concluía en 1917, año más, año menos?

Es posible rastrear rasgos de rigidez burocrática y hasta de manipulación del conjunto en el modelo explicitado en el multimencionado texto, pero Lenin también fue el creador de la más grande consigna revolucionaria: «Todo el poder a los *soviets*». También podríamos habernos quedado en ella, desarrollarla, defenderla, aplicarla. Más que encontrar fallas en el texto cuestionado, la tarea pasa por encontrar las causas, los pasos que llevaron a que esa consigna derivara en algo parecido a «Todo el poder al aparato del Partido», hecho deletable así haya que reconocer las presiones que soportaba la joven revolución. En otra dirección: Lenin –y no sólo él– era muy agresivo a la hora de los debates; partiendo de que la suerte de la revolución estaba en juego si prevalecían otras ideas, no valían los buenos modales; a Bogdanov, por ejemplo, lo criticó muy duramente en varias oportunidades, pero no lo mandó a fusilar –como reconoce Karl Korsch que no era apologista de Lenin, precisamente– ni organizó los paródicos y brutales juicios de Moscú. No se trata de defender al viejo revolucionario de sus jóvenes agresores, mucho menos en este libro, donde eso no ocurre. Simplemente, que en el caso de Lenin nos parecen muy equivocadas dos posiciones antagónicas entre sí.

En primer lugar la postura a-crítica, que llega a ser dogmática, de matriz religiosa, que remite a posturas del catolicismo (carácter inmodificable del dogma, infalibilidad del Papa). Compañeros que nos merecen el mayor respeto, en la práctica política siguen creyendo que, un siglo después, Lenin debe hacernos los deberes. Esta actitud no solamente es nada marxista, sino tampoco leninista; ninguno de ellos se quedó con lo “aprendido”, ni Marx con Hegel, ni Lenin con

Plejanov, por citar ejemplos. Además, de hecho se ignora que desde el marxismo han surgido valiosos aportes para problemas centrales y que los cambios en las formas de dominación necesitan respuestas también novedosas.

La otra posición, por lo general cargada de oportunismo, es buscar (y extraer con fórceps) en las posiciones leninistas la raíz de todos nuestros males, y el origen fatal e inexorable de las lacras del estalinismo, burocratización e intolerancia incluidas. Esta postura nos recuerda la frase de Eric Hobsbawm: “La destrucción del pasado, es decir de los lazos sociales que vinculan la experiencia contemporánea del individuo con la de generaciones anteriores, es uno de los fenómenos más característicos y extraños de las postrimerías del siglo XX”. Más conocedor de ciertos oportunismos folklóricos, John William Cooke aseguraba en una carta a un compañero: “Si Lenin no tomaba el poder en Octubre, hubiera quedado como un espía alemán”.

Lejos de las dos posturas señaladas, la reflexión que pretendemos no se basa en un tercerismo conciliador, sino buscamos que del análisis de las situaciones concretas (en este caso de la etapa sesentista y setentista) surja una autocrítica que no se acote en la parte «operativa» de la praxis política, sino que además abarque los conceptos teóricos que fundamentaron ese accionar. Allí, según creemos, no sólo pasa por saber si leímos bien o no a los clásicos, o si ignoramos olímpicamente a Luxemburgo, Gramsci, Korsch o a Pannekoek, Mariátegui o Mella, Silvio Frondizi o John William Cooke; pasa por no advertir que, además de fuentes donde abreviar para aprender, lo eran para comparar, mejorar y, sobre todo, pensar con cabeza propia, para crear nosotros mismos –desde nuestra práctica y desde nuestra realidad– una teoría revolucionaria novedosa. Que de eso se trataba. Que de eso se trata.

Es decir: de los postulados leninistas no deben extraerse enseñanzas perennes, como no debe hacerse de ningún texto marxista. La grandeza del jefe de la Revolución Soviética, estribó fundamentalmente en responder a un determinado desarrollo de las clases domi-

nantes con una propuesta que, en primera instancia fue exitosa. Y lo fue porque fue asumida por millones de personas, lo cual no significa que hoy debiera serlo. Aunque redundar es síntoma de débil retórica, repetimos que hoy ser revolucionario es militar creando, no por afán de originalidad, sino porque es necesario. Desde el marxismo siempre se propuso analizar con espíritu crítico; al pasado debemos abordarlo con ese espíritu que, en rigor, significa “acercamiento”. Desde allí, y para reafirmar que no es posible criticar sin ubicarse en el contexto histórico, recordemos que Argentina en el año 2000 no es Rusia en el año 1900; se nos ocurre que, en la posibilidad de un diálogo intrahistórico, Lenin podría contestar la interpelación de algunos como dicen que hizo un jefe sandinista a un político argentino, “todólogo” él. En la reunión, respondiendo al que lo criticaba por los errores cometidos en la guerra contra Somoza, dijo: “Es cierto, nos equivocamos; tal vez porque ustedes no estaban...”

Atención: ni antes éramos idiotas o ciegos, ni ahora las sabemos todas. En aquel tiempo vivíamos una época de revoluciones triunfantes; la iniciada en 1917, fortalecida en 1949, cercana a partir de 1959: Esas revoluciones triunfantes no mostraban demasiadas diferencias bajo la apurada y ansiosa mirada de nuestra impaciencia. Es claro que hubo voces (algunas ahora magnifican su número y volumen) y es cierto que hubo advertencias y hasta propuestas de organización y construcción distintos. Pero la tendencia general era impuesta por la necesidad de apurar el paso y, otra vez, las propuestas organizativas pensadas para momentos de crisis revolucionaria eran las más aceptadas. Ni idiotas ni analfabetos, tal vez sí trasladamos mecánicamente experiencias triunfantes, soslayando que cada revolución busca y necesita su propia originalidad. La originalidad que sí tuvieron los soviéticos, los chinos, los vietnamitas, los cubanos.

La etapa de recomposición política que atravesamos (otro acierto de este libro es la descripción de los nuevos modelos organizacionales) necesita, a nuestro entender, de la recuperación de la capacidad crítica, que no debe ser, por supuesto, hacer tabla rasa con todo lo anterior. Significa asumirse partícipes de una revolución que ne-

cesita revitalizar sus fundamentos desde la práctica, desde el seno de las masas trabajadoras, populares que son (somos) los necesarios hacedores de la transformación social que, mal que les pese a muchos, sigue llamándose revolución; que necesitará de una organización realmente participativa y auténticamente democrática; que no deberá desdeñar formas de delegación, por controlada que ésta fuere; y también una ética que reconozca la necesidad de forjar conjuntamente nuevas relaciones sociales, basadas en la solidaridad en libertad y en la ética guevarista como su fundamento moral. El hombre del siglo XXI, nosotros mismos, al decir del insoslayable Ernesto Guevara, el Che para más datos.

Creemos que los trabajadores y sectores populares estamos en la búsqueda de nuevas formas de participación social y política; la aparición de experiencias como la de los neo-zapatistas en México y el Movimiento de los Sin Tierra (MST) de Brasil son buenos ejemplos. Entre nosotros, esa búsqueda se hace especialmente notable a partir de la explosión del 2001. Y, vale recordar, se busca cuando no se tiene; o cuando lo que se tiene no alcanza. Es decir: los modelos organizacionales se agotaron, tal vez por causas endógenas, tal vez –y especialmente– porque respondían a realidades que ya no existen. Pero lo central sigue vigente: sin organización ni teoría, renovada permanentemente por la práctica, difícilmente haya revolución. No se necesita demasiada “formación” para luchar contra la injusticia, pero tomar el aspecto teórico como aspecto secundario o dejarlo en manos de “especialistas”, es apostar a dos problemas ya vividos y no superados: la perpetua repetición de errores o la formación de elites vanguardistas.

Como reflexión final, van algunas preguntas. Todo hace parecer que no hay grandes cambios en las estructuras de las organizaciones de izquierda “tradicionales”. Ahora bien, en los nuevos modelos, que declaran (o declaman) ser participativos, horizontalistas, democráticos, ¿no hay muestras de soberbia, autoritarismo y de manipulación de la voluntad colectiva?; con permiso, otra pregunta: ¿han logrado ser democráticas, participativas y además (¡además!) ser eficaces? Son

avances, búsquedas, pero falta. Basta de arar con viejos bueyes, dice la canción de Silvio Rodríguez, no tirar al niño con el agua sucia, dice la sabiduría popular; habrá que inventar. Buena tarea, parte inescindible de la lucha, que es lucha de clases.

Por último, como militante popular al servicio de la revolución, tal y como la entiendo, saludo alborozado la aparición de *¿Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*. La provocadora profusión de preguntas, la búsqueda de respuestas, la valentía de un texto lúcido y jugado, representan un aporte fundamental en esa búsqueda que menciono en el párrafo anterior.

Miguel Mazzeo refuerza con este libro su papel de intelectual orgánico en el estricto sentido de Gramsci. Y no es arbitraria esta cita: creo firmemente que este valioso compañero se inscribe en esta senda de elaboradores de las preguntas necesarias, de los propulsores de las respuestas polémicas, de las que el gran revolucionario italiano fue uno de los más destacados.

Este libro me exime de aseveraciones que corren por mi cuenta; lo demuestra por sí mismo. Bienvenido.

Manuel Suárez

Avellaneda, febrero de 2005

PRIMERA PARTE
¿QUÉ (NO) HACER?

Introducción

*adónde ir cuando todos vienen en sentido contrario
cuando el horóscopo indica que no debes viajar,
cuando el otoño golpea sus ramas sobre tu corazón
cuando el tedio se instala a vivir contigo y sólo
pides un poco de clemencia al viento de la desidia,
adónde ir cuando el gigante olvido te aprisiona las sienes.*

Hugo Vera Miranda

Los pueblos no pueden dejar de haber aprendido

Simón Rodríguez

En el período histórico que se extiende desde 1976 a 2001 se consumó la ofensiva reaccionaria más exitosa y prolongada de toda la historia argentina. La dictadura militar (1976-1983) creó las condiciones políticas, sociales y culturales para una efectiva incrustación del modelo neoliberal. El terrorismo de Estado (que en nuestro país tiene como antecedente inmediato el terror paraestatal ejercido desde 1974) contribuyó a saldar la crisis de hegemonía a favor de las clases dominantes.

A partir de la sistemática desestructuración de las organizaciones populares y de su cultura, de la patologización de la política y la implementación de un modelo de acumulación radicalmente desocializante (un modelo de “saqueo”, en sentido riguroso) que ponía en crisis a la sociedad salarial tradicional, con el despliegue de un patrón socio-espacial que discriminó a los pobres y, dentro de ellos, a las mujeres y a los jóvenes, comenzó a cristalizarse la desarticulación social.

El retorno de la democracia no revirtió este proceso de mutaciones estructurales, por el contrario, en otro contexto, con nuevos actores, lo profundizó. A partir de 1983 se fue consolidando el paradigma representacionalista de la política y su corolario: una lógica de espectadores. La utopía fue reemplazada por la eficiencia, el heroísmo por el hedonismo. Inexorablemente, entraron en crisis los viejos paradigmas de organización-estructuración del trabajo y sus correspondientes colectivos de identificación. La ausencia de un conflicto central y permanente como representación masiva reforzó la fragmentación de las expresiones resistentes.

El “transformismo”³ de buena parte de la dirigencia política y sindical tradicional, que pasó a jugar roles orientadores en beneficio del bloque de poder, complementó el panorama desolador característico de las décadas del ‘80 y el ‘90. Tal vez, el espacio más auténtico, el refugio más visible y relativamente ecuménico haya sido el movimiento de derechos humanos. Pero su legitimidad moral no se hizo extensiva al plano político. Y tampoco tenía por qué hacerse. Se dio así un proceso dialéctico de articulación de los intereses de las cla-

3 El transformismo consiste en “la incorporación ‘molecular’ al gobierno conservador y moderado, de intelectuales aislados y grupos enteros de radicales y demócratas de la tendencia opuesta. Tal gobierno se caracteriza por una aversión a la participación popular en la vida estatal, por el conservadurismo, por las reformas hechas en base a la dictadura sobre todas las demás clases subalternas y una hegemonía limitada a la propia clase. El transformismo efectúa una radicalización dosificada del grupo moderado y un empobrecimiento del radical, estableciéndose así un equilibrio entre ambas tendencias en el gobierno del Estado [...] El transformismo constituye una prueba de la fuerza hegemónica del grupo dirigente en el Estado. En los niveles intelectual, moral y político [...]” (Kanoussi y Mena, 1985, pp. 97-98). Los autores agregan que: “El transformismo es el método por excelencia del devenir Estado de una clase débil, que necesariamente debe excluir a las masas y aliarse a las viejas clases para llegar al poder y mantenerse ahí...” (Ibid. p. 98). El concepto de transformismo también ha sido utilizado por Eduardo Basualdo para explicar la articulación entre modelo de acumulación, forma de Estado y régimen político en la Argentina de los años ‘80 y ‘90. Ver: Basualdo, Eduardo M. (2001). *Sistema Político y modelo de acumulación en la Argentina*. Buenos Aires: FLACSO/UNQUI/IDEP.

ses dominantes y de desarticulación de los de las clases subalternas y oprimidas.

Estas décadas fueron de una inconmensurable mediocridad que se manifestó en todos los planos y que no tiene parangón en nuestra historia. Resultaron tiempos duros para las fuerzas populares, y para el pensamiento crítico del sistema capitalista. Tiempos de parálisis para el movimiento práctico y de sequía teórica. Este infortunio histórico hizo que un par de generaciones (con profundo abatimiento debo incluir a la mía) perdieran el turno y la oportunidad del rechazo. Si la revolución es un tiempo donde todo se torna posible, la contrarrevolución indudablemente es un tiempo abyecto, caracterizado por la incapacidad de pensar proyectos originales, un tiempo-camaleón que se quedó sin colores, como decía el poeta Vladimir Maïacovsky. La caída del muro, la crisis de los socialismos reales (o la “comunidad socialista”) y de los movimientos de liberación nacional, más allá de sus limitaciones, e incluso de sus aberraciones, menoscabaron la conciencia emancipatoria en general. Su decadencia implicó un cambio en la correlación internacional de fuerzas, creó un clima propicio para el transformismo por cooptación ideológica y deterioró la capacidad defensiva de la clase obrera. Esa decadencia respondió en buena medida a las falencias y contradicciones de esas experiencias. Entre otras, que se sostuvieran en falsas certezas y en metadogmas (redención proletaria, destino comunista irrefrenable, “desarrollo”, etc.) o en la inalterable disposición para ver la realidad a partir de una proyección retroactiva, que consistía en edificar un futuro garantizado que alentaba la pasividad y desalentaba la iniciativa y la creatividad de las clases subalternas.

Al modo de los etnólogos evolucionistas (es sólo una metáfora) que emprenden el camino descendente para construir el presente, podríamos concebir a la izquierda tradicional o al nacionalismo populista como expresiones vivas del devenir humano, pero reflejo de una “cultura anterior”. La situación planteada durante las últimas décadas

del siglo XX –del corto siglo XX al decir de Eric Hobsbawm– nunca debió ser pensada como accidente o como la suma de desagradables episodios circunstanciales. Allí hubo una ruptura que no quisimos o no supimos ver. Ruptura de una tradición, de un mundo material y de representaciones, de una cultura, de un imaginario político y de un conjunto de formas de lucha.

Estamos de acuerdo con lo que el escritor Mempo Giardinelli pone en boca del ex oficial revolucionario paraguayo Bartolomé Gaité: “La confianza histórica no es, no debe ser, un argumento pasatista, una manera de aguantarse la desdicha y soñar con lo que puedan hacer otros, los más jóvenes. No. Ratificado. La confianza histórica es un compromiso permanente, es una obligación militante que se renueva todos los días. Porque la revolución, adentro o afuera, en el triunfo o en la derrota, es un hecho dinámico, que jamás se detiene. Se detienen los hombres, los que se quiebran, pero no la revolución” (Giardinelli, 2004, p. 224).

Pero, objetivamente, los ‘80 y los ‘90 ofrecieron un contexto emporado para la confianza histórica, para ratificar el compromiso permanente, para renovar la obligación militante. La búsqueda de algo que parecía prodigioso pero cada vez más incierto desasosegaba. El desdibujamiento de los viejos itinerarios lastimó la voluntad. La constatación de una tendencia a nivel mundial se trocó en reconocimiento de la misma como hecho determinante. La noción de “actualidad de la revolución” se tornó inverosímil. Muchos vacilaron. Pocos, muy pocos, se dedicaron a pensar cómo “habitar” dialécticamente esa tendencia, para excederla. Algunos se aferraron a los viejos principios, a lugares éticos que, aunque aparentemente inoperantes y complementarios de la monotonía, por un tiempo salvaron del naufragio a unos cuantos dignos y les permitieron llegar enteros a la nueva etapa. Otros, en cambio, desistieron de toda esperanza y se entregaron a la idea posibilista de la inamovilidad de los fundamentos de la sociedad burguesa.

Desde esta realidad y estos condicionamientos, las clases subalternas totalizaron y se totalizaron, y comenzaron a reorganizarse en

torno a un conjunto de prácticas originales. A partir de la segunda mitad de los '90 asistimos a una recomposición del campo popular en Argentina, a un incipiente proceso de autonomización⁴, tenue al comienzo y más importante a medida que nos acercábamos al tercer milenio. Comenzaron a desarrollarse por todo el país una gran cantidad de organizaciones populares, muchas de ellas con perfiles inéditos y con capacidad de invención social. Al movimiento de trabajadores desocupados –o movimiento piquetero–, a la revitalización del movimiento campesino y del movimiento cooperativo deben sumársele los distintos encuentros de organizaciones sociales, las experiencias de ocupación y autogestión de empresas quebradas o abandonadas y su puesta en producción bajo gestión obrera, los micro emprendimientos no capitalistas, el movimiento de las asambleas barriales, el desarrollo de colectivos de contracultura (o cultura contrahegemónica) y comunicación alternativa y, en el marco del movimiento estudiantil, las experiencias de las distintas cátedras libres (especialmente la Cátedra Ernesto Che Guevara) y de las agrupaciones independientes. Las luchas, aunque defensivas, de un sector del movimiento obrero también fueron importantes, incluso, en contra de lo que muchos piensan, la sobrevivencia de algunas organizaciones de izquierda (específicamente los partidos).

Junto al desenvolvimiento de todas estas experiencias se fue incrementando la densidad asociativa de las clases subalternas (“humus” necesario para cualquier acción colectiva) y la fe intensa y el entusiasmo que escapan siempre a los controles exteriores; junto a ellas también las palabras desusadas o nuevas –bellos nombres para la trascendencia colectiva– que comenzaron a resonar cada vez con mayor intensidad: autonomía, horizontalidad, autogestión, autogobierno, acción directa, construcción en redes, contrahegemonía,

4 Procesos similares, anteriores o paralelos, se registraron en América Latina: la insurrección zapatista en México, la experiencia del Movimiento Sin Tierra en Brasil, el ciclo de levantamientos y movilizaciones populares en Bolivia entre 2000 y 2005, el gobierno de Hugo Chávez en Venezuela, el alza de las luchas campesinas e indígenas en Ecuador, etc.

poder popular, contrapoder, antipoder, multiplicidad y diversidad del sujeto popular, etc.

Vástago de una nueva realidad, este lenguaje con su horizonte conceptual y sus modos de percepción, con su capacidad de traducir los lenguajes y luchas particulares a dimensiones universales, en algunos casos óptimos, logró arraigar en las viejas tradiciones políticas del campo popular, en los sistemas de ideas heredadas y en la memoria social, e inició un proceso de “trabajo entre” inconcluso (nótese cómo nos cuesta no usar aquí el concepto de síntesis). Lo que no impidió arraigos improductivos, la absorción por lógicas preexistentes –o su amenaza permanente– y un conjunto de limitaciones a la hora de contrarrestar la persistencia de las versiones más puras y estereotipadas de las viejas y estrictas tradiciones que impulsan la redogmatización.

En otros casos, más que de arraigo cabe hablar de uso oportunista. Sabemos de agrupaciones, pequeñas en todo sentido, que adoptan el discurso de la horizontalidad y la autonomía y que dicen identificarse con distintos movimientos sociales (desocupados, campesinos, movimientos territoriales en general, etc.) mientras reproducen prácticas típicas de los ‘90: la verticalidad, el clientelismo, la puja por espacios y cargos institucionales, el ejercicio de una representación sostenida en la apatía y en la desmovilización de las bases, la política (incluso la micropolítica) como medio de ascenso social o sobrevivencia personal, etc. Así uno se puede topar con pseudomilitantes, por ejemplo en la Universidad, que vuelan con John Holloway y caminan con Franja Morada; o en los barrios, donde encontramos a quienes vuelan con Toni Negri y caminan con los punteros del Partido Justicialista.

El nuevo lenguaje, aun en el marco de sistemas de arquitectura agradable (como decía Jorge Luis Borges de los metafísicos de Tlön, “no buscan la verdad, ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro”), también creó su “ortodoxia” y sus específicos infalibles, su “auto-suficiencia”, y en algunos casos favoreció la desimplicación popular pretendida por las clases dominantes.

Lo que comenzó a ocurrir desde mediados de los '90 y sigue ocurriendo es parte de un proceso de acumulación de cambios cualitativos, proceso que no se dio ni continuará como movimiento circular. No se trató ni se trata de la repetición de un camino ya recorrido, sino de un movimiento progresivo y ascensional, del trabajo subterráneo del futuro. De alguna manera, el desarraigo obligó –como a Racadot, aquel personaje de Maurice Barrés– a la originalidad y a mancomunar la conciencia de clase con la conciencia de soledad. Esta “conciencia” nos develaba que la soledad no es un estatuto inerte, sino que es una designación histórica y social y que está vivida en el proyecto de cada uno como estructura negativa y limitante. Nos vimos entonces situados en una pluralidad de soledades, reunidos sin estar integrados por un sueño común, por una empresa colectiva. Fue esa conciencia la que nos impulsó a producir, o por lo menos a patrocinar, momentos de comunión entre los hombres y las mujeres del pueblo, a propiciar la “reunión directa”, la praxis unitaria e inmediata. El 19 y el 20 de diciembre de 2001, fugaz expresión de la fuerza espabilada de la dialéctica, fue tanto emergente de estos procesos de recomposición, imperceptibles para la mayoría hasta ese momento, como prefiguración de un nuevo ciclo caracterizado por la desarticulación de la clase dominante y articulación de las clases populares. Estamos ante una “época”, no frente a un “acontecimiento”, más allá de la actual recomposición del régimen político (o, en sentido más amplio, del comando capitalista en el plano político y social) y del retorno a la “normalidad estructural” de la sociedad Argentina, que, a largo plazo y a pesar de las actuales ilusiones, carece de bases sólidas.

Esta afirmación no es una expresión de deseos sino una conclusión lógica que surge de un mínimo análisis de las tendencias del capitalismo contemporáneo. El porvenir se nos presenta como un largo tiempo de aprendizaje, un lapso para urdir trabajosa y obstinadamente un pensamiento emancipador y sencillas mitologías, para desarrollar una conciencia teórica nueva, orgánicamente enlazada al desarrollo de las luchas populares, para dejar de ser sujetos ajenos a

la historia, para planificar la irrupción. Claro, aún falta mucha acción para revertir la derrota social y política del campo popular. Frente a nosotros no se extiende una llanura arada. El capitalismo, al tiempo que exhibe los signos inequívocos de su agotamiento y de su crisis civilizatoria, tiende a naturalizarse cada vez más. La crisis de representación no implicó un cuestionamiento a la teoría de la representación y la subjetividad colectiva sigue aferrada a un conjunto de fetiches eficaces que perpetúan la confrontación horizontal entre las clases subalternas y oprimidas. El proceso de autoorganización social, que se extendió entre 1999 y 2003, ha adquirido recientemente nuevos ritmos, más lentos y nuevamente imperceptibles. Muchas de las experiencias de autonomización han perdido peso como *atractores* sociales. Pero una nueva voluntad (nueva, porque no es resaca de antiguas vicisitudes) ha comenzado a dar sus primeros pasos. Una voluntad que asume su pequeñez como estado de construcción y no como vocación.

Aunque constituyan nuestro marco obligado de referencia, en este trabajo no analizaremos las experiencias de recomposición en detalle, sino que sobrevolaremos los debates políticos e ideológicos que directa o indirectamente generaron. Asimismo, confeccionamos estos textos no sólo con fragmentos de otras escrituras (leídas con libertad, con predisposición diáfana, pero cerca de alguna experiencia concreta), sino con las voces que las reprodujeron en contextos de acción. Vimos como la idea-praxis viva surgía de la acción o era resignificada por ésta como clave discutible del mundo, al decir de Jean Paul Sartre.

No se nos escapa que la autoactividad intensa desarrollada en nuestro país entre 1999-2003, en un contexto de crisis, llevó a fetichizar algunas experiencias: las asambleas populares, las organizaciones de desocupados, la empresas recuperadas, etc., como en otros tiempos ocurrió con los consejos obreros, o las organizaciones armadas, por ejemplo. Aunque generó un conjunto de debates, en ellos, casi siempre, la intención estratégica estaba ausente. Hoy, en un contexto de reflujo de los procesos de autonomización y de

recomposición del papel integrador de las instituciones de la democracia representativa; con la disipación de un conjunto de elementos exógenos que la crisis del mando económico, social y político del capitalismo proporcionaba; con la recomposición de la rentabilidad capitalista se impone un trabajo de desfechitización y de elaboración de estrategias a largo plazo.

Para evitar confusiones, vale aclarar que estos textos no aspiran al status de "teoría social". Es más, lo rechazan abiertamente. Tampoco queremos desarrollar un resumen de la historia conceptual del Estado, el poder y la Nación. Se trata simplemente de reflexión militante que pretende: por un lado, ordenar y generalizar ideas surgidas al calor de las luchas populares recientes y, por otro, sintetizar alternativas múltiples y variaciones sobre un mismo tema y objetivo, y de esbozar una crítica a los modos del saber y el hacer emancipatorio, viejos y nuevos. Es, por lo tanto, el resumen subjetivo y limitado de una reflexión y una búsqueda individual y colectiva. Lo que ofrecemos resulta, en última instancia, una versión de un debate inacabado que se viene dando en el seno de la militancia popular. Una versión que conlleva un posicionamiento en ese debate, que ambiciona la polémica y que intenta aportar a la unidad de la conciencia fragmentada y heterogénea.

Creemos que estos textos también reflejan en parte la experiencia social y política acumulada por sectores del campo popular en la Argentina y, en este sentido, pueden verse como testimonio de un conjunto de militancias, más allá de las deficiencias en su presentación y organización. Estos textos son periféricos, bastardos, expiatorios y seguramente transicionales, reacios a asumir un género específico, entre otras cosas porque la mezcla de géneros parece ser necesaria para refundar un pensamiento de las clases subalternas. Nosotros creemos ciegamente en la escritura, recurrimos a ella como táctica en la guerra de hostigamiento, confiamos en su capacidad para preservar los hechos y para conjurar la muerte y el olvido. Esa confianza es la que nos moviliza en este quehacer, junto a la esperanza de formular un par de buenas preguntas. Tratamos de escribir *desde* y no *sobre*. Un *desde* que es un *entre*.

Desalentamos cualquier recaída en la política anacrónica. Pero consideramos que algunos de sus principios abstractos: Nación, pueblo, soberanía, la representación de una universalidad por parte de un singular (identificado con los condenados de la tierra, los pobres del mundo, la clase que vive de su trabajo, el pueblo, etc.) y otros principios concretos como la acción sostenida en la corporalidad, en la conciencia, etc. aún conservan enorme productividad y nos parecen susceptibles de reformulación y actualización, sobre todo en la periferia. Por otro lado, desconfiamos del radicalismo pospolítico, de sus formas y tecnologías que perpetúan la imposibilidad del pueblo de acceder a las áreas de decisión política. Así como Jorge Luis Borges decía que a los parisinos les importaba menos el arte que la “política del arte”, hoy podríamos identificar a un conjunto de confraternidades locales menos interesadas en la política que en la “política de la política”, menos interesadas en el pensamiento que en el “pensamiento del pensamiento”.

Desconfiamos profundamente de todo lo que no posee la consistencia de una autodefinición, como decía Edward P. Thompson. Aspiramos a una síntesis, o por lo menos a la construcción de un campo en el que puedan articularse elementos de hegemonía cultural y cultura libertaria, de cultura política y cultura activista. Un punto de partida común para diferentes líneas de semantización y distribuidor de significatividad.

Estos materiales que presentamos no tuvieron una confección lineal y ordenada. Reconocen como antecedentes algunos trabajos publicados en las revistas *Periferias*, *Luta Sociais* (Brasil) y en la versión digital de la revista *Retruco* o en el portal *Prensa de Frente*. En buena medida este trabajo se fue delineando con las discusiones, muchas veces vehementes, que el mismo generó⁵.

5 En esta edición se agregan trabajos que fueron publicados en la versión digital de la revista *Herramienta* y en páginas web como *La Haine* y *Contrahegemoníaweb* (N. del A.)

Quisiera destacar el aporte de los compañeros del Movimiento de Trabajadores Desocupados Anibal Verón en el Frente Popular Darío Santillán, quienes con su praxis han realizado un aporte inestimable para la reconstrucción de los horizontes del pueblo, reactivando, junto a las esperanzas de muchos, la crítica teórico-práctica a la naturaleza antihumana del sistema capitalista y el debate teórico-político sobre los posibles caminos de la emancipación. Debate que contiene el problema irresuelto del pasaje de la clase *en sí* a la clase *para sí* y que a su vez remite al problema de la conciencia, la vanguardia y el sujeto, y que tiene como mar de fondo la cuestión de la transición y el interrogante sobre las posibilidades y los límites del socialismo en el marco del capitalismo.

Otros trabajos en una línea de reflexión similar, aunque no necesariamente con las mismas conclusiones, fueron puntos de referencia indispensables. Nuestras coincidencias y diferencias resultaron fundamentales para la elaboración de este libro. El intercambio permanente con algunos “teóricos de base” que vienen cumpliendo funciones imprescindibles de cara a la recomposición del campo popular y del pensamiento emancipador, nos ha permitido una experiencia imposible de reproducir en otros ámbitos. Estos temas también fueron motivo de debates inconclusos con compañeros de viejas y nuevas lides, ellos sabrán encontrarse en las páginas que siguen. Por supuesto, las limitaciones de este trabajo, sus negligencias y sus distracciones, son responsabilidad exclusiva del autor.

Capítulo 1

Crítica a la conciencia ingenua

Desde siempre un pensamiento de esta clase descubre el conservador: los supremos teóricos raramente han elegido el compromiso político; seguramente no han situado frecuentemente sus problemas en el contexto político de la sociedad moderna.

C. Wright Mills

Y ahora escuchen un simple hecho: Swedenborg no ha escrito ni una verdad nueva. Y ahora escuchen otro: ha escrito todas las viejas falsedades.

William Blake

Debemos partir de una realidad incontestable: el debilitamiento del Estado como síntesis de la sociedad ha llevado en las últimas décadas a la disgregación política, económica, social y cultural, particularmente en las regiones periféricas. ¿Se puede renegar del Estado como máxima instancia de articulación social en un contexto caracterizado por la pobre existencia de sociedades fragmentadas, escindidas...? ¿Todo Estado está condenado a ser controlado por el capital? ¿Están dadas las condiciones históricas para relegarlo a los museos y las bibliotecas como sugería Pierre Joseph Proudhon? ¿Todo Estado es una abstracción y está condenado a devorar la vida popular, como decía Mijail Bakunin? ¿Podemos afirmar con Max Stirner: “el Estado y yo somos enemigos”?

Siguen las preguntas: ¿todo Estado es forzosamente totalitario? ¿Pueden los sectores populares prescindir de instancias articuladoras ampliadas? ¿Y estas instancias, en el caso de ser aceptadas, no terminarán ejerciendo indefectiblemente formas de poder y control “necesarios” para la consolidación de un orden social, aún el más igualitario que podamos concebir? ¿Fortalecer el Estado-nación, ya no sirve para frenar al capital global? Estamos de acuerdo en abjurar del estatismo, del dirigismo, del aparatismo y de todas las heteronomías sometedoras de las clases subalternas, pero... ¿cómo nos paramos frente al Estado? ¿La crítica al dirigismo implica una crítica a la dirección? (a la mismísima idea de “una dirección”), ¿Los “permanentes” son innecesarios y conducen siempre al sustitucionismo y a la burocratización?, ¿se puede pensar en la complementariedad entre los organismos permanentes y las asociaciones ad hoc? ¿Cuáles son las potencialidades y los límites de las micropolíticas? ¿Puede haber política radical sin transferencia de sus aspiraciones al conjunto social? ¿El sufragio universal es siempre una vil engañifa? Y finalmente: ¿se puede suponer que una reestructuración radical de la sociedad es posible sin que aquellos que la impulsan mantengan el control político durante el proceso de la reestructuración? ¿Cómo adecuar la organización al proceso histórico?

Particularmente, no dejan de preocuparnos las coincidencias que se pueden encontrar si comparamos los puntos de vista de algunos intelectuales que, desde la izquierda radical “autonomista”, se han caracterizado por su embestida contra el eje estatal con los fundamentos más característicos de los intelectuales orgánicos de los mercados y las corporaciones, es decir, los fundamentos mismos del neoconservadurismo. Existe una región indeterminada donde las formas impulsadas por algunos espacios de la nueva radicalidad se confunden con las del neoliberalismo, donde la praxis se vuelve anti-praxis, donde nuestras acciones pueden devenir otras. No podemos olvidar que desde el neoliberalismo, hace tiempo, se promueve la “autonomía” de las organizaciones de la “sociedad civil” y se cuestionan un conjunto de heteronomías, el Estado principalmente, aunque también los partidos y los sindicatos, menos la peor de todas: la que

produce el mercado capitalista. En un conjunto de iniciativas auspiciadas por el sistema, y que por lo general son acompañadas por planteos “progresistas”, subyacen maniobras para disminuir el gasto público directo (gasto social) e indirecto (por vía de la desburocratización). Invariablemente, favorecen un alejamiento de la política de parte de las clases subalternas y oprimidas. Así, el autonomismo exasperado y superficial, muchas veces termina coincidiendo con las ONGs, el voluntariado social y otras formas que por su naturaleza atentan contra la “autonomía sustantiva”.

De todos modos, consideramos que entre los bosquejos de los primeros se encuentran impecables diagnósticos y propuestas teóricas muy lúcidas (claro que alguna de ellas con puntos oscuros de cara a la militancia concreta), que no dejan de ser disparadores de un debate enriquecedor para la praxis; lo mismo sucede con los desarrollos de esa raza de intelectuales que sacrifican una aventura por una metáfora o que viven estados de espíritu un tanto desproporcionados con la realidad. O mejor dicho: que a partir de cierta indiferencia por los hechos y por las formas concretas que asume la dominación de clase; a partir de la reivindicación del silencio como única posición frente al Estado, los partidos y demás instituciones, y del gesto de oponer supuestas alternativas originales parecen no tener en cuenta, por un lado, lo inadecuado de ciertos trasplantes y, por el otro, las soluciones potenciales que encierra toda realidad.

Por supuesto, los planteos poco rectilíneos como el que proponemos –que le atribuyen al Estado otros roles y dimensiones posibles y que lo conciben como lugar contradictorio– también implican riesgos: por ejemplo, la asociación fácil con el eufemismo “burgués” del “sector nacional y productivo”; la catalogación instantánea como jacobinos, autoritarios, estatistas, etc., o la incorporación al conjunto de los defensores a-críticos del antiguo régimen emancipatorio.

Las disertaciones sobre la inercia son una clara señal del desconocimiento de las condiciones en las que vienen desarrollándose las recientes experiencias de lucha del campo popular. Asumir que las posibilidades de las estructuras y cánones antiguos ya no pueden

determinar las nuevas prácticas y mensajes, no debe llevarnos al rechazo total de las “viejas” tradiciones de lucha, de los itinerarios emancipatorios clásicos y de todo lo que no sea novedoso a ultranza. Cabe tener presente que el significado histórico del marxismo se relaciona con su capacidad de asumir o “procesar” críticamente todas las tradiciones progresistas de la humanidad, anulando, conservando y elevándolas a un plano más alto (como sostenía György Lukács, hegelianamente).

En aras de la originalidad y la creatividad percibimos una operación de reemplazo de la “conciencia crítica” (por naturaleza integrada a la realidad) por una “conciencia ingenua” o una “conciencia infeliz”, un alma bella que situándose por encima de la realidad busca aprehenderla arbitrariamente creando instrumentos propios. Debemos tener sumo cuidado y no confundir la “teoría” con los juegos de palabras o los lenguajes cifrados, la militancia con la mentira misericordiosa o el *voyeurismo* intelectual. Debemos desconfiar de los lenguajes esotéricos que, como en el caso del poeta Arthur Rimbaud, mantienen alejado al “público”.

Esta conciencia ingenua tiende a ser funcional con las concepciones preñadas de eurocentrismo. Un desafío para el campo popular es pensar los problemas vinculados con el Estado, el poder y la Nación desde nuestra verdadera condición, despojándonos tanto de la falsa erudición como de las resignificaciones positivas de la barbarie que subyacen ocultas en las reivindicaciones del particularismo extremo.

No se trata de subestimar el aporte de los intelectuales antisistémicos europeos más reconocidos, sino de criticarlos y repensarlos desde coordenadas que poseen una especificidad relacionada con la mayor intensidad de las contradicciones y desequilibrios generados por la mundialización capitalista. Pero, en muchos casos, el intelectual radical europeo tiende a ser un crítico soberbio, resignado, fatalista. Piensa cada vez más lejos de la realidad de las clases subalternas. Y piensa cómodo a larguísimo plazo. Incluso, en ocasiones, le cuesta disimular que en el fondo consideran a la otredad (o sea, a nosotros y a nosotras) como una antigüalla. ¿Acaso Europa

no carece de realidad revolucionaria y de la “pesada” presencia de las masas”? En términos de Karl Korsh, los intelectuales marxistas (y radicales en general) de Europa no encuentran una tarea revolucionaria para llevar a cabo en la práctica, lo que desdibuja su “existencia terrestre”. No encuentran al sujeto. Muy atrás quedó aquel tiempo que le permitió a Rosa Luxemburgo proclamar que de Europa, de los países capitalistas más viejos, iba a partir la señal de la revolución social que liberaría a todos los hombres. Parecería ser que, así como los países centrales nos transmiten los costos de sus crisis, sus intelectuales dizque radicales nos quieren transferir los costos de su desencanto. En nuestro medio, este desencanto se expresó en subterfugios que consistieron en asumir un punto de vista extremadamente general. Como Augusto Blanqui, se saltó de lo político a lo cósmico, o se propuso un “socialismo ucrónico”, instalando el cambio social fuera del tiempo, o lejos, muy lejos (gesto por otra parte típico de Karl Kautsky). Algunos, como Gorki en 1913, comenzaron la construcción de Dios.

Pensar el Estado, el poder y la Nación desde la angustia ocasionada por el hundimiento del “socialismo real”, desde la repulsión del “eurocomunismo”, o desde la desesperanza del “marxismo occidental”, eludiendo la crítica de estas experiencias, puede distorsionar nuestra realidad periférica, la que queremos conocer y transformar. Debemos cuestionar toda subordinación a parámetros deformantes y a tiempos teóricos que no nos competen demasiado y estar atentos a los entorpecimientos que impiden la conciencia clara de la realidad de la Argentina neoliberal. Pensar el Estado, el poder y la Nación, analizar las tendencias mundiales actuales, desde algún rincón del conurbano bonaerense o desde el fondo del monte santiagueño, y realizando un balance práctico de la derrota de los ‘70 y de los obstáculos concretos de las experiencias revolucionarias, puede resultar poco atractivo para las predisposiciones académicas o para los espíritus políticos “refinados”, pero para nosotros resulta una cuestión de vida o muerte. Porque en nuestra situación, como decía Ralph Waldo Emerson, “la imitación equivale al suicidio”. Los latinoameri-

canos, como afirmaba Simón Rodríguez, “o inventamos o erramos”. En Nuestra América, como proponía José Carlos Mariátegui, el socialismo no puede ser calco o copia, tiene que ser creación heroica. La mirada presuntamente radical, pero transida de eurocentrismo, se caracteriza por el escepticismo, por las inseguridades respecto de la vigencia de la edad histórica que el marxismo inauguró ideológicamente. Europa hace tiempo que tiene escasas sugerencias que hacer en materia emancipatoria. Rosa Luxemburgo decía que el desarrollo del marxismo y de la teoría revolucionaria eran expresión de las necesidades de la actividad práctica. Por cierto, la actividad práctica de la izquierda europea deja mucho que desear y alumbra poco. América Latina será, de seguro, por largo rato, el *locus* más propicio para el desarrollo de las teorías y conceptos emancipatorios, desarrollo que se alimentará de las necesidades de los movimientos y las organizaciones populares y que no será un sucedáneo de la práctica. ¿Cuál será el grado de influjo de nuestros avances en los países desarrollados? ¿Podrán potenciar las diversas experiencias de autoadministración popular y las luchas obreras y populares?

En líneas generales y siguiendo a Daniel Bensaïd (2001:129-158) podríamos caracterizar las ideas con las que debatimos a partir del acto de subordinar el imperialismo a la mundialización, la lucha de clases a las identidades locales, el conflicto a la “diversidad ambivalente”, la política a la estética, el comunismo al despotismo burocrático, los procesos a los acontecimientos (o a una sucesión de acontecimientos) y los objetivos al movimiento. Asimismo, cuestionamos la apología de la contingencia, la inconstancia y la intermitencia y la reivindicación del acontecimiento sin historia que concibe a la revolución, o al “cambio social” si se prefiere, como un *happening*.

El eje del debate que proponemos gira sobre las formas posibles de la autoemancipación colectiva en las actuales circunstancias históricas. La cuestión del Estado, el poder y la Nación, para nosotros, están subordinadas a este eje. Por lo tanto, la “ocupación” del aparato del Estado, el momento de asumir alguna responsabilidad en su “manejo” (no hablamos específicamente de “toma del poder”), para

nosotros constituyen una cuestión “táctica”, no “estratégica”. Nuestro principal interrogante podría formularse así: ¿cómo construir, y llegado el caso ejercer, un poder político (estatal) que aporte a la construcción de una nación popular y democrática y a la emancipación de los sectores populares en una perspectiva anticapitalista orientada a superar la postura defensiva del trabajo?

Como parte del debate es imprescindible realizar un balance práctico de las experiencias revolucionarias de los últimos dos siglos, en particular del paradigma jacobino-leninista (y de todos sus “significantes”); del anarquismo y la ilusión que sostiene que la dominación de clase puede suprimirse con la abolición del Estado y que esa abolición puede producirse, a su vez, a través de un decreto de auto-abolición de un Estado revolucionario; y por último, de las distintas experiencias autogestionarias que hoy se pretenden rehabilitar como alternativa, sin tener en cuenta la evidencia histórica en torno a sus limitaciones. No se trata de garantizar el dominio de la discusión histórica en el debate actual, de ubicar en el pasado los problemas que nos perturban en el presente. Pero consideramos que la experiencia acumulada por los trabajadores es una referencia imprescindible y que, por otro lado, la falta de anclaje concreto en relación a estas problemáticas suele traducirse en el dominio de la abstracción reforzada por la tendencia idealista a producir pensamiento partiendo (exclusivamente) del pensamiento. Y decimos idealista porque, evidentemente, se termina creyendo que el pensamiento produce lo real. No se puede proceder como si nada hubiese sucedido, como si no existieran cristalizaciones institucionales, estructuras de sentimientos, etcétera.

Más allá de alguna referencia puntual, no debatimos con autores, sino con las aplicaciones concretas de ciertas concepciones (que obviamente pueden filiarse, tal como lo hacemos en este trabajo, a intelectuales de renombre) en el contexto del movimiento popular en la Argentina. Vale aclarar que estas aplicaciones no siempre pretenden ser fieles a los autores. Tratando de analizar y favorecer distintas prácticas sociales se recurre a combinaciones teóricas que suelen

estar signadas por la incoherencia. Por ejemplo, siguiendo a Toni Negri y a Michael Hardt, se plantea la necesidad de instalar una alternativa a nivel global para resistir al “Imperio” (Negri y Hardt, 2001, p. 216) y, siguiendo a Guy Debord o a John Holloway, se reivindica la construcción de “momentos de vida”, “ambientes unitarios”, “situaciones”, etc. También es común la conciliación de planteos con un alto nivel de abstracción con actitudes que anteponen (u oponen) la práctica a la teoría⁶. Sí, debemos reconocer una coherencia de fondo en el tipo de crítica a la izquierda *estatalista* y a la representación.

No discutimos con estas concepciones porque sentimos atacada nuestra polvorienta biblioteca, sino porque buscamos reflexionar desde una situación concreta del campo popular. Entonces, lo que nos estanca, lo que celebra nuestras limitaciones y nuestros errores se convierte en objeto de crítica pero también introduce la necesidad de discutir las alternativas, lo que indirectamente reaviva la apuesta creativa, original, desde la praxis. Además, no se puede negar que este supuesto ataque a nuestra biblioteca se realiza desde otra biblioteca.

Creemos que muchas de estas concepciones retoman los prejuicios antipolíticos de un “ala” de la tradición marxista, es más, los refuerzan y abonan –¡justo ahora!– el desinterés por pensar en términos de estrategia revolucionaria, cuando no proponen coartadas voluntaristas. Esta tradición antipolítica encuentra arraigo en nuestros días gracias al contexto favorable que le tributaron las desviaciones autoritarias del marxismo y gracias a las experiencias históricas que lo invocaron en los rituales fundantes de Estados todopoderosos.

En última instancia, estas reflexiones un tanto desordenadas pueden considerarse una invitación al debate, entre compañeros y compañeras, sobre las consecuencias de los procesos de despolitización del marxismo, sobre la necesidad de rescatar a la política de un destino

6 Vale tener en cuenta lo que György Lukács sostenía al respecto: para él cada vez que se ponía la práctica delante (e incluso, a veces, en contra) de la teoría se propiciaba abiertamente el estalinismo.

fatal como campo de lucha colectiva y sobre las formas posibles de las intervenciones activas y significativas en los procesos histórico-sociales. Un debate en torno a las alternativas estratégicas organizativamente viables y las formas de mediación material en la transición hacia un orden social alternativo al del capital. En fin, un debate sobre los caminos a trazar para superar la división social jerárquica del trabajo heredada.

Una de las limitaciones de lo que Perry Anderson denominaba “marxismo occidental”, hijo dilecto de las derrotas del movimiento obrero en las décadas del ‘30 y el ‘40, era la primacía otorgada a los problemas filosóficos por sobre los problemas políticos, lo que se traducía en pesimismo, en recaída idealista y, básicamente, en una escisión entre teoría y práctica que signó toda una etapa histórica. Una situación política y un clima de ideas similar se nos presentaron en los ‘90 como consecuencia de las derrotas de los ‘70 y los ‘80. El contexto de los ‘90 estuvo condicionado por el fracaso del “socialismo realmente existente”, por la identificación indeliberada del leninismo con el estalinismo y con cualquier otra instrumentación política letal del marxismo y, más injustificado aun, del socialismo con el estalinismo. Pero así como las respuestas revolucionarias llegaron para la primera etapa, con la formidable ofensiva de los años ‘60, hoy han comenzado a gestarse las respuestas revolucionarias para la segunda etapa. Aunque sin la extensión alcanzada en los años ‘60, fragmentos de una generación de intelectuales jóvenes se siente compelida a contrarrestar la distancia entre teoría y práctica y pone el énfasis en la importancia del pensamiento estratégico.

La izquierda verdadera siempre recupera a la izquierda. No debemos hacer tabula rasa de las luchas históricas en pos de la liberación nacional y el socialismo. Vale tener presente el principio dialéctico que plantea la continuidad en la discontinuidad y la discontinuidad en la continuidad. Con inmensa lucidez István Mészáros sostiene que “cambiar de posición saltando de una **tabula rasa** a otra sin siquiera intentar justificar el abandono de las creencias antes todopoderosas y la proclamación de las certidumbres recién adquiridas (que a

menudo son abandonadas con la misma facilidad cada vez que la conveniencia lo requiera) no puede resultar más que en vaciedad carente de principios [...]” (Mészáros, 1999, p. 339, negritas en el original).

En la lucha por la emancipación humana sólo hay que ser originales cuando corresponde, no se puede asumir la originalidad como principio o como meta y plantearla como cuestión “estética”. La carrera en pos del horizonte de la originalidad puede afectarnos la percepción de la realidad y hacernos caer en los artificios insustanciales. John Dewey decía que la originalidad no estaba en lo fantástico, sino en el nuevo uso de las cosas conocidas. En definitiva, debemos fundar nuestras políticas en la realidad y no ya en construcciones subjetivas, debemos relacionar la esperanza con el presente, la “escatología” con la lucha.

Ante los innumerables problemas que presenta la puesta en marcha de cualquier proyecto de modificación radical de la sociedad, aparecen los que se conforman con soluciones idealistas o tipológicas, soluciones aparentes basadas en imperativos abstractos. Pero tal empresa reclama imperativos afirmativos que cuenten con el aval de las evidencias históricas concretas. Las anticipaciones filosóficas pueden ser valiosas pero, por sí solas, poco aportan a la hora de dar cuenta de los problemas y las necesidades de las organizaciones populares.

Consideramos que el desarrollo histórico, en ocasiones, conduce a bifurcaciones que plantean alternativas rotundas, pero esta situación histórica excepcional nunca trae consigo las resoluciones favorables para los oprimidos. Nunca nos indica el camino que hay que tomar. La acción humana consciente de las víctimas siempre resulta clave, pero mucho más en la hora de las encrucijadas históricas.

Finalmente, hay que tener en cuenta que el pensamiento único, que refleja la realización del capitalismo como ideología, no sólo se manifiesta en su versión más dura y fundamentalista; en realidad ésta muestra su faz más anacrónica e ineficaz. Por el contrario, el pensa-

miento único se sostiene en una concepción con capacidad reproductiva, que permite su arraigo en vastos campos del quehacer de los hombres y las mujeres, incluyendo la propia conciencia de las clases subalternas. Ciertas versiones del “consensualismo” (no creer en verdades que no sean fruto de un consenso, negar la posibilidad de los descubrimientos y los saltos), el “pluralismo ilimitado” (que niega al sujeto consciente y habla desde una pluralidad de posiciones y sujetos) y otras disposiciones que ensalzan lo armónico frente a lo antagónico, lo técnico frente a lo político, lo natural frente a lo histórico, son sus pilares, en tanto y en cuanto son introyectados y reproducidos por las clases subalternas.

Capítulo 2

El elefante existe

[...] sin estrategia no hay razón alguna para creer que habrá una mano invisible que garantizará que la transformación tenga lugar en la dirección deseada, aun cuando se produzca eventualmente el hundimiento de la economía mundo capitalista [...]

Giovanni Arrighi, Terence K. Hopkins e Immanuel Wallerstein

La revolución en general es un acto político. Sin embargo es imposible realizar el socialismo sin la revolución. El socialismo necesita ese acto político, sí precisa la demolición y la descomposición. Mas, allí donde comienza la actividad organizada, allí donde aparece su finalidad, su alma, el socialismo rechaza la capa política.

Carlos Marx

John Holloway⁷ afirma que los Estados ya no son centros de poder, que la subordinación del Estado al capital cerró el paso a cualquier alternativa de radicalismo estatal. Pero no explica qué hacer frente a ese Estado controlado por “otros” que sí lo consideran un instrumento idóneo de un “antirradicalismo estatal”. Tampoco nos explica cómo disolver el poder sin dejar de ejercerlo (de alguna manera) en

7 Nos remitimos a distintos trabajos de este autor, en particular a su obra más polémica, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy* (2002), Buenos Aires: Universidad Autónoma de Puebla/Herramienta, y a una entrevista realizada por Mabel Thwaites Rey para el Diario *Clarín* el domingo 10 de febrero de 2002.

la tarea de disolución. ¿Si el Estado es central para la perpetuación del capitalismo, para la reproducción de su dominación, para la acumulación de capital y para el control de las clases subalternas, podemos derrotar a la burguesía sin disputarle o “anularle” ese dispositivo estratégico? ¿Cuánto se puede avanzar en la transformación radical de la sociedad con un poder político hostil? Y aun suponiendo que se avance en la transformación social contra el sistema en los intersticios del sistema (en última instancia, en sus marcos) ¿no se plantearía necesariamente, en algún momento, la cuestión del poder político?

Estamos de acuerdo en que las nuevas relaciones sociales no pueden comenzar con la “toma del poder estatal”. Antón Pannekoek decía que “el problema de la táctica no consiste en saber si es posible conquistar muy pronto el poder, ya que en ese caso éste solo sería una apariencia –al caer demasiado temprano en manos de los comunistas– sino que consiste en desarrollar en el proletariado las bases de un poder de clase permanente” (Bricianer, 1975, p.191). Tampoco le atribuimos al Estado una función cultural fundamental en la transformación de la sociedad; el Estado no construye el “hombre nuevo” ni la sociedad libre e igualitaria. El Estado es una porción del poder, el ejercicio del poder estatal por parte de las clases subalternas resulta una instancia instrumental en la perspectiva de la liberación humana y en el marco de la construcción de un nuevo sistema hegemónico. Tampoco pensamos al Estado como conclusión ineludible en el proyecto de construcción de una sociedad futura. Aunque una “política popular” no deba orientarse hacia el Estado ni concebirlo como núcleo de la acción revolucionaria, sigue siendo imprescindible resolver la cuestión del Estado. No se debe pensar la política emancipadora desde el Estado, pero es imposible pensarla sin el Estado. El Estado y la política están ahí, atravesados, en algún lugar, entre la actividad práctica y la transformación del trabajo alienado. La emancipación requiere entonces de la lucha por el poder del Estado, contra el poder del Estado y en el Estado. De hecho: luchar contra el poder del Estado, es luchar por el poder del Estado, aunque no se sepa o se lo niegue.

Supongamos una hipotética y maravillosa situación: el poder popular (o si se quiere el “antipoder” según Holloway o el “contrapoder” de Negri) extendido y consolidado. ¿Esa situación, esa correlación de fuerzas o esta condición de la lucha de clases, no se expresaría necesariamente en el Estado? ¿No sigue siendo necesario resolver de un modo que favorezca los intereses de las clases subalternas la cuestión del poder estatal, a riesgo de que las fuerzas populares “pierdan el turno” o irrumpen fantasmalmente, sin consistencia y sin posibilidades de complementar la hegemonía?

Cuántas veces importantes movilizaciones, hechos (o, si se prefiere, “situaciones”) de masas sirvieron para cuestionar el poder y derribar verdugos y regímenes insoportables pero no pudieron evitar que otros verdugos, más o menos camuflados, se encumbraran. En este sentido, no podemos dejar de remitirnos a los formidables sucesos del 19 y 20 de diciembre de 2001, principalmente en Buenos Aires, que terminaron con un acuerdo entre los partidos tradicionales (responsables de la crisis) y con Eduardo A. Duhalde (producto de la política neoliberal y de la derecha peronista) en la presidencia y con paciente de salvador de la patria. Paulatinamente, la acción colectiva que fue el motor de los cuestionamientos a la institucionalidad dominante fue quedando atrapada en las redes de esa misma institucionalidad. No pudo modificarla sustancialmente y menos reemplazarla por otra. Esta referencia para nada pretende negar la relevancia histórica de los sucesos, tampoco propone pensarlos en clave de lo que “deberían haber sido”. Sólo estamos criticando a las lecturas que, por reificar el “devenir”, terminan negando el “porvenir” y rindiendo culto a lo impredecible. La preocupación por el porvenir no implica reconocer la necesidad de externalidades que asignan sentido en forma arbitraria. Se trata de leer el sentido del devenir y de las aspiraciones y el deseo de los protagonistas y de allí deducir un porvenir posible que no sea escamoteado.

Hoy, la clase dominante intenta reconstruir el consenso a través de alternativas subordinadas, basadas en la “refundación de la democracia” o en “la alianza de la producción y el trabajo”, mientras muchos compañeros en nombre de una cruzada contra la razón instrumen-

tal moderna se oponen al proceso de constitución de los sectores populares en fuerza política; a que las masas realicen experiencias directas de poder que, como instancias de formación política de base, jamás podrán ser reemplazadas por los talleres de educación popular. ¿El profundo deseo de que los ensayos de rebelión social puedan convertirse en ensayos de construcción de bloques populares y proyectos contrahegemónicos nos convierte en jacobinos incorregibles?

John Holloway, por ejemplo, ha recurrido en reiteradas ocasiones a un ejemplo no muy feliz: recuerda que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) no hace más que inspirarse en Emiliano Zapata cuando se aparta de la posibilidad de tomar el poder estatal. Holloway, parece no tener en cuenta que la actitud del líder campesino, paradójicamente en un momento de gran avance de las fuerzas populares que expresaba, generó un vacío que inmediatamente ocupó la burguesía mexicana que llevó, por la vía de la institucionalización de la revolución, a casi ochenta años de PRI⁸. Aquí cabe una digresión. Percibimos una contradicción insalvable en el fondo de algunos planteos de Holloway, planteos asumidos a veces en forma acrítica por muchos compañeros. Por ejemplo, se reivindica la teoría y la práctica del zapatismo como una vía original para repensar las perspectivas de la izquierda y del campo popular en su conjunto con argumentos y formulaciones que, en caso de desplegarse bajo los auspicios de la coherencia, llevarían indefectiblemente a ver el programa del zapatismo como estatalista y a su lucha como una exigencia por reformar la democracia burguesa mexicana. Desde esta perspectiva, el “mandar obedeciendo” del subcomandante Marcos debería ser desechado por sus perspectivas estatistas y autoritarias, y el proyecto zapatista por reformismo radical de Estado y por su carácter nacional y patriótico. Algo similar ocurre con el Movimiento Sin Tierra del Brasil, otra experiencia que suele tomarse como

8 En éste, como en otros casos, la historia nos enseña que un proceso de cambio pone a funcionar automáticamente una inmensa red contrarrevolucionaria. La revolución, el cambio social, necesitan la energía de una fuerte asociación.

modelo o referencia de lo que precisamente “no es”. Como sabemos, para el MST sus tres “columnas” son: moral productiva, *disciplina democrática* y *dirigencia*, aspectos estos últimos que muchas veces se suelen pasar por alto.

En relación a la decodificación local de la experiencia del MST cabe una reflexión: construir nueva sociedad en los marcos de la vieja, anticipar el socialismo en las formas concretas son los pilares del camino más efectivo a la emancipación. Esto, para nosotros, hoy, tiene carácter de certeza. Pero... ¿cuánto tiempo pueden durar las disrupciones como éstas (podemos incluir a una parte del Movimiento de Trabajadores Desocupados de la Argentina, entre otros experimentos) en los marcos de una sociedad nacional capitalista? ¿Cuáles son los límites del crecimiento acumulativo y de avance en base a hechos de territorialización organizada?

Sin duda, es mucho más coherente reconocer en el zapatismo –tal como lo hace Raúl J. Cerdeiras– la propuesta de una política a distancia del Estado que busca articular la “particularidad de una situación” con la “universalidad formal del Estado” y el intento por reformular la relación entre la sociedad, la política y el Estado: “Aunque se proclame que la nueva política será a distancia del Estado y girará a partir de premisas propias fuera de la lógica del Estado, esto no significa que el Estado desaparezca del horizonte del pensar-hacer la política. Tarde o temprano habrá que vérselas con él. Los zapatistas dicen que hay que revolucionar el vínculo de la sociedad con el Estado, lo que es prueba suficiente de que sigue habiendo una ‘cuestión’ en relación con ese tema [...]”. Más adelante agrega Cerdeiras: “Si hay un momento en que una política de emancipación, a distancia del Estado, debe tratar con las políticas de Estado, con las políticas gestionarias, es a partir de crear un espacio nuevo que no existe de antemano. A falta de otro nombre llamo a ese lugar *espacio de exigencia* [...]” (Cerdeiras, 2001, p. 50-53).

También nos parece atinada la posición del Colectivo Situaciones, en torno a esta problemática: “Si el Estado no es el lugar privilegiado del cambio no es tampoco un lugar simplemente suprimible ni tampoco una realidad que se pueda negar. Es sí, un lugar que tiende a

permanecer en toda sociedad masiva y compleja y, antes que nada, es a la vez un punto de vista situacional posible, de un lado y de otro, un elemento presente en las situaciones más variadas [...]” (Colectivo Situaciones, 2002, p. 159).

Muchas veces se cuestiona el estatalismo radical de los viejos movimientos antisistémicos y a sus fallas congénitas para lograr una total ruptura lógica y filosófica con el pensamiento burgués mientras se lo reproduce reivindicando la fragmentación y convirtiendo los hechos en esencias.

Creemos que debemos ser muy cuidadosos a la hora de determinar cuáles son los medios orgánicos supuestamente contrapuestos o funcionales a la construcción de una sociedad igualitaria. Por ejemplo, existe una tendencia a asociar mecánicamente la autonomía, la horizontalidad y las formas de democracia directa con la desinstitucionalización, cuando en realidad, la experiencia demuestra que las primeras no necesariamente conducen a la segunda. Debemos precavernos de la arbitrariedad, tentación grande ante la indignancia política. Sobre todo en estos tiempos de transición y gran heterogeneidad de las fuerzas antisistémicas y del pensamiento con afanes emancipatorios, donde lo viejo convive con lo nuevo.

Mabel Thwaites Rey identifica un conjunto de significados del concepto de autonomía: autonomía del trabajo frente al capital, autonomía en relación a las instancias de organización que puedan representar intereses colectivos (partidos políticos, sindicatos, etc.), autonomía en referencia al Estado, autonomía de las clases subalternas respecto de las clases dominantes y, finalmente, una autonomía social e individual⁹. Consideramos que existen niveles de contradicciones entre estos significados que se pueden traducir en líneas de acción. O sea: para consolidar la autonomía en una perspectiva resulta indispensable limitar los alcances de otra.

9 Véase: Thwaites Rey, Mabel (2004). *La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción*. Buenos Aires, mimeo.

Percibimos además que, en ocasiones, desde la izquierda, al igual que el liberalismo tradicional, se parte de la escisión –falsa– entre Estado y sociedad civil y se analizan los procesos de cada esfera por separado, como si estos no tuvieran ningún tipo de interinfluencia y condicionamientos mutuos. Otra actitud, también discutible, consiste en confundir las esferas, como si fueran exactamente lo mismo, formas de la encarnación del capital apenas diferenciadas. Según Guillermo O'Donnell, “una de las diferencias entre el Estado y el capital es que éste aparece en el momento totalmente abstracto del dinero; en cambio el Estado se corporiza en instituciones que, aunque postulen un fundamento abstracto, no pueden dejar de ser, en sus acciones, omisiones e impactos, una esfera concreta habitualmente perceptible como tal” (O'Donnell, 1978, p. 1190).

Nosotros sin ser demasiado originales, aunque heterodoxos y casi herejes en el marco del debate actual que atraviesa a la izquierda argentina, preferimos ver al Estado como momento de una totalidad social que no se puede escindir de las relaciones sociales, de las formas de acumulación, de las modalidades de la ideología hegemónica y de las formas de dominación: en definitiva, como una relación social y por lo tanto como una “relación de fuerzas”, como contradicción y lucha que atraviesa tanto las instituciones como la sociedad.

El Estado es un lazo social basado en una relación social asimétrica, una relación de dominación y de explotación. La clase dominante ejerce el poder a través del Estado y este vincula a las clases sociales recurriendo a formas particulares que sirven para garantizar la dominación y la explotación. El Estado es un mediador, pero no es un mediador “neutral”. Además, la mediación, el vínculo, están determinados por la lucha de clases. El Estado desarrolla modalidades de intervención reproductivas que tienden a desplazar las contradicciones y a enfrentar a las distintas fracciones de las clases subalternas. El Estado reproduce la posición (dominante) de la clase dominante en el plano material, político e ideológico.

El Estado es entonces lugar-momento de la lucha de clases y, aunque su naturaleza sea capitalista, presenta cristalizaciones que son resultado de las luchas de las clases subalternas. Esas cristalizaciones

nes pueden funcionar como *locus* de las confrontaciones contra la dominación y la explotación. Entonces, si asumimos que el Estado es lugar-momento de la materialización de las relaciones de fuerza, no cabe la actitud indiferente frente a las instituciones estatales. Como sostiene Mabel Thwaites Rey: “No es lo mismo tener leyes laborales protectoras que flexibilización total. No es lo mismo contar con prestaciones de seguridad social, garantizadas legalmente, que dejarlas libradas a las fuerzas de mercado. Todos los logros históricos de los trabajadores merecen y deben ser defendidos” (Thwaites Rey, 2004:32).

Finalmente, estamos de acuerdo con una sugerencia estratégica de esta autora que recupera la dimensión contradictoria del Estado: “Hay que luchar contra y en el Estado”, lo que implica luchar por clausurar sus instancias represivas y ampliar las que tienden a una sociabilidad colectiva.

Algunos aspectos de ciertas críticas de izquierda al eje estatal nos presentan una visión remozada de las posiciones del anarco-sindicalismo o del sindicalismo revolucionario de fines del siglo XIX y principios del XX. Queremos decir al respecto que, en los últimos años, hemos notado el surgimiento de una camada de militantes, quienes asumiéndose o no como anarquistas han intentado desarrollar prácticas “puras”, “no políticas”. Asimismo, percibimos una reactualización de las críticas abstractas a la política, de la negación “ideológica” del Estado¹⁰ y del principio de la no institucionalización de las prácticas¹¹ que hace que

10 Para el anarquismo más convencional el Estado es un poder “autónomo” que se sostiene en la violencia y se mantiene gracias a la ignorancia y la superstición de las masas. Al igual que los liberales, conciben al Estado sin sociedad y sin ataduras terrestres. Claro está, existen expresiones del anarquismo con planteos mucho más complejos y enriquecedores, en particular las diferentes corrientes cercanas al “comunismo” y/o al socialismo libertario.

11 La cerrada oposición a la institucionalización de las prácticas y a cualquier forma de intermediación estatal precipitó el alejamiento de los anarquistas de la Primera Internacional hacia 1872. Los anarquistas no esbozaron hipótesis convincentes a nivel general en relación con los movimientos de cambio social. Por otra parte, el anarquismo comparte con el liberalismo la tajante escisión entre Estado y sociedad.

éstas se queden sin referencia y sin espacio identificable. Por otra parte, en los términos propuestos por Göran Therborn, muchas veces se considera al enemigo como un cuerpo extraño más que como el ocupante de una posición de dominio en el marco de un sistema determinado y se concibe a la revolución como la eliminación de agentes extraños y corruptores de un orden primigenio immaculado más que como transformación de una sociedad surcada por contradicciones e “imperfecciones”¹². Estamos de acuerdo en que “el poder de la clase trabajadora no reside tanto en sus instituciones representativas como en el antagonismo y autonomía de los propios trabajadores” (Negri y Hardt, 2001, p. 268), pero esta constatación no debería llevarnos a negar la importancia de estas instituciones.

Por otro lado, las críticas a las que hacemos referencia parecen no tener en cuenta las implicancias del concepto de hegemonía, ya que parten de las premisas que establecen la posibilidad de la “actividad libre” de las masas y consideran que la hegemonía de la clase dominante se puede contrarrestar “espontáneamente”. En el mismo sentido, estas críticas no reconocen como problema la incoherencia política de las clases subalternas (y la coherencia relativa de la clase dominante), y tampoco los mecanismos de dominación ideológica como la adaptación, la inevitabilidad, la deferencia, la resignación y el miedo¹³.

12 En esta línea se han desarrollado planteos tendientes a concebir la política como el desarrollo distorsionado de la capacidad asociativa de los seres humanos.

13 El Estado integra un sistema ideológico, va más allá de sus funciones represivas. Este sistema apunta a consolidar los mecanismos de sometimiento social y las relaciones de dominación a través de las cuales se produce la apropiación de la voluntad del otro. Siguiendo a Göran Therborn, podemos identificar distintas formas de dominación ideológica: adaptación (conformidad de los dominados, obediencia a los dominadores), inevitabilidad (obediencia por ignorancia de alternativas), deferencia (los dominadores son concebidos por los dominados como una casta aparte), resignación (que lleva a pensar que las alternativas son inviables) el miedo, etc. Estas formas generan resistencias que también se expresan en formas ideológicas, o sea que la lucha de clases también se expresa en formas ideológicas. Ver: Therborn, Göran (1989). *La ideología del poder y el poder de la ideología*. México: Siglo XXI.

Ahora bien, nuestro planteo no debería entenderse como el reclamo de un “agente externo” que imponga la “conciencia revolucionaria”. Por el contrario, consideramos que la actividad autónoma del pueblo (que no excluye ni se contradice con los roles militantes o con el “activismo” cuando asumen un lugar dialéctico y “biodegradable”) es lo que hace posible esa conciencia y la que favorece la constitución de fuerza contrahegemónica. No creemos, como Marx, que la práctica genere conocimiento directamente, nuestra posición está más cerca del constructivismo: la acción genera los instrumentos que permiten asimilar el conocimiento y “construirlo”.

Esta actitud autónoma deviene imprescindible de cara al cambio social, porque el sistema del capital no prepara a los hombres y a las mujeres para una forma de vida solidaria y cooperativa. Pero esta actividad autónoma, aunque objetivamente contrahegemónica, no logrará trascender su posición integrada en la totalidad de la sociedad capitalista (donde las instituciones están hechas para perpetuar la hegemonía de la clase dominante) si no apuesta a construir identidades masivas, herramientas de articulación y estrategias de poder. Claro que en el marco de este proceso de construcción tendrá que exponerse a fusiones orgánicas que incluirán “externalidades” teóricas y prácticas. Son las propias organizaciones populares, y no precisamente los revolucionarios en disponibilidad, las que se están planteando este problema y las que perciben que no todo lo que se necesita para cambiar la sociedad surge automáticamente de la autoactividad de las masas. Existen tareas imprescindibles para la emancipación que jamás podrán ser resueltas por la autoactividad de las masas. Los procesos autoorganizativos en el campo popular no darán las respuestas a todos nuestros interrogantes.

Nuestro planteo es gramsciano en un par de puntos claves: queremos que el subalterno se convierta en antagonico y dirigente, pero consideramos imprescindible que los sectores populares construyan la hegemonía antes de “llegar al poder”. Apostamos por un itinerario en el cual la toma del poder sea consecuencia de la potencia de la clase que emerge, de la formación de una voluntad nacional-popular y de formas orgánicas de adhesión que permitan que el sentimien-

to-pasión se convierta en comprensión. Pensamos el cambio social como proceso prolongado (con un antes y un después desdibujado) y no como mero momento de ruptura. De este modo se torna necesario favorecer por distintos medios la formación de una conciencia crítica de lo real por parte del pueblo (esto es lucha hegemónica), constituir grupos de hegemonía y asumir todos los riesgos. Siempre será mejor que vegetar como seguros e inoperantes grupos testimoniales. Ahora bien, ¿se puede “completar” esta hegemonía sin el control del aparato estatal?

Pero, aun dejando de lado la discusión en torno al concepto de hegemonía¹⁴ y las explicaciones sobre las articulaciones de la base y la superestructura, y de cómo una clase económicamente dominante se transforma en dirigente, lo que nos parece más grave es que no se tome en cuenta la estrategia del sistema que consiste en dividir y fragmentar a los grupos sociales que explota¹⁵.

El enemigo existe. Los espacios que favorecen la constitución de vínculos sociales, que no pasan por la puerta del capital y que construyen la “sociabilidad del hacer”, se desarrollan –indefectiblemente– en el marco de un sistema general que limita sus posibilidades de consolidación y expansión. Las luchas “prefigurativas”, desde una perspectiva sistémica, resultan claves para pensar en una transición a un orden superador al del capital, pero, en el marco de una socie-

14 En este sentido resultan interesantes (y discutibles) los planteos del sociólogo brasileño Octavio Ianni en torno a la cuestión de la Hegemonía. Según este autor, al transformarse las condiciones de la soberanía de los Estados-nacionales varían las condiciones de construcción de la hegemonía. O sea, la hegemonía ha cambiado de forma. Afirma Ianni que: “En este momento se plantea el problema de la hegemonía. Desde que los medios impresos y electrónicos pasaron a tejer un nuevo mapa del mundo, las posibilidades de construcción, afirmación o transformación de la hegemonía pasan a ser condicionadas, limitadas, administradas por un especie de intelectual orgánico no sólo sorprendente e insólito, sino ubicuo, desterritorializado [...]” (Ianni, 1999, p. 126).

15 Terry Eagleton decía: “Además, si el sistema sobrevive, se debe más a las divisiones sociales entre los diversos grupos a los que explota que en razón de una coherencia ideológica general. No es necesario que estos grupos suscriban o interioricen los valores ideológicos dominantes, siempre y cuando hagan más o menos lo que se les pide [...]” (Eagleton, 1997).

dad capitalista, inhibidas las posibilidades de realizarse plenamente, su importancia es, básicamente, política. Proveen de legitimidad a los proyectos de las organizaciones populares, muestran la posibilidad de los caminos alternativos, etc. En contextos de reflujo sirven para resistir desde posiciones de masas. Pero, como las ciudadelas libertarias, no alcanzan para la negación de la sociedad total, aunque la justifican. La “acumulación”, en base a hechos de territorialización tiene límites. Algo que ha señalado el propio MST de Brasil que de esto sabe largo.

No hace mucho tiempo, Julio Marenales, histórico militante del Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros del Uruguay (MLN), sostuvo en la ciudad de La Plata: “Trabajamos por abajo pero, al mismo tiempo... ¿qué hacemos?, ¿los dejamos que por arriba hagan lo que se les antoja, o tratamos por el contrario de meternos [...] Porque hay un hecho que no se puede obviar, y es la fuerza del enemigo. No jugamos solos, juegan ellos y con una fuerza tremenda. Entonces, no es lo que vos querés, es lo que vos podés. Vos no podés ignorar que el elefante existe. Entonces tenés que ir viendo cómo hacés para que no te pasen por arriba [...]” (Rodríguez, E., 2002)¹⁶.

En la actualidad se reedita una de las típicas patologías de los intelectuales iluminados: la falta total de conciencia de los objetivos del enemigo que, por lo general, les ha servido a los conservadores, liberales y reformistas de toda laya para ocupar espacios y para frustrar cualquier intento de experiencia estatal por parte del pueblo.

16 A más de diez de estas afirmaciones de Julio Marenales, el devenir del proceso político uruguayo y el de su organización, el MLN-Tupamaros, parecen refutar sus planteos. En efecto, aquella constatación de la existencia del “elefante” derivó en subordinación lisa y llana a sus designios. El trabajo “por abajo” quedó atrapado en la institucionalidad dominante, sin alterarla en lo más mínimo. De todos modos, creemos que sigue siendo un aspecto central para la política emancipatoria dar cuenta del arriba. Si se pretende desestructurarlo, o por lo menos neutralizarlo, si se quiere ir “más allá” del Estado, ciertas “incursiones tácticas” (en el Estado) pueden resultar necesarias. Sigue siendo una salida fácil (y poco productiva) contraponer la pureza revolucionaria de las luchas sociales a los experimentos políticos con sus variables electorales, sus alianzas, sus procedimientos parlamentarios y sus sistemas de poder convencionales (N. del A.).

El subcomandante Marcos le dijo una vez al poeta Juan Gelman: “no nos preocupa el enemigo, nos preocupa cómo vamos a definir una nueva relación entre compañeros”. Por supuesto que la nueva relación entre compañeros nos parece estratégica. Pero el enemigo no debería dejar de preocuparnos, básicamente porque “está” y distorsiona de mil modos la “nueva relación entre compañeros”.

En otro nivel, percibimos que muchas críticas (nosotros preferimos recurrir al término “interpelaciones”¹⁷) al jacobinismo-leninismo¹⁸ y a toda noción próxima a la idea de una “aristocracia radical” y la insistencia en que el énfasis debe estar puesto en el “cómo” de la política dejando de lado las metas y objetivos, están llevando a la reactualización de los planteos de Eduard Berstein, expresión de la versión reformista del estatismo, quien hace cien años denostaba la conquista del poder político y renegaba del objetivo final (o los objetivos determinados) deificando el “movimiento”. Eduard Berstein sostenía que con el desarrollo de la democracia, la acción sindical y parlamentaria y el cooperativismo se podían resolver las contradicciones del capitalismo y marchar hacia una “civilización superior”, sin necesidad de tocar demasiado la propiedad privada de los medios de producción. Así, para Berstein, el movimiento era todo y los fines, nada. Rosa Luxemburgo, en 1898, atacó esta posición afirmando que el movimiento en tanto tal, sin ninguna relación con el objetivo final (la conquista del poder político, la destrucción del Estado), no era nada. Como Berstein, muchos compañeros del campo popular

17 Consideramos que el acto de “interpelar” al leninismo como forma sustituta de la intervención popular (tendiente a reemplazar masas por elites, ideología por organización y consenso por fuerza) no implica “pasarse al bando de la burguesía”, por el contrario, lo vemos como una de las tantas formas de “fidelidad” a las masas, más que a las categorías, a las herramientas tradicionales o a los micro climas de aparato. En realidad, habría que plantearse la necesidad histórico-política de superar las posiciones de Lenin.

18 Lenin decía que el partido era un “jacobino unido a la organización del proletariado”. En líneas generales el término “jacobinismo” se ha utilizado para designar formas de centralización mecánica y formas de control basadas en la preeminencia de un grupo reducido de funcionarios.

no ven los antagonismos esenciales entre capitalismo y socialismo, sólo sus relaciones orgánicas.

Curiosamente, mientras se reactualiza este debate, la mayoría de los nuevos movimientos y organizaciones populares no se plantean la cuestión de los medios y los fines, o del movimiento y el objetivo: por el contrario, se caracterizan por romper, en la práctica, con la escisión medios-fines o movimiento-objetivo, a los que ven como momentos de un proceso dialéctico. Por otra parte, la idea de que el fin no es nada y el desarrollo lo es todo es uno de los pilares sobre los que reposa la sociedad del espectáculo y la representación¹⁹.

Pero, si volvemos a una cuestión anterior y seguimos en la línea de Therborn, ¿no es inapropiado, desde el punto de vista teórico y político, ampliar el concepto de Estado hasta hacerlo comprender todo, absolutamente todo aquello que esté relacionado con la reproducción de un orden social?

¿No parecería que Holloway y otros, en un sentido contrario al reduccionismo economicista (pero igualmente reduccionista) diluye las leyes del movimiento del capital en la política y en el Estado? ¿El Estado es una especie de receptáculo exclusivo del poder o es la instancia que encarna un poder social (de clase) determinado? ¿Puede concebirse al Estado como una forma monolíticamente predefinida? Aunque suene a exageración, no podemos dejar de ver que por lo menos una forma de asumir la teoría de la derivación²⁰ conduce irremediamente al inmovilismo, a cierta incapacidad para la praxis concreta y a una mirada antihistórica y antidialéctica.

19 Ver: Debord, Guy (1995). *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: Biblioteca de la mirada, esolío 14.

20 La teoría de la derivación rechaza la idea de la "autonomía relativa" del Estado al verlo como "derivación lógica" del proceso de acumulación capitalista y la lucha de clases.

Capítulo 3

¿Cambiar el Estado cambiando la sociedad?

Es necesario examinar más minuciosamente al Estado. No hay que transformarlo o destruirlo de cualquier manera. Hay que estudiarlo en su calidad de resumen, de compendio de las necesidades sociales, de las luchas sociales pasadas o presente, de las verdades sociales.

Henri Lefebvre

[...] 'El Estado debe desaparecer ¿quién lo dice? El Estado' (seguro que piensa en la Unión Soviética). Brecht se coloca, artero y afligido ante el sillón en el que me siento y dice, imitando al 'Estado', al tiempo que mira torvamente a imaginarios interlocutores: 'Ya lo sé, debo desaparecer' [...]

Walter Benjamin

Creemos que considerar a las esferas estatales como ámbito privilegiado de la acción política es un supuesto restrictivo y autolimitante para todas las organizaciones que impulsan proyectos de transformación. Es asumir la política como acción restringida desde el primer paso. El mismo Marx, ante la experiencia de la Comuna de París en 1871 y abjurando transitoria, y tal vez, inconscientemente de sus tradicionales posturas centralistas y antifederalistas, decía que la clase obrera no podía plantearse como único objetivo la toma de la maquinaria estatal en su organización vigente y ponerla en marcha de

acuerdo a sus propios fines. Marx afirmaba que la emancipación política por sí sola no podía lograr la emancipación humana. Pero jamás negó la necesidad de la primera. Para él la revolución “en general” era un acto político imprescindible para la realización del socialismo. Según Marx el poder político aparece como medio para hacer efectiva y extensa la organización cooperativa de los trabajadores frente a la resistencia del capital. La política es entendida de este modo como el terreno que sostiene (o no) las experiencias autónomas desarrolladas por los trabajadores. Marx partía del ejemplo suministrado por el movimiento cooperativo al que consideraba uno de los más grandes experimentos sociales, pero insistía en que para lograr la emancipación de los trabajadores la cooperación debía alcanzar un desarrollo nacional. En el marco de esta reflexión introducía un factor clave: “los señores de la tierra y los señores del capital se valdrán siempre de sus privilegios para defender y perpetuar sus monopolios económicos. Muy lejos de contribuir a la emancipación del trabajo, continuarán oponiéndole todos los obstáculos posibles”²¹. Marx planteó la conquista del poder político como deber, en este contexto. Distinta es, por lo menos en algunos aspectos, la concepción de Engels, en quien la cuestión del poder político aparece relacionada con una concepción determinista y marcadamente “etapista”. Para el caso de los países atrasados –Engels tomaba el caso de España en la segunda mitad del siglo XIX– consideraba que era necesario eliminar “obstáculos” para agotar las distintas etapas del desarrollo económico y social. La República le parecía una oportunidad para “borrar” las rémoras que afectaban el desarrollo capitalista y por esto favorecía la intervención política activa de los trabajadores²².

21 Marx, Carlos (1965). “Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de los trabajadores”. En: AA.VV. *La primera internacional y el triunfo del marxismo leninismo*. Buenos Aires: Porvenir, p. 51.

22 Véase: Engels, Federico (1965). “Los bakunistas en acción” (Serie de artículos publicados en el periódico *Volsktaat* en octubre y noviembre de 1873, con una advertencia preliminar de 1894). En: AA.VV. op. cit., p. 217. Para un abordaje más completo del pensamiento de Engels en relación a estos temas puede resultar útil contrastar estos artículos con la “Introducción a la lucha de clase de clases en Francia” de 1895. Allí

Según Marx, al sustituir la clase obrera a la vieja sociedad civil no habría poder político propiamente dicho. Porque para Marx el poder político era la expresión oficial de los antagonismos en el seno de la sociedad civil, por lo tanto, al producirse esta sustitución y al “desacralizarse” las relaciones sociales (precondición para la extinción de los aparatos estatales), no sería necesario “abolir” el Estado, ya que estaría condenado a transformarse en un objeto obsoleto. El proletariado sería libre al abolirse a sí mismo y a su oponente (la propiedad privada, el capital). Ahora bien, si existen antagonismos, hay poder político y si hay poder político, existen antagonismos.

El necesario punto de partida para fundar lo que se llama una nueva radicalidad es la negación de la política como práctica “exclusivamente” estatal y la consideración de la toma del poder como “eventualidad”. Pero más allá de las resonancias ácratas de estos planteos no expresamos una cuestión de principios, sino que proponemos una reflexión sobre los cambios en las funciones del Estado.

Podemos recurrir a un ejemplo histórico: En Argentina, entre los años '30 y '40 del siglo XX, a partir de una serie de cambios en la sociedad, en el modelo de acumulación y en el propio Estado, este último se “autonomizó” en cierta medida y comenzó a ser percibido por los sectores populares como un instrumento político a disputar, lo que hizo posible a mediados de la década del '40 la irrupción de un proyecto político de la burguesía nacional (el peronismo) que integraba a las masas a ese Estado y aceleraba su politización. Podríamos discutir –sin ponernos de acuerdo jamás– el nivel de “subordinación” de esas masas en relación con ese Estado, pero no la integración y la politización en sí misma. Además de identificar las desventajas a largo plazo de toda integración a un proyecto nacional burgués, no podemos dejar de reconocer algunos de sus beneficios evidentes –materiales, sociales, políticos– para los trabajadores argentinos.

Engels establece una relación estrecha entre la dictadura del proletariado y la “forma comuna”. Véase: Engels, Federico (2004). *Introducción a la lucha de clases en Francia*. Buenos Aires: Papel Negro.

Beneficios que, en esa coyuntura histórica excepcional y teniendo en cuenta las contradicciones (de clase) más relevantes, convertían los afanes autonomistas del proletariado en distancia imprudente. En líneas generales, este fue el itinerario clásico del “populismo”.

Hoy se nos presenta una situación totalmente distinta: un Estado con la soberanía erosionada y cuyas estructuras están más predisuestas a la exclusión que a la integración de extensas masas. Las políticas genéricamente denominadas como neoliberales consolidaron relaciones de fuerzas desfavorables a los sectores populares y la “reforma del Estado” fue uno de los medios utilizados para ese fin. Claro está que este proceso no respondió a un “destino natural” sino que implicó el compromiso de los grupos dominantes locales.

La cuestión no pasa por discutir “en abstracto” si el Estado es o no el lugar idóneo para la instrumentación de los cambios que consideramos necesarios de cara a los intereses populares. Por el contrario, nos parece mucho más fructífero dilucidar si las estructuras de *este Estado* resultan adecuadas para producir esos cambios o si no constituyen un límite para ellos. Nos parece que no tiene sentido discutir si el Estado puede contribuir a la formación de capital social fomentando el tejido asociativo y la organización popular. Por lo menos en teoría, desde las tribulaciones planteadas por una posible transición en la periferia y por el carácter de los medios necesarios para crear las precondiciones de un régimen justo, no es descabellado pensar en un Estado (claro que no abundan los ejemplos históricos) que funcione como “agente externo centralizado”, que suministre incentivos selectivos para apuntalar la acción colectiva. Un Estado que institucionalice las organizaciones que representan los intereses de las clases subalternas y que cree intereses en torno a los cuales se organice una parte significativa de la sociedad. Un Estado que se “debilite” por su traspaso de poderes hacia abajo y no un Estado como el actual, débil por trasladar poderes hacia arriba, hacia las corporaciones capitalistas y las instancias supranacionales. Porque, en contra de aquello que sostiene cierto anarquismo, tan principista como desentendido del análisis de clase, el Estado no entorpece

cualquier actividad libre. Sólo entorpece algunas, mientras permite y promueve otras.

En la Guerra Civil Española los liberales y los comunistas atentaron contra las colectividades y las experiencias de autogestión, lo que llevó a plantear una contraposición absoluta entre la autoactividad del pueblo y el Estado. La militante anarquista Federica Montseny sostenía que “en un extremo, los partidarios de la autoridad y del Estado totalitario, de la economía dirigida por el Estado y de una organización social que militarice a todos los hombres y convierta al Estado en un gran patrón, en una gran celestina; en el otro extremo, la explotación de las minas, de los campos, de las fábricas y de los talleres por la propia clase trabajadora organizada en federaciones sindicales” (Guerín, 1968, p. 165-166). Pero esta contradicción puede no ser tan absoluta, menos en un contexto periférico y de transición. Por ejemplo, no es imposible que bancos controlados por el Estado estén al servicio de la autogestión. Una de las dificultades que han debido y deben afrontar las experiencias de control y gestión obrera de la producción está relacionada con el manejo de la circulación y la distribución. Aquí el Estado puede jugar un rol clave, por ejemplo, si garantiza la compra de la producción. En otros casos, desde el Estado, se pueden generar oportunidades políticas que favorecen el desarrollo de procesos de autonomización (aunque esto diste de ser política de Estado). Esto depende siempre de las inhibiciones relativas del Estado, de la capacidad política de las clases subalternas y de la relación de fuerzas en la sociedad.

En fin, se puede proponer un Estado que no deje de plantear un horizonte utópico, tal como lo planteaba Bertold Brecht: si queremos poner en pie un Estado fuerte de carácter transitorio, es decir, un Estado que se atrofia a medida que su función se atrofia, es decir, un Estado que muera de éxito, hay que dar al gobierno la forma dialéctica, es decir, instituir un conflicto saludable.

Posiblemente, valga la pena retomar y rediscutir la clásica concepción marxista sobre el período transitorio que planteaba una forma peculiar de Estado, forma que implicaba la organización del proleta-

riado como Estado, como gobierno democrático de la clase obrera, un Estado que comenzaría a extinguirse desde su gestación y que desaparecería cuando la sociedad sin clases fuera una realidad. Recordemos que Marx sostenía que el primer acto con el cual el Estado se presentaba como representante de toda la sociedad, tomando la propiedad de los medios de producción en nombre de la misma, era el último acto independiente como Estado, así cesaba la ingerencia del poder estatal reemplazando el dominio de los hombres por el gobierno de las cosas y la gestión del proceso de producción. Es más, Marx (y también Engels) se negaba a llamar Estado al Estado proletario, recurría a definiciones como: “la forma política de la emancipación social” o “la forma comunal de organización política”. De todos modos, reconocía la necesidad de “funciones estratégicas” inevitables en un proceso de reestructuración radical de la sociedad. Lenin, como veremos, hacia 1917-1918 era fiel a Marx en ese aspecto.

En torno a la cuestión del debilitamiento del Estado, Istvan Mészáros sostiene: “si la clase obrera tiene la misión histórica de producir, mediante la ‘nueva forma política’ la emancipación del trabajo, y con ello la emancipación de la sociedad en su conjunto de la tiranía social de la división del trabajo heredada, ¿cómo podría una tarea de tal magnitud, complicación y escala temporal a largo plazo ser llevada a la práctica sobre la base de la reducción de las funciones del Estado a un mínimo absoluto simplificado cuando, al mismo tiempo, es preciso lograr también esa *armoniosa coordinación nacional e internacional* de la producción y la distribución –que obviamente presenta un problema de suma complejidad– de la que hablaba Marx?”. Y agrega más adelante: “De seguro, el definitivo *debilitamiento gradual* del Estado resulta inconcebible sin una progresiva reducción y simplificación de sus tareas y su transferencia al cuerpo social, *que se opera y se gobierna a sí mismo*. Sugerir, sin embargo, que este proceso de reducción y simplificación al nivel político puede ser cumplido gracias a la inmediata sustitución del Estado en sí por una *forma política nueva* libre de problemas, después de lo cual las únicas dificultades que quedan se refieren a cómo emancipar económicamente a la sociedad de la división del trabajo, es tomar ata-

jos ideales hacia el futuro” (Mészáros, 1999, pp. 1065-1066). Y por último plantea: “[...] los varios sectores del trabajo fragmentado y dividido internamente necesitan de la protección del Estado durante un período prolongado después de la revolución, no sólo contra las antiguas clases dominantes sino también contra cada otro de los ubicados dentro del marco de la división social precedente [...] Así, paradójicamente, ponen a existir y mantienen en existencia a lo largo de todo el proceso de la reestructuración radical un poder ejecutivo fuerte sobre ellos mismos” (Ibid. p. 1074).

Tal vez la posición de los zapatistas respecto del ejército, instrumento destinado a desaparecer, no apto para la construcción de una nueva sociedad pero necesario durante todo un período, podría perfectamente hacerse extensiva al Estado en su conjunto. En este sentido, consideramos necesario un debate en torno a los mecanismos para garantizar que ese Estado “en extinción” ceda efectivamente su lugar en beneficio de las organizaciones y las comunidades autogestionarias y de base. O sea, en beneficio de los órganos de gestión contrahegemónicos y los verdaderos instrumentos de liberación.

En torno a este motivo poseemos una batería de preguntas que consideramos fundamentales, en primer lugar, porque suponemos que su dilucidación nos sacaría del eje apócrifo: sociedad civil buena/ Estado malo y, en segundo lugar, porque el abanico de sus posibles respuestas implica posicionamientos políticos e ideológicos que diferencian al pragmatismo revolucionario (sepa el lector dispensarnos por lo de “pragmatismo”) tanto de la abstracción de los seductores discursos ultrarradicales (caracterizados, en ocasiones, por sugerir a los sectores populares en lucha un abismo infranqueable entre lo cotidiano y el socialismo) como de los insanos ejercicios de nostalgia del populismo. Van las preguntas: ¿se puede pensar en lograr esos cambios “desde adentro”? ¿Es *este Estado* susceptible de renovarse democráticamente? ¿Pueden sus estructuras integrar a los hombres y mujeres de los que el capital viene prescindiendo? Si nada de esto es factible desde iniciativas exclusivas del propio Estado (y esa es nuestra recatada opinión), ¿no se puede, “desde

afuera” y “desde abajo”, abrir el Estado a las presiones democráticas por la redistribución del ingreso como medio para acrecentar el poder popular?²³ ¿No puede concebirse al Estado como una arena de intervención de la sociedad sobre sí misma? Por ejemplo, y como hipótesis óptima: las organizaciones populares reemplazando a las elites profesionales y asumiendo responsabilidades en el desarrollo de las políticas públicas. ¿No se puede cambiar el Estado a partir de una relación de fuerzas favorables a las clases subalternas y oprimidas en el marco de la sociedad civil?²⁴ ¿El poder popular auténtico acaso no puede hacer de la dominación política un instrumento de liberación? ¿Y ese Estado “cambiado” no podría llegar a jugar un rol importante en un sentido inverso al que jugó favoreciendo los intereses del gran capital y el proceso de globalización neoliberal? En fin, un Estado que avance en su función de legitimación social (hay evidencia histórica al respecto) y retroceda en su función de favorecer el proceso de acumulación a escala mundial²⁵. Un Estado que por “democrático” y “popular” que sea no se conciba como la meta final. La meta debe ser la sociedad igualitaria y auto-regulada. La transformación de la sociedad “desde abajo”, implica llegar en algún momento a un “arriba” que también hay que transformar. Y esto es solo una figura, porque en el caso del Estado, arriba-abajo, puede resultar una topología simplista.

Somos absolutamente conscientes de que lo antedicho nos conduce a una paradoja. La experiencia histórica ha demostrado que la hostilidad de las clases dominantes condiciona terriblemente a las

23 En relación a este tema señala Guillermo O'Donnell: “Las limitaciones de atención y de procesamiento de información determinan que, para que las instituciones del Estado se hagan cargo de una cuestión, alguien tiene que plantearla “desde afuera”, o que “desde adentro” de ellas alguien tiene que definirla como tal [...]” (Ibid. p. 1179).

24 Gramsci consideraba prioritaria la transformación de sociedad civil en un plano multidimensional y entendía a la hegemonía política como un momento que debía ser necesariamente anterior al poder.

25 De hecho, los Estados nacionales en la periferia han abjurado de su función de acumulación “local”. Al no tener políticas productivas propias sus funciones se limitan a hacer atractivo el propio territorio a los capitales internacionales, es decir, son Estados que apoyan la acumulación a escala mundial.

fuerzas revolucionarias que asumen el poder estatal. La creencia en que basta con asignarle otros fines a la maquinaria estatal (después de su “toma” y posesión por el “partido obrero”) para transformarla en órgano de emancipación demostró ser una peligrosa ilusión.

Vale recordar y analizar los “dos momentos” de Lenin. En marzo-abril de 1917, Lenin proponía crear un Estado sin ejército permanente, sin policía, sin funcionarios y que el pueblo tomara el poder estatal en sus manos (tener presente *Las Tesis de abril* y *El Estado y la Revolución*). Lineamientos generales que persistieron durante los meses posteriores a la toma del poder en octubre de 1917. Por ejemplo, a comienzos de 1918, en el Tercer Congreso de los *Soviets*, Lenin sostuvo la vigencia del ideario anarquista y la posibilidad de su aplicación concreta. En el VII Congreso del Partido, en marzo del mismo año, impulsó la socialización dirigida por organismos obreros y la reorganización de las fábricas como comunas autónomas (autogobernadas) de productores y consumidores, amén de otras medidas en la perspectiva de lo escrito en *Las tesis de Abril* y en *El Estado y la Revolución*. Poco después comenzará a plantear la necesidad de una autoridad centralizada. Dejará de ser una faena primordial del pueblo la de tomar el poder en sus manos, sino que la vanguardia del proletariado deberá desarrollar un Estado y manejar el poder con firmeza. Lo escrito poco antes de la revolución de octubre, la crítica al “antianarquismo” de Plejanov y la teoría del debilitamiento gradual del Estado, caerán en saco roto, en el abismo exacto de la “necesidad histórica”. Las referencias a la Comuna de París serán cada vez más escasas. Se inauguró el tiempo que conjugó la hiperpolítica de *¿Qué hacer?* con la pulsión tecnocrática de los primeros años de la década del veinte.

Es evidente que un Estado sitiado tenderá a fortalecerse, lo que contradice el proceso de debilitamiento. Esto plantea el problema de los tiempos. Una revolución social es a largo plazo (pero sólo a largo plazo) una revolución contra el Estado. Pero, esta revolución contra el Estado exige una revolución mundial. La transición, de todos modos, puede concebirse como la convivencia de un Estado fuerte hacia fuera y débil hacia adentro.

Mészáros expone claramente esta paradoja: “Puesto que el acto de la liberación no puede ser separado del proceso de la liberación, y puesto que el Estado político, aunque esté condicionado, resulta simultáneamente también un factor condicionante vital, la emancipación socialista de la sociedad del dominio opresor de la esfera política presupone necesariamente la transformación radical de la política en sí. Eso significa que la propugnada superación del Estado sólo puede ser llevada a cabo mediante la instrumentalidad fuertemente condicionante del Estado mismo”. Y plantea un interrogante fundamental: “¿Cómo convertir al estado heredado en una formación genuinamente transicional a partir de la estructura englobadora y necesariamente autoperpetuadora en la que se ha convertido en el transcurso del desarrollo capitalista” (Mészáros, 1999, p. 530, negrita en el original).

Puede resultar una grave irresponsabilidad pasar por alto las posibilidades de una mediación popular: “*lo popular es al mismo tiempo velo de la realidad profunda de la sociedad (y, por consiguiente, de la del Estado) y punto posible de tránsito hacia su descubrimiento [...]. Por eso también lo popular es una mediación menos digerible para el Estado capitalista, y para la dominación en la que está imbricado, que la ciudadanía y la nación [...]*” (O’Donnell, 1978, p. 1196, cursivas nuestras).

Se nos ocurre, parafraseando el título de un trabajo de Holloway, que la pregunta, que remite a un itinerario político, sería ¿cómo cambiar el Estado cambiando el mundo (o la sociedad)? Asumir la validez del interrogante dejaría en claro dónde vamos a poner nuestros mejores esfuerzos (reconociendo que la sociedad es el ámbito decisivo de la reproducción y la potencial superación de las relaciones de dominación) sin renegar de la necesidad de una instancia articuladora de los intereses populares y desarticuladora de los intereses de la clase dominante.

Capítulo 4

El socialismo en un solo barrio y el radicalismo pasivo

[...] las condiciones que rigen el gobierno en las organizaciones formadas por masas son radicalmente distintas de las que rigen el gobierno de las asociaciones basadas en la relación personal o de vecindad [...].

Max Weber

Las reformas sociales arrancadas por medio de la lucha constituyen etapas en el camino hacia la meta final en cuanto confieren al proletariado un aumento de sus fuerzas. Es sólo bajo ese aspecto que presentan interés para el socialismo.

Antón Pannekoek

Respecto de los “seductores discursos ultraradicales” a los que hacíamos referencia, creemos que su principal déficit –insistimos: reconociendo que estas limitaciones tienen lugar en el marco de una serie de propuestas de lo más lúcidas y originales– consiste en considerar el “micropoder”, el “poder local”, el “antipoder”, el “contrapoder”, o la situación concreta con potencial revolucionario como un fin; perdiendo de vista la totalidad, el horizonte de la conexión dialéctica; diluyendo el proceso de emancipación en actos individuales, conquistas aisladas y placeres solitarios. Esto puede plantearse con toda soltura desde una inquietud específicamente intelectual que pretenda mantenerse incontaminada de la materialidad y de la

temporalidad del corto y del mediano plazo, pero deja políticamente desarmada a las organizaciones populares y, en ocasiones, las lleva a escenificarse a sí mismas como productos estéticos.

Uno de los efectos de la globalización neoliberal es la desterritorialización de la política. El espacio tradicional de la política, el Estado-nación, se torna intrincado y se asume que ésta sólo puede tener alguna chance en espacios más reducidos. El orden neoliberal exige que los macroespacios sean administrados por políticas “globales”, por ejemplo, las que impulsan el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y la Organización Mundial de Comercio, a la vez que favorecen una “redefinición comunal”.

En este aspecto, cierta izquierda no encuentra los caminos para superar la crisis de la política como instancia totalizadora y la concibe como un “puro empirismo”²⁶. Esto se refleja, además, en una insistencia sobre el elemento “práctica” del nexo teoría-práctica, operación que Gramsci asociaba a la fase económico-corporativa. De todos modos, en Argentina, una buena parte de la izquierda tiene una larga tradición en cuanto a pretender la conquista de situaciones minoritarias.

Consideramos que una particularidad para hacerse política necesita convertirse en *locus* de efectos universalizadores, necesita articularse al interior de un sistema de demandas, si no corre el riesgo de circunscribirse al nivel local, a una vida corta, a situaciones específicas y contingentes, a ser carne de soluciones administrativas. El mismo sistema acepta (o por lo menos tolera) experiencias de “gobierno en pequeña escala” o cualquier tipo de comunidad que no reconoce otro límite que ella misma. Lo que constituye un anatema, lo que el sistema no puede digerir es la experiencia que intenta constituirse en una instancia o “momento” de un cambio más amplio. El capital, como totalidad orgánica, se caracteriza por su poder restaurador, si las experiencias locales, que tienden a superar las presuposiciones

26 Paradójicamente este “empirismo” convive en el seno de la izquierda con el elitismo del formalismo teórico y las jergas eruditas.

materiales del sistema de capital, no transfieren sus aspiraciones a un conjunto más amplio se caen. Las relaciones sociales capitalistas no son precisamente las más adecuadas para el desarrollo espontáneo de la horizontalidad y la autonomía.

El bloque de poder impone su propia dinámica, una dinámica micro-racional empresarial. Un proyecto popular debe contraponer una dinámica macro-racional social que subordine a la primera y garantice la implementación de una democracia genuina, sin aspectos formales fetichizados.

Muchas de las propuestas presentadas en los últimos años como elixires mágicos, eluden todo tipo de planteo en torno a los horizontes estratégicos y sólo ofrecen lineamientos generales para la constitución de grupos de presión. De este modo, podemos llegar a obtener miles de victorias de detalle a las que, empero, les corresponderán derrotas a gran escala. La particularización nos parece la apuesta a una forma de despolitización en un momento en el que necesitamos metas colectivas. La apuesta por la constitución de micro-sujetos en una coyuntura en que se requieren proyectos transmediatos. Además, notamos que la particularización es la estrategia de algunos grupos ultrasectarios, “antiapostólicos” y doctrinariamente intransigentes a los que no les importa ganar la batalla de la opinión pública, y hasta parecen disfrutar horrorizándola con sus acciones y sus declaraciones, porque en realidad no piensan ni construyen en perspectiva contrahegemónica.

La cuestión de la opinión pública en el marco de la construcción de un nuevo sistema hegemónico, popular y democrático no nos parece un tema menor en el actual contexto. Por supuesto, no estamos utilizando este concepto en el sentido liberal tradicional, nos remitimos a aquello que puede ser compartido por un conjunto amplio y expresado-comunicado a través del lenguaje, pero que está expuesto tanto a la tergiversación a través de la exageración de aspectos irrelevantes como al silencio y la mentira. Relacionamos el concepto de opinión pública con la necesidad de evitar el aislamiento de las experiencias organizativas y las acciones colectivas del campo po-

pular. Los sectores dominantes han sido históricamente eficaces en su estrategia de aislamiento, fragmentación e invisibilización de las praxis populares; y hay que reconocer que muchas veces el propio campo popular les facilitó la tarea. ¿Si las prácticas que el campo popular desarrolla parten de reivindicaciones legítimas y de valores universalmente aceptados, por qué negarnos a favorecer la interpretación de nuestras acciones como una oportunidad para que amplios sectores sociales presionen por demandas propias?

Otra de las limitaciones políticas y hasta epistemológicas de los discursos a los que hacemos referencia es que, por lo general, terminan en elaboraciones carentes de cierre que reivindican la incertidumbre. La normatividad se diluye. Los cuestionamientos a la concepción estatalista y burocrática de la revolución han llevado, en algunos casos, a la exaltación de los procesos incompletos, sin fines claros. Es decir, partiendo de una crítica a las “desviaciones objetivistas” se cae en algo que, en última instancia, es muy similar.

No hay revoluciones impulsadas por una conciencia de clase previa o por reivindicaciones con significado social estrictamente revolucionario. Un sistema, un orden determinado de cosas, puede caer y ser reemplazado por otro superador por las presiones de las acciones sociales específicas (que pueden ser parciales, reivindicativas, “reformistas”) a las que un contexto particular puede dar implicancias revolucionarias. Pero para que esto sea factible, para que exista ese contexto, resulta imprescindible la unidad de las fuerzas populares, de sus organizaciones y una voluntad de universalizar las luchas “locales”.

Esta “estrategia de la particularización” está en consonancia con la actitud asumida por Perry Anderson, quien ante la certeza de la “derrota histórica” del marxismo por un lado, y la vocación de no ser comparsa del neoliberalismo por el otro, encuentra una salida elegante (e inoperante) en apoyar cualquier reforma local o parcial, pero negando de antemano cualquier proyección basada en la confianza, en una potencialidad con capacidad de alterar el sistema en su conjunto y que cuestiona su misma naturaleza.

Como afirma Mabel Thwaites Rey: “aun si se intentan construir, de manera consciente, los ideales anticapitalistas en las prácticas cotidianas, existen problemas muy básicos que condicionan desde el origen la posibilidad misma de materializarlos. Hay muchas experiencias concretas alimentadas 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” (2004, p. 18).

El “socialismo en un solo barrio” termina naufragando al apoyarse en una concepción atomizada e ingenua del poder. Concibe su propia construcción mientras se desarrolla en forma aislada y autocontenida, ignorante de los contextos más generales (la hegemonía burguesa nacional o el orden mundial capitalista, por ejemplo) y de las otras construcciones populares. Separa las experiencias de base, creativas, potencialmente desalienantes, de sus condiciones objetivas, generalizando una parcialidad y extrapolando lo cotidiano a la totalidad social. Este socialismo de laboratorio, experimento y vitrina, alimenta la autocomplacencia y cierto narcisismo abonado por los observadores externos. Nutre un conjunto de idealizaciones.

Al respecto, resulta esclarecedor el contrapunto entre Francisco Ferrara, autor del libro (interesante y valioso, por cierto) *Más allá del corte de rutas. La lucha por una nueva subjetividad* y Mariano Pacheco, militante del MTD Aníbal Verón en Frente Popular Darío Santillán, abocado recientemente a la tarea de escribir la historia de la propia organización. Ferrara, analizando la experiencia desarrollada en un barrio del Gran Buenos Aires por un sector de la corriente autónoma del movimiento piquetero afirma que: “en el espacio donde transcurre su vida se hallan todos los aspectos de su interés. Su trabajo está allí, su familia, sus compañeros, su asamblea, sus asambleas, sus ruedas de mate, sus talleres de reflexión, su comedor colectivo, todo se integra a lo largo del día proporcionando ocasiones

para múltiples entrecruzamientos y despliegues. Podría decirse que este piquetero no está meramente allí, sino que se halla habitando su espacio cotidiano” (Ferrara, 2003, pp. 119-120).

Pacheco, en torno a esta realidad, o a otra que puede ser idéntica, propone una mirada distinta: “Excluidos de un trabajo, del colegio, de la Universidad, de los espacios geográficos centrales (donde, por ejemplo, se desarrollan las principales actividades sociales, políticas y culturales), los piqueteros se ven *obligados* a desarrollar sus actividades en un determinado medio (periférico) territorial: el barrio; o más precisamente, la pequeña parcela de barrio en donde el Movimiento ha desplegado sus centros de reunión, de trabajo... Así, cada vez más, el piquetero se repliega social y territorialmente, encerrándose en una especie de *gheto*. Sólo va a la metrópoli a manifestarse, transitando por ciertos lugares siempre como un negado, un excluido, como alguien que no debería estar allí. Cuando viaja en subte, lo hace en una ‘formación especial’ (denominación dada por la empresa *Metropolitano* a los coches que transportan desocupados manifestantes), evitando de este modo que comparta un espacio común con el resto de los pasajeros, con los *ciudadanos*. Cuando entra a un bar, lo hace únicamente para ir al baño (y siempre en caso de toparse con un comerciante o un mozo solidario, que no se espante del *aluvión zoológico*). Cuando pasa por un cine o un teatro, observa desde afuera. En fin, ni siquiera cobra su plan en un banco como el resto de las personas que reciben subsidios del Estado. Desde el verano de 2002, los planes Jefas y Jefes de Hogar se pagan en la canchas de fútbol de cada distrito [...]” (Pacheco, 2005).

Esta lectura puede parecer aguafiestas. Al provenir de un protagonista directo, perturba. En realidad, es profunda y es certera porque atiende a los condicionamientos y no hace de la necesidad, virtud. Se aleja de las contradicciones, la casuística y el coyunturalismo típico de algunos militantes autonomistas. Sin dejar de destacar la importancia innegable de la construcción de subjetividades y territorialidades alternativas a las del capital y de formas basadas en la

solidaridad frente a un capitalismo que, como decía Máximo Gorki, induce al individualismo zoológico, recuerda que por sí solas no alteran las condiciones de opresión ni la caricaturización de la ciudadanía (reforzando el carácter abstracto de la ciudadanía impuesto por el sistema). Asimismo, el “socialismo en un solo barrio”, puede verse como una forma de falsa conciencia. Una forma que sirve para que las clases subalternas no logren discernir su exacta condición y para que acepten pasivamente la dominación, su exclusión de la vida pública y su incompletud. Se favorece de esta manera un proceso de autoinhibición de las capacidades populares que sólo pueden desarrollarse con la actividad pública.

Otra vertiente que abona la estrategia de la particularización se basa en el temor a que una lucha, una construcción con potencialidad transformadora, sea absorbida, integrada por la lógica de reproducción del capital. Estos riesgos, efectivamente, existen siempre y hay que asumirlos (y generar los mecanismos para anularlos o atemperarlos) porque la alternativa suele ser la parálisis y el aislamiento social y político. No podemos contrarrestar las dimensiones del capital huyendo de ellas, ocultándonos, asumiendo la estrategia del anacoreta para evitar los conflictos. No se puede jugar a las escondidas con el capital.

Resuenan cada vez más los planteos que conciben un espacio-tiempo separado, de “laboratorio”, para las organizaciones populares, escindido e independizado del resto de la sociedad. Planteos que se corresponden a unas concepciones estrechas de la autonomía, cercana a las comunas medievales que Piotr Kropotkin supo idealizar, y de la democracia aldeana directa. Aquí cabe tener en cuenta las condiciones de la democracia “pura” que planteaba Max Weber: 1) un territorio y un número de participantes limitados; 2) escasa diferenciación social y económica entre los participantes; 3) niveles homogéneos de información, “suficiente instrucción y práctica” de los participantes “en la determinación objetiva de los medios y fines apropiados”; 4) tareas de gestión y administración sencillas y fijas

(Weber, 1984, segunda parte, cap. VIII). En estas concepciones, precisamente, se sostiene una crítica ingenua al Estado que propone una especie de retorno a lo que algunos sociólogos y antropólogos funcionalistas denominaban “sociedades inferiores” o “sociedades simples”, caracterizadas por sus instituciones multifuncionales (sin la especialización típica de las sociedades “modernas”) y por lo rudimentario de su gobierno o por la ausencia lisa y llana del mismo.

Las utopías –reaccionarias– del retorno a las sociedades simples y a otras formas perimidas, pasan por el alto el carácter complejo de nuestras sociedades. La idea de democracia de Juan Jacobo Rousseau, o el conjunto de inspiraciones habilitadas por la Comuna de París de 1871, se basaron en un modelo comunal de democracia, en la noción de que las masas, en ámbitos acotados, resuelven el problema del poder (y ellas mismas son prácticamente las únicas fuentes del poder). Este tipo ideal de democracia basada en relaciones de cercanía, en la homogeneidad del colectivo y en el conocimiento mutuo (ideal de gobierno de unidades mínimas y homogéneas) hoy tiende a resurgir.

En América Latina la construcción de espacios míticos en mapas simbólicos se basó muchas veces en experiencias concretas, como Palmares, en Recife (Brasil), símbolo de la libertad de los oprimidos, espacio de utopías. Estos espacios fueron reconocidos como antecedentes de la guerrilla latinoamericana de los ‘60 y los ‘70, por sus afinidades con la idea de “zona liberada”, espacio en el que las organizaciones revolucionarias construían la nueva sociedad. La diferencia, de todos modos, radica en el carácter de fuerza propagandística permanente, generalmente asignado a la zona liberada, cuyo objetivo principal era avanzar en la liberación de otras zonas, destacándose el afán universalizador de estas organizaciones.

En fin, se trata de implementar un nuevo concepto de la política, diferente, directo y práctico; se trata de articular la emancipación política con la emancipación social, regresando la política al ámbito social (una política de la “inmanencia”), aunque no subordinándola al mismo. Hay que partir de las experiencias y las condiciones de vida

concretas, vivir en el presente los valores de la sociedad proyectada, apuntalando las prácticas a las que se les insinúe el mundo nuevo en las entrañas, aunque trascendiendo las barreras particularistas. Cualquier cambio de magnitud requiere de un sujeto social fuerte, experimentado, con amplios recursos de movilización, con apoyos variopintos, incluso con mediaciones, aunque se corra el riesgo de las mediaciones marginales. Hay que estar a la altura de las ilusiones que inspiran las prácticas populares y no marchar al futuro con los ojos vendados.

Muchos de los planteos más originales difundidos en los últimos tiempos, profundamente radicales en sus formulaciones y en los horizontes propuestos, logran que cualquier militante honesto del campo popular se sienta equivocado, profundizando así el sentimiento de impotencia y de orfandad en la que viene desarrollando su búsqueda. Estamos de acuerdo en que hay que cambiar las formas de cambiar, pero las formas alternativas –cuando se formulan con claridad, cosa que sucede poco– a veces son desconcertantes. Por ejemplo, el movimiento estudiantil y los docentes han luchado y luchan en defensa de la universidad pública, comprometida con el pueblo y sus luchas, etc. Ésta nos parece una lucha irrenunciable. Debemos reconocer que nunca se nos ocurrió cuestionar, en aras de una supuesta radicalidad, la existencia misma de la Universidad. La “autoformación comunitaria” (no estatal) es una alternativa ideal pero no nos parece posible, por lo menos no en lo inmediato y en medios urbanos.

Los trabajadores desocupados por su parte, han reivindicado el derecho al trabajo, a la salud y a la educación, etc. y han presionado sobre el Estado para obtener planes de empleo. No todos se han planteado el problema de la alienación, o de la futura explotación de la que serían víctimas en caso de acceder al trabajo “genuino”, sólo algunos sectores han cuestionado los límites de la división estructural y jerárquica del trabajo y la dependencia del capital; tampoco han elaborado una visión del Estado que los haya llevado a desecharlo como instancia susceptible de interceder en su favor, o de alterarlo en sus roles.

El cambio social exige un proceso de transformaciones, extenso, complejo, contradictorio. De seguro abrigará un sinnúmero de formas contingentes que pueden sobrevenir corrupción o insurrección. Trotsky decía que: “Las tareas del nuevo régimen son tan complejas que no se podrán resolver más que por la competencia entre diferentes métodos de construcción económica y política, más que por largas ‘discusiones’, más que por la lucha sistemática, lucha no sólo del mundo socialista con el capitalista sino también lucha de diversas corrientes y tendencias al interior del socialismo [...]” (Trotsky, 1975, p. 170).

La obra de Mészáros es, en los últimos tiempos, una referencia obligada para nosotros. Sus textos nos parecen de una fecundidad poco común, pero no estamos de acuerdo con él cuando afirma que: “[...] lo inmediato puede ser propiamente perseguido sólo si es concebido como lo *inmediato estratégico*, definido por su inseparabilidad de lo *estratégico a largo plazo* y orientado por la primacía total de esto último. En otras palabras, esos progresos parciales pueden ser adoptados solamente como objetivos inmediatos viables que no pueden ser revertidos, y por lo tanto son capaces de adquirir un carácter verdaderamente acumulativo. Aquellos que podrían objetar que eso es ‘maximalismo’ deberían abrir los ojos ante el hecho de que el peor tipo de maximalismo es en realidad la vana persecución de las ‘demandas mínimas’ irrealizables –solamente compatibles temporal y tácticamente dados los límites estructurales del capital”²⁷ (cursiva del original).

No nos parece muy productiva la polaridad entre lo estratégico (inmediato y a largo plazo) y la “demanda mínima”, invariablemente asimilable por el capital. Si bien las prácticas que son inmediatamente estratégicas (y por lo tanto son estratégicas a largo plazo) son cualitativamente diferentes por sus perspectivas, la “demanda

27 Ver: Mészáros, Istvan, “Prólogo”. En: Rauber, Isabel (2003). *Movimientos sociales y representación política*. Buenos Aires: CTA, p. 9.

mínima”, aunque compatible circunstancialmente con la lógica del capital, puede contribuir a un proceso de autoconciencia y, a partir del desarrollo de una experiencia concreta (noción fundamental), a romper con esa lógica. En relación a esta cuestión decía Pannekoek: “A primera vista puede parecer que se trata simplemente de poner fin a las aberraciones, de hacer soportable el capitalismo y a la vez perpetuarlo –cosa de la que los reformistas burgueses están convencidos– pero no obstante, la lucha no tarda en demostrar que esas ‘aberraciones’ forman la esencia del capitalismo y que para combatirlas hay que luchar contra el sistema en su conjunto” (Bricianer, 1975, p. 70).

Igualmente, nos parece falso el dilema entre la democracia consejista y la democracia parlamentaria que hoy tiende a reeditarse bajo diversas formas. Lo cierto es que ni una ni la otra, desde el punto de vista institucional, solucionan los problemas de la relación entre el Estado y la sociedad. Asimismo, es falsa la contradicción entre el gradualismo y el “gran salto”. El socialismo es impensable fuera del marco de una dialéctica que involucra continuidades y rupturas, que combina los cambios graduales con los saltos, con infinidad de quiebres y no con uno solo y espectacular. De hecho, de haber un solo quiebre posible, habría una sola tarea. En este sentido cabe reivindicar toda lucha por extender los espacios públicos, todo proceso que impulse la desmercantilización, la participación y el control desde abajo. El socialismo, como *consecuencia última* de la lucha de clases nos exige distinguir entre el objetivo final y los objetivos inmediatos. Puede que el objetivo inmediato principal consista en incrementar el poder social de las clases subalternas (poder popular). Ahora bien, el objetivo final difiere del simple agregado de reformas (y aquí cabe releer la cita de Pannekoek que introduce este capítulo). En esta línea cabe pensar en la necesaria complementariedad de las funciones de las organizaciones del campo popular: el fortalecimiento de la situación de los sectores populares en el seno de la sociedad burguesa y del sistema capitalista, la creación de poder propio y de las formas posibles para abolir el capitalismo.

La posición que se deriva de esta contraposición lleva a plantear la posibilidad de que se alcancen posiciones que no se pueden revertir y que se acumulan. Esto nos parece un grave error. Podemos y debemos aspirar a garantizar el mayor grado de solidez de las organizaciones populares, pero no podemos pensar en esos términos. Esta posición lleva a la negación de toda práctica definida de antemano como alejada de objetivos inmediatos estratégicos (irreversibles y acumulativos): idealiza, al instituir la noción de irreversibilidad, y plantea una posibilidad acumulativa en términos antihistóricos; favorece el sectarismo; deja de lado los tiempos de las distintas experiencias, etcétera.

Si bien no todas las prácticas populares se encaminan estratégicamente desde el vamos hacia una ruptura con la lógica del capital, su propio desarrollo y algunas intervenciones en el marco de la lucha de clases pueden conducirlos hacia ese horizonte. El rol del sindicalismo durante muchos años fue el eje central de este debate. Ante la evidencia de que los sindicatos no eran las herramientas más adecuadas para abolir el capitalismo, por compartir con éste un mismo plano, algunos militantes minimizaron el papel de los sindicatos. En la actualidad, deberíamos tener en cuenta otros espacios centrados en lógicas reivindicativas, además de los sindicatos, a los que también se les niega capacidad de transformación revolucionaria y cuyas contribuciones al desarrollo de la solidaridad, la organización y la conciencia de las clases subalternas no se reconoce. Curiosamente, muchos de los que nos plantean una praxis siempre al límite terminan considerando el tradicional gesto infantil de negarse a tomar la sopa como un acto de rebelión (“instituyente”).

¿Somos cómplices en la reproducción del poder? ¿Con qué fundamentos medianamente sensatos se nos puede acusar de compartir paradigmas hegemónicos y de aceptar los “límites impuestos”? A veces, nos parece que algunos juegan el rol del visionario y del reformador social adelantado a su tiempo y nos miran desde las alturas con cierta pena por nuestra vulgar materialidad. Nosotros seguimos pensando que la realidad se cambia desde “dentro de ella misma”

en un proceso de acumulación²⁸ largo y no desde un lugar ideal, que el cambio deviene del interior mismo de las relaciones fetichizadas. La revolución nunca es una condición ideal, sino imperfecta y contradictoria. Como la felicidad, se construye siempre con materiales deficientes. Por otra parte, como afirmaba Raymond Williams inspirándose en Gramsci, la creación de una hegemonía alternativa requiere de la conexión práctica de diversas formas de lucha, “incluso de las formas que no resultan fácilmente reconocibles y que no son fundamentalmente *políticas* o *económicas* [...]” (Williams, 1980, p. 132).

En entrevistas y notas realizadas a algunos militantes de la corriente autónoma del movimiento piquetero se puede percibir el rostro de la perversión: desde un ensayo significativo, pero que no deja de ser la encarnación del desamparo, desde los horizontes exagerados de una parcialidad modesta (por ejemplo, una panadería autogestionada) se lapidan en forma despiadada e insolente todas las experiencias revolucionarias, la Revolución Francesa, Rusa, China, Cubana, etc. El autonomismo fundamentalista y a-crítico, en pos de la preservación de una supuesta pureza, se desentiende de las luchas libradas por organizaciones de la izquierda tradicional o de otros espacios del campo popular, cuando no las repudia directamente²⁹; suele ser más intransigente con otras experiencias del campo popular que con el verdadero enemigo (que se le desdibuja).

Además, nos sigue preocupando el problema de la comunicabilidad, la extensión y la permanencia de las luchas y, si bien reconocemos como positiva la nueva “intensidad” alcanzada por éstas, creemos que la primera trilogía sigue siendo clave.

28 Cuando hablamos de acumulación, no lo hacemos en términos cuantitativos (sumar militantes o recursos), sino que nos referimos a la acumulación de saberes, de las mejores tradiciones, de experiencias de lucha. Esta acumulación implica socializar ese bagaje, garantizar las continuidades de una tradición que el poder siempre corta, abisma, niega.

29 Esta visión de la realidad, un tanto distorsionada, llevó a catalogar a la CTA de “traidora” a la clase obrera.

Por otro lado, consideramos inviable para el campo popular una propuesta basada en la “subversión permanente”. Entre el cuestionamiento a la legitimidad de los límites y la sumisión a los mismos existen regiones que ofrecen posibilidades críticas como la reversión o la perversión, que por supuesto abren el camino de la subversión. Podemos reconocer infinidad de prácticas que sin “llegar al límite” cuestionan al capitalismo y permiten que los sujetos se liberen del fetichismo y la cosificación. Podemos tomar un ejemplo histórico. A pesar de lo que muchos marxistas sostienen, las concesiones hechas al trabajo y arrancadas al capital en el contexto del Estado Benefactor, si bien no alteraron sustancialmente las relaciones de fuerza, tampoco favorecieron automáticamente las tendencias reformistas. Las instituciones benefactoras, por un lado, pueden concebirse como parte de un dispositivo de cooptación que produce efectos fetichizadores, pero, por el otro, se pueden ver como el resultado de una larga lucha de las clases subalternas y oprimidas a nivel mundial (que incluye la experiencia de los Estados socialistas). Si bien ese tipo de “conquista” puede terminar legitimando al capital, la experiencia histórica demuestra que también puede ser un escalón para nuevas demandas y para la ampliación del campo de exigencia.

Los que sí tuvieron en claro los alcances de estas concesiones fueron los ideólogos del sistema capitalista que, a comienzos de los '70, comenzaron a plantear el problema de la gobernabilidad como resultado del incremento de las demandas económicas y la ampliación de la democracia por parte de las clases subalternas.

Resulta necesario diferenciar y jerarquizar las distintas acciones del campo popular y tener en cuenta que aquellas que le preocupan al sistema son las “contra-reivindicaciones organizadas de la legitimidad”. Es decir, cuando una organización no gubernamental reivindica su derecho a gobernar o cuando desorganiza la legitimidad vigente, que es diferente a la pérdida de legitimidad. Estamos convencidos que estas contra-reivindicaciones aportan más a un proceso de liberación social que, por ejemplo, las “mutaciones corporales” o los “éxodos antropológicos”.

Imitando al subcomandante Marcos, muchos compañeros y compañeras se autodefinen como “rebeldes” y le rehúyen a la categoría de “revolucionario”. La rebeldía es reconocida como horizonte y la revolución incluso ha llegado a ser desestimada o concebida como momento subordinado de la revuelta. La rebelión “ética” contra el capitalismo adquiere prioridad y se concibe siempre contrapuesta a toda intención estratégica. También la pobreza fue asumida como horizonte por Marcos. Al momento de conformarse las Juntas del Buen Gobierno dijo que los zapatistas habían optado por ser pobres. Pero, resulta que el sufrimiento no “acumula” y tampoco integra. Esta concepción lírica de la pobreza puede hallarse en un sector del activismo del movimiento piquetero, proveniente de los sectores medios, que tiende a considerar que la preocupación por la belleza implica una caída en la frivolidad. No es igual el caso del MST de Brasil, que propone superar la pobreza y su inherente fealdad e impulsa acciones de “embellecimiento”. Al igual que Fedor Dostoievsky, creen que “la belleza salvará al mundo”.

“La oposición a la opresión es consustancial a la existencia de sistemas jerárquicos” (Arrigui, Hopkins y Wallerstein, 1999, p. 29), pero esta oposición, si bien es clave, no es suficiente para alterar estos sistemas. ¿Cuáles son los límites de la rebeldía?: el corto plazo, sus efectos instantáneos, la discontinuidad. “En realidad, ello ha constituido una gran fuente de poder para los estratos dominantes del mundo a lo largo de la historia: la no continuidad de la rebelión” (Ibid. p. 29).

Una verdadera revolución está obligada a reinventarse constantemente. Pero la rebeldía no se reinventa. La rebeldía es la afirmación del yo, de la propia voluntad, una respuesta al poder, a la explotación, a la desigualdad, no es una “construcción”. O sea: la rebelión es inherente a las sociedades opresivas pero no es suficiente para cambiarlas. Si bien es un punto de partida imprescindible, no puede considerarse como “experimentación renovada” o como forma de articular y canalizar las luchas. Bernd Oelgart sostenía que “un sentimiento de rebelión no es un arma suficiente para hacer la revolución (cosa

ya sabida desde Lenin) ni tampoco una garantía suficiente contra el peligro de la recuperación ideológica (cosas que hemos aprendido recientemente) [...]” (Olegart, 1971, p. 195).

Los hombres y mujeres han desarrollado infinidad de formas de resistencia al poder, de lucha por la dignidad, y han elucubrado los mundos deseados a lo largo de la historia. Han proyectado “mitos” y sistemas verdaderos, justos y agradables hacia el futuro: el reino de Dios sobre la tierra, Cucaña, Pomona, Venusverg, El Paraíso de los Pobres, las Montañas de Azúcar, Icaria, etc... Pero el sufrimiento que se rebela (que, sin dudas, forma parte de lo más sublime de la tierra), la resistencia, la lucha por la dignidad, por la verdad y la belleza, aunque hayan sido la condición de posibilidad del cambio, por sí mismas no han servido para cambiar al mundo. Hace falta un “plus” y ese plus es lo que debemos discutir. El hecho de que este “plus” se haya expresado históricamente en itinerarios fallidos, experiencias reprochables y hasta perversas, no debe llevarnos a negar su necesidad.

Reconocemos la importancia de los “libretos ocultos” y de las “protopolíticas” pero notamos una tendencia a exagerar sus capacidades. Las protopolíticas son momentos, sólo momentos, en el proceso de formación de los movimientos colectivos y las ideologías liberadoras. Un movimiento popular puede fenecer a poco de dar sus primeros pasos si no logra conformar una o varias organizaciones, una ideología liberadora y obtener algún grado de visibilidad pública. Queremos que las nuevas organizaciones populares escapen al destino de los *luddistas* que algunos intelectuales ya les asignaron y al que otros las condenan con su influencia perniciosa.

La teoría de la “rebeldía permanente”, al igual que algunas expresiones de la tradición jacobino-leninista, deja de lado las problemáticas referidas al comportamiento “no rebelde” del sujeto de la rebelión. Con impulsos románticos, funda la política en el deber ser, exclusivamente. Lo que conduce a la negación de cualquier transacción con la realidad (en última instancia, lleva a negar la realidad).

El subcomandante Marcos ha sostenido que la revolución siempre viene de arriba, pero Marcos, que tanto alumbró y alumbra, en este punto en particular se confunde y confundió a muchos compañeros y compañeras, lo que viene desde arriba es una revolución pasiva, una revolución auténtica viene desde abajo.

Por último, cabe recordar que la gran empresa asumida por los surrealistas, según Walter Benjamín³⁰, fue ganar para la revolución a las fuerzas de la ebriedad. Seguramente nunca se les hubiera ocurrido, en su genial locura, ganar para la ebriedad a las fuerzas de la revolución, que es precisamente lo que algunos están proponiendo.

30 Benjamín, Walter (1999). *Imaginación y Sociedad*. Iluminaciones I. Buenos Aires: Taurus, p. 58.

Capítulo 5

La alternativa estatal-nacional

La liberación nacional y la revolución social [...] son, en una medida cada vez mayor, el resultado de una elaboración local y nacional, influida en mayor o en menor medida por factores externos [...] pero determinada esencialmente y constituida por la realidad histórica de cada pueblo y llevada al triunfo a través de la superación o de la correcta solución de las contradicciones internas entre las diversas categorías que caracterizan a la realidad.

Amílcar Cabral

Y lo nacional ¿qué es? Antepuesto a clasista ¿qué es? Es el lenguaje de Rucci, de Taccone, de los fascios, de los yanquis [...].

Agustín Tosco

Así como se ha destacado el papel de los Estados nacionales en la globalización neoliberal insistimos en la posibilidad de un papel de los mismos en sentido contrario (del neoliberalismo). Muchos creen que la lucha contra un enemigo global sólo puede ser global. Según Michael Hardt: “la alternativa al imperio del capital global y sus instituciones sólo se encontrará en un nivel igualmente global, a través de un movimiento democrático global”³¹. Nosotros pensamos que lo na-

31 Hardt, Michael (2002). “Soberanía nacional y militancias en red”. En: Diario *Clarín*, Buenos Aires, sábado 22 de marzo, Suplemento Cultura y Nación, p. 3.

cional juega un papel fundamental en la lucha contra las tendencias de la globalización neoliberal y que la clave antiimperialista posee renovados alcances. Porque existe un ordenamiento jerárquico, y por ende, desigual a nivel internacional en el que se inscriben los Estados nacionales. Porque detrás de cada corporación transnacional hay un emplazamiento nacional con estrechos vínculos estatales. Porque el capitalismo y la matriz témporo-espacial que le es inherente se caracterizan por una tensión entre la universalización-homogeneización y la particularización-fragmentación. De hecho, la nación puede verse como “saldo” de esta tensión. Según Leopoldo Mármora: “Esta contradicción entre el carácter universal de la temporalidad capitalista, por un lado, y la necesaria existencia del capital en forma de muchos capitales individuales, en relación de recíproca competencia y por lo tanto refractarios y hostiles entre sí, por el otro lado, condiciona la necesidad del estado nacional-burgués” (Mármora, 1986, p. 107).

Por su parte István Mészáros afirma que: “los antagonismos estructurales entre el capital transnacional en expansión y los estados nacionales son inseparables de la profunda contradicción entre (1) el monopolio y la competencia, (2) la creciente socialización de la producción y la apropiación discriminatoria de sus productos y (3) la creciente división internacional del trabajo y la tendencia de las potencias nacionales más fuertes a la dominación hegemónica del sistema global [...]” (Mészáros, 1999, p. 185).

Creemos, además, que lo local podría tener perfectamente, y hasta diríamos que en cierta instancia necesariamente, la dimensión del Estado-nación. Claro que esta afirmación no debe confundirse con la negación de una totalidad más amplia y condicionante. Es indiscutible el carácter incompleto (y hasta inviable) del socialismo en marcos nacionales. Pero, ante la imposibilidad de procesos simultáneos, lo nacional es punto de partida necesario.

Por otra parte, nos parece incorrecto considerar como contradictorias las formas nacionales (o de “soberanía”) y no nacionales (o de globalización alternativa) para responder a las fuerzas dominantes de la globalización neoliberal. Sobre todo, porque los cuestionamientos

al orden jerárquico y asimétrico de la globalización neoliberal, realizado por los que asumen la defensa de las formas nacionales, no se oponen a los planteos de globalización “democrática e igualitaria” o “humanista y solidaria”. La forma nacional reconoce que uno de los rasgos salientes de la globalización neoliberal ha sido la acentuación de las diferencias entre los países ricos y pobres y la acentuación de las diferencias en el marco de los propios países periféricos, a partir de este diagnóstico ha fundamentado estrategias que le asignan un rol preponderante al Estado-nacional.

Creemos que no tiene demasiado sentido oponer, aunque sí se pueden comparar, las distintas formas de lucha contra la forma de globalización impulsada por el capital financiero y los organismos transnacionales.

Lo cierto es que parece improbable que el capital global (y las fuerzas populares) pueda prescindir del Estado-nacional. Las empresas capitalistas se vinculan con el sistema mundial a través de la mediación del Estado-nación. El Estado le asegura al capital global la transferencia del excedente, determina quién gana y quién pierde y modifica los marcos institucionales. La dominación sigue organizándose sobre la base de los Estados nacionales y por eso siguen siendo un espacio de disputa de proyectos, de significados. En este contexto, cabe reactualizar el debate sobre la capacidad emancipadora de significantes como “nación” y “patria” (es decir, sobre la “cuestión nacional”) y no propiciar su negación abstracta. Vale tener presente que en nuestro país, a partir de la década del treinta, el nacionalismo se constituyó en un elemento de disputa ideológica³².

Nosotros consideramos que la nación puede ser (en realidad puede volver a ser) un espacio proyectado de emancipación, el *locus* de

32 En el poema “Jactancia de quietud”, Borges define a la patria como “un latido de guitarra, unos retratos y una vieja espada”. No es necesario explicar por qué las imágenes de este tenor han sido y son plenamente funcionales a los intereses de las clases dominantes.

una dialéctica de la emancipación³³. Y aunque la Nación sea cada vez más chica para la inconmensurable dialéctica emancipatoria, ¿no es un punto de partida o una instancia insoslayable por la pervivencia de ciertos elementos homogéneos, por historia, porque en los sectores populares, a diferencia de lo que sucede en los sectores dominantes, no se puede dissociar el interés personal del destino nacional? ¿No es perfectamente lícito considerar a los escenarios nacionales como un asiento localizado de la lucha a partir de la valorización de la experiencia concreta del pueblo? Además ¿no se reeditan las formas del viejo internacionalismo abstracto bajo un nuevo antiglobalismo abstracto? Hoy, desde algunos sectores de la izquierda, se plantea que la “globalización” (o la “mundialización”) esfuma la cuestión nacional, lo que encamina al reestablecimiento de una relación simplista y unilateral entre burguesía y Nación. La misma relación causal e instrumental de la que partieron Marx y Engels y que sirvió de fundamento a la teoría marxista de la Nación y que remitía, en última instancia, a la dinámica determinista entre infraestructura y superestructura³⁴.

33 Incluso Negri y Hardt reconocen que la función del concepto de nación se invierte cuando es desplegada entre grupos dominados en lugar de entre grupos dominantes. Ver: Negri, Toni, y Hardt, Michael, op. cit. p. 133.

34 Según Leopoldo Mármora, la teoría marxista de la Nación (y cabe agregar que en el marxismo la nación ocupó por lo general un lugar subordinado) centró su interés en la desaparición de las naciones, clausurando el espacio teórico para pensar la Nación. Nunca superó el momento negativo. A partir de la relación burguesía-nación se instaló el horizonte de la superación de las naciones por la eliminación de la sociedad capitalista. Por otra parte, Marx consideraba que el desenvolvimiento del capitalismo simplificaba y universalizaba la lucha de clases mientras hacía a las naciones cada vez más interdependientes. El internacionalismo se redujo así a la lucha de clases. Aunque, debemos destacar las aproximaciones de Marx a la noción de desarrollo desigual que proponían un emplazamiento distinto para pensar la nación. Este primer paradigma marxista de la cuestión nacional basado en el internacionalismo proletario, a partir de Lenin, fue reemplazado por el nacionalismo antiimperialista. Lenin reivindicó el derecho de las naciones oprimidas a la separación estatal, idea que logró articularse con el movimiento de descolonización, sobre todo después de la segunda guerra mundial. Propuso, de este modo, un campo que asociaba las luchas de los trabajadores de los países centrales con las luchas anticoloniales. La propuesta leninista era la de construir el socialismo mundial, paso a paso. Pero, desde este punto de vista, América Latina no tenía objetivos nacionales por los que luchar. Ver: Mármora, Leopoldo, op. cit.

El problema nacional no puede ser soslayado porque está en relación directa con la cuestión de la transición entre las condiciones del presente y el orden del futuro y con el debate sobre las mediaciones materiales y los instrumentos funcionales aptos para la tarea emancipatoria. La transición no puede ser planteada en términos ideales y abstractos, por el contrario, sus formas asumen escalas temporales y un carácter nacional específico. Lo nacional nos plantea entonces la necesidad de encontrar las mediaciones materiales e institucionales más apropiadas para nuestro pequeño rincón del mundo. Se trata de articular la idea de nación con un nuevo sistema hegemónico, de pensar en términos de hegemonía nacional, de construcción de una nación popular democrática, lo que implica pensar los efectos de la nación sobre la burguesía, de la superestructura sobre la infraestructura. La nación es un producto activo. Aunque las claves para comprender la lucha de clases no se encuentran exclusivamente en el Estado-nación (por eso una tarea de primer orden consiste en articular las luchas locales con las globales), existe una estrecha relación entre lucha de clases y nación, relación entre sus lógicas, porque clase y nación son variables interdependientes. Hay una relación orgánica, porque infraestructura y superestructura constituyen una unidad (un bloque histórico). No hay nación sin sistema de hegemonía. Mal que pese, las clases existen en la Nación y no en el vacío.

Reconocemos la existencia de fuertes constricciones en el sistema interestatal, y los fuertes condicionamientos a los que está sometida cualquier estructura estatal específica, aun la más revolucionaria. Ahora bien, reivindicar otras estructuras no estatales o una supuesta red transestatal revolucionaria no constituye una alternativa, por lo menos no en el corto plazo. ¿Cuáles son los instrumentos para resistir las presiones externas? Si tenemos dificultades para articular luchas en un barrio, el mundo como horizonte de nuestros afanes articulatorios nos parece aún muy lejano. Si los Estados no pueden moderar los procesos de la economía mundial y la voracidad del capital, menos puede hacerlo una pequeña comunidad. Si sostenemos que es imposible el "desarrollo nacional" ¿por qué suponer que la economía informal en escala barrial puede ser una alternativa?

Por otra parte, notamos que hasta ahora las más sólidas y extendidas alternativas al sistema interestatal y al significado tradicional de los estados no son precisamente un avance: organismos financieros transnacionales, actividades “procaces”, fundamentalismos, etc... Las alternativas no nacionales se caracterizan por su debilidad. La alternativa global aparece difusa, incipiente desde lo social e inviable desde lo político. En este sentido, debemos tener muy presente que la crisis histórica (que suponemos terminal) de las formas tradicionales que asumieron los movimientos de liberación nacional, los populismos y los socialismos “reales” ha generado un vacío que ocuparon las fuerzas reaccionarias.

Todo parece indicar que al interior y frente al sistema interestatal los organismos locales tienen menos posibilidades que las estructuras estatales específicas. ¿Desde qué lugar distinto al Estado podemos alterar el orden asimétrico del sistema interestatal? Por momentos, parece que nuestra incertidumbre nos lleva a confiar excesivamente en las perspectivas de una lucha contra un poder transterritorial desde los organismos locales.

Criticamos la forma alienada del Estado político moderno pero eso no quita que consideremos necesario el ejercicio de “las funciones mediadoras primarias de la administración y la promulgación social de las reglas” (Mészáros, 1999, p. 160), ejercicio que debe ser colectivo y democrático. En todo caso, se trata de remodelar las funciones mediadoras primarias para que sean propicias a la autorrealización humana.

En el mediano plazo no vemos alternativas históricas a la estatalidad. Los movimientos sociales y las organizaciones populares autónomas pueden presentarse, en términos de Arrigui, Hopkins y Wallerstein, como “alternativas intermedias que no parecen plantear alternativas a largo plazo a la estatalidad”, es decir: ámbitos a desarrollarse en el marco de las jurisdicciones formales de los estados “y convertirse en terrenos móviles para los movimientos antisistémicos [...]” (Ibid. p. 112).

¿Estamos en un mundo en el que sólo queda la confrontación abierta entre las fuerzas del capital y las fuerzas anticapitalistas a escala global? ¿Qué posibilidades tienen las fuerzas anticapitalistas, fragmentadas, desarticuladas, frente al capital cada vez más centralizado, homogéneo e implacable? ¿No existe un espacio que nos brinda la posibilidad de oponer proyectos estatales alternativos, de disputar el sentido de la identidad de la nación y de su proyecto histórico? Además, ¿no se mantienen los mecanismos imperialistas de exportación a la periferia (desde los Estados centrales) de la lucha de clases y la guerra civil “a fin de preservar el orden y la soberanía en casa”?³⁵. Creemos que es posible y necesario restituir un espacio de negociación estratégica entre el Estado-nación y la dinámica excluyente de la globalización.

¿Hasta qué punto las posiciones del antipoder y de cierto antiestatalismo están irremediabilmente teñidas por la derrota, por la falta de osadía para pensar más allá de los “teoremas de la resistencia”? Algunas versiones del antiestatalismo, muchas veces, parten del reconocimiento de la imposibilidad de alterar la asimetría del sistema interestatal. Sin perspectivas y proyectos globales superadores del capitalismo, sin una totalización real y activa que pretenda cambiar el mundo, las propuestas, por más radicales y novedosas que parezcan, nos condenarán a la convivencia promiscua con el sistema dominante. Eso es lo que nos falta: una perspectiva de transformación social amplia.

Aún no estamos en un mundo en el cual la única confrontación posible sea la abierta y global entre las fuerzas del capital y las fuerzas anticapitalistas. Hay otros espacios intermedios para la oposición de proyectos alternativos. El espacio nacional-estatal, reformulado por una nueva hegemonía, articulado con un nuevo sistema hegemónico,

35 Negri y Hardt consideran que éste fue un mecanismo característico de la era del imperialismo pero que no se mantiene en la era del “imperio”. Ver: Negri, Toni y Hardt, Michael, op. cit. p. 237.

sigue siendo la única vinculación defensiva concreta para los sectores populares frente al carácter opresivo (o inaccesible) de los espacios transnacionales.

En la periferia la escisión entre capitalismo y soberanía tiene larga data. Claro que la brecha se ha incrementado considerablemente en las últimas décadas. Por lo tanto, la lucha por la soberanía es cada vez más un componente anticapitalista. Así como el concepto de soberanía, reformulado por Juan Jacobo Rousseau, cobró fuerza en los siglos XVIII y XIX frente a una legitimidad jerárquica y divina; hoy, frente a una legitimidad de signo similar y poderes inconmensurablemente mayores, es susceptible de resignificarse. En un contexto en el cual el poder imperialista avanza sobre el control de los recursos naturales, la defensa de la soberanía es un eje potencialmente unificador del campo popular a la vez que delimitador de los intereses de los grupos dominantes locales, no sólo en el marco nacional, sino también latinoamericano. *Soberanía sí, ALCA no*, es la consigna del MST del Brasil. *Tierra y trabajo, ALCA al carajo*, fue la consigna del MTD Aníbal Verón y el Movimiento Campesino de Santiago del Estero (MOCASE), en el “escrache” a la empresa multinacional Monsanto.

La defensa de la soberanía nacional es un componente de la lucha por la emancipación del capital en el marco del sistema mundial de relaciones interestatales asimétrico. En Cuba, por ejemplo, la conservación de la soberanía nacional es el pilar que sostiene las conquistas sociales y lo que contiene la institución del capitalismo. Sin revolución política “nacional”, una revolución social (o la generalización mundial del movimiento del poder-hacer) es imposible. De hecho, las limitaciones más severas parecen afectar a los procesos de creación de condiciones políticas (transicionales) en la periferia³⁶.

36 George Caffentzis sostiene que: “[...] la globalización no sólo afecta la capacidad de los Estados-nación de ser controlados por sus propios integrantes, sino también que afecta a la imposición de nuevas agendas políticas que podrían llegar a iniciar una revolución social. Incluso se podría decir que esta es, en primer lugar, la función oculta de la globalización: hacer políticamente imposibles o socialmente infructuosas las revoluciones nacionales”. En: Bonefeld, Werner y Tischler, Sergio (comp.), (2002). A

István Mészáros ha planteado que: “dado el sistema de combinación y subordinación existente intensificado por la presión del capital transnacional para hacer valer sus intereses por sobre todas las aspiraciones a la autonomía nacional y a la autodeterminación, la lucha de los oprimidos por su largamente negada soberanía es un paso inevitable en el proceso de transición hacia un orden metabólico social cualitativamente diferente [...]” (Mészáros, 1999, p. 192).

Por ello, el nacionalismo y la lucha por la liberación nacional (entendida como construcción de la hegemonía de los sectores populares y de la “nación oprimida”), siguen siendo un imperativo para los pueblos de la periferia. Más aun, cuando el “nacionalismo” de la clase dominante conduce a la destrucción de la nación. La formación de una conciencia nacional resulta imprescindible como instrumento de las transformaciones profundas, como expresión de una voluntad común de realización que descansa en valores muy puntuales: la autonomía, la igualdad sustantiva y la inclusión de las mayorías en las deliberaciones sobre el destino nacional.

Estamos convencidos de que tanto la formación social argentina actual, fruto de casi treinta años de neoliberalismo aplicado con intensidades diversas, como el desarrollo de la conciencia social colocará en primer plano la cuestión de la conciencia nacional. Más temprano que tarde los sectores populares percibirán, cada vez con mayor claridad, que sus intereses se relacionan estrechamente al destino del Estado-nación. La nación se convertirá en uno de los principales espacios simbólicos que se disputarán las fuerzas sociales antagónicas. La nación suele ser una abstracción que opera como recurso ideológico para ocultar la experiencia concreta, para dividir y despolitizar, pero también puede ser el principio inspirador para otra cosa. Es probable que se consoliden movimientos y organizaciones que, entre otras cosas, logren refundar la idea de una comunidad nacional, sin concebir la comunidad independientemente de la desigual-

cien años del ¿Qué hacer?, Leninismo, crítica marxista y la cuestión de la revolución hoy. Buenos Aires: Herramienta/Universidad Autónoma de Puebla, p. 227.

dad y la explotación. Es posible la construcción de un sincretismo entre nación y comunidad, es decir, lo nacional como una dimensión que anida exclusivamente en la clase que vive de su trabajo. De este modo, la “unidad nacional” será fruto de la voluntad y el sueño de justicia e igualdad de los y las de abajo y no de la prepotencia de las clases dominantes. La nación será hija de la verdad y no de la mentira histórica y de la mitología construida por la derecha. Ya en tiempos de la Revolución de Mayo, la “causa de la Patria”, exhibía un componente igualitario y articulaba demandas y expectativas de los sectores populares.

Como dicen los zapatistas: “En México la recuperación y la defensa de la soberanía nacional es parte de la revolución antineoliberal”. Concepto que puede hacerse extensivo para toda América Latina y toda la periferia.

Resulta indispensable tener presente que las formas de mediación basadas en las estrategias de totalización, la cooptación entre otras, pueden tener un carácter contradictorio. Podemos tomar el caso del nacionalismo como claro ejemplo de una modalidad de absorción en el marco de un proceso de mediación basado en la cooptación. La idea de comunidad nacional, evidentemente, ha funcionado como mecanismo de control de las clases subalternas y oprimidas. A partir del nacionalismo se construyó la unidad de los dominadores y los dominados. Pero, como hemos visto, el nacionalismo (como componente de un nuevo bloque histórico) en los países periféricos aún está en condiciones de expresar un conjunto de intereses de las clases populares. El mismo carácter contradictorio y la misma potencialidad, presentan la ciudadanía y la democracia, campos de tensión entre cooptación y lucha desde abajo o integración y conquista.

Capítulo 6

Lenin en el suburbio

Repetir a Lenin no significa retornar a Lenin –es aceptar que “Lenin está muerto”, que su solución particular falló, incluso falló monstruosamente, pero que había allí una chispa utópica que vale la pena salvar.

Slavoj Zizec

Mas ha llegado la hora de quitarse la camisa sucia, ha llegado la hora de ponerse ropa limpia.

V. I. Lenin (Petrogrado, 10 de abril de 1917)

El título de este libro *¿Qué (no) hacer?* tiene un par de sentidos. En primer término, remite a un intento de crítica al “antiguo régimen emancipatorio”, para lo cual proponemos algunas nociones y algunas líneas de indagación y, paralelamente, a la apertura de un espacio para la reflexión sobre lo que se presenta como radicalmente nuevo y apenas se aproxima a lo meramente novedoso, y, en ocasiones, resulta abiertamente funcional al orden dominante. *¿Qué (no) hacer?*, evidentemente, refleja un momento signado por la pura negatividad puesta entre paréntesis. Las certezas, escasas, menudas, giran en torno a lo que ya no se quiere, a lo que se percibe como pieza del museo revolucionario o como mero artificio coetáneo. Certezas, por cierto, atemperadas, como indican los signos de interrogación. Tal vez ese sea nuestro piso teórico-político más auténtico: una negatividad puesta entre paréntesis y entre signos de interrogación. En

segundo lugar, aspira a generar un debate sobre la (in)viabilidad del itinerario revolucionario identificado con la figura de Lenin y sobre los significantes a recuperar de su legado.

Retomamos, aunque alterándolo, el título del clásico trabajo de Lenin, *¿Qué hacer?*³⁷. *Problemas candentes de nuestro movimiento*, (presentado al Segundo Congreso del Partido Obrero Social Demócrata Ruso –POSDR– en 1902), a modo de homenaje a la praxis de quien fuera una de las figuras revolucionarias más importantes de la historia de la humanidad y porque consideramos que el movimiento revolucionario se encuentra, al igual que a comienzos del siglo XX, en una encrucijada histórica. De aquí se puede deducir que concebimos al leninismo como un momento prodigioso de la política mundial y no como una catástrofe. Claro que estamos muy lejos de pensar, como la Conferencia de Partidos Comunistas y Obreros celebrada en Moscú en 1969, que la doctrina de Lenin es “todopoderosa porque es exacta”. Agregamos el “no”, porque partimos de la hipótesis del agotamiento de lo que usualmente se entiende por leninismo y porque planteamos su improductividad e ineficacia de cara a las necesidades emancipatorias actuales. El “no”, además, nos ubica un paso atrás desde el punto de vista estratégico. Como nos recuerda Esteban Rodríguez (2003), *¿Qué hacer?* era una pregunta retórica. Lenin tenía la respuesta. Sabía cuál era la línea correcta. Además destaca el hecho de que algunas ediciones “honestas” de *Qué hacer* suprimieron los signos de interrogación. Nosotros, como corresponde, somos mucho más modestos en materia de certezas.

La perspectiva histórica, por otra parte, nos permite analizar las limitaciones de la conciencia leninista y su canon revolucionario a la hora de exceder el orden burgués en su terreno más firme y relevante: el de sus patrones de relación y su red metabólica (que involucran una determinada concepción del sujeto y de la lucha de clases).

37 “*¿Qué hacer?*” es también el título de una novela del escritor ruso Nicolai Gavrilovitch Chernichevski (1828-1889), publicada en 1863.

Consideramos que lo que perpetúa al capital está inscripto en un tipo de relaciones entre elementos y/o procesos que pueden hacer surgir realidades no contenidas en ellos (o sea: se pone el acento en lo que está contenido en cierto tipo de relación más que en las características de los elementos). Esta visión, que en los últimos tiempos tiende a arraigar en el marco de la izquierda revolucionaria, apunta a alterar el metabolismo del capital y a no ingresar en sus lógicas (superar de raíz la lógica productiva y reproductiva del capital), manifiesta una preocupación por la propiedad emergente más que por la propiedad contenida por los componentes. Esta posición de ningún modo debería entenderse como negación de la existencia efectiva de un legado a recuperar por cualquier proyecto que se fije como meta el cambio radical del orden establecido por el capital. En fin, nos parece insuficiente y débil cualquier crítica patristica del leninismo (la crítica de los “padres de la Iglesia” y su “comentario teológico”), y juzgamos infructuosas las descremadas críticas posmodernas. Asimismo, queremos tomar distancia de la mirada ahistórica que presupone una aplicación pura del marxismo y se la exige retrospectivamente a Lenin. Plejanov, el populismo ruso, son piezas de un contexto histórico del cual Lenin no podía sustraerse. Esta mirada es eurocéntrica y antidialéctica. Nosotros planteamos la necesidad de superar el leninismo, integrándolo en una nueva síntesis (única forma de recuperarlo).

No hace mucho, trabajando con algunos fragmentos de *Las Tesis de abril* y de *El Estado y la Revolución*, en el marco de un taller de formación política propuesto por una organización popular autónoma, un compañero exclamó: “pero al final Lenin era del palo...”. El “al final” indicaba que ese compañero conocía una versión diferente que consideraba a Lenin como totalmente ajeno a la mirada con la que se identificaba y al universo de referencias en el cual estaba inmerso. Así quedó instalado el interrogante: ¿qué entendemos por leninismo? Partiendo de una decodificación militante y barrial, y dejando de lado los matices, podemos plantear dos posibilidades contrapuestas:

- Un leninismo “jacobino-blanquista”, el de *¿Qué hacer?*, sostenido en la lógica de la representación política.

Se trata del Lenin del año 1902, el que era duramente cuestionado por subestimar la importancia del elemento “objetivo”, o “espontáneo”. El que consideraba “justas e importantes” las siguientes expresiones de C. Kautsky: “La conciencia socialista moderna puede surgir únicamente sobre la base de un profundo conocimiento científico [...] De modo que la conciencia socialista es algo introducido desde afuera en la lucha de clases del proletariado, y no algo que ha surgido espontáneamente de ella [...] Es tarea de la socialdemocracia el infundir al proletariado *la conciencia* (itálicas del original) de su situación” (Lenin, 1975, pp. 50-51). Muchos consideran que el leninismo se condensa en estas expresiones que, si bien Lenin estimó “justas e importantes”, no le corresponden directamente.

Pero, lo cierto es que esa aseveración terminó subsumiendo y tergiversando sus propias entonaciones unas cuantas páginas más adelante: “La conciencia política de clase *no se puede aportar al obrero más que desde el exterior* (itálicas del original), esto es, desde fuera de la lucha económica, desde fuera de la esfera de las relaciones entre obreros y patronos” (Ibid. p. 103). Lenin, a diferencia de Kautsky, no habla de la “conciencia socialista moderna”, sino de la “conciencia política” y no dice que debe introducirse desde fuera de la “lucha de clases”, sino desde fuera de “la lucha económica”. La frase de Lenin puede y debe leerse como una crítica a las limitaciones de las luchas estrictamente reivindicativas o corporativas, de hecho, se produce en un contexto signado por la lucha contra el economicismo, que es precisamente lo que lo precipita en el mecanicismo. No es exactamente lo mismo plantear la exterioridad de la teoría respecto de la clase en su espontaneidad que la exterioridad de la lucha política respecto de la lucha económica. Aunque históricamente se hayan confundido.

La escisión de un plano gnoseológico de otro político es un subterfugio elegante pero viciado. Tampoco libera a *¿Qué hacer?* de su inherente negatividad. En realidad, nos parece más correcto decir que

la posición gnoseológica que subyace en la afirmación de Kautsky, y que alimenta a un conjunto de políticas, no es exactamente igual a la de Lenin. O sea: La posición política de Lenin no se sostiene en la concepción gnoseológica de Kautsky. Pero, de todos modos, en la crítica de Lenin al economicismo subyace una concepción que hace imposible una distinción sustantiva con Kautsky. Lenin no parte de los antagonismos entre fuerzas sociales sino de ideas que representan intereses de clase. Contrapone una “conciencia burguesa del proletariado” a una “conciencia revolucionaria” de la intelectualidad radical. Entonces: sin partido, sin la organización de revolucionarios profesionales no puede haber “verdadera lucha clases” porque, en el marco del capitalismo, no puede desarrollarse la conciencia de clase.

Lenin parte de la primacía epistemológica del ser objetivo sobre la conciencia, lo que se refleja de modo prístino tanto en *¿Qué hacer?* como en *Materialismo y empiriocriticismo*, su trabajo “filosófico” de 1908. Desde esta base, el *sustitucionismo* se va delineando como horizonte obligado. Así, la izquierda con objeto pero sin sujeto, cae en la perversión más grande al presentar a la revolución como proceso imposible sin la figura de un sujeto extraño a la clase revolucionaria. Esta concepción, en parte, encaminaba directamente a Krondstadt y a un Estado que absorbería la plusvalía de los obreros, incluyendo la “plusvalía política” de los obreros. León Trotsky, muchas veces considerado como exponente de una versión leninista moderada o “crítica” según los diversos puntos de vista, por supuesto la compartía, al igual que Stalin.

Diethar Behrens sostiene que “la cercanía de Lenin con Kautsky [...] incluye la aceptación del evolucionismo, como la cercanía con Plejanov determinó la adopción del materialismo mecánico”³⁸. Este

38 Ver: Behrens, Diethard. “Perspectivas de la política de izquierda. Hacia la creación de una concepción antileninista de la política socialista”. En: Bonefeld, Werner y Tischler, Sergio (comp.), op. cit. p. 41.

autor, además, vincula la concepción leninista de la vanguardia con el concepto de “cesarismo social” de Lasalle. Por su parte, Simón Clarke enmarca al leninismo en la tradición del populismo ruso³⁹.

En el mismo *¿Qué hacer?* podemos identificar un leninismo “cerrado” y otro un poco más “abierto”. La distinción no es menor, en última instancia están involucradas concepciones no sólo relacionadas con los procesos de formación de la conciencia, sino también con la clase y la lucha. ¿Por qué cuando se habla de leninismo, a favor o en contra, casi siempre se interpone la concepción de Kautsky? ¿Por qué el arraigo histórico de este leninismo en el seno de la izquierda? Las razones, posiblemente, haya que buscarlas en el proceso histórico de la Revolución Rusa y del movimiento socialista a nivel mundial. De hecho, recién se comienza a hablar de leninismo en tiempos de Stalin.

Kautsky, en sus expresiones “justas e importantes”, no hacía más que concebir a la clase como un objeto y a los trabajadores como sujetos pasivos. De igual modo verá al capital, “materialmente”, negándolo como relación social. Las ideas aparecen como imperativos a realizar en otros, lo que abonó el blanquismo y la idea de que el partido, único gestor revolucionario, era el “agente” de la lucha de clases más que la expresión de su desarrollo. Asumía así los perfiles de un cuerpo extraño e inteligible que, impulsado por una violencia idealista, podía violar todas las experiencias. Esta concepción contribuyó a fundar el proyecto colectivo como objeto exterior a los hombres y a las mujeres. El socialismo se delineaba como una fuerza exterior al capitalismo, históricamente destinada a excederlo (por sustitución sistémica, gradual y pacífica o intempestiva y violenta) y no como un producto que habita en el capital y que, a la vez, es su contendiente. Los aparatos y los instrumentos se consolidaron y, a través de una objetivación alienadora, determinaron los fines sin importar que fueran asumidos como propios, sancionando una unidad objetiva pero

39 Ver: Clarke, Simón, “¿Era Lenin marxista? Las raíces populistas del marxismo-leninismo”. En: Bonefeld, Werner y Tischler, Sergio, op. cit.

inconsistente. Lejos de la noción de hegemonía, la toma del poder estatal ratificó su centralidad estratégica.

El socialismo y la conciencia de clase partían de este modo de premisas diferentes (este era, sin dudas el núcleo más aberrante de esta concepción). El socialismo aparecía como algo ajeno a la experiencia y a la acción práctica de los trabajadores. Esta posición fue duramente criticada por Trotsky hacia 1904, cuando acusaba a Lenin de pretender adosarle al proletariado una mentalidad política ajena y hostil a sus intereses de clase: el jacobinismo (recordemos que Lenin había sostenido en *Un paso adelante, dos pasos atrás*, que el socialdemócrata revolucionario era un jacobino ligado indisolublemente a la organización del proletariado que ha llegado a ser consciente de sus intereses de clases). Trotsky comparaba la posición de Lenin con la de Berstein y Jean Jaurés que querían adosarle al proletariado la tradición liberal.

El jefe del Ejército Rojo se vislumbraba en aquel tiempo como un censor implacable del jacobinismo de Lenin, reflejado en la supuesta fe idealista y en la desconfianza hacia las masas de este último. Lo califica como jefe del ala reaccionaria del partido y lo acusa de oportunismo blanquista. Cuestiona la toma conspirativa del poder, los métodos de la aceleración del sustitucionismo, la búsqueda de garantías en las cumbres organizativas (y no en las bases), etc. Dice en *Nuestras tareas políticas* (capítulo IV: "Jacobinismo y Socialdemocracia"): "[...] no se puede operar una sustitución de esta tarea compleja poniendo por encima del proletariado un grupo bien seleccionado de personas o, mejor aún una sola persona munida del derecho de disolver y degradar. [...] La única base para una política socialista [...] no puede ser sino el proletariado autónomo [...]" (Trotsky, 1975, p. 170-171).

Contradictoriamente, Trotsky, años más tarde, después de 1917, concebirá a los sindicatos como aparatos ejecutivos estatales o semiestatales y les asignará la tarea, poco autónoma por cierto, de apoyar la política de industrialización impulsada por el gobierno. El que promueve ahora la estatización burocrática desde arriba es Trotsky y el que se opone, defendiendo la autonomía de los trabajadores y

reivindicando la capacidad de los sindicatos para contrarrestar los impulsos burocráticos, es Lenin. Stalin, en este campo, ejecutará la línea de Trotsky, más que la de Lenin. Por cierto, antes de octubre de 1917, Trotsky había abjurado de algunas de sus posiciones de 1904. Reconociendo que, en su vieja polémica (de la que también había participado Rosa Luxemburgo) con Lenin, este último tenía razón.

La “externalidad de la conciencia”, ya en tiempos de Stalin, se complementó con la negación de las luchas concretas de cada uno de los pueblos del mundo. El socialismo padeció una de sus peores tergiversaciones: se presentó como impulso del “ejemplo” soviético.

El leninismo y todos sus “significantes” (Trotsky –trabajado al igual que Lenin por la “necesidad histórica” y por la “razón de Estado”–, Stalin y otros), no trascienden la separación entre teoría y práctica y el dualismo conciencia-ser. No trascienden el trabajo alienado. Siempre es la iluminación teórica (mente contemplativa) la que reemplaza a la actividad práctico-crítica. Esta no trascendencia es la base del *díamat* y del *histomat*, y la que funda un tipo de relación entre clase y teoría, clase y partido, clase y Estado.

Todas estas nociones enfilaban directamente hacia la sustitución de la dialéctica por un conjunto de leyes rígidas y a las arbitrariedades y aberraciones posteriores y sus justificaciones adjuntas. Y más allá de destacar que Lenin no escinde el partido del movimiento real de la lucha de clases y de demostrar que los concebía como aspectos de un mismo proceso de creación de condiciones revolucionarias, nos parece más significativa la reflexión sobre las causas que hicieron factible esa escisión en la práctica y sobre los procesos que permitieron que esa escisión se condensara como leninismo. Porque, la historia de los partidos “leninistas” (tanto de la vieja, como de la nueva izquierda de los ‘60 y los ‘70) está signada por estas separaciones. Y si bien puede ser loable el esfuerzo por salvar a Lenin de tal acusación, no alcanza para la sutura⁴⁰.

40 Algunas producciones históricas recientes, vinculadas a la izquierda partidaria, reflejan este problema. Además de la historia “oficial” del partido, la historia institucional, co-

En este leninismo, la necesidad de pensar un vínculo más orgánico con las masas prácticamente no aparece, al igual que la preocupación por las formas populares conscientes. Si nos encontramos con una marcada escisión entre el proceso de masas y la acción de las organizaciones revolucionarias, que también podemos encontrar en Trotsky, para quien la dirección suponía separación entre dirigentes y dirigidos. Para Raymond Williams, esta posición partía del reconocimiento de “que la ideología es teoría y que la teoría es a la vez secundaria y necesaria; la *conciencia práctica*, como aquí la del proletariado, no se produce a sí misma”. Para Williams esto “es radicalmente diferente al pensamiento de Marx, en el cual toda teoría separada es ideología y la genuina teoría –*el conocimiento verdadero*– es, por contraste, la articulación de la *conciencia práctica*”. Finalmente agregaba que “el esquema de Lenin corresponde a una formulación sociológica ortodoxa en la que existe una *situación social* y existe asimismo *ideología*; sus relaciones variables pero ni dependientes ni *determinadas* permiten, por tanto, su historia y su análisis separados tanto como su historia y su análisis comparados” (Williams, 1980, p. 88)⁴¹.

En estas escisiones, y en las dificultades para comprender que los procesos de significación social son inherentes a la conciencia práctica –y también “a las concepciones, pensamientos e ideas reconocibles como productos de la misma” (Williams, 1980, p. 89)–, se fundó la concepción del “partido de cuadros” (exigente membresía, profesionalismo), del partido como el factor subjetivo y el tema jaco-

mienza a escribirse una historia paralela que tiene el encanto de lo subterráneo: la historia de los militantes con inserción en ámbitos de masas y enfrentados a una conducción y a una línea que precisamente atentaban contra esa inserción. Es sintomático que se rescaten las tensiones, reales o supuestas, entre la dirección y los militantes. Por un lado, sirve para justificar la adhesión al partido a través de la recuperación de algunas calidades militantes y algunas experiencias de masas, por el otro pone en cuestionamiento –indirectamente– la necesidad histórica de esa organización.

41 Williams relacionaba la concepción de Lenin con la de Napoleón, ambos escindían ideas de realidad, ideólogos de gentes. Vemos cómo el realismo político hostil a las ideologías y la idea de la introducción del socialismo por medio de los ideólogos, parten de premisas similares.

bino-blanquista de las minorías actuantes (conspiración), decodificados como recetario revolucionario práctico y seductor, sintetizado en la fórmula: aprender a identificar situaciones revolucionarias y prepararse para aprovecharlas. Un leninismo delineado como un saber hiperpolítico sobre el aprovechamiento de la historia, como un conjunto de cualidades militantes aptas para burlar a la Ojra (policía secreta del zarismo), que abonó cierto culto por las acciones dirigidas a la obtención del éxito, entendido éste como fuerza rectora de la vida anímica, por un tipo idealizado de relación dirigentes-masas (el dirigente como guía de la acción invariablemente espontánea de las masas) y por una implacable eficacia que llegó a inspirar, incluso en estas latitudes, la visión arltiana⁴². Lo dice el “Astrólogo” en las primeras páginas de *Los Lanzallamas*: “Sí... pero Lenin sabía adónde iba. [...] El diablo sabe adónde vamos. Lenin sí que sabía”. Y, más adelante: “Hay que preparar técnicos. El especialista en Revoluciones. Es una idea de Erdosain. Organizar cursos secretos donde se habiliten ingenieros en movimientos sociales bruscos” (Arlt, 2003, pp. 11 y 76).

Aunque suene a anatema, debemos identificar un conjunto de aspectos positivos subyacentes en esta concepción: una crítica al obrerismo como forma alienante que contribuye al aislamiento e inhibe los procesos de construcción de hegemonía popular; la intransigencia en relación a un conjunto de principios que garantizó la radicalidad del proceso revolucionario; un antideterminismo (económico) radical, un cuestionamiento a la idea de la inevitabilidad del socialismo, que el leninismo posterior a Lenin pocas veces tuvo en cuenta. De hecho, la izquierda alternó entre el optimismo cándido y la predicción catastrófica.

En la polémica con Rosa Luxemburgo, Lenin recurre a argumentos un tanto sinuosos: asocia las posiciones centralistas y formalistas (la

42 Se refiere al escritor argentino Roberto Arlt (1900-1942), autor de novelas como *El juguete rabioso*, *Los siete locos* y *Los lanzallamas* (N. del A.)

parafernalia de los estatutos formales) a la clase obrera. Pretende fundarlas en, y derivarlas de, una posición de clase. Paralelamente, asocia las posiciones contrarias, anticentralistas, democráticas –los planteos de Rosa en particular– a la intelectualidad pequeño-burguesa, a lo que denomina “anarquismo de gran señor”, la gente acostumbrada a la *robe* y las pantuflas.

- Un leninismo “de base” en *Las Tesis de abril* (un trabajo publicado en 7 de abril de 1917 en el número 26 de *Pravda*) complementado por un leninismo “libertario”, en *El Estado y la Revolución*, sostenido en la lógica de la participación (publicado en agosto de 1917 y significativamente reeditado en diciembre de 1918) y producto de un “giro dialéctico” posterior a la crisis de la Segunda Internacional.

Se trata de un leninismo alumbrado, y de un Lenin deslumbrado por el resurgir de los *soviets* y sus potencialidades en tanto formas anticipatorias (y transicionales) del socialismo. Aflora un pensamiento más centrado en la construcción del socialismo que en el momento de la rebelión. Estos *soviets*, que no eran una creación del Partido (y este no es un dato menor), estaban resignificando la experiencia de la Comuna de París de 1871, pero también la revolución de 1905. De hecho, los *soviets*, en sí mismos, fueron la refutación más acabada de *¿Qué hacer?*

En esos textos, y lo que es más importante, en la experiencia real que los genera, Lenin afirma que la conquista del poder por el pueblo “desde abajo” era la única garantía de los verdaderos éxitos de la revolución. Se aproxima a la idea luxemburguista de transformación de la masa en dirigente. Introduce la idea de que el Estado no es solamente un aparato coercitivo, sino también un aparato hegemónico. Pero de todas formas, aunque Lenin se acerca a la noción de hegemonía de la clase obrera, le otorgó prioridad a la dictadura del proletariado.

En *Las Tesis de abril* decía: “Los *Soviets* de diputados obreros son la *única forma posible* (itálicas del original) de gobierno revolucionario”

(Lenin, 1969, p. 9), y tras cartón proponía la sustitución del ejército permanente por el armamento general del pueblo. Aquí Lenin reivindica la forma comuna de Estado, o sea, de un Estado en trance de dejar de ser Estado. Como él mismo decía: “Pero nuestro Estado *naciente no es* (itálicas del original) ya un Estado en sentido estricto de la palabra, pues en muchas regiones de Rusia los destacamentos armados están integrados por la *propia masa* (itálicas del original), por todo el pueblo, y no por alguien entronizado sobre él, aislado de él, dotado de privilegios y prácticamente inamovible [...]” (Ibíd. p. 83). Y, más allá de reconocer las diferencias entre marxistas y anarquistas en torno a la cuestión del Estado, fundamentalmente la oposición entre la propuesta de extinción y la de abolición, entre la centralización y el federalismo, Lenin se dedicaba a destacar las coincidencias entre el marxismo y el anarquismo, entre Marx y Proudhon: “Marx coincide con Proudhon en que ambos abogan por la ‘destrucción’ de la máquina moderna del Estado. Esta coincidencia del marxismo con el anarquismo (tanto con el de Proudhon como con el de Bakunin) no quieren verla ni los oportunistas ni los kautskianos [...]” (Lenin, 1963, p. 49). En este marco vinculaba la dictadura del proletariado como período de transición con una forma de no-Estado transicional, que nunca se dio y que hoy parece difícil de pensar sin el auxilio del concepto de hegemonía.

Para Lenin, el Estado en transición era el proletariado organizado como clase dominante, pero para él esta condición estaba estrechamente vinculada a la toma del poder, concebida como primer momento de la revolución. Lo más importante es que Lenin, en esta transición, no le atribuye al partido ninguna prerrogativa. Como señalaba Antonio Carlo, en relación a *El Estado y la Revolución*: “no hay nada que tienda a hacer de los bolcheviques una vanguardia institucional por derecho histórico, una vanguardia privilegiada y separada de las masas que gobierna en nombre de éstas y por cuenta propia detrás del parapeto de los *soviets*. Esto ocurrirá, y emergerán nuevas posiciones teóricas, pero tiempo después [...] bajo el impulso de hechos

nuevos [...]”. (Carlo, 1973, p. 337)⁴³. Pensar la transición desde la noción de hegemonía nos impone una reflexión sobre los niveles e instancias en que ésta se complementa y se contradice con la idea de dictadura del proletariado.

El contraste con *¿Qué hacer?* se hace notorio en la crítica al blanquismo y en la contraposición con los *soviets*: “Quién desee pensar y aprender habrá de darse cuenta que el blanquismo es la toma del poder por una minoría, mientras que los *Soviets* de Diputados Obreros y demás diputados, son a *todas luces* una organización directa e inmediata de la *mayoría* del pueblo” (Lenin, 1969, p. 27, cursivas del original). La confianza absoluta en las masas, en su autoactividad –no confundida maliciosamente con “espontaneidad” como otrora–, ha reemplazado a las viejas suspicacias: “La cuestión es huera y está falsamente planteada. Yo ‘preveo’ *única y exclusivamente* que los obreros, soldados y campesinos resolverán mejor que los funcionarios, y mejor que los policías, los difíciles problemas *prácticos* del aumento de la producción de trigo, de su mejor distribución, de un mejor abastecimiento de los soldados, etc., etc. Estoy profundamente convencido de que los *Soviets* de Diputados Obreros y Soldados despertarán y desarrollarán más de prisa y mejor que la república parlamentaria la iniciativa de las *masas populares* [...]” (Ibíd. p. 33, cursivas del original).

En abril de 1917 Lenin está convencido que “El partido del proletariado no puede proponerse, en modo alguno, ‘implantar’ el socialismo en un país de pequeños campesinos mientras la inmensa mayoría de la población no haya tomado conciencia de la necesidad de la revolución socialista” (Ibíd. p. 60). Planteada de esta manera la necesidad de un proceso de autoconstitución de los actores-sujetos, de la maduración de su conciencia y su protagonismo como

43 Recomendamos especialmente la lectura completa de este trabajo de Antonio Carlo: “La concepción del partido revolucionario en Lenin”. En: Revista *Pasado y Presente* N° 2, Buenos Aires, 1973.

requisito indispensable para el socialismo, reconocía la capacidad autónoma de las masas. El partido no era más importante que las instancias de poder popular que aparecían como el embrión del poder revolucionario.

Lenin proponía encontrar en las mismas sociedades, y organizar por la lucha, a las clases sociales que podían y debían por su situación convertirse en fuerza capaz de barrer lo viejo y crear lo nuevo. Se desdibujaba así la idea anterior que consideraba que la nueva sociedad llegaba del “exterior”. Ahora ésta debía construirse en el interior de la sociedad concreta en la que se actuaba. Desde un interior contradictorio, poco apacible. Desde lo más profundo de los procesos sociales, lo que a su vez exigía formas menos rígidas y más democráticas.

Podemos decir entonces que el Lenin de *¿Qué hacer?* es el más orientado a la política como esfera específica e irreductible, es el que –al decir de Slavoj Žižec (2004, p. 99)– afirma la autonomía de lo político, a diferencia del Lenin de *El Estado y la Revolución*, más preocupado por la “gestión” y por lo tanto más “neutral”. No casualmente Lenin, en *El Estado y la Revolución*, elogia a Antón Pannekoek. Esta escisión entre un Lenin “estratega político”, más centrado en el momento de la rebelión y la toma del poder pensada desde la lógica de la representación política (que reduce el poder a lo estatal, lo que se suele denominar como “bordiguismo”), y otro “reformador social” ceñido a los problemas de la transición, preocupado por las posibilidades de que desaparezcan los antagonismos entre trabajo manual e intelectual, interesado en que el trabajo devenga necesidad de la existencia y su hábito se convierta en regla sin opresores, signado por la lógica de la participación y por una concepción del poder como relación social, es uno de los momentos fundantes de “los leninismos”. Aclaremos: esa escisión, si bien a posteriori tendió a la polarización, estaba presente en Lenin, que no llegó a plantear una articulación dialéctica entre dos momentos. Y mucho menos una crítica a esa escisión o la posibilidad de pensar la política, la rebelión, el poder, desde la lógica de la participación. Según Žižec, fue György

Lukács en su *Historia y conciencia de clase*, libro al que con toda razón considera “profundamente leninista” quien logró “reunir con éxito estas dos dimensiones”: el tema del partido y la estrategia revolucionaria por un lado y del fetichismo de la mercancía y la reificación por el otro (Zizec, 2004, p. 101). Para resolver la discrepancia entre los fines preestablecidos y el estado real de las cosas, Lukács recurrió a la “sustitución imperativa” del partido como el portador exclusivo del punto de vista de la totalidad y encarnación de la voluntad colectiva de los trabajadores. Suponemos que Zizec se refiere a un éxito en un campo estrictamente abstracto o filosófico.

En las resignificaciones posteriores del legado leninista, el reformador social comenzará a combinarse con el tecnócrata que despuntó hacia la década del veinte (recordar aquello de que el socialismo era la electricidad más todo el poder a los *soviets* o un capitalismo monopolista de Estado organizado a beneficio del pueblo), más allá de que la exaltación leninista de la disciplina fabril tenga antecedentes. Más tarde el leninismo fue asociado a una supuesta ciencia organizacional marxista que combinaba “principios leninistas” sobre el Estado y la sociedad con las investigaciones escalonadas de la cibernética, elevando así las funciones rectoras del partido. Con el tiempo el “tecnócrata” (el socialismo como un método de electrificación o como la estatización de las empresas) terminó imponiéndose y combinándose con las posiciones hiperpolíticas del estratega de 1902 (tener en cuenta la visión artiana).

A favor de Lenin cabe destacar que sus “pulsiones tecnocráticas” se inscriben en una visión más amplia (de la que carecieron sus sucesores) sobre la transición del socialismo partiendo de las condiciones de atraso de Rusia. Puede decirse que el momento tecnocrático, originalmente, respondía a las necesidades concretas planteadas por la transición y por eso fue concebido como momento transitorio orientado a la creación de precondiciones materiales. Pero, sin la activa participación de las masas, estas precondiciones se convirtieron en un objetivo en sí mismas.

La década del '20 fue de transición. Los viejos bolcheviques resultaron reemplazados por los cuadros de la recomposición económica y la planificación. Su poder estaba vinculado a su creciente control sobre el proceso de producción. Los *soviets*, de órganos de autogestión pasan a ser engranajes menores del poder estatal. En las décadas del '50 y el '60, los funcionarios de distintos países comunistas estaban convencidos de que, mediante las realizaciones en el campo del desarrollo industrial y agrícola, se demostraba la superioridad de la teoría marxista-leninista. De todos modos, sería injusto considerar que la devoción hacia la electricidad, por sí sola, encamina hacia Stalin. El poeta futurista Maïacovsky, al igual que Lenin, estaba fascinado por la electricidad. Creativo, original, crítico inflexible de la burocracia política y literaria, percibe que la adoración de la técnica estaba abriendo un camino reaccionario. El 14 de abril de 1930, con Stalin encumbrado, y las posibilidades políticas y estéticas clausuradas, se pegó un tiro en el corazón. Ya no le quedaban dudas de que las correspondencias entre la revolución y el Partido Comunista se habían clausurado.

Más allá de las disparidades entre los leninismos, el que efectivamente se consolidó y asumió rasgos definitivos en la década del '20 fue resultado del intento de realizar un programa cuyos presupuestos determinantes (la revolución mundial, por ejemplo) se habían esfumado (de alguna manera, el leninismo es hijo de una derrota). Lenin concebía la Revolución Rusa como un puesto de avanzada de la revolución, concepción que no era plenamente consciente de las verdaderas dificultades de la revolución en Occidente. Así surgió un leninismo trabajado intensamente por la "necesidad histórica", por las condiciones de las sociedades donde "triunfó" y por una maquinaria de sobrecodificación implacable. Un leninismo más "político" que se fundaba en la incapacidad de los trabajadores y que originó un conjunto de axiomas modelizados a la luz de los cuales se interpretaban y se confirmaban los hechos. Siempre en tensión con el otro leninismo, dio origen a una coagulación doctrinaria que es incorrecto asociar

exclusivamente al estalinismo (más allá de sus contribuciones). Resulta excesivamente simplista la identificación de un legado leninista en clave del “significante Trotsky” –al decir de Zizec– contrapuesto al “significante Stalin”. No estamos de acuerdo, entonces, en hablar de desviación, tergiversación o traición. De hecho, muchas veces, las versiones más alienantes del leninismo provienen del significativo Trotsky, sostenido en la idealización de una historia que no pudo ser. Frente a estos dilemas debería regir la exigencia de pensar la organización socialista y de criticar al leninismo desde los confines establecidos por el propio marxismo. Sin ir más lejos, desde aquella sentencia (infallible brújula en el tropel de nuestras incertidumbres) que establece que la emancipación de los trabajadores debe ser obra de los trabajadores mismos. Marx contraponía la comunidad al Estado. Para él, el elemento determinante de la “comunidad” era –a diferencia del Estado– la vinculación entre la política y la sociedad. Por eso abogó por la “reapropiación” de lo político por lo social. En esa línea cabe reivindicar la lucha por recuperar toda la política que el Estado nos usurpa⁴⁴.

En la actualidad existe el riesgo de reeditar la escisión entre el momento de la política y el de la transición, traducido muchas veces como lo “político” y lo “social”, poniendo el énfasis, ahora, en la segunda, dejando de lado la cuestión del Estado y el poder (y por lo tanto de la política) para otro momento o negándolos de plano como momento inherentemente maligno. Un acostumbramiento a la pura resistencia y la hegemonía de la ideología del repliegue explica en parte esta predisposición que, muchas veces, viene acompañada de la ilusión de una revolución sin revolución que evite cualquier intervención “despótica”, de política sin ruptura, de lucha sin desgarramiento, de vida sin angustia. O de un pesimismo esencial respecto de las posibilidades de cambiar el mundo. Nosotros pensamos que,

44 Sugerimos ver: *Crítica al programa de Gotha y Las guerras civiles en Francia* de Carlos Marx.

a pesar de la experiencia frustrante de la vieja resolución, contrahecha e inviable, hay que pensar una nueva.

Hay que repensar la política (y sus herramientas). Así lo exige la necesidad de definir las perspectivas prácticas de los explotados. No negarla o subordinarla a otros terrenos (sin duda imprescindibles) cuya “primacía” se le contraponen: la cultura (en realidad la multicultural), las luchas por la construcción de significados y definiciones, las disputas por conceptos, los medios de comunicación y de proyección de símbolos, las “comunidades” o las actividades orientadas a la subsistencia⁴⁵, etc. De este modo se ejerce el leninismo que se cuestiona desde otro lugar. Porque se comete el pecado esencial de separar la política de la sociedad.

Tal vez, la vigencia de Lenin radique en una simple pregunta que hoy casi nadie se formula por las reservas frente al último término: ¿cómo hacer la Revolución? Tal vez, un primer paso para la superación del leninismo consista en reformular esta misma pregunta manteniendo el sustantivo y cambiando el verbo: ¿cómo preparar la Revolución?

45 En los últimos años hemos tenido la oportunidad de conocer casos de subordinación de la política al cultivo de hortalizas, a la producción de pan, etc. La organización de la subsistencia inmediata no debería contraponerse a la acción política ya que esta se relaciona con “subsistencia estratégica”.

Capítulo 7

Sobre máquinas iluministas y antidialécticas

Históricamente los errores cometidos por un movimiento verdaderamente revolucionario son más fructíferos que la infalibilidad del mejor comité central.

Rosa Luxemburgo

Y cabe preguntarse si las máquinas no nos embarazan demasiado.

Ralph Waldo Emerson

Trotsky decía que la preparación de la clase obrera para la dominación política exigía el desarrollo de su autoactividad y no la fabricación de un aparato de poder. Decía también que las masas no iban a la revolución con un plan preconcebido de sociedad nueva, sino con un “sentimiento claro de imposibilidad de seguir soportando la sociedad vieja”. Pero fue la segunda afirmación del jefe del Ejército Rojo la que se constituyó en carta de navegación ideológica que sirvió para desviarnos de la ruta de la emancipación. Sólo desde una concepción iluminista, que concibe al proletariado como objeto y no como fuente de la dialéctica, que separa la revolución de la clase que puede concretarla, únicamente desde una concepción que considera que el socialismo es posible sin el poder de los trabajadores se puede subestimar la importancia de que las masas tengan un plan preconcebido de sociedad nueva (“total el plan lo tenemos nosotros, la vanguardia”) y se pueden magnificar los alcances de este sentimiento claro de imposibilidad. Al igual que Lenin, Trotsky escinde

pensamiento de clases subalternas. Cuando el trabajador piensa, deja de serlo y se convierte en intelectual.

Este planteo elitista considera que las masas sólo pueden sufrir y patear y denota un alto grado de pesimismo respecto de sus capacidades para tomar conciencia de ese sufrimiento, de su carácter inhumano y de su naturaleza histórica y modificable. Las masas se concebían lentas y no cabía esperar que se hicieran “culturales”. Había que tomar el poder y “elearlas”. Se justifica así la sustitución de la autoactividad de las clases subalternas por el partido (la sustitución que el mismo Trotsky alguna vez criticara). La clase-objeto mendiga organización y conciencia a la vanguardia externa. La organización y la conciencia se conciben precediendo siempre a la lucha, como elementos externos a la lucha de clases y no como momentos de la misma. Evidentemente Trotsky, como Lenin, veía huecos en la historia y heridas en la conciencia y consideraba que el partido era la instancia (idealizada, sobrestimada, sobrecargada de responsabilidades) encargada de llenar el vacío y de suturar. La “comadrona”, en lugar de ayudar a parir quiere parir sin asumir su esterilidad.

El partido servía para cubrir todas las fallas de la realidad y la reconstruía en función de su deseo. Asumía oficios y responsabilidades ímprobos, por ejemplo: la tarea de adaptar instantáneamente el conocimiento a la situación y la vida de la totalidad. Este rol, además, aparecía como un mandato moral conferido por la historia y por los metadogmas de la redención política y el destino comunista.

György Lukács en *Historia y conciencia de clase* complementó y profundizó en las dimensiones de este rol cuando decía que el partido era la encarnación activa de la conciencia de clase, su “intérprete combativo”, y su representación histórica, la encarnación “ética” de los trabajadores en lucha, en fin, cuando le otorgaba al partido un status ontológico y lo convertía, nada más y nada menos, en la mediación entre el hombre y la Historia. De todos modos, Lukács, llegó a introducir una distinción fundamental entre el “hacer” y el “preparar” la revolución. Lo primero implica una escisión entre la racionalidad histórica y la actividad del partido militante (pilar del sustitucionismo).

Lo segundo (acelerar tendencias, formar conciencias, etc.) coloca al partido en un lugar dialéctico respecto del movimiento de masas. Evidentemente, el hacer se impuso sobre el preparar.

El artefacto cobraba vida y se volvía contra sus creadores. Se arrogaba la dirección del pueblo en todos los terrenos. La forma se convertía en su propia autoperpetuación. Se esencializaba como herramienta, lo que llevó a que todos los problemas se “adaptaran” a sus posibilidades, no se concibió como institución de mediación sino como Telos. Paradójicamente el ácrata Errico Malatesta abonaba esta desfiguración al sostener –en 1907– que el movimiento obrero era un medio y no un fin para el anarquismo.

El partido era la ortopedia de la historia, un objeto ajeno al cuerpo real y absolutamente artificial. Esta concepción llevó a la subordinación de la práctica a la teoría (una de las formas más acabadas del estalinismo), a la tentación de la infalibilidad. Llevó a que el pensamiento, la teoría y la ciencia se convirtieran en propiedad de unos pocos, lo que les confirió la autoridad para dirigir al conjunto. Unos pocos jefes burócratas que identificaron sus intereses específicos de casta con los del proletariado. El anarco-bolchevique Víctor Serge, por ejemplo, llegó a considerar al partido como el “cerebro” de la clase obrera. Ciertamente, el general Juan Domingo Perón, siempre proclive a la metáfora organicista, no fue excesivamente original al concebir al movimiento obrero organizado como la “columna vertebral” del peronismo.

A diferencia de lo que Antonio Gramsci consideraba una tarea primordial del marxismo, el partido se dedicó a mantener a los “simples” en su filosofía primitiva del sentido común, o peor aún, los convirtió en autómatas repetidores de slogans. En lugar de construir un bloque intelectual-moral, en lugar de contribuir a la ilimitada libertad de desarrollo “espiritual”, se centró en el control y limitó la creatividad de las masas, el “progreso intelectual” quedó reservado para los “cuadros”. De diversos modos el partido obstruyó en los hombres y en las mujeres el paso dialéctico que va de la mera función a la acción. Claro que estos cuadros no pudieron disfrutar de ese progreso por-

que la concepción de base era escasamente productiva y, además, reversible. Con el tiempo se fue haciendo evidente el estancamiento intelectual (y moral). No es éste un asunto menor pues explica, en parte, la construcción de Estados despóticos y la funcionalidad que ese tipo de Estados tenía (y tiene) con la forma “clásica” del partido revolucionario.

El partido se fue constituyendo como un artefacto siniestro, kafkiano y orwelliano, y como un fin en sí mismo, ya no era una herramienta al servicio de los hombres sino que los hombres estaban a su servicio; en forma paralela, se consolidaron todos los mecanismos impersonales. El partido se convirtió en fetiche y máquina. Una máquina que, como las otras, comenzó a organizar a los hombres y a conformarlos como fieles y devotos, pero sin elementos de unión sintética, lejos de cualquier idea de comunidad basada en la conciencia y cerca del orden jerárquico-verticalista y de la idea de un futuro estructurado como porvenir insuperable. La máquina, al decir de Sartre, producía en el hombre un semiautomatismo que terminaba completándola, combinando inconsciencia y vigilancia (Sartre, 1995, p. 372, t. I); de este modo, lo vivo se transformaba en mecánico y en reflejo invertido de los hombres. Una máquina “universal”, como el torno, que desarrolla eficazmente una diversidad de tareas siempre y cuando la manejen idóneos. Precisamente, ese carácter universal impulsó la especialización de quienes le servían.

No fue casual que los partidos comunistas incentivaran a sus militantes a optar por la carrera de ingeniería en materia de estudios superiores y desalentaran cualquier vocación vinculada a las ciencias sociales o las humanidades. El cuadro, el funcionario ideal del partido-máquina, tenía que ser un ingeniero familiarizado con la axiomática de la física y con las leyes con garantía experimental. En los tiempos del realismo socialista y de A. A. Zhdanov, Secretario de “Ideología” del Comité Central, se concebía a los artistas como “ingenieros del alma de la humanidad”. El partido se veía como el ingeniero en jefe de un ejército de ingenieros. Paralelamente, el “socialismo” se reducía a los logros y avances obtenidos en el campo de la tecnología y el

desarrollo industrial. El socialismo se medía en toneladas, kilómetros, en el incremento de la renta nacional, en los ritmos del crecimiento económico, etcétera.

Estas concepciones mecanicistas, sostenidas sobre una creencia fetichista en los poderes de la ciencia, consideraban que los cambios en el plano material impulsaban los cambios en la conciencia. No se concebía a la dominación como precondition de la explotación, lo que inhibió todo proceso de auto-transformación. Los cambios en el plano de la conciencia se veían como el corolario de las transformaciones materiales que impulsaba y dirigía la vanguardia. El énfasis puesto en la alteración de las relaciones de propiedad, la determinación causal base-superestructura, llevó a pensar que la ideología sólo se transformaba cambiando la base material.

El hombre y la mujer nuevos fueron concebidos como un efecto-resultado de un proceso en el cual ellos no intervenían. O sea: no eran "nuevos", más allá de algunos adornos y proliferaciones retóricas. La vanguardia, con sus lógicas mecanicistas, seguía la estrategia del Dr. Frankenstein. La institución se reservaba las funciones significantes y relegaba a los sujetos a la función de significado. Sartre recordaba un slogan que cubrió algunas paredes de Varsovia en 1949: "La tuberculosis frena la producción". ¿Qué atroz antropología se deduce de esta frase? ¿Qué lugar se les asignaba al hombre y a la mujer en la construcción del socialismo? El slogan ni siquiera decía "los tuberculosos". El hombre y la mujer aparecen como algo menos que un medio, como instrumentos de un instrumento. ¿Dónde estaba entonces la alternativa a la sociedad burguesa?

Al mirar el mundo como un armonioso sistema de cuerpos en movimiento, el partido reflató las concepciones del atomismo antiguo. Desde el riguroso determinismo materialista, y desde las leyes simples de la mecánica, las masas aparecían como fuerza de "inercia" y el partido como fuerza "dinámica". El partido se convirtió en agente de la detención del marxismo (de la teoría revolucionaria en general) y de la subordinación de la ideología a la unidad y la previsibilidad que se consideraban necesarias para la construcción del "socialis-

mo". Al decir de Sartre: "Los dirigentes del partido, empeñados en elevar la integración del grupo hasta el límite, temieron que el devenir libre de la verdad, con todas las discusiones y conflictos que supone, llegase a romper la unidad de combate; se reservaron el derecho de definir la línea y de interpretar los hechos" (Ibíd. p. 28, t. I) En fin, el partido fue agente de la escisión de la teoría y la práctica. Hizo de la primera un saber rígido y de la segunda un empirismo seco.

Toda esta esquematización mecanicista, abonó las visiones maniqueas (o binarias), en lo político, en lo ideológico y en lo ético, y creó el clima adecuado para confundir el espíritu de partido (o peor, el microclima de aparato) con la conciencia de clase y la dialéctica, con una infecunda silogística o con la concepción burguesa de progreso.

Antonio Gramsci decía que las órdenes aparecidas después de la Reforma protestante (piensa específicamente en la Compañía de Jesús) tenían escaso significado religioso y un gran significado disciplinario sobre la masa de los fieles (Gramsci, 1999, p. 13). Con el partido de izquierda, en su formato tradicional, pasó algo similar. En un momento fueron expresión de las luchas obreras-populares y se sostuvieron en los principios, el fervor militante, la mística y la confianza histórica (significado "religioso"), con el tiempo el control se convirtió en prioridad (significado disciplinario).

El partido comenzó a nutrirse de intimidación, impuso el dominio de un freudiano "principio de la realidad": aplazó la satisfacción, limitó el placer, apuntaló la productividad y el control. Se convirtió en obligación y coerción, en una institución paralizante y anti-utópica (conociendo a la utopía positivamente, en los términos de Ernst Bloch).

Paradójicamente, Lenin, en un pasaje de *¿Qué hacer?*, que suele pasar inadvertido y que citaremos en extenso, decía: "¡Hay que soñar! He escrito estas palabras y me he asustado. Me he imaginado sentado en el Congreso de unificación, teniendo en frente a los redactores y colaboradores de *Rabócheie Dielo*. Y he aquí que se levanta el camarada Martínov y se dirige a mí con tono amenazador: *Permítame que le pregunte: ¿tiene la redacción autónoma derecho a soñar sin previo referéndum de los comités del partido?* Tras él se

levanta el camarada Krichevski y [...] en tono aún más amenazador, continúa: *Yo voy más lejos y pregunto si en general un marxista tiene derecho a soñar, si no olvida que, según Marx, la humanidad siempre se plantea tareas realizables, y que la táctica es un proceso de crecimiento de las tareas, que crecen con el partido. Sólo de pensar en estas preguntas amenazadoras siento escalofríos y pienso dónde podría esconderme. Intentaré esconderme tras Pisarev. Hay diferentes clases de desacuerdos –escribía Pisarev a propósito del desacuerdo entre los sueños y la realidad–. Mis sueños pueden rebasar el curso natural de los acontecimientos, o bien pueden desviarse a un lado, adonde el curso natural de los acontecimientos no puede llegar jamás. En el primer caso, los sueños no producen ningún daño, incluso pueden sostener y reforzar las energías del trabajador... En sueños de esta índole no hay nada que deforme o paralice la fuerza de trabajo. Muy al contrario. Si el hombre estuviese completamente privado de la capacidad de soñar así, si no pudiese de vez en cuando adelantarse y contemplar con su imaginación el cuadro enteramente acabado de la obra que se bosqueja entre sus manos, no podría figurarme de ningún modo qué móviles obligan al hombre a emprender y llevar hasta su término vastas y penosas empresas en el terreno de las artes, de las ciencias y la vida práctica. El desacuerdo entre los sueños y la realidad no produce daño alguno, siempre que la persona que sueña crea seriamente en su sueño, se fije atentamente en la vida, compare sus observaciones con sus castillos en el aire y, en general, trabaje escrupulosamente en la realización de sus fantasías. Cuando existe algún contacto entre los sueños y la vida, todo va bien [...]*” (Lenin, 1975, pp. 222-223).

Los partidos se fueron conformando como “sociedades de pertenencia”, a partir de sus ritos y de otras operaciones centradas en la inclusión-exclusión. Y, como se sabe, las sociedades de pertenencia suelen tener una relación conflictiva con la “sociedad receptora”. Las experiencias de la nueva izquierda en los años ‘60 y ‘70, en la mayoría de los casos, mantuvieron estos rasgos negativos. Partido y política llegaron a confundirse. La acción militar se concibió como el primer paso.

Para una concepción revolucionara, “desde abajo”, que, como dijimos, es la única verdaderamente revolucionaria, el “plan preconcebido” es más necesario de lo que Trotsky suponía. Pero no se trata de un plan formal y cerrado, un plan que prevé todas las alternativas e impone el camino obligado, sino de un esbozo surgido al calor de las luchas contra la sociedad vieja. El proceso es dialéctico.

Una concepción revolucionaria debe tener muy en claro las limitaciones del “sentimiento de imposibilidad de seguir soportando la sociedad vieja”. Debe tener en claro que existen formas distintas de enfrentar esa sociedad insoportable, es más: esas formas suelen ser sustrato o la precondition de la nueva sociedad soportable. De algún modo, estas formas son el plan. Esas formas remiten al desarrollo autónomo de una conciencia adecuada a sus condiciones, una conciencia que se desarrolla al interior mismo de los movimientos de masas. Conciencia que se articula en torno a tareas específicas, concretas y no alrededor de objetivos abstractos y generales. Nadie puede enseñarle a las masas los rudimentos para la construcción de un orden alternativo al capitalismo. La contradicción más aleve y rotunda es el destino inevitable para quienes pretenden asumir tal “estrategia pedagógica”.

Algunos partidos de la vieja izquierda, cuando tratan de comprender el fenómeno de las nuevas organizaciones del campo popular, boyan entre la soberbia y la ingenuidad. Por supuesto, reconocen y reivindican la experiencia de los movimientos populares pero se encargan de destacar lo que consideran “grandes limitaciones”, principalmente la falta de (y el lugar donde se coloca énfasis varía) conducción, dirección o estrategia política. Ni por asomo pueden asumir que las organizaciones populares (por lo menos muchas de ellas) tienen una preocupación similar por lo político. La diferencia estriba en que desde las construcciones de base lo político se piensa de otro modo: la organización política se instala en el horizonte como resultado de un proceso de lucha, como herramienta a crear, planteo que desecha a los aparatos de izquierda realmente existentes. Generalmente, cuando se habla de las “limitaciones” de las organizaciones populares

desde un partido de la vieja izquierda, se peca de elitismo. Pues se piensa: ¿para qué crear una herramienta política si ya estamos nosotros y tenemos experiencia? También se peca de ingenuidad: "Nosotros somos los referentes políticos naturales de las luchas sociales". Creen que la crisis de representación no los afecta. Se equivocan.

Pero ¿pueden cambiar los partidos y acercarse al punto de vista de las organizaciones de base sin asumir una crisis de rol? ¿Podrán instalar el partido en el horizonte, como herramienta a construir junto al pueblo, negándose como punto de partida y aparato de dominación? ¿Estarán dispuestos a la metamorfosis? Este proceso es sumamente riesgoso e implicaría la transformación del partido en otra cosa. Se trata de un proceso dialéctico y los partidos tradicionales de la izquierda suelen ser antidialécticos. El problema es, entonces, el partido mismo (de izquierda en su formato tradicional) en tanto terreno de la antipraxis, es decir, como praxis de elites y como camino de superación de lo dado hacia fines siempre rígidos. El partido presenta condiciones de inercia, cuadros aptos sólo para el micro clima de aparato, con identidades burocráticas y administrativas. La parálisis, las condiciones de irreversibilidad son poderosas.

Los partidos de izquierda que siguen desactualizados como herramientas de emancipación tienden a instituir desde el aparato sus propios frentes de masas. Intentan así atrapar océanos enteros en insignificantes botellas. Una inyección de política obsoleta en lo "social". Entregan su útero viejo y seco con la vana ilusión de que servirá para gestar lo nuevo. Desarrollan un tipo de inserción superficial en el mundo cultural de los oprimidos. Superficial porque no contribuyen a desarraigar las lógicas políticas y relacionales tradicionales (como el patronazgo y el clientelismo, por ejemplo). Ahora bien, la alternativa que más nos seduce no parece fácil, y el campo popular ha acumulado recientemente algunas experiencias que nos alertan sobre los riegos de las opciones estériles.

El terreno estrictamente reivindicativo ha permitido la consolidación de representaciones e identidades, pero el intento de "invadir" otros espacios de representación (política) derivó en un rotundo fracaso y

terminó dañando la representación social legítimamente construida y esas identidades trabajosamente edificadas. Algunos podrán cargar las culpas en el tipo de espacio invadido, pero el problema nos parece mucho más complicado. Finalmente, existe el riesgo de concebir un conjunto de respuestas ingeniosas ante la crisis, estrategias que surgen espontáneamente frente a situaciones desesperantes, como “alternativas al capitalismo”.

Por último, cabe destacar que la mayoría de los partidos de izquierda en Argentina, abrumados por la magnitud y el ritmo vertiginoso de las transformaciones económicas, sociales, políticas y culturales de las décadas del '80 y el '90, se refugiaron en el significado más improductivo y estático del concepto de tradición. Se aferraron a los itinerarios más clásicos, los ratificaron y se limitaron a replicarlos. No tuvieron en cuenta las dimensiones hegemónicas (y por lo tanto dinámicas) de la tradición. Las clases dominantes sí tienen en claro que la hegemonía es un proceso que involucra experiencias y relaciones y saben cómo recrearla incesantemente. Sin las reelaboraciones necesarias, sin el descarte de algunas áreas de significación y la apertura a formas significativas nuevas la decadencia será un destino irrefrenable para los partidos de izquierda.

Capítulo 8

Pensar la herramienta política (estratégica) del campo popular

En la lucha [...] esta masa se reúne, se constituye en clase para sí. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase. Pero la lucha de clase contra clase es una lucha política.
Karl Marx

Cuando hombres y mujeres implicados en formas modestas y locales de resistencia política se vean transportados por el impulso interior de estos conflictos a una confrontación directa con el poder del Estado, es posible que su conciencia política pueda modificarse de manera definitiva e irreversible [...]
Terry Eagleton

No somos fatalistas. No creemos que todo poder político indefectiblemente termine generando opresión y devenga en fuente de privilegios. Incluso, algunos han planteado con total irresponsabilidad que el ejercicio de la opresión es el destino inevitable de toda organización, como si la emancipación no necesitara organizarse. Hasta el mismísimo Max Stirner, ácrata paladín de las utopías más individualistas, manifestó su intención de unirse a un partido si éste no tuviera nada de obligatorio. También Bakunin planteó la necesidad de una vanguardia consciente, cerca, muy cerca de Augusto Blanqui y Lenin

y lejos, muy lejos, de Rosa Luxemburgo⁴⁶. Estimamos tan desatinado concebir la acción de las masas desorganizadas como la de las vanguardias separadas. Y vale aclarar que concebimos la “vanguardia” en términos sociales: como un sector del movimiento de masas que, con sus luchas, crea posibilidades para un conjunto más amplio.

Mabel Thwaites Rey señala que una cosa es tener en cuenta “que la disputa por el poder logra degradar y aniquilar la posibilidad de construir una sociedad alternativa que diluya las condiciones mismas que hacen factible el poder como imperativo de un grupo sobre otros. O alertar contra las formas de replicar en la propia práctica emancipatoria el esquema de poder que se desea combatir. Pero otra muy distinta es pretender ignorar la dimensión ‘política’ en el sentido profundo de la disputa por crear o mantener una organización social acorde con intereses y valores específicos” (2004, p. 23-24).

Ante la creciente heterogeneidad de las clases subalternas, ante la necesidad de conciliar intereses de clase con intereses de grupo y la discontinuidad del accionar de las masas; para garantizar posiciones de fuerza permanente que le permitan al pueblo tanto el repliegue en el momento del reflujo como el relanzamiento en el momento del alza y para contrarrestar las limitaciones de los combates aislados, se torna imprescindible pensar en una herramienta, una organización política, instancias institucionales e instrumentales totalmente diferentes a las que conocemos (hijas todas de una concepción mecánica): que no pretendan reemplazar la actividad del pueblo y sus organizaciones por un poder pro-popular, que no se conciban como medios de expresión de una voluntad colectiva supuestamente uni-

46 Según Daniel Guerín, Max Stirner “sólo se uniría a un partido si éste no tuviera ‘nada de obligatorio’. La única condición para su eventual adhesión sería la posibilidad de que ‘el partido no se apoderara de él’ (Guerín, 1968, p. 36). Este autor también plantea que Bakunin, “ya anarquista, sigue convencido de la necesidad de una vanguardia consciente” y cita pasajes donde el anarquista se muestra partidario de los cuerpos unificadores, de los grupos de individuos unidos por ideales que ejercen una “acción natural sobre las masas” y de los estados mayores” (Ibid. p. 42-43).

ficada ni como ejecutores exclusivos de esa voluntad; que no se conciban como encarnación de la conciencia de clase o de la ética de los trabajadores (el partido como herramienta de la conciencia para labrar un destino histórico y realizar una ética); que abandonen definitivamente los enfoques coercitivos⁴⁷ y el instinto policial; que no operen por encima de la existencia cotidiana del pueblo y de sus organizaciones; que sostengan la confianza social, la participación y la coordinación organizativa; que hagan de los objetivos emancipatorios una forma emancipatoria real y concreta; que sirvan para realizar las metas de las organizaciones del pueblo y que no pretendan reemplazarlo; que “aporten” a una causa y que no se crean la encarnación de esa causa; que rompan la relación medios-fines; que anticipen el futuro deseado en las formas; que se asuman como momento, no como exteriorización fija y especializada en el ejercicio del poder; que unifiquen –sin dominar– los discursos y prácticas emancipadoras (que unan a los “pequeños destacamentos” dispersos, que pongan en movimiento al conjunto); que no reduzcan el logos a una organización, y que, ocasionalmente y secundariamente, sirvan para la disputa y el ejercicio del poder estatal. No podemos dejar de destacar que en la Segunda Declaración de la Selva Lacandona de 1994, los mismos zapatistas hablan de partidos políticos de “nuevo tipo”.

El partido de izquierda tradicional (al igual que los grupos “antipartidos” que actúan como partidos) se caracteriza por plantear objetivos que se deben alcanzar con los pasos que da el propio partido. Busca imponer sus propios ritmos, los ritmos de la organización, los ritmos

47 Los enfoques coercitivos, predominantes en las organizaciones tradicionales de la izquierda, reflejan las jerarquías de nuestras sociedades desiguales, se caracterizan por considerar a los sujetos como subordinados, por no tomar en cuenta las situaciones concretas y por impulsar un sistema de promociones y sanciones individuales. En el enfoque coercitivo la información fluye verticalmente generando desconfianza. Una “red vertical” no puede sostener la confianza social. La alternativa son los enfoques cooperativos que desarrollan algunas organizaciones sociales y políticas, que presentan un amplio frente de lucha contra la burocracia, el autoritarismo y la desconfianza.

del aparato, dejando de lado el trabajo tendiente a generar o apuntalar los hechos capaces de modificar la realidad. Se caracteriza también por su concepción instrumentalista de la lucha de clases y su negación como parte fundamental del proceso autoemancipatorio. Respecto de este tópico, creemos que no queda mucho por discutir. La actitud reciente de una parte de la izquierda argentina en relación al fenómeno de las asambleas y al movimiento piquetero es lamentable. Han buscado cooptar, manejar, imponer. En lugar de apostar al movimiento social real masivo han apostado al “control” de una parte, a la subordinación de toda instancia de acción práctica y de lucha y a la creación de sellos desarraigados. Muy pocas organizaciones partidarias (por no decir ninguna) han concebido su actividad en función de un proceso de autoemancipación de las clases subalternas. Al autoerigirse en ejes de unidad, reproducen la fragmentación. Para el sectario, el pueblo sólo cuenta como apoyo para sus fines⁴⁸. Otra vez “el pez en el agua”, otra vez el vanguardismo de los que consideran a las masas la piscina en la que van a realizar sus destrezas natatorias. ¿Cuándo vamos a pensar en maremotos?

La experiencia histórica es contundente: los instrumentos elitistas siempre han conducido a la entronización de elites. Un proyecto que toma como ejes principales la justicia y la igualdad nunca puede fundarse a través de la práctica de una organización centralizada, verticalista y jerárquica. La apuesta principal pasa por construir una herramienta de cambio, evitando que la misma herramienta se convierta en el objetivo de la lucha, una herramienta “flexible” (a la que consideramos absolutamente necesaria), que aporte a la generación de hechos capaces de modificar la realidad.

Por lo menos, como ejercicio de abstracción: ¿no se puede pensar en otra forma de poder político?, ¿no es factible un poder socializado, horizontal, democrático, que conviva con un mínimo de centra-

48 Ver: Freire, Paulo (1986). *La educación como práctica de la libertad*. México: Siglo XXI, p. 43.

lización coyuntural y efímera, un poder asentado en organizaciones populares activas y sólidas? Las fuerzas populares consolidadas a partir del ejercicio de lo que Holloway llama “poder-de”, ¿no deberán ejercer en algún momento el “movimiento” de poder-sobre, con el objetivo de “separar” a los sectores dominantes? La “conquista del poder”, sin considerarla como pivote, ¿no debería “complementar”, “consolidar”, etc., el proceso autoemancipatorio que implica la lucha de clases? Más que las formas del “antipoder”, las fuerzas populares ¿no deben reivindicar el ejercicio de un poder entendido como capacidad de imponer un sentido, de resignificar y resimbolizar las redes más características que componen el mundo humano? La causa de la deshumanización y la “cosificación” de los dominados, ¿no es precisamente la falta de poder? Los sucedáneos propuestos para las clásicas nociones de “poder popular” y para las que plantean “el papel social dirigente de los trabajadores” no nos parecen convincentes.

No se trata de obligar a todo el mundo a que acepte nuestra forma de hacer-pensar y el tipo de vínculo social y político que proponemos. Pero, sucede que existe un poder y un sistema de dominación que impone, por todos los medios, con todos los recursos sus propias formas de hacer-pensar basadas en la naturalización de las desigualdades, en los vínculos mercantiles y en una idea negativa de la libertad. Lo nuestro es básicamente rechazo, no intento de imponer. Afirmamos nuestras formas porque las consideramos justas y superadoras del orden imperante, pero también porque nos permiten resistir y vivir.

La dicotomía movimiento-institución prácticamente nace con los primeros movimientos anti-sistémicos. En algunos casos esta dicotomía se expresa como una contradicción entre el movimiento como construcción social y dinámica de las organizaciones populares y el movimiento como estructura (herramienta política, conjunto de aparatos, etc.). A diferencia del movimiento, la institución tiene un instinto conservador, una tendencia natural al reposo y a la burocracia. Se resiste a los cambios porque amenazan el ideal de estabilidad.

Su temor al paso en falso conduce a la parálisis. En determinados contextos cumple la función de freno del movimiento, pero en otros ese rol “conservador” puede resultar vital para el movimiento, para garantizar su continuidad histórica, para habilitar su recomposición, etc. Un desafío para la izquierda y el campo popular es pensar la complementación de formas centralizadas (siempre adecuadas al momento histórico) con otras no centralizadas, con organizaciones no institucionales, flexibles, traslaticias, diseminadas en el barrio, en la calle, en cada casa y, a veces, inhallables.

Evidentemente, existe una relación muy estrecha entre el partido de izquierda en su formato tradicional y la toma del poder estatal como horizonte estratégico, lo que históricamente condujo a priorizar la institución sobre el movimiento. Algo que cuestionaba Rosa Luxemburgo a comienzos del siglo XX al plantear que, en la acción política no eran las masas desorganizadas las que permanecían inmóviles, sino los partidos organizados y sus direcciones (se refería a los partidos socialdemócratas, en particular el alemán). Rosa Luxemburgo denunciaba la pérdida de tiempo en “pamplinas burocráticas”. Karl Kautsky, por su parte, consideraba que este tipo de planteos conducía a la negación de la necesidad de la organización. ¿Qué hacer para evitar que la institución se fagocite al movimiento? ¿Cómo evitar caer en el fetichismo del movimiento como reacción ante el fetichismo de la institución? ¿Es suficiente la capacidad de acción “autónoma” y la iniciativa de las clases subalternas para el éxito del movimiento de masas? Formulamos estas preguntas porque partimos de la base de que el movimiento, por sí solo, se agota, no alcanza, se aísla. Proponemos pensar la institución como medio al servicio del movimiento, porque este último es el campo fundamental de la contrahegemonía o de la hegemonía alternativa, el *locus* en el cual las clases subalternas pueden desarrollar una praxis independiente.

Sostenemos la noción que establece la existencia de un sujeto popular fragmentado o plural en América Latina. Esto no debe confundirse con la tesis débil del antiposmodernismo que termina diluyendo al sujeto en una pluralidad de “posiciones” o “hábitos de posiciones”

(del sujeto). Menos aún debe confundirse con la vana pretensión de servir a dos clases al mismo tiempo. Para el caso argentino la situación se presenta, en parte, como novedosa en función de la pérdida (en términos relativos) de centralidad estratégica de la clase obrera industrial, el actor privilegiado en tanto sector social dinamizador de las luchas populares en períodos históricos anteriores. Las nuevas condiciones exigen formas originales de intervención política que den cuenta de la diversidad y del carácter plural de los nuevos sujetos (de la clase).

Vale la pena recordar que la tesis de la centralidad obrera terminó favoreciendo en muchos casos a las interpretaciones de tipo estructuralista que veían las conductas y 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.

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 en nuestro caso no necesariamente hace más homogénea la fuerza de trabajo, por el contrario, va delineando una estructura social altamente segmentada. Estamos ante una clase obrera heterogénea y no ante un proceso de reducción o disolución de la clase trabajadora. Por supuesto, la heterogeneidad la debilita, limita sus potencialidades. En este sentido, podemos reconocer en los “nuevos movimientos sociales” y en las “nuevas organizaciones populares” una nueva y distinta modalidad de expresión de la clase trabajadora que viene a complementarse con otras más tradicionales y, no por eso, menos necesarias.

Las luchas denominadas “sociales” o “reivindicativas” (y las experiencias organizativas que generan) impulsan el proceso de formación de conciencia y pueden operar como soportes identitarios, ya que expresan identidades colectivas con contenidos culturales y simbólicos objetivamente contrahegemónicos. Estas experiencias

generan un contexto solidario que tiende a superar el dualismo y la enajenación. Se van recreando así espacios que favorecen la transformación de los individuos a nivel personal, requisito indispensable para lograr una percepción global. La transformación de las actitudes personales es inseparable de la transformación de la realidad. Estas experiencias deben ser reconocidas como el terreno de una praxis que puede garantizar el ascenso del sentido de la libertad real. Estas luchas, en ocasiones, ofrecen el marco adecuado para la reconstrucción de subjetividades organizadas alrededor de intereses emancipatorios, y para superar la identidad prevaleciente estructurada alrededor de la derrota. No debemos olvidar algunos principios básicos: que las condiciones de la transformación revolucionaria se encuentran en germen dentro de la acción cotidiana y que una "mentalidad revolucionaria" es el resultado de una larga práctica. Los nuevos sujetos sociales están buscando (y construyendo) su identidad (su auto-reconocimiento como categoría) y su espacio (su territorio social) en el marco de las actuales relaciones de poder. Estamos ante una de las formas que asume la lucha de clases en la Argentina de principios de siglo XXI.

Estas experiencias nos obligan a pensar en las múltiples dimensiones del "ser social". Esta noción no debe remitirnos pura y exclusivamente a las identidades de clase. "Otras" identidades, sin dudas afectadas por la posición de clase, son constitutivas de los sujetos. Negarlas o no asignarles ningún rol en la formación de la conciencia constituye un gesto autoritario y castrador.

Las dificultades con las que tropieza cualquier proyecto de transformación en las actuales condiciones están basadas muchas veces en la ausencia de nexos entre lo social y lo político. Lo político entendido como la instancia que encausa las luchas particulares y las prácticas objetivamente contrahegemónicas hacia un horizonte trascendente y evita que la lucha reivindicativa se convierta en un objetivo per se. Lo político como el acto de desmalezar el camino de la realidad. Lo político, sencillamente, como los "propósitos comunes" o las "ceremonias unánimes", como lo que pone en movimiento al conjunto más

allá de las luchas aisladas, como las “luchas generalizadas”. Al igual que Rosa Luxemburgo, entendemos la crisis política de la izquierda como una consecuencia de la ruptura del vínculo dialéctico entre la praxis cotidiana y la meta futura final, entre el sujeto y el designio. Ruptura a la que podemos agregar una ausencia: la de la conciencia y la voluntad necesarias para resolver la conflictividad objetiva.

La relación entre organizaciones sociales de base y las organizaciones políticas (o la política a secas, por qué no) tal vez constituya una de las temáticas destinadas a convertirse en la problemática central de los debates en los próximos años. Como respuesta casi refleja a las viejas concepciones *aparatistas*, *pseudovanguardistas* y *elitistas* que partían (y parten) de la noción de externalidad de la política respecto de los sujetos de la transformación (clase obrera, campesinado) se terminó planteando que, en la relación entre organizaciones sociales y organizaciones políticas, indefectiblemente terminan perjudicadas las primeras. ¿La presencia de organizaciones (no nos referimos específicamente a los partidos tradicionales de la izquierda) o grupos políticos en la organización y en las luchas de los “movimientos y redes sociales” implica siempre un intento por imponer objetivos que, en última instancia, son ajenos a estos últimos? ¿O por el contrario existe, aunque sólo hipotéticamente, la posibilidad de una relación *dialéctica* entre las organizaciones sociales y políticas, una relación que transformando cada parte dé origen a algo distinto y superior?

Muchas veces las posiciones *basistas* a ultranza que reivindican una autonomía tan absoluta como abstracta para las organizaciones populares se olvidan de un dato categórico e ineludible: la ideología dominante es la ideología de la clase dominante. Es decir, mientras rechazan por principio la presencia de grupos, de concepciones y de ideas supuestamente “ajenas” a las organizaciones de base, aceptan –pasiva e inconscientemente– la imposición de la ideología de la clase dominante.

¿Cuál es la forma organizativa capaz de generar hegemonía de masas e integrar a las organizaciones de base en un proyecto político

de dimensiones estatales?, ¿el partido revolucionario? Creemos que no. Hay que superar la que ha sido denominada como “ortodoxia de la esencialidad del partido revolucionario”, forma que históricamente tendió a sustituir a las masas y a atribuirse sus tareas. También hay que precaverse de las concepciones “optimalistas”, de crecimiento vegetativo (de embrión). La tradición política argentina no se caracteriza por la presencia de partidos de izquierda fuertes. El movimiento parece la forma más adecuada. Los partidos tradicionales de izquierda en la Argentina, al decir de Fredric Jameson (1997, p. 56-57), remiten a la *cinta de Möbius*: flotan en el vacío, se caracterizan por ser auto-referenciales y circulares, no tienen puntos de referencia, no tienen exterioridad. Conciben a la organización más como forma exterior que como herramienta e identidad. La vida grupuscular de algunas organizaciones las lleva a dirigir su agresividad al grupo más cercano y no al enemigo real. El partido de izquierda en su formato tradicional es como un punto fijo, o, en el mejor de los casos, como un conjunto de puntos definidos. El movimiento puede y debe concebirse como la praxis que interviene en la construcción del camino y, a la vez, como el ideal del trayecto.

Los que deifican desde la izquierda a la organización política (partido u otra) deberían tener presente al Marx del *Manifiesto* que señalaba que una organización con cierto grado de influencia social constituye un elemento mucho más ocasional que el proceso de construcción de los actores sociales revolucionarios (Marx se refería a la clase obrera en particular, claro está). Desde esta perspectiva, la organización aparece subordinada a una estrategia central y global que los excede. Concretamente: Marx considera la organización política siempre en el marco de un movimiento y va más allá: afirma que su rol principal pasa por “defender” el porvenir de ese movimiento y por “apoyar” todo movimiento revolucionario contra el régimen político y social existente. De este modo, la organización no opera como frontera, se concibe como un *locus* que aporta a una causa y no como la causa misma. Marx también decía en el *Manifiesto* que los comunistas “no proclaman principios especiales a los que quisieran

amoldar el movimiento proletario”⁴⁹. Según escribe Luis Sanz: “Para Marx, cualquier organización era una secta si convertía en frontera organizativa cualquier conjunto de opiniones particulares (incluyendo las opiniones de Marx), si hacía de ese conjunto de opiniones particulares el elemento determinante de su forma organizativa [...] nunca Marx creó su organización. Se asociaba con organizaciones realmente existentes, tratando de influir en ellas y, ante todo, de influir, a través de ellas, sobre el movimiento social. La prioridad que daban a su actividad en estas organizaciones no derivaba de la afinidad ideológica con ellas, sino de la importancia que pudieran tener de cara a la transformación social [...]”. (Sanz, 1998, p. 51)⁵⁰.

La construcción de un movimiento político revolucionario implica un proceso colectivo de reflexión y de acción conjunta en el cual se acumula fuerza social y moral, se consolida una posición y se ocupa un territorio social y un espacio político. Exige instituir un continente de destinos basado en la solidaridad práctica y no una unidad de destinos por falta de solidaridad. Como la lucha de clases no depende de ninguna voluntad subjetiva, la unidad real nunca puede ser el resultado del gesto voluntarista de las superestructuras. La relación entre organizaciones políticas y sociales debe ser entendida como un momento de construcción de una nueva identidad y de una nueva cultura política.

En cuanto a la relación entre el movimiento político y las organizaciones sociales vemos cuatro posibilidades: a) que las demandas de los distintos sectores sociales sean canalizadas a partir del movimiento político por la vía de la incorporación de sus reivindicaciones al

49 Cabe recordar que en la edición inglesa de 1888 en lugar de decir principios especiales decía principios “sectarios”.

50 48 Véase: Sanz, Luis (1998). “Una disutopía radical”. En: Revista *Debate Abierto*, año II, N° 7, Venezuela, mayo-junio, p. 52. En el mismo artículo el autor sostiene que: “La lealtad a los partidos en tanto que “aparatos” deriva siempre en deslealtad respecto al propio pensamiento y respecto al sector social que se pretende representar, pues los intereses de los aparatos coinciden punto por punto con los intereses individuales de quienes los dominan [...]” (p. 52).

“programa”; b) que el movimiento integre representaciones sociales y las incorpore al nivel de decisión “duro”; c) que se produzca una especie de simbiosis entre las expresiones políticas y los movimientos sociales y d) que se reediten todas las deformaciones clásicas pseudovanguardistas y manipuladoras. Las dos primeras posibilidades parecen las más adecuadas, las otras cuestionan abiertamente la autonomía de las organizaciones de base. La autoorganización del campo popular es la precondition de su poder y el movimiento debe contribuir con ella.

Si consideramos que, en el proceso de conformación de un movimiento político revolucionario, la relación dialéctica con las organizaciones de base es estratégica, debemos reconocer que sería sumamente contradictorio pensar al primero como estructura vertical y centralizada. Dos elementos caracterizan a muchas de estas organizaciones: la heterogeneidad y la flexibilidad y no se puede negar que explican buena parte de su fuerza y su vitalidad. El movimiento político tiene que reconocer como uno de sus componentes fundamentales a colectivos no partidarios. No debería existir una relación de subordinación entre los “núcleos de base” y el nivel de dirección. Es decir: no debemos situarnos en el lugar de las vanguardias clásicas. Hay que asumir lugares más dialécticos que nos permitan aprender y crecer junto al movimiento social. Hay que impulsar una metodología “anticupular”⁵¹.

La actual fragilidad del lazo que une a organizaciones sociales y políticas puede verse como reflejo de la debilidad de los trabajadores y de los actuales niveles de dispersión de las masas populares en general. La ausencia de lazos orgánicos con las masas explica también las dificultades que surgen a la hora de unificar a organizaciones que teóricamente tienen acuerdos estratégicos o visiones similares⁵².

51 Proponemos recuperar el desusado concepto de “la organización como proceso o como producto de la lucha”, propuesto por Anton Pannekoek y por Rosa Luxemburgo.

52 ¿Cuánto tiempo hemos perdido en dilatadas reuniones con supuestos (y declamatorios) “compañeros estratégicos” que no condujeron a nada?

Se torna necesario repensar la relación entre el movimiento “espontáneo” y la “conciencia revolucionaria”. Ya es hora de abandonar la concepción que niega de plano la posibilidad de una “ideología independiente” elaborada por las masas en el curso de su movimiento. En el mismo sentido es necesario repensar el rol de las vanguardias y comenzar a considerar que las que son realmente “auténticas” tienden a expresarse como un sector social concreto que por su situación objetiva está en condiciones de influir en el resto de la sociedad, es decir, la vanguardia como un sector dinamizador de luchas, no como un club de superdotados, como ya se ha dicho.

Desde el emplazamiento leninista tradicional el “forzamiento” de la realidad, de la historia, deviene siempre necesario frente al “atraso” de la conciencia. La conciencia de clase “para sí” se introduce invariablemente desde el exterior. El partido se siente llamado a cubrir el hueco de la conciencia (en lugar de favorecer los procesos de su desarrollo y de trabajar para despertar la autoconciencia) y forzar los acontecimientos. El forzamiento es resultado de una polarización entre la clase y el partido, de una escisión que lleva a confundir las necesidades propias de la dirección política con las necesidades de las masas y las necesidades de un proceso genuino de transformación. El partido de esta manera “trasciende” la historia, propone una racionalidad por fuera de ella.

El movimiento de la sociedad civil, la praxis social concreta, tiene una importancia que excede la sola influencia de la teoría, “pues la teoría sólo puede intervenir con éxito en la práctica si despierta los indicios de autocomprensión que la práctica ya tiene” (Eagleton, 1997, p. 231, cursiva en el original). Un saber práctico-político entra en crisis cuando no logra encarnarse en una fuerza social concreta. En este aspecto, vale recordar que Marx consideraba que la teoría se transforma en fuerza material desde el momento en que penetra en las masas. Estos planteos resultan fundamentales al momento de pensar en el movimiento político. Desde una noción que sostenga la externalidad de la conciencia revolucionaria, el supuesto movimiento político correría el riesgo del desarraigo, podría convertirse en una

estructura hueca y superestructural y –posiblemente– verticalista y jerárquica. De una relación de exterioridad a una relación coercitiva hay un solo paso. Al decir de John William Cooke, estaríamos ante una superestructura que solo serviría para beneficio de políticos burgueses con veleidades progresistas. Se caería en las redes de la “ley de hierro de la oligarquía” de la que hablaba Roberto Michels.

Sucede que el movimiento político no debe pensarse como la condición de la recomposición del campo popular, sino a la inversa. En esta coyuntura los esfuerzos militantes deben estar orientados hacia esa tarea de recomposición social, ideológica y política. Es que, por otra parte, la tarea de recomposición implica la transformación de los que intervienen. La “ideología independiente” se desarrolla al calor de un movimiento que altera la “espontaneidad” y también las “conciencias externas”. La insistencia con respecto al movimiento político se relaciona con la necesidad de no perder de vista el desafío global y la existencia de un campo de lucha específicamente político. Lo global relacionado con la necesidad de contar con una estrategia a largo plazo para la edificación de un orden alternativo.

La fragmentación es una realidad generada por el sistema. La lucha contra el sistema es una lucha política e implica homogeneización y algún nivel de centralización preferentemente instrumental o efímera. Si consideramos que la organización política siempre es nociva para las organizaciones populares y reivindicamos su particularismo, ¿no terminamos confundiendo la fragmentación con el pluralismo, es decir no terminamos aceptando acríticamente la fragmentación? Según expone Terry Eagleton: “Contraoponer simplemente la diferencia a la identidad, la pluralidad a la unidad, lo marginal a lo central, es recaer en la oposición binaria, como saben perfectamente los más sutiles destructores. Es puro formalismo imaginar que la ‘otredad’, la heterogeneidad y la marginalidad son beneficios políticos absolutos al margen de su contenido social concreto” (Ibid. pp. 166-167).

Para la lucha integral (y la lucha contra el sistema debe serlo) es necesario aquello que Gramsci denominaba hombre colectivo. Ahora bien, ¿puede haber hombre colectivo en el terreno de la no produc-

ción, de la exclusión y la fragmentación? La clase obrera ocupa una situación dual: está dentro de la sociedad civil porque sigue siendo imprescindible como objeto, no como sujeto y, por lo tanto, también está fuera de ella. ¿Pueden los nuevos sectores sociales subalternos y oprimidos aspirar a dirigir la sociedad a partir del lugar que hoy ocupan en el terreno de la producción? Más allá de los interrogantes, lo que queda claro es que el hombre colectivo sigue siendo la condición de los cambios radicales.

Uno de los riesgos que corren las organizaciones y colectivos políticos populares consiste en concebir la fuerza propia como un principio unificador del todo social y plantear un tipo de relación trascendental con las bases. La rearticulación de la sociedad civil no depende de la voluntad de un grupo. Estamos de acuerdo con Terry Eagleton cuando afirma que “si los diversos elementos de la vida social –por así decirlo, aquellos grupos que esperan ser hegemonizados en una estrategia política radical– no conservan una cierta contingencia e identidad propias, la práctica de la hegemonía significa simplemente fusionarlos en un nuevo tipo de totalidad cerrada” (Ibíd. p. 269). La tarea va mucho más allá de la conformación de un colectivo y del esfuerzo por mantenerlo unido por la solidaridad y la entrega.

En síntesis: imaginamos al movimiento político como una organización de organizaciones que debe asumir la doble tarea de promover el protagonismo popular y contribuir efectivamente a crear las condiciones para que ese protagonismo sea posible, que integre una diversidad de actores con sus subculturas propias y que, como instancia de contención amplia, potencie estas subculturas en lugar de anularlas. Se trata de consolidar un bloque cultural y social que unifique de manera orgánica, al movimiento con las bases. Sin bloques sociales constituidos no existen posibilidades de cambios radicales, todas las opciones políticas serán coyunturales, efímeras. Una propuesta política vale en tanto se enuncia desde un lugar socialmente legítimo, un lugar de organización, de lucha, de praxis significativa (a través de la praxis se consolidan los lazos sociales y se definen las identidades, a través de la praxis se cuestionan las relaciones de

poder vigentes). La tarea pasa por aportar a la construcción de ese lugar. Más importante que tener políticas públicas para la coyuntura es crear las condiciones sociales de aplicación y recepción de esas políticas. No se construye desde definiciones o posicionamientos teóricos sino desde prácticas. No se acumula con “demostraciones pedagógicas” (vamos a demostrar que el Estado es represor) tampoco confundiendo la revolución con la travesura. Las ideologías con contenidos unívocos y exigencias sintácticas fuertes tienden a ocupar las franjas más marginales del espectro político. En ciertos grupos y organizaciones está muy arraigada la costumbre de llevar definiciones políticas e ideológicas cerradas a los denominados “frentes de masas”, de este modo, el componente doctrinario funciona como un obstáculo, la ideología se convierte en una toxina y la izquierda se perpetúa como factor inerte.

Capítulo 9

Viejos debates, nuevos contextos

El Estado socialista existe ya potencialmente en las instituciones de vida social características de la clase obrera explotada.

Relacionar esos institutos entre ellos, coordinarlos y subordinarlos en una jerarquía de competencias y de poderes, concentrarlos intensamente, aun respetando las necesarias autonomías y articulaciones, significa crear ya desde ahora una verdadera y propia democracia obrera en contraposición eficiente y activa con el Estado burgués, preparada ya desde ahora para sustituir al Estado burgués en todas sus funciones esenciales de gestión y de dominio del patrimonio nacional

Antonio Gramsci

Todo el poder a los soviets

V. I. Lenin

Los debates de los que pretendemos dar cuenta no son nuevos en la historia de las luchas por la emancipación de las clases subalternas y oprimidas; por otra parte, son inherentes al desarrollo social, a su carácter dialéctico que se expresa en las tendencias heterogéneas y, a veces, contradictorias del campo popular. En el marco de una concepción dialéctica del desarrollo social, las díadas teoría-práctica, evolución-revolución, medios-fines, etc., que se presentan como determinantes aparentemente antagónicos deben entenderse como “momentos” de un mismo proceso. Lo nuevo, claro está, es el

contexto en el cual se resignifican los viejos planteos, contexto que remite tanto a los efectos no superados de una derrota que obliga a demostrar lo evidente como a la búsqueda de alternativas de cambio viables en nuevos escenarios. Por ejemplo, ¿hasta qué punto no estamos retomando las viejas discusiones en torno a la contradicción entre “los fines últimos” y “las necesidades y posibilidades concretas”? O, dicho de otro modo, ¿entre la necesidad de abolir la división del trabajo social (la clave de una revolución de la clase que vive de su trabajo) y la necesidad temporal de utilizar y aprovechar esta división y el Estado mismo? ¿Hasta qué punto no estamos inaugurando una nueva versión de los debates en torno a las posibilidades de las “luchas prefigurativas”, esas luchas que mostraban en concreto el nuevo orden en el contexto de la sociedad vieja?

Oponerse al fetichismo de la organización, a los liderazgos centralizados y a la obsesión por la conquista del poder estatal no es un gesto bisoño. Pero, no hay que olvidar que las críticas a las vías alternativas también tienen sus anales. Es igualmente antigua la oscilación entre vanguardismo y sindicalismo (ya sea reformista o revolucionario). En distintos momentos de la historia del siglo XIX y XX, los revolucionarios percibieron las limitaciones de los enfoques que ponían el énfasis en el control del aparato productivo y en el desarrollo de las organizaciones de base y las formas prefigurativas, mientras descuidaban el problema del poder del Estado y otros problemas relacionados con el medio ambiente burgués. Tal el caso de las experiencias de los consejos obreros, la autogestión y las comunidades autónomas⁵³. Y la gran frustración consistió en que ese “descuido”, este enfoque no dialéctico del poder, llevó, o por lo menos no pudo evitar, la destrucción de espacios populares, antiburocráticos y prefi-

53 En el Congreso de Basilea (Primera Internacional) de 1869 algunos anarquistas plantearon la posibilidad que los sindicatos se conviertan en embriones de la administración de la sociedad futura. Los consejos de las asociaciones gremiales aparecían como alternativas a la gestión burguesa y como células generadoras de la futura sociedad. El sindicalismo se integraba a la autogestión.

gurativos. Es decir, las luchas prefigurativas han implicado un trabajo “inmanente” a la situación, pero no lograron postergar la potencialidad de la lucha. La negación del momento político llevó a no desarrollar toda la potencialidad de esa lucha. La autoafirmación popular es lo central porque es el único lugar posible de la “conciencia”, pero este reconocimiento no debería derivar en la negación de la relevancia del enfrentamiento político. Vale recordar la resolución aprobada en la Conferencia de París en 1871, la primera asamblea celebrada por la Primera Internacional precisamente después de la Comuna de París, que sostenía que la emancipación económica de los trabajadores era el gran objetivo al cual todo el movimiento político debía subordinarse, como medio⁵⁴.

En la actualidad, desde algunos ámbitos de izquierda, se cuestiona el concepto mismo de lucha prefigurativa ya que éste implicaría la imposición autoritaria y externa de una dialéctica y una teleología *a posteriori* de los acontecimientos. Este cuestionamiento encubre muchas veces una forma sutil de elitismo que le niega al pueblo (disuelto, a veces, en la categoría de “multitud”) la capacidad de concebir porvenires. La acción colectiva se entiende como puro “instinto”. Pero la historia muestra cómo distintas luchas obreras y populares fueron asumidas en algún momento de su devenir como “prefigurativas” por los propios trabajadores y cómo ese devenir les fue sugiriendo porvenires, a veces como un leve susurro.

Por ejemplo, hace algunos años, un ex obrero naval, hablando de la experiencia antiburocrática y de base desarrollada en algunos astilleros argentinos en los años ‘70, decía: “Muchas veces, cuando hablo de estas cosas, me preguntaban cómo eran aquellos compañeros,

54 El llamamiento inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores (año 1864) decía: “los señores de la tierra y los señores del capital se servirán siempre de sus privilegios políticos para defender y perpetuar sus monopolios económicos. Bien lejos de impulsar la emancipación, continuarán oponiendo los mayores obstáculos posibles. La conquista del poder político es, en consecuencia, el primer deber de la clase obrera [...]”. Ver: Marx, Carlos, “Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores”. En: AA.VV., op. cit., p. 51.

qué era lo que habían y habíamos conquistado y ayudado a cambiar. Por qué, durante ese tiempo, fuimos distintos. O sea, distintos en nuestras vidas; distintos a como veníamos armados desde atrás, de antes. Y siempre me pareció que la respuesta adecuada era *esa humanidad que habíamos logrado desplegar entre nosotros, pero que queríamos extenderla: que el mundo la hiciera suya* (cursivas nuestras). Creo que fue una invención nuestra. Al menos, fue eso lo que descubrimos entre nosotros: que estalló entre nosotros. Que fue una búsqueda permanente de algo parecido a la felicidad y que, para nosotros, no tenía sentido si no era compartida [...]”⁵⁵.

Tampoco tiene nada de novedoso buscar formas de organización compatibles tanto con el aprendizaje por la praxis, la autogestión y la espontaneidad de masas como con la capacidad de contrarrestar las irrupciones oligárquicas. Este fue el principal objetivo de la denominada “oposición de izquierda” a fines del siglo XIX y a comienzos del siglo XX⁵⁶. Karl Kosrch estaba inmerso en esa misma búsqueda. Korsch, quien elaboró una caracterización peculiar del período de transición basada en la “democracia industrial”, también era un crítico lúcido del eje estatal, decía: “De ahí que en la consciencia de amplios círculos obreros haya ido siendo progresivamente sustituida la vieja teoría socialista, de acuerdo con la cual debe conquistarse primero, con ayuda del voto, el ‘poder político’ estatal y consumarse después ‘la transmisión de los medios de producción a la colectividad’ [...]” (1975, p. 81).

Muchos otros podrían sumarse a esta lista, principalmente el primer Antonio Gramsci, el de 1919-1921, el que preocupado por la democracia obrera consideraba al consejo de fábrica como el órgano

55 Ver: Benecio, Luis, “Prólogo”. En: Díaz, Rubén (1999). *Esos claroscuros del alma. Los obreros navales en la década del '70*. Buenos Aires: El Sueñero, p. 6.

56 Diethard Behrens distingue cinco fracciones en la oposición de izquierda: “1. Los “jóvenes”, el anarquismo alemán de fin du siècle, el anarcosindicalismo. 2. Los sindicalistas. 3. La fracción “Rosa Luxemburgo”. 4. Intelectuales radicales: Julián Borchardt, Heinrich Laufenberg, Karl Liebknecht, Franz Pfenfert, Fritz Wolfeim. 5. Los “radicales de Bremen”: Pannekoek, Knief [...]”. Ver: Behrens Diethard, op. cit. p. 48.

principal de unificación de la clase obrera (ya que demostraba la aptitud política de la clase, su capacidad de iniciativa revolucionaria) y la instancia con mayor capacidad de vincular los sectores más conscientes de la clase con los menos conscientes, de formar a los trabajadores como productores y de ir preparando la mentalidad de la clase obrera para la autogestión. O sea: el Gramsci que veía en el consejo de fábrica el modelo del Estado proletario (“célula del nuevo Estado obrero”) y el que desde *L' Ordine Nuovo* (y guiado por una concepción prefigurativa de la lucha) “buscó crear un movimiento revolucionario con participación de las masas, directamente unido a las necesidades y exigencias cotidianas de la clase trabajadora, situada fuera de la estructura mediadora de los partidos, los sindicatos y el gobierno local [...]” (Boggs, 1985, p. 55). Más allá de que Angelo Tasca acusara a Gramsci de proudhoniano, el proyecto político-intelectual de este último consistía en fundar, por un lado, una concepción democrática de la dictadura del proletariado (moldeada, de algún modo, por la noción de hegemonía) y, por el otro, la complementariedad de la tradición bolchevique con el debilitamiento del Estado. Proyecto que también, de alguna manera y en algún momento, supo abrigar Lenin. En una línea similar a los hombres de *L' Ordine Nuovo*, se situaba el alemán Karl Schröder, quien veía en la organización de los consejos obreros la superación de las formas de organización centralistas y burocráticas de los partidos de izquierda, del Estado y del capitalismo.

Para ilustrar un poco, cabe recordar que hacia el año 1916, los obreros metalúrgicos de algunas ciudades del norte de Italia (Turín principalmente) lograron el reconocimiento de comisiones internas electivas. Una sucesión de huelgas con ocupación de fábricas llevó a que esos organismos asumieran la forma de consejos de fábricas con una propensión a la autogestión, que se puso en práctica cuando los patrones decidieron cerrar los establecimientos. Los obreros ocuparon las fábricas y continuaron con la producción, defendiéndolas con las armas en la mano. En el contexto de esas luchas, siempre objeto de represión sangrienta, apreció *L' Ordine Nuovo*, el primero

de mayo de 1919, dirigida por Antonio Gramsci. Su primer manifiesto fue firmado por socialistas revolucionarios y anarcosindicalistas. El mismo año, Alemania, más precisamente en la “Comuna de Munich”, se intentó un camino al socialismo alternativo al ruso, sostenido en la actividad “autónoma” de las personas y los grupos.

Por supuesto, no nos podemos olvidar de Antón Pannekoek, impulsor desde el marxismo de la idea del autogobierno, quien contrapuso el comunismo de los consejos obreros (aparatos de gestión no basados en las personas sino en el trabajo) al comunismo parlamentario. El holandés formuló una teoría de la acción de masas como medio de autoeducación, partiendo de una certeza: la solución práctica de todas las contradicciones se encuentra en la lucha revolucionaria. Además, aportó un principio de gran vigencia, el que plantea que las condiciones de la transformación revolucionaria se encuentran en germen dentro de la acción cotidiana.

Pannekoek, al igual que Gramsci, veía en los consejos obreros una organización estatal sin burocracia que podía convertir al Estado en una “fuerza externa” y dirigirla. Los consejos aparecían como la realización de la “administración de las cosas”, pero, sobre todo, de la unidad entre teoría y práctica. Los consejos podían prescindir, y de hecho reemplazaban, a los instrumentos complementarios de la dominación burguesa: los burócratas y los políticos de carrera. Cabe destacar la similitud de estos planteos con los de las organizaciones populares que en Argentina vienen proponiendo como ejes rectores la autonomía y la horizontalidad. Más allá del rescate de lo esencial de la forma consejo, estamos de acuerdo con la afirmación de Mike Rooke: “Los marxistas contemporáneos no deben ‘fetichizar’ la experiencia de los consejos en un modo atemporal para el cambio revolucionario, ni deben aceptar de manera acrítica los prejuicios antipartidarios o las posiciones consejistas al ultranza (por ejemplo Rühle), hechos que pueden relegar a los revolucionarios a una posición de *voyeurismo* intelectual”. (Rooke, en: Bonefeld y Tischler, 2002, p. 137).

György Lukács rescataba a los consejos obreros como “contragobierno”. Inadaptables al dominio burgués (a diferencia de otros órganos de la lucha de clases), contendientes implacables de éste, dada su condición de posible aparato estatal (el Estado convertido en arma en la lucha de clase del proletariado). Pero Lukács, a diferencia de los socialistas “consejistas”, no concebía los consejos como organización permanente, llamados a reemplazar el partido y el sindicato. Para él esta postura partía de no reconocer la diferencia entre una situación revolucionaria (donde el consejo cumple un papel clave) y una no revolucionaria.

Tampoco podemos soslayar a Rosa Luxemburgo y su búsqueda de una forma popular consciente, sus críticas al ultracentralismo y su apuesta al “autocentrismo de las masas”, a Wilhelm Reich y su aporte desde la psicología a la valoración del poder material de la ideología y las subjetividades; de algunos planteos de la “oposición obrera” (Alexandra Kollantai, David Riazanov, entre otros) que en plena Rusia revolucionaria defendieron la libertad de iniciativa y organización para los sindicatos y exigieron la abolición de la dictadura partidaria, a la que quisieron reemplazar por el autogobierno de las masas.

También debemos tener en cuenta las distintas experiencias de autogestión, control obrero, etc. Por ejemplo, sería importante tener presente el “Decreto de colectivización y control de la Industria y el Comercio en Cataluña”, dictado por el gobierno republicano español en 1936; los casos yugoslavo y argelino; las experiencias de las “fraternidades” impulsadas por la Federación Anarquista Ibérica que planteaban un vínculo original entre masas–vanguardias, movimiento–institución; el caso de la fábrica de relojes “Lip”, en Francia, en 1973, una experiencia autogestionaria y antiburocrática para nada ajena a los efectos de mayo de 1968.

En la historia del movimiento popular en la Argentina, los “desplazamientos” de lo social a lo político y de lo político a lo social, por agotamiento de la productividad o por la inviabilidad o saturación

de una estrategia, han sido muy comunes. Podemos remitirnos a la última década del siglo XIX, cuando los primeros socialistas fallaron en la construcción de federaciones obreras y se abocaron a la construcción partidaria y a la cooptación de intelectuales que veían en los movimientos sociales un espacio alternativo para una política alternativa.

Entre 1890 y 1894 los anarquistas antiorganizadores tuvieron cierto protagonismo en la conflictividad (su publicación más célebre, *El Perseguido*, llegó a tirar más de 4.000 ejemplares). No precisamente por su antipoliticismo y por su antiestatismo, sino por su inclinación a la formación de “grupos de afinidad” (por nacionalidades y no por vínculos sociales más amplios) y por su rechazo a la participación en organizaciones obreras y en conflictos parciales; lograron una fugaz preponderancia, pero, eso mismo los precipitó en la decadencia cuando cambió el escenario. Nuevas tendencias dentro del anarquismo, las que proponían un discurso de la clase y de los oprimidos e insistían en la necesidad de la organización, dominaron el panorama hasta el Centenario. El antipoliticismo y el antiestatismo se adecuaban al tipo de Estado al que se oponían. La acción directa fue la más eficaz frente a la intransigencia, la represión y el fraude electoral del Estado oligárquico y la burguesía agraria terrateniente. Pero ellos tampoco supieron actualizar su estrategia frente a los cambios en la política estatal a partir de la ley Sáenz Peña de 1912. Persistieron en el principismo y en la acción de replicar mecánicamente los métodos canónicos, lo que afectó su arraigo popular.

Avanzando desde nuestra historia se impone el rescate de la figura de Enrique del Valle Iberlucea, senador por el Partido Socialista, quien en el año 1920 propuso al Senado de la Nación un proyecto para la creación de un Consejo Económico del Trabajo con la participación de organizaciones de técnicos y científicos, cooperativas, institutos de enseñanza y, principalmente, trabajadores. Lo medular del proyecto consistía en contrarrestar y eliminar los fundamentos capitalistas del Estado a través del control de las empresas de servicios públicos y de la explotación y colonización de las tierras públi-

cas por parte de los trabajadores. No planteaba la nacionalización, sino la socialización y la organización colectiva de la producción. Las atribuciones del Consejo no se limitaban a aspectos técnicos, sino que debía hacerse cargo de la gestión de la producción. Poco después de presentar el proyecto Del Valle Iberlucea fue desaforado, acusado de sedición.

Principios similares a los de Del Valle Iberlucea orientaron la propuesta que, en 1932, el diputado socialista Rómulo Bogliolo presentó a la Cámara Baja. Ésta consistía en la creación de una Comisión de Planes Económicos (COPLAN). En general, se ha destacado el aporte de Bogliolo a la formulación de una teoría de la transición socialista para Argentina basada en la planificación y en la autogestión. En el marco de las embestidas reales contra el capital y las experiencias concretas de los trabajadores, y por fuera de toda ilusión institucional, no podemos soslayar las experiencias del sindicalismo “clasista”, de las propuestas de poder obrero y acción autónoma de la clase, del socialismo de base y de lo que se conoció como “alternativismo”, en el contexto de la izquierda peronista de los años 70. En esos años, algunas organizaciones como las Fuerzas Armadas Peronistas y el Peronismo de Base (FAP-PB), entre otras, a partir de una crítica al foquismo, redefinieron el rol de la organización revolucionaria a la que pasaron a concebir como una herramienta al servicio de las luchas de los trabajadores y de sus organizaciones. Plantearon la “hegemonía” de la clase obrera a través del desarrollo de las organizaciones populares autónomas. De esa manera, comenzaron a medir el avance revolucionario tomando en cuenta principalmente los niveles de conciencia y organización de la clase obrera y los sectores populares y no a partir del crecimiento del partido o del grado de adopción de su línea. Esa línea cuasi “luxemburguista” tuvo como representante a Raimundo Villaflor.

A partir de 1973 esta concepción, que entroncaba con algunas vertientes trotskistas, comenzó a llevarse a la práctica y tuvo su apogeo en los años 74-75 con el desarrollo de las agrupaciones independientes de fábrica y las coordinadoras de gremios en lucha que

asumieron un perfil nítidamente antiburocrático y antipatronal. Este movimiento, surgido de las bases enfrentadas con las modalidades y objetivos del sindicalismo tradicional, con desarrollo en Capital Federal y la zona Norte y Sur del Gran Buenos Aires, excedía la lucha económica y llegó a asumir objetivos que planteaban una lucha política, a la vez que mostraban la confianza de los trabajadores en sus propias fuerzas. Estas experiencias de lucha, organización y de desarrollo de democracia obrera alcanzaron niveles muy altos de confrontación con el sistema de dominación. Sin dudas constituyeron un hito importante en las luchas populares argentinas, un antecedente de las luchas actuales, en tanto conformaron organismos de lucha independientes y dieron muestras de capacidad de invención social. El marco que hizo factible esta confluencia fue el agotamiento del viejo keynesianismo y de la política populista. En muchos casos, las “tendencias de clase” o las propuestas de “poder obrero” provenían de una experiencia peronista (por ejemplo el caso de la FOTIA⁵⁷ en la provincia de Tucumán), lo que a su vez mostraba las dificultades de la burocracia sindical y de la burguesía para recomponer su hegemonía y la gobernabilidad capitalista.

Con relación a la experiencia previa del “clasismo”, en particular el caso de SITRAC-SITRAM⁵⁸, en la provincia de Córdoba a comienzos de la década del '70, Carlos Masera señalaba: “nosotros éramos independientes de los partidos, pero éramos políticos, queríamos participar y entender la política, no nos queríamos inhibir de ella, la intención de asumir el clasismo era asumir que éramos la clase dominada y que queríamos defender los intereses de esa clase. Y a lo largo de las discusiones con intelectuales se fue profundizando la idea del clasismo [...]” (Licht, 2004, p. 103). Esta maravillosa experiencia de la clase obrera, que hoy no dudáramos en designar como

57 FOTIA es la sigla de la Federación Obrera de Trabajadores de la Industria Azucarera (N. del A.).

58 Siglas de Sindicato de Trabajadores Concord y Sindicato de Trabajadores MaterFer, empresas filiales de Fiat en Córdoba, Argentina (N. de la E.)

constructora de “autonomía” y de caminos propios, fue acompañada de altas dosis de soberbia, sectarismo y purismo. Cayó en un obrerismo revolucionario. Por ejemplo, el SITRAC-SITRAM se negó a formar un frente con otros sectores del campo popular (una iniciativa de Agustín Tosco que fue desoída), dejando de lado cualquier consideración estratégica (Tosco decía, en relación a la experiencia del SITRAC-SITRAM que pocas veces había visto tanto sectarismo, tanto engruimiento y falta de humildad y sencillez proletaria); lo que puede verse como contradictorio con su aporte innegable al desarrollo de una auténtica democracia sindical en la fábricas. Hoy, por ejemplo, en el movimiento piquetero, es difícil contemplar estrategias de unidad con la clase obrera y con otros sectores populares.

Una de las tensiones que podemos detectar en un sector del movimiento popular de la Argentina es la que se plantea entre los grupos que pretenden vincular la acción reivindicativa y la política y los que parten del principio antipolítico y antiestatal. Como vimos, un conflicto similar dividió a la izquierda argentina a principios del siglo XX. Por otra parte, las reformas “desde arriba” siempre generaron contratiempos para las organizaciones e instituciones populares. Por lo general, estas reformas, se traducen en el seno del pueblo en líneas que, por un lado, pretenden prestar apoyo al Estado (que va de la integración lisa y llana al apoyo crítico) y, por el otro, las que se oponen a cualquier iniciativa del mismo.

Tomemos un caso actual. Algunos sectores del movimiento piquetero, débiles y sometidos a las presiones e influencias de las clases dominantes, tienden al mantenimiento de la intransigencia social y a la construcción de barreras de clase. En otros tiempos, el reduccionismo de clase, más allá de imponerle límites estrictos, pudo servirle al movimiento obrero para consolidarse como grupo de presión, esto es, corporativamente. Para el movimiento piquetero este reduccionismo, y cualquier forma de corporativismo, es directamente suicida. Como grupo de presión en el seno de la sociedad burguesa al movimiento piquetero le queda muy poco oxígeno. Aunque suene descomunal, la única posibilidad del movimiento (en función de un

proyecto emancipador) pasa por el desarrollo de una voluntad hegemónica de las clases subalternas en marcos amplios, en el conjunto de las clases explotadas (en términos de bloque histórico, no de alianza de clases). Creemos que se deben fomentar las aspiraciones hegemónicas que son la antítesis exacta del corporativismo. Se deben trazar perspectivas sociales globales. El corporativismo reproduce las condiciones de subalternidad. El potencial transformador de las clases subalternas se alimenta de la capacidad articuladora y no del reduccionismo de sus intereses específicos que es pan para hoy y hambre para mañana. Los trabajadores desocupados deben constituirse como parte de un sistema hegemónico de base nacional. Lo que no significa depositar en ellos exclusivamente la responsabilidad del impulso inicial para la construcción de tal sistema.

Un balance histórico de estas experiencias nos puede servir para corroborar tanto el anacronismo de las antiguas soluciones estratégicas (economicismo, anarquismo espontaneísta y jacobinismo-leninismo) como para identificar las distintas formas de su reedición y buscar caminos alternativos. Las experiencias mencionadas, en líneas generales, tuvieron la virtud de exceder los límites impuestos por la ortodoxia “revolucionaria” de sus tiempos respectivos y mostraron que un vínculo más elevado entre teoría y práctica era posible. Al igual que hace cien años, lo más adecuado para distinguir entre proyectos emancipadores no es el objetivo sino los medios que involucran tanto a las formas de construcción como a los órganos del poder popular.

Excursus

Si todas sus decisiones en materia de táctica obedecen a este principio: no tratar de crecer como organización específica sino contribuir en la maduración de los trabajadores, entonces, si esto es así, seguirá el buen camino.

Antón Pannekoek

Si había esperanzas, estaba en los proles

George Orwell

1

Nuestro enfoque se desliza sobre el filo de una navaja. Ha tratado de apartarse tanto de la posición antiestatalista como de la pro estatal. Proponemos un debate en dos frentes. Cuestionamos el estatalismo clásico de la izquierda pero desde un lugar distinto que no niega al Estado pero no lo asume como horizonte principal del pensar-hacer la política.

Nuestro enfoque asume principalmente la necesidad –de cara a una política emancipatoria– de desarrollar un *locus* de enunciación legítimo de carácter afirmativo y universal. Claro está, consideramos que ese lugar puede no ser el Estado. No debería ser el Estado.

No estamos de acuerdo con el antiestatalismo que no quiere ir más allá de las situaciones, el antiestatalismo que ante el temor a que el “exceso” conduzca al “leninismo” y a la anulación de la democracia, alienta la parálisis y termina prisionero de las lógicas del neoliberalismo.

ralismo. En este sentido, consideramos que se puede elaborar un discurso crítico a la representación, a la noción de externalidad de la conciencia, al vanguardismo, y a toda filosofía basada en metadogmas desde un campo específicamente marxista y político.

Ante la visión que reduce la explicación del fracaso de las revoluciones del siglo XX a una cuestión ideológica más que histórica (el “estatalismo”) se han desempolvado argumentos tradicionales y todo el arsenal folklórico de la izquierda: algunos tratan de explicar este fracaso, ya no a través de la centralidad que asumió el Estado en el marco de las estrategias revolucionarias, sino partiendo del estalinismo. Esto significa que, para algunos, el problema de la revolución se reduce al papel de Stalin como artífice exclusivo del proceso de burocratización. Además, este tipo de argumento tiende a asociar y a identificar el proceso revolucionario mundial al destino de la revolución rusa. Otras versiones más matizadas consideran que la burocratización es un fenómeno que no se puede explicar a partir de la “traición” de Stalin, pero no dejan de considerar otras figuras supuestamente libres de todo pecado, heréticas y derrotadas, (¿o heréticas por derrotadas?) como potenciales antidotos. Debemos asumir que no fueron exclusivamente las aberraciones del stalinismo las que afectaron las posibilidades de arraigo de la idea socialista en las masas. Por último, y en directa relación con las dos visiones anteriores, están quienes le achacan todos los males al carácter “nacional” de las revoluciones socialistas triunfantes en el siglo XX.

2

Engels, en 1888, con la pretensión de asestar un nuevo golpe a la filosofía clásica alemana, afirmaba que los hombres siempre actúan dotados de conciencia. Para Engels nada acontecía sin fines e intenciones, el reconocimiento de los “agentes espirituales” en la historia era una actitud consecuente con los principios dialécticos, la clave de la rigurosidad pasaba por la búsqueda y el análisis de

los factores determinantes de esos agentes. Pero esta concepción tenía límites claros. Engels, por un lado, reconocía la existencia e incidencia de agentes subjetivos en la historia, sin embargo, por el otro, los veía como “determinados” (sin duda por factores materiales), es decir: le niega a los elementos subjetivos el carácter de “factores determinantes”.

Marx había avanzado aún más en la Tesis I sobre Feuerbach: “La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa (*gegenstand*), la realidad, lo sensible, bajo la forma de objeto (*objekt*) o de la contemplación (*anschauung*), no como *actividad humana sensorial*, como práctica; no de un modo subjetivo [...]” (Marx y Engels, 1985, pp. 665-666). Por lo menos, en este pasaje la dicotomía objetivo–subjetivo aparece resuelta por la categoría de praxis.

Los procesos revolucionarios conjugan dialécticamente dos esferas: la del ser y la del deber ser. En términos hegelianos lo subjetivo siempre se corresponde con esta última esfera. Negarla implicaría atribuirle a la historia un sentido predeterminado, pensarla como un concepto abstracto fuera del hombre que la hace. Jean Paul Sartre decía que el problema no consiste en conocer el fin de la historia sino en asignarle uno. Las revoluciones, sin duda, surgen de la desesperación, pero también –y básicamente– de la esperanza y el deseo.

Desde un análisis de las “condiciones objetivas” basado en la “doctrina” y no en la consideración de los hechos, la realidad se convierte en un epifenómeno de la teoría y se produce una recaída subjetivista. En segundo lugar, existe cierta tendencia a considerar los factores objetivos y subjetivos como términos absolutos. Desde esta perspectiva, cualquier fenómeno de conciencia se liga a la subjetividad y cualquier fenómeno del plano estructural se liga a lo objetivo. Se corren así dos riesgos: 1) se pueden asumir posturas deterministas y derivar mecánicamente consecuencias ideológicas de cambios materiales y 2) se pueden asumir posturas voluntaristas reduciendo la realidad a los estados del sujeto.

Lenin definía las condiciones objetivamente revolucionarias con una fórmula bastante sencilla: crisis arriba y presión abajo. Ahora bien, para que exista esta presión abajo ¿no son necesarios ciertos hechos de conciencia?, ¿no es necesario que se genere una identidad colectiva, una práctica social y política alternativa y una nueva visión del mundo?

Sostenemos el rol preponderante de los hechos de conciencia en los procesos de cambio, pero no queremos caer en la actitud tajante de colocarlos –sin más– en el plano de lo “subjetivo” en términos absolutos. Los hechos de conciencia, las representaciones de la realidad ¿no se convierten en datos objetivos cuando se tornan homogéneos y masivos? ¿Acaso no es la ideología, según Marx y Gramsci, la esfera donde los sujetos toman conciencia de los conflictos de las estructuras?

3

La utopía en el marco del pensamiento político de los '90 se convirtió en el objeto desestimable por antonomasia. Relegada al campo de lo inexistente y colocada en los lindes del delirio, vivió su peor tiempo (prolegómenos de lo que resultó ser una renovada vitalidad). El naturalismo social y realista de los sectores dominantes que con su estúpido optimismo quiere hacernos creer que habitamos el mejor de los mundos posibles niega a la utopía porque vive su dominio como realización.

Para otros la reivindicación de la utopía constituye la actitud defensiva de algunos intelectuales que desesperadamente intentaron contrarrestar el cinismo de las justificaciones del estalinismo y la socialdemocracia (Vazeilles, 1992): “Es obvio que dicha reivindicación fue adoptada como un *sostén anímico para el pensamiento crítico* (itálicas nuestras) pero al precio de desligarse de la confianza de ser un anticipo de la realidad futura” (Ibid. p. 12). Se contrapone así utopía a praxis. La utopía aparece como el refugio del intelectual marginal (al

margen del movimiento real) o como el lugar ético de la inoperancia. Los primeros críticos del “utopismo” fueron Marx y Engels. Veían en éste una consecuencia de la falta de desarrollo capitalista. Las diversas construcciones utópicas eran el resultado de una época sin industrias y sin clase obrera. La explicación tendía a la justificación de las primeras propuestas de ese tipo. El posterior desarrollo del capitalismo hizo que los clásicos diferenciaron entre utopistas buenos y nocivos. Pero lo que Marx y Engels hicieron en realidad fue criticar al “socialismo utópico” y no la idea del espacio propiamente utópico. Ernst Bloch señalaba que el marxismo no era ajeno a la idea de lo realizable o de lo esperable en virtud del proceso ya que en él subsistía un espacio fronterizo mesiánico (el “reino”) en la forma de lo utópico total. El utopismo “reflexivo” de Bloch propone anticipar a partir del reconocimiento consciente de la tendencia objetiva. Anticipar psicológicamente la realidad posible oponiéndose tanto a la mera ilusión como al automatismo objetivista que concibe al capitalista como la personificación del capital abstracto.

Por su parte, Frederic Jameson plantea un “espacio revolucionario emergente” situado fuera del mundo político, social y geográfico “real”, pero en concordancia con una prefiguración en pequeña escala de la transformación revolucionaria del mundo real. La utopía como sueño de un sistema verdadero, justo y agradable, no es ajena a la historia. Porque el mito que se proyecta al futuro, el arquetipo de la edad de oro o la sociedad de la sabia organización social está siempre determinado por el presente.

Más allá de la crítica a las construcciones concretas de los “socialistas utópicos”, en la mayoría de los casos harto falibles y simplistas, la crítica marxista partía de la concepción del socialismo como destino inevitable, resultado de la evolución histórica. En el marco de la concepción del socialismo como producto de la evolución del sistema capitalista y del desarrollo de sus contradicciones inherentes, la utopía, malentendida como fantasía o construcción abstracta y ajena a la historia, tenía poco que hacer.

Ahora bien, en reiteradas ocasiones la izquierda renegó del *pensamiento utópico* para asumir una matriz de pensamiento que podríamos denominar escatológica⁵⁹. El *pensamiento escatológico* hace referencia a un tiempo perfecto e ineludible. Está estrechamente ligado a la categoría de *redención*. La redención implica la presencia activa de un agente privilegiado, el agente encargado de redimir: Dios (agente celeste), el partido o el mercado (agentes terrestres). El socialismo real como forma le propuso a la humanidad estados terminados garantes de convivencias armónicas, precisamente lo que el socialismo científico supo cuestionarle al socialismo utópico.

Como contrapartida el pensamiento utópico se basa en el planteo de espacios perfectibles. No se puede asociar a la categoría de redención sino a la de construcción (que hace referencia a una obra que necesariamente debe ser colectiva). Desde una matriz de pensamiento escatológica el tiempo perfecto es un destino obligado, hay caminos ya trazados y la meta tiene un fatal poder de atracción que anula la iniciativa de los individuos. El pensamiento utópico, aun encauzando las acciones (las luchas) hacia un horizonte trascendente o metapolítico, no desestima la creatividad de los sujetos (las clases subalternas) y sus esquemas organizativos-participativos cotidianos, es más, contribuye a potenciarlos. La utopía se resiste al socialismo “desde arriba”. Rompe con la relación medios-fines. El pensamiento utópico se funda en una idea de la revolución que tiende siempre a satisfacer situaciones cambiantes y no conceptos rígidos.

La tarea política que el pensamiento utópico nos impone categóricamente consiste en abandonar la búsqueda de “otros mundos” y convertir a éste en el objeto único de nuestro deseo. Martín Buber citaba a un Engels que suele pasar inadvertido: “la utopía surge cuando uno se atreve, *a base de una situación existente, a trazar de antemano* (cursivas nuestras) la forma en que puede resolverse tal

59 El término escatológico hace referencia a las distintas concepciones de la vida ultraterrena... y también al excremento.

o cual antagonismo de la sociedad existente” (Buber, 1987). Pero, posiblemente, el mero trazo de esa forma “de antemano” sea insuficiente y haya que caminar imaginando. La utopía es ese trayecto de un anclaje a otro que lo supera. Lo supieron Tupac Amaru, Simón Bolívar, José Artigas y Ernesto Che Guevara, ejemplos de acción espoleada por la Utopía.

4

Debemos tener mucho cuidado con las políticas de los “espacios fijos”, muy de moda. Entre otras cosas porque esta política es autorreferencial, no se piensa en función de más de un sujeto y muchas veces elude la dicotomía nosotros-ellos (en la generalidad de los casos el “ellos” aparece difuso) y, por lo tanto, no puede pensar una estrategia. La autonomía se termina confundiendo con el enclaustramiento.

Algunas versiones de la crítica radical de la “representación” pueden favorecer el desarrollo de formas de autoreferencialidad en las organizaciones del campo popular y el repliegue sobre sí mismas. Se idealiza la propia construcción (de base) y ésta ingresa en un proceso de autoneutralización política, además de vaciarla ideológicamente y aislarla socialmente, lo que lleva al fraccionamiento. Así se separa la táctica de la estrategia, la reivindicación específica del proyecto de transformación más amplio, al objeto del sujeto. Vemos, con cierto pánico, cómo en el campo popular se reeditan las formas del “sindicalismo puro” (que en sus distintas expresiones buscó consolidar un poder económico social al margen de cualquier connotación política) y del lenguaje del “participacionismo” en la Argentina durante las décadas del ‘60 y el ‘70, que proponía convertir a la Confederación General del Trabajo (CGT) en un “poder autónomo” de la estructura capitalista, pero para complementarla (hacer lo que el capitalismo no hace). Se trata de un camino no apto para la unidad. Por otro lado, también suele ser común la confusión entre los in-

tereses inmediatos de la vida cotidiana, las simples estrategias de supervivencia y los sistemas sociales.

El todo es distinto a la suma de las partes, pero éste está presente en la parte. Sin duda, que la alteración de una parte afecta al todo, pero no lo cambia. Entonces, el todo se encarga de la parte discola. Porque la parte está mediada por el todo en sus relaciones con las otras partes. Hay que trabajar en la parte, pero sobre todo en sus mediaciones articuladas con la totalidad (y también en el todo). Situar es determinar el lugar real del objeto considerando el proceso total. La experiencia crítica se hace al interior de la totalidad.

5

El desarrollo de las organizaciones populares de base, el sindicalismo combativo no excluye la necesidad de una organización política, revolucionaria y anticapitalista. De cara a un proceso de cambio social son necesarias las instancias políticas “extraordinarias”, como *momento* y no como exteriorización fija y especializada en el ejercicio del poder. La política revolucionaria debe potenciar y jerarquizar las luchas sociales y también las “culturales”. Creemos que hay que construir múltiples herramientas pero incontaminadas de tentaciones jesuitas, jacobinas, de la noción de “razón de Estado” y del taylorismo. Debemos apostar a un proceso de constitución de los sectores populares en fuerza política, “reinventar” lo político desde lo social, recomponer políticamente el campo popular, ir más allá de la reestructuración de las articulaciones sociales más esenciales que se vienen produciendo, es decir: exceder los procesos de reconstrucción de los vínculos sociales, superar la etapa del grupo-refugio. Las organizaciones populares que pujan por instituir un orden reproductivo social alternativo conforman el poder “material”. La herramienta política, por ende, debe estar subordinada en cuanto a su tarea histórica, a diferencia de lo que ocurría y ocurre con los partidos tradicionales de la izquierda (parlamentaristas por vocación o en los

hechos, aunque algunos piensen el cambio desde lógicas insurreccionales), donde las decisiones en materia de táctica le adjudican a las masas un papel secundario y la dirección efectiva recae en los “políticos” o en los “cuadros”, personalidades individuales o castas.

La concepción estatalista del poder concibe al cambio revolucionario como la sucesión de fases que se engendran unas a otras. El poder político aparece como la primera fase que permite el desenvolvimiento de las otras: la expropiación de la clase capitalista, la reorganización del proceso de producción, la creación del hombre y la mujer nuevos...

Necesitamos una herramienta política que sea el fruto de la construcción de un conjunto de organizaciones populares que no resignan su autonomía en el acto de creación de la misma. Es imprescindible que sea asumida como punto ecuménico de confluencia del conjunto de las fuerzas transformadoras, especialmente de las experiencias de masas de proyección socialista y, por lo tanto, caracterizadas por formas de construcción democrática. Esta herramienta será una realidad sólo si las organizaciones populares logran diferenciar los diferentes espacios de confrontación con el poder y sus lógicas específicas, si asumen que no hace falta fundir (u homogeneizar) las distintas identidades organizativas y culturales, si reconocen en la esfera política un espacio diferenciado y necesario de acción.

Concebimos esa herramienta como un órgano dirigente unificador y subordinado en el contexto de un movimiento de masas, como una totalidad no cerrada en la que cada fragmento aporte sus particularismos, sus modos originales, sus formas de resolver problemas; como un espacio de totalización y de síntesis de un conjunto heterogéneo de prácticas anticapitalistas, contrahegemónicas, solidarias y de proyección socialista. Por supuesto, somos conscientes de los riesgos. La cristalización de las formas puede llevar a que la herramienta abjure de su condición instrumental y limitada y fabrique otra “máquina” alimentada por la sobrestimación de su “eficacia”. Así, los cambios corren el riesgo de ser concebidos como resultado de las intervenciones especializadas de una vanguardia. También el impulso

totalizador puede llevar a la homogeneización y a la uniformidad que rechazamos y que es típica de las herramientas del antiguo régimen emancipatorio. Evidentemente, la tensión entre la homogeneización y la diversificación no es nueva. Para evitar que se salde a favor de la primera y en forma compulsiva habrá que instituir y auspiciar formas saludables de separación y no las que utiliza el capital (como la desigualdad, la dictadura o el imperialismo).

Aspiramos a la construcción de un movimiento político que sea parte de la cultura: que la política sea un momento destacado de la práctica social y cotidiana de nuestro pueblo, un componente del imaginario popular, de los mitos, de sus ceremonias. La “autonomía” de este momento (que hay que revalorizar) exige determinadas mediaciones pero no implica necesariamente la monopolización de la política por parte de un partido o instancia similar.

Lo importante es asignarle a esta herramienta un lugar no central (excéntrico) en el marco de una estrategia de poder popular. Un lugar, sin duda, muy distinto al que suele ocupar en el marco de las estrategias de tipo leninista.

6

Desde algunas posiciones cercanas al anarquismo se concibe el presente opresivo y el futuro igualitario como temporalidades absolutamente contrapuestas y desconectadas. De este modo, sin un detenimiento en los nexos –precisamente donde radican todas las contradicciones y todas las encrucijadas del proceso emancipador– se puede mantener la castidad ideológica sin correr riesgos ni embarrarse los pies. Ausente la noción de transición y la posibilidad de toda transacción con la realidad (y por ende, ausente la política) no puede haber intervenciones tendientes a crear “las condiciones para”. El culto a las formas puras, el fervor abolicionista, alimenta la intolerancia frente a la necesariamente lenta degradación del Estado y sus instituciones.

Distinta es la posición de algunos autonomistas que han demostrado una preocupación por los nexos. Pero, de cara a una transición, han depositado sus expectativas en el desarrollo de un conjunto de organizaciones “autónomas”, portadoras de los embriones de la nueva sociedad. La degradación del sistema se ve como el resultado de la expansión de estas formas puras. Una especie de proceso gradual de cercamiento y sustitución donde las comunidades construyen vínculos sociales incompatibles con el capital y al que también contribuyen los actos de rebeldía (en un sentido muy amplio) de los individuos aislados, manteniéndose –otra vez– ese ideal de pureza inmaculada. Se deja de lado el problema de la adaptación, la asimilación, el aislamiento social, el agotamiento y los condicionamientos que impone la lógica del capital. Se pone en juego así la existencia misma de esas organizaciones y el desarrollo de su real potencialidad. Se ignora que la fuerza social de los trabajadores y del pueblo no se afina en el reduccionismo de sus intereses particulares, sino, por el contrario, en su capacidad articuladora y en sus facultades para atravesar el territorio de la cultura y la política. Sí aparece aquí la cuestión de la transición (poco traumática: *nosotros* atendemos nuestro juego, *ellos* el suyo), pero sigue ausente la política. En esta perspectiva la lucha de clases no se concibe como una lucha entre sistemas de hegemonía.

Por cierto, el nexo entre el presente opresivo y el futuro igualitario que proponen no es muy original. En esto Negri y Holloway se acercan a Berstein, “el contrapoder” y el “antipoder” a las ilusiones del cooperativismo decimonónico.

7

Negar el valor estratégico del poder estatal no debe llevar a desecharlo como una cuestión “táctica” cuya resolución resulta fundamental, ¿o acaso el Estado no es un “punto denso” de la concentración de poder? Si bien el poder del Estado no es el “objetivo”,

nos parece un paso necesario, un medio de la acción emancipadora. No debemos olvidar que existe una "distribución desigual del poder estatal" y que el Estado ha sido el principal gestor de las políticas neoliberales, es decir, el Estado ha intervenido e interviene como dispositivo estratégico de los sectores más articulados al proceso de globalización. Es evidente la relación histórica entre la concentración del poder económico en los organismos centrales del Estado y la centralización del poder.

Al pensar los caminos más adecuados para el desenvolvimiento de la potencialidad de las acciones colectivas aparece indefectiblemente la cuestión del poder estatal. No se impone como eje principal, pero sí como un aspecto a resolver. La emancipación (o la autonomía) no pueden pensarse sin resolver la cuestión del poder estatal. Muchas orientaciones, en perspectiva socialista, solamente podrán desarrollarse una vez resuelta la cuestión del poder estatal. La autogestión, el autogobierno, sin ir más lejos. La autonomía debe construirse (y disputarse) en todos los frentes, incluyendo el Estado. Pero, para lograr que las clases subalternas adquieran posiciones de poder estatal hay que avanzar todo lo que se pueda en la autogestión y el autogobierno. Toda forma anticipatoria y prefigurativa resulta fundamental. El proyecto como trascendencia debe ser exteriorización de la inmanencia.

El objetivo es crear un sistema orgánico nuevo, no tomar el poder. Pero consideramos que lo primero requerirá, en algún momento, resolver la cuestión del poder. O sea, aunque no se trate de instituir un orden *desde* el Estado, sino de instituir una presión desde la sociedad, esta presión, por sí misma, no alcanza para resolver la cuestión del poder estatal.

Hemos destacado reiteradamente que nuestro objetivo principal no debería consistir en tomar el poder estatal, sino en superar la postura defensiva del trabajo respecto al capital, pero ¿cómo lograrlo sin neutralizar el poder de mando del capital? La creación de órganos de poder por parte de las clases subalternas no "descompone" automá-

ticamente al Estado. Entonces, hay que construir desde abajo, desde adentro y desde la raíz misma del sistema del capital. La transición implica una dinámica de disputa permanente de dos lógicas: la del capital y la de su antagonista. Esa disputa, que es una disputa por la hegemonía, se da en una miríada de planos.

La lógica del Estado burgués y sus instituciones son funcionales a la reproducción del sistema. Por eso, el Estado y sus instituciones son un ámbito inadecuado para el despliegue del movimiento emancipatorio. Existen tendencias estructurales a la integración y a la adaptación: ¿cómo neutralizar esas tendencias?, ¿cómo afectar la conservación de esas instituciones?, ¿cómo trastocarlas? Sin aventurar respuestas para estos interrogantes, se nos ocurre que un buen punto de partida podría ser tener en claro que se trata de un terreno “ajeno” y por lo tanto desacomodado para nuestras metas. Pero, si asumimos el horizonte de la construcción de la hegemonía de las clases subalternas y oprimidas y en pos de él avanzamos, el “trastocamiento” se torna factible (incluyendo el trastocamiento del carácter integrativo del Derecho y el campo electoral). Para el devenir del proceso emancipador puede resultar necesario incursionar en terrenos impropios. Lo determinante es concebir y decidir en el terreno propio y ejecutar en el ajeno con instrumentos no hipostasiados.

La cuestión principal se reduce al desarrollo de estrategias que favorezcan la creación de las condiciones materiales y políticas, las más adecuadas y aptas, para lograr el debilitamiento real e indefectiblemente gradual del Estado. Según István Mészáros, “[...] el ‘debilitamiento gradual del estado’ no se refiere a nada misterioso o remoto, sino a un proceso perfectamente tangible que debe ser iniciado de inmediato en el presente. Eso significa la progresiva readquisición de los poderes de toma de decisiones políticas alienados por parte de los individuos en su transición hacia una genuina sociedad socialista [...]” (1999, p. 838).

Las prácticas orientadas a la construcción de hegemonía favorecen la formación de la conciencia política de las clases subalternas al su-

perar el sentido común y desarrollar una crítica teórico-práctica de la realidad. La lucha por la construcción de la hegemonía de las clases subalternas es la lucha por la liberación nacional, por la construcción de una nación popular democrática, por el poder popular. Lo que determina en última instancia la calidad de la resolución de la cuestión del poder (y seguramente el desarrollo de la experiencia *a posteriori*) es el carácter de las construcciones previas.

SEGUNDA PARTE
DEBATES Y POLÉMICAS

Náuseas y aparentes aporías. Sobre insurrecciones y elecciones⁶⁰

Si los días insurreccionales de diciembre insinuaban que estaba a la vista el camino hacia la tierra prometida –aunque se sabe que no hay tal, y que sólo se trata de crear esos caminos–; los días críticos del otoño y el invierno nos enfrentaron con el espectáculo del abismo. Si allí un paso más nos acercaba a la forja de un destino colectivo, ahora cada paso parece medirse en cómo se arriesgan los restos de la nación...

La Escena Contemporánea (Octubre de 2002)

La política es el arte de impedir que la gente se meta en lo que le importa

Paul Valéry

Caminamos, no corremos porque vamos muy lejos

Lema Zapatista

Las elecciones del 27 de abril, el malogrado ballotage del 18 de mayo y la renovación presidencial del 25 de mayo de 2003 se perfilaron como la perfecta consumación de una frustración porque, como momentos, sirvieron para constatar la distancia entre el pueblo y la política y la vigencia de un consenso basado en la resignación y en

60 Artículo publicado en *Periferias*, Revista de Ciencias Sociales, año 8, N° 11, segundo semestre de 2003, pp. 77-85.

la falta de confianza del campo popular para enfrentar a los poderes constituidos y alterar los pilares de la democracia excluyente. De ahí la perplejidad o la abierta depresión existencial que generaron en muchos argentinos. Esta frustración tal vez haya sido inversamente proporcional al optimismo, en algunos casos verdaderamente prematuro o desmesurado, que en su momento nos produjeron los sucesos del 19/20 de diciembre de 2001.

El contexto en el que se realizaron las elecciones presidenciales, y en menor medida el proceso que le permitió al candidato oficial Néstor Kirchner acceder a la presidencia de la Nación, presentó perfiles netamente contrapuestos a los que imaginamos y deseamos no mucho tiempo atrás: las intervenciones categóricas que supimos prefigurar brillaron por su ausencia. Las elecciones y lo que vino después echaron un manto de olvido sobre diciembre, sobre lo que aparecía como emergente de nuestra capacidad de ser y hacer.

Hoy nos vemos obligados a reconocer que, más allá de aquel extraordinario paso dado en diciembre de 2001, seguimos sin encontrar –como pueblo– las formas más certeras para seguir dando otros pasos extraordinarios y para conmover las bases de todo el sistema, por lo tanto tenemos que responsabilizarnos de nuestro estancamiento y asumir que esas mismas bases nos siguen conmoviendo a nosotros.

En realidad nos hemos dado cuenta que aún no estamos constituidos como pueblo en el sentido más excesivo del concepto, es decir, como un verdadero sujeto histórico activo y autónomo con características unitarias (y como una comunidad política autoconstituida en referencia a la historia y marcada por la vocación solidaria e igualitaria), más allá de la “ilusión de pueblo” que nos generó el 19/20 de diciembre de 2001. De hecho las elecciones vinieron a sostener otra ilusión (notoriamente debilitada pero vigente), la que sostiene al poder: la ilusión de comunidad trascendente. Los efectos de esta última ilusión sólo pueden ser contrarrestados a partir del desarrollo y la extensión de nuevos vínculos sociales (y por ende políticos) que plantean tanto las posibilidades no previstas por la ideología domi-

nante como un espacio de disputa real (extra estatal y estatal) contra la dictadura del mercado y el capital.

Insistimos en ver un programa acabado donde sólo había un síntoma. Sin que la excesiva facilidad por lo menos nos hiciera sospechar, en un momento creímos haber llegado al umbral de la tragedia y de una verdad desnuda de artificios sin caminar demasiado. Creímos que la historia nos hacía un regalo maravilloso y que los filtros habían sido erradicados, creímos que bastaba con la “fuerza del grito” (cuyas bondades reivindica, por ejemplo, John Holloway, tan proclive a la dialéctica de la negatividad), pero finalmente tuvimos que retroceder sin develar el sentido profundo de la realidad, nos olvidamos que la política revolucionaria comienza cuando muchos cuestionan los datos irreductibles, cuando “las amplias masas” no asumen lo dado y sobre todo cuando logran plantear una alternativa que articula los dos momentos de la lucha: el de negación y el de afirmación y superación. El 19/20 de diciembre de 2001 fue el primer momento, pura e indispensable negatividad, pero no precisamente reflejo consumado de una perspectiva de cambio histórico masivamente compartida. Asumimos –tarde– que lo que éramos y teníamos –un dato molesto, algunas grietas– no nos alcanzaba para cambiar las cosas.

Nos estancamos de este modo, otra vez, en el fango de la farsa y la monstruosidad y sólo supimos acumular otra expectativa frustrada. Hemos naufragado en nuestra propia inmovilidad. Tuvimos la ilusión de generar una identidad política alternativa pero, ¿puede surgir una identidad política popular sin la experiencia masiva de relaciones sociales alternativas compartidas?

Tarde, el balance práctico se nos impuso a partir de las elecciones de abril y los sucesos de mayo de 2003: No habíamos sabido reconvertir toda la energía liberada en aquellos días de finales de 2001. No habíamos logrado desarticular (o comenzar a desarticular) el bloque que enlaza la acumulación de capital con la acumulación de poder político. Como no podía ser de otro modo, los que intentaron envasar aquel océano en insignificantes botellas fracasaron y aportaron su cuota de fragmentación a lo que ya venía fragmentado.

La izquierda argentina, tan geométrica, tan ornamental, desempolvó su viejo e inútil arsenal y profundizó su disonancia cognitiva. Arremetió con sus actos rituales, con sus deseos esquemáticos y su lenguaje binario, polarizó posiciones indebidamente, creó fronteras artificiales, confundió.

Esta energía, irremediablemente, tuvo que volver a su realidad subterránea como violencia o proyecto y ceremonia de pequeñas comunidades condenadas a transformar partes cada vez más limitadas de su entorno, condenadas a sentirse minoría, a convertir la necesidad en virtud y predisuestas tanto al mero testimonio como al castigo. La coyuntura electoral reforzó las tendencias de muchas organizaciones populares al achicamiento del campo de identidad confrontativo. Se alejaron así de la política (el campo por naturaleza más amplio de la identidad y la confrontación) como instancia necesaria para potenciar y jerarquizar las luchas sociales. Tal vez se “mineralizaron” un poco al priorizar las identidades particulares, generadas por la “forma” de vivir la opresión social, por sobre las causas más profundas de la opresión (desocupado, vecino de un barrio marginal, joven víctima de la violencia policial e institucional, mujer, homosexual, etc.. no son categorías autónomas, son algunas de las “formas” en las que se vive la opresión en el marco del sistema del capital). El grupo, el micro espacio, la reivindicación puntual y el interés inmediato, se reforzaron como clave.

Paralelamente se les exigía (y se les exige) a las organizaciones populares algo absolutamente desmedido: colmar, ellas solas, una enorme brecha histórica, la que se abre entre los trabajadores y la política. De todos modos, estas comunidades, siguen siendo los únicos ámbitos sospechosos de alguna potencialidad, los exclusivos espacios donde la retórica no está vacía, donde las prácticas están sostenidas en valores (espacios éticos, metapolíticos) y donde la política asume carácter inmanente, por una sencilla razón: en ellas se desarrollan intervenciones que cuestionan las estructuras materiales de la relación del capital y se amasa la arcilla que cohesiona a las capas más postergadas de la sociedad argentina. Pero todos estos

desarrollos, aun siendo precondition ineluctable para pensar en un propósito transformador, no alcanzan. Por otra parte, percibimos que muchos compañeros tienden a confundir las simples estrategias de supervivencia con la potencia política.

En el tiempo que va de las jornadas de diciembre de 2001 a abril/mayo de 2003 no nos alcanzó para encontrar nuestra propia disciplina y nuestra fe y por eso terminamos condenados a elegir, o a ver como la mayoría elegía (que es casi lo mismo) devociones ajenas y alienantes, las devociones de los tradicionales verdugos que volvían a convencerse que el acatamiento es la única posibilidad de las víctimas.

El sueño del protagonismo social tuvo que ceder el paso al triste espectáculo de una sociedad que seguía fascinada por oscuras fuerzas simbólicas y que compartía más imágenes uniformes de las que imaginábamos. La política se refundó como instante mediocre, se degradó un poco más el concepto, la práctica y el gesto. El bestiario no sólo no se fue sino que se reinstaló con berretín de panteón y exageró sin pudor el carácter manco (el vicepresidente de la Nación me estropea la metáfora) de sus planes. Y a medida que aumenta la gravedad de los problemas nacionales se desdibujan los límites éticos y se profundiza la frivolidad del bestiario mientras pocos se atreven a perturbar los espasmos de su libertinaje verbal. Seguimos, de esta manera, cooperando con las necesidades ajenas, aceptando que alguien ocupe el espacio en el que, por definición, estamos ausentes. Las elecciones del 27 de abril y los sucesos de mayo de 2003 sancionaron una derrota. Por eso la sensación que nos invadió en esos días y que aún nos perturba se puede definir exactamente con el término abatimiento. El vencedor –por supuesto que no nos referimos solamente al actual gobierno– aunque sabe de su naturaleza endeble y de la debilidad congénita de las legitimaciones meramente electorales, se florea porque vislumbra una reconstitución del chiquero y porque sabe que nuestro nihilismo contribuye con una importante cuota de lodo y basura. Estamos cerrados a la totalidad y nos atrapan los preconceptos de la cotidianidad. Alimentamos el cinismo

de una casta dispensable sin mayores penurias (que encima nos trata de desagradecidos) y no acertamos a develar los “secretos” de la política, a derribar todas las fachadas para que queden en evidencia el poder real y todas sus maquinaciones. No somos capaces de asediarse el mundo de la pseudo concreción porque evadimos la pregunta por la verdad o la falsedad.

Nos olvidamos que la libertad es una práctica, y que, como decía Michel Foucault, su ejercicio no corresponde a la estructura de las cosas. De este modo seguimos contribuyendo con la falta de inteligencia, belleza, peligro y sacrilegio, cuando las reglas del sistema se nos instalan en el diálogo y en el horizonte y caemos en las rencillas inferiores, cuando entramos en el juego perverso de confirmar (o de legitimar con nuestro sempiterno “candidato obrero” o “progresista”) el poder de los que ya tienen poder, cuando aceptamos los códigos y los ritmos que impone la agenda del poder, cuando la perifrasis cobarde nos articula el discurso y abandonamos la palabra tajante, cuando, alienados, discutimos cuál de todos los caníbales tiene dientes más afilados o mejores modales a la hora de devorarse nuestra carne. La debilidad de nuestras construcciones, nuestras dificultades para elaborar e instalar una propuesta, explican en buena medida esta pulsión al paso errático, esta pulsión autodestructiva.

La ansiedad por apresurar acontecimientos y advenimientos prematuros nos impuso una imagen distorsionada de la sociedad. La desmesura de los acontecimientos del 19/20 de diciembre de 2001 lastimó nuestra mirada histórica, hizo que por un momento nos olvidáramos de los contextos y de los procesos de larga duración. Se nos instaló una visión acontecimental, discontinua y contingente que nos hizo ver actos contundentes donde sólo había potencialidades, comunión y fraternidad donde sólo había una reunión circunstancial y lazos pasajeros. Esta visión favoreció la sobrevaloración de la propia fuerza, le adjudicamos al campo popular el protagonismo exclusivo en la gestación de los hechos, cuando en realidad primaban las tendencias decadentes del sistema político: su carácter faccioso, corporativo y autorreferencial y su aislamiento social. Ahora, ubicados

en un remanso, asumimos el error y restituimos aquellos hechos a la historia (pasada y futura) y a sus sinuosos caminos.

El movimiento desatado en diciembre de 2001 no logró avanzar en pos de su institucionalización. Al carecer de ejes y objetivos comunes sólo generó experiencias de participación (algunas efímeras y carentes de cualquier potencialidad) y favoreció el desarrollo de mecanismos horizontales per se. Pero una cosa es un mecanismo horizontal y participativo y otra es ese mecanismo puesto en práctica por organizaciones populares autónomas embarcadas en la tarea de construir una expresión política común y transformar la sociedad. ¿Estos mecanismos pueden, concebidos como un fin en sí mismos, generar organización popular autónoma, una herramienta política y un proyecto colectivo?

La recomposición del campo popular sólo ha dado pasos iniciales; y dado el contexto general en el cual se produce la recomposición, fragmentarios. Aunque la política electoral y el "poder estatal" no son ni serán el ámbito privilegiado de la construcción popular y de la reestructuración de las articulaciones sociales más esenciales (debemos considerar al poder estatal como una cuestión táctica, no estratégica), no dejan de ser un reflejo significativo del debilitamiento de los valores más positivos de nuestra sociedad y del escaso avance de las relaciones solidarias. De todos modos confiamos en que en algún momento podamos "colar" o imponer alguna propuesta de transformación en los mezquinos marcos sistema político, para generarle una tensión insoportable, para hacer estallar sus propias contradicciones, en fin, para lastimar la articulación entre el capital financiero y la autoridad pública. En este sentido vale insistir en un punto: consideramos que la praxis revolucionaria puede y debe contemplar la ocupación de espacios políticos creados por el sistema, pero lo que la define como revolucionaria es la creación de espacios nuevos y alternativos, espacios que consolidan al pueblo como sujeto histórico. De seguro, la proliferación de estos espacios hará que nuestras incursiones políticas (con herramientas y proyectos propios) revistan carácter táctico y que estén menos expuestas al riesgo de la cooptación y la desnaturalización.

El campo popular avanza cuando las relaciones solidarias se imponen frente a las relaciones basadas en la competencia. La política es básicamente relación social, y las elecciones reflejaron, (aunque no de modo exacto puesto que el campo popular tiene mucha más fuerza que la que reflejan los votos), una relación de fuerzas que distaba (y dista) de ser favorable para los sectores populares. Incluso el dominio de la política como esfera escindida en la que no se puede discutir la disposición del poder es expresión de esa relación desfavorable.

El sistema político y la construcción de base remiten a planos diferenciados, a campos de fuerza con lógicas distintas pero no necesariamente contrapuestas (como ahora). Lo cierto es que aún son insuficientes los cuerpos acumulados del lado del campo popular y los cuerpos indóciles que cuestionan la territorialidad burguesa, son insuficientes los cuerpos y los recursos y las capacidades, son insuficientes para pensar en una fuerza política que pueda –hoy– imponerle reglas a los grupos oligopólicos.

Es evidente que el voto, por sí solo, no contrapesa la falta de propiedad. Queda mucho por construir abajo para hacer que la igualdad política formal amenace la desigualdad socioeconómica y exprese los cuestionamientos al régimen del capital. Todo esto lo sabíamos de antemano pero no lo asumíamos plenamente. Esto explica el abatimiento, el desamparo y la incertidumbre de abril-mayo de 2003. Claro que para algunos el problema se reduce a la pedagogía: “enseñarle a las masas como deben emanciparse” o a la conducción: “crear una organización ortopédica y pura que guíe por el camino recto a las masas rengas y contaminadas por prejuicios burgueses”.

La actitud de una buena parte de nuestro pueblo ante las elecciones nos puede servir para evaluar todo lo que falta, y para no olvidarnos de la posibilidad del retroceso. Hoy comprobamos una masiva disposición social conservadora y antiutópica, que es la “forma de ser” de la que se nutren las opciones de derecha. Ahora bien, esta forma de ser no sólo se vio reflejada en el porcentaje de votos obtenidos por Carlos Menem y Ricardo López Murphy, se reflejó también en las

otras opciones. Nos topamos entonces con una facilidad de olvido que repta el alma, con la fuerza ideológica del tecnocratismo burocrático, con la vitalidad del pequeño déspota que anida y respira en el cuerpo de la clase media argentina (aunque ahora esté adormecido detrás del optimismo repentino que le generó el “keynesianismo” y la “seriedad” del nuevo presidente).

Algunos de los gestos iniciales del presidente Néstor Kirchner y los retazos del folklore setentista al que ha recurrido, también han activado el entusiasmo fácil de muchos compañeros que empiezan a creer, seducidos por los atajos, que la única posibilidad del cambio en nuestro país provendrá “desde arriba”, depositando todas las esperanzas en las iniciativas de un sector (el supuestamente progresista) de la elite política. Esta creencia además viene acompañada de un achicamiento del horizonte: ahora lo que importa es reconstrucción del “capitalismo nacional”, aparente precondition para el desarrollo de políticas redistributivas. Un retorno, gradual claro está, a los tiempos dorados de la matriz sustituya de importaciones y del Estado intervencionista benefactor.

Nosotros creemos que además de la mezquindad del objetivo se trata, en el caso de algunos militantes e/o intelectuales, de una ingenuidad lisa y llana, de un inexplicable olvido o sencillamente de cinismo, y, en el caso de los honestos y verdaderamente convencidos, de una actitud de voluntarismo irracional. ¿No era que el Estado populista y sus políticas de integración-control de la clase obrera correspondían en América Latina a una fase histórica de transición del capitalismo, fase caracterizada por una crisis crónica de hegemonía en el seno del bloque de poder? ¿No era que hacia los años 60-70 esa crisis se resolvió en favor de los intereses monopolistas y el Estado populista perdió viabilidad histórica? La idea de la refundación del capitalismo nacional parece sugerir la posibilidad de volver atrás el reloj que marca el devenir del capitalismo periférico para recomenzar desde una fase anacrónica. En el mejor de los casos el capital nacional podrá encontrar un pequeño nicho, insignificante de cara a la acumulación interna, en el marco del actual modelo de acumulación. La “barbarie

populista”, si se nos permite la inversión simbólica, pasará por otro lado.

En fin, constatamos el arraigo de la idea de que las relaciones de poder son inmodificables (o solo modificables desde arriba), lo que refuerza la banalidad de la política, su carácter satírico e hipócrita y la impunidad de los que la conciben como una profesión y un mecanismo de ascenso social.

Los caminos abiertos por el 19/20 de diciembre de 2001 no están cerrados. Pero el recorrido plantea un conflicto de temporalidades que en última instancia remite a la disyuntiva entre los objetivos históricos principales y los objetivos factibles en lo inmediato. El recorrido entonces nos exige asumir que el tiempo para colmar el vacío ideológico, para la autoorganización popular y para la liberación, es cualitativo (kairológico) y ejerce una presión ineludible. En contraposición el tiempo del sistema y su régimen que es cuantitativo (cronológico) ejerce una presión insoportable, pero real, presión a la que debemos responder. Por lo tanto se trata de desarrollar una estrategia que no permita que la pureza del objetivo a largo plazo (la emancipación del trabajo, que jamás podrá ser el fruto de la política) nos condene a la pasividad y que evite que las mediaciones necesarias que debemos construir para generar contextos más adecuados, para dar pasos efectivos (aunque no inherentemente socialistas), queden atrapados en la temporalidad inmediata que siempre desorienta. Tenemos que fundar un *locus* y colmar el vacío que se abre entre el instante y la “eternidad”, entre lo “cotidiano” y el “socialismo”, una línea política ya no nos sirve, necesitamos una “avenida política”. La acción colectiva, la emancipación, necesita organizarse en el espacio (todos los espacios) y en el tiempo (todos los tiempos).

Para disipar los fantasmas del abatimiento vale precaverse de las concepciones abstractas que conciben al pueblo como humus permanente e idéntico y que dejan de lado los impulsos progresivos y regresivos de la conciencia popular.

Tendremos que prolongar los viejos combates en una visión superadora, resignificar el 19/20 de diciembre de 2001 desde una praxis

contrahegemónica y desde una perspectiva de cambio histórico. En términos de Ernst Bloch: tendremos que adquirir conciencia de la distancia que existe entre lo que es y lo que podría y debería ser, o como decía Bernd Oelgart, comprender nuestras fantasías para poder luego utilizarlas en provecho del mundo real. En fin, tendremos que seguir calentándonos el alma en el fuego de las viejas ceremonias, mantener ágiles los sueños y el corazón espacioso y pensar estrategias sin componentes voluntaristas que involucren a múltiples y flexibles órganos de combate, múltiples herramientas. En este sentido consideramos necesario tener en cuenta las preocupaciones gramscianas por las mediaciones políticas y concebirlas como no reducibles al plano objetivo.

Habrá que trabajar para crear más espacios asociativos, comunidades y retaguardias que de seguro darán forma a un nuevo lenguaje y a una nueva cultura política. Habrá que precaverse del “síndrome platónico”, enfermedad que afecta a los militantes de izquierda y que consiste en creerse demiurgos de la realidad y que, a la larga, los lleva desentenderse de la misma. Habrá que desarrollar un pensamiento desde la perspectiva del ser y la autoemancipación, esto quiere decir: desde una perspectiva con realidad y en devenir. Habrá que tener presente que la pobreza no une, une la lucha (que asume carácter ético) por forjar una nueva vida, une la participación colectiva en la construcción de un futuro diferente. La potencialidad constructiva de los ámbitos colectivos puede ser incontenible. Finalmente, y volviendo a Bloch, habrá que aprender a esperar.

No hace falta colocar al “socialismo” en el horizonte para reconocer que la organización popular es una cuestión clave. La organización popular es un hecho cualitativo. Una simple estrategia redistributiva (de equidad) requerirá de un importante apoyo social y político. Los sectores sociales a ser beneficiados son precisamente los de menor organización y cohesión, los que tienen menos posibilidades de presionar sobre el aparato estatal. Una fuerza “progresista” pero sin enraizamiento social, hará que la articulación estatal quede siempre a cargo de las elites del poder.

Puede ser que la causa popular esté atravesando por un proceso de desarrollo intrauterino, de hecho la crisis orgánica en Argentina se prolonga pero no se resuelve. La realidad nacional tiende a ser cada vez más prodigiosa. Por lo menos estas elecciones han servido para que muchos militantes del campo popular tomen plena conciencia de la inmensa tarea de reconstrucción social y política que se tiene por delante.

Junio de 2003

El Frente Popular Darío Santillán y el Polo Obrero. En torno a algunas comparaciones del compañero Raúl Zibechi⁶¹

Conocemos desde hace algunos años al docente, escritor y periodista uruguayo Raúl Zibechi. Lo respetamos y apreciamos y valoramos enormemente su producción. Por cierto, sus trabajos han sido y son difundidos en las organizaciones populares de la Argentina, particularmente en muchas de las que hoy integran el Frente Popular Darío Santillán (FPDS). Más allá de las diferencias y de algunas posiciones difíciles de articular, abrigábamos la certeza de compartir con Raúl una misma búsqueda; estábamos seguros de que, con diversos tonos y canales, veníamos edificando un diálogo que para nosotros era fructífero y enriquecedor.

Por eso nos sorprende sobremanera que haya afirmado, en un reportaje reciente, que “entre el Frente Popular Darío Santillán y el Polo Obrero, si miro que hacen, no encuentro mucha diferencia”. No sabemos si Raúl está sosteniendo que cualquier forma de organización es nociva, si lo ahuyenta la palabra “Frente” o si se trata de un elemental acto de prejuzgar livianamente. De ser lo primero, su asociación sería correcta, dado que hablamos, efectivamente, de organizaciones. Pero entonces deberíamos agregar en la misma lista, junto al FPDS y al Polo Obrero (PO), al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) Mexicano y al Movimiento de los Sin Tierra (MST) del Brasil,

61 Publicado originalmente en *Prensa de Frente*, agosto de 2006 y en *La Haine*, 7 de septiembre de 2006. En línea: www.lahaine.org [diciembre de 2014].

para nombrar a dos organizaciones bien emblemáticas. De ser lo segundo, cabe insistir con los casos citados: los zapatistas conformaron un “Ejército” y los sin tierra un “Movimiento”, entonces “Frente”, suena de una liviandad atroz. De ser lo tercero, es decir, un caso de periplesia (mirada extraviada), le pedimos a Raúl que mire bien, o simplemente que mire, lo que hicieron y lo que hacen el FPDS y el PO y las “cárceles similares”.

Raúl supo compartir guisos bien condimentados, tortas fritas y mates con los compañeros del Movimiento de Trabajadores Desocupados (MTD) de Lanús, Alte Brown y San Francisco Solano. Conoció de cerca sus experiencias y se entusiasmó, mejor dicho: compartió el entusiasmo colectivo. Lo cierto es que los compañeros, en el trazo grueso, siguen haciendo lo mismo (por lo menos los de Lanús y Alte Brown) y dieron los pasos que dieron (la creación del FPDS, por ejemplo) justamente para seguir haciendo eso que admira (o admiraba) Raúl. Para seguir siendo autónomos, para autoconstituirse como sujetos, para seguir dando la pelea por desarraigar social, política y culturalmente el clientelismo de la conciencia popular.

Todo esto, desde un hábitat muy hostil que Raúl, a diferencia de los intelectuales epicúreos, bien conoce: los barrios desheredados y segregados del Gran Buenos Aires, donde tallan la Policía y el puntero a menos que se les contraponga una organización popular sólida. La lucha popular, además, se da ahora en un marco caracterizado por un sentido común dominante que criminaliza la miseria, la protesta y que pretende normalizar el trabajo asalariado precario. En alguna medida los compañeros se “deconstruyeron”, cuando percibieron que el contexto (la “cancha”) había cambiado y que la táctica que les había permitido crecer como movimientos de trabajadores desocupados se había agotado en 2003.

¿Será que la fidelidad a ciertas categorías y conceptos (más que a los sujetos concretos y sus experiencias) le puede enturbiar a Raúl la mirada sobre el FPDS? En función de esta fidelidad parecería que Raúl necesita (y desea) que el FPDS sea una clásica estructura verticalista, sustitucionista, etc., o sea: el típico instrumento reproductivo

de los patrones de relación inscriptos en el capital (que actúa en nombre de la emancipación), cuando, en realidad, el FPDS surgió a partir de la oposición a todas esas bastardías, otorgando prioridad al tipo de relaciones construidas más que a las características de los elementos y a los discursos, sabiendo que las formas verticales no crean “capital social”, como diría Pierre Bourdieu. El FPDS ni siquiera es una estructura “fuerte”, en el sentido tradicional. Sí posee una estructura básica y visible, que es mucho mejor que negar la existencia de estructuras y poseer unas ocultas e incontroladas. De hecho, sabemos, que no existen grupos sin estructuras de algún tipo. Raúl pretende que el FPDS sea así una nueva experiencia de dominación; cuando en realidad aspira al “servicio” y a consolidarse como continente de la solidaridad práctica; que el FPDS niegue la particularidad de cada organización cuando, por el contrario, surgió como una herramienta destinada a consolidarlas; que el FPDS se conciba a sí mismo como una totalidad cerrada, encarnación misma del proceso liberador, mientras que el FPDS se concibe, simplemente, como el marco –no cerrado, ni el único– de la articulación de las organizaciones populares autónomas de Argentina; en fin, que el FPDS tenga la pretensión de fundar una Iglesia, cuando en realidad tiene aspiraciones de “movimiento” desbordante.

El FPDS aspira a atizar el fuego, no a mandar. A recomponer las identidades populares, o “plebeyas” si se prefiere, favoreciendo los procesos de autoconciencia del sujeto popular. No la actividad representativa sino autoconstituyente. Estamos convencidos que nuestra identidad, y no un “aparato”, será nuestra razón de ser.

Raúl no tiene que leer los documentos del FPDS para constatar lo que decimos, con regresar a los barrios alcanza, o con participar de algún plenario. Notará un clima muy similar, aunque ampliado, al del Encuentro de Organizaciones Sociales (EOS) o al de la Coordinadora de Organizaciones Populares Autónomas (COPA), experiencias que en su momento alimentaron su inspiración. También verá cómo se lucha por preservar los espacios “prefigurativos” en un contexto de ofensiva del sistema, verá cómo se busca una alternativa para elu-

dir la cerrada opción que el gobierno de Néstor Kirchner le propone a las organizaciones populares: la cooptación o el aislamiento.

Radicalizando el giro inquisitivo se nos ocurre que, de alguna manera, la afirmación de Raúl puede servir para una asociación de él mismo con el PO o con alguna “cárcel” similar. Veamos:

Dirige su agresividad al más cercano, a los que con aciertos y con errores, cuestionan el antiguo régimen emancipatorio y lo hacen desde experiencias populares reales, no desde grupos esotéricos portadores de la nueva verdad radical, o desde “nodos” de especialistas en conseguir subsidios de fundaciones europeas “progres”, una interesante forma de construir la “autonomía” y eludir al fastidioso Estado.

Parecería ser que a Raúl se le desdibuja el proceso que vivió el campo popular en la Argentina a partir de 2003 y se aferra a un conjunto de ideas y concepciones infalibles y rígidas, sin capacidad de una dialéctica con las circunstancias.

La verdad es que la narrativa autonomista, de un potencial enorme, demostró sus limitaciones y sus zonas ambiguas a la hora de la recomposición del sistema. La recomposición confrontó a las organizaciones populares autónomas con esas limitaciones. Y las obligó a crear y a consultar fuentes “extracanónicas”. Después del momento de la seducción de las nuevas formas horizontales, aparecieron los problemas de las diferencias en las escalas de los espacios asamblearios y en los recursos intelectuales y de información de sus miembros. Para muchos quedó claro que negar estas desigualdades podía ser la mejor forma de perpetuarlas en nombre de la igualdad y que asumirlas podía ser el comienzo para erradicarlas. Se hicieron evidentes los riesgos de la sobreestimación de algunos actores sociales y el problema de la acción limitada a áreas marginales que dejaban intacto –e incluso fortalecían– el núcleo duro de la dominación, a tal punto que hasta las propias áreas marginales se podían perder sino se construía otra relación de fuerzas. Se advirtieron los obstáculos para comunicar las luchas y los problemas de la participación

popular “en general”, lo que instaló la necesidad de situaciones concretas y de canales. Asimismo nos percatamos de las dificultades para desarrollar una experiencia crítica al interior de un fragmento, ya que se hizo fuerte la tendencia a analizar la conflictividad social y el interés de clase (en un sentido muy amplio: la clase que “vive de su trabajo”) en términos atomistas. Finalmente se abrió el abanico de las posibilidades objetivas de nuestro antagonista histórico: el capital.

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

Raúl, al igual que algunos trotskistas que cultivan la castidad y la pureza, puede darse el lujo de permanecer cómodo en el terreno de la utopía (la misma que comparte con nosotros) pero debería ser un poco más tolerante con el trabajo imperfecto, pero tal vez con algún vislumbre, de los que intentan conciliarla (por necesidad, por estrategia de supervivencia, porque creen que “su reino es de este mundo”) con el “proyecto” y asumen el riesgo de lo performativo, de la contradicción, de lo impuro.

¿El intento de pensar más allá de una cultura de la resistencia, la idea de fundar una “institucionalidad” que consolide y reproduzca los lazos horizontales, nos convierte en reproductores del sistema?

Creemos que Raúl debería ser más cuidadoso a la hora de determinar quienes reproducen la música del enemigo, más modesto al instante de anunciar que una porción del campo popular argentino eligió un camino trillado cuando se le presentó la encrucijada (¿se ha entronizado una nueva “línea correcta”?), en fin, debería atender (y respetar) los grados de maduración de nuestra soberanía y del

desarrollo de nuestra intersubjetividad, algo que sí sabe hacer con otras experiencias populares del continente, incluso con otras de Argentina.

Los que tratan de construir por fuera de los caminos tradicionales –sin ninguna receta, claro– se pueden sentir lastimados por sus comparaciones. A todos aquellos que cuidan sus modestas construcciones como lo máspreciado, porque han servido y sirven como espacio de desalienación y como tarima de lanzamiento del sueño emancipador, les puede doler que se las llame “cárceles” y que se los asocie con la especie de los burócratas.

El espacio social, político e ideológico que se articula en el FPDS contiene comunidades de emociones y de actividades compartidas, uniones espontáneas y naturales, no están los burócratas dirigistas, no están los uniformes carcelarios. Esto no nos libra del peligro de la regresión, posibilidad latente en toda lucha por la transformación social en el marco de una disputa antagonica, como señaló Istvan Mèzsaros.

Raúl asume una posición rígida, a partir del anhelo de pureza de la utopía y la comunidad como sociedad paralela, la que una y otra vez es ratificada apelando al ejemplo de una construcción microscópica, de una significatividad y una relevancia que son, por lo menos, discutibles. La utopía, por otra parte, se convierte en una “utopía de enclave”, incapaz de repercutir en el conjunto de los oprimidos. Así, Raúl termina contribuyendo a un nuevo dogmatismo y a un nuevo sectarismo, distintos pero, en algún punto, iguales a los del PO y las “cárceles” similares.

Agosto de 2006

La izquierda que necesitamos para el país que queremos⁶²

Es imposible que el deseo no interfiera a la hora de imaginar el futuro, sobre todo si se lo imagina desde el presente de una praxis militante que, aunque modesta y acotada, pretenda alterar radicalmente un orden injusto caracterizado por la desigualdad económica, social, política y cultural; un orden signado por la dominación y la explotación de las clases subalternas y oprimidas.

Esa praxis, obviamente inserta en la lucha de clases, es la que hace posible la representación y la expectación de un futuro mejor, exhibiendo –aquí y ahora– algunos indicios alentadores. Esa praxis instituye la posibilidad de que los y las “de abajo” generen una perspectiva de poder propia y asuman el compromiso de dirigir la Nación. Digamos, entonces, que esa praxis es una especie de sol vespertino repleto de colores inexplorados. Blas Pascal, fiel a la figura tal vez más pródiga a la hora de asumir una fe, decía: “consuélate, no me buscarías, si no me hubieras encontrado”.

Partiendo de esta premisa, nos proponemos delinear algunas características del camino que pueda llevar a una resignificación del socialismo en clave radical y de los medios políticos más funcionales para construirlo. Es decir, vamos a proponer algunos ejes concernientes a la izquierda “política” (algo así como un “frente político plebeyo”) que –nos parece– necesitamos de cara a un proceso de superación autoconsciente de la mercancía como principal mediadora de

62 Publicado en: AA.VV (2011). *La otra campaña. El país que queremos, el país que soñamos*, Buenos Aires: El Colectivo/Ediciones del Movimiento.

las relaciones sociales; pero sin dejar de destacar, al mismo tiempo, la gravitación efectiva de una izquierda policroma, “social”, “cultural”, etc., que aún no logra coagular en una síntesis nueva (y por lo tanto irreductible a sus fuentes), que tiene lógicas dificultades a la hora de darse unos correlatos políticos significativos y unas expresiones institucionales que estén en consonancia con su real inserción, su influencia y sus potencialidades.

Necesitamos una izquierda que no promueva instituciones y prácticas simétricas a las del capital, que no reproduzca las prácticas burguesas y las ideologías productivistas, que esté dispuesta a recuperar las formas del saber plebeyo situadas por fuera de la modernidad iluminista y la racionalidad instrumental, que no nazca de la certeza de atesorar una verdad inmutable o una novedad radical, sino de la voluntad de conservar y multiplicar las potencialidades políticas de las organizaciones populares y los movimientos sociales. Esto es: la función que debería ejercer esta fuerza política es la de “potenciar” las instancias de autogestión y autoorganización de las clases subalternas y oprimidas, abjurando de toda pretensión tendiente a expresarlas de antemano y no atribuyéndose unilateralmente su representación. La función potenciadora, que en algunos casos puede ser “iniciadora”, se malogra irremediabilmente cuando se la utiliza para reclamar el derecho de constituir una elite política experta. Este tipo de elites, indefectiblemente, se dedican a atemperar el deseo de las bases.

Necesitamos una izquierda que reinvente la política como praxis revolucionaria; que no la conciba como gestión de lo que es y de lo que está –como mera administración progresista del ciclo económico– o como la ejecución de la doctrina y el dogma. Una fuerza política revolucionaria debe inspirarse en guiones laxos, sin patrones ni métodos inflexibles, y debe reclamar siempre el derecho a la experimentación colectiva y autogestora de nuevas formas de conocimiento, organización, lucha y vida.

Necesitamos una izquierda que no coloque al Estado en el horizonte del pensar-hacer la política, que reserve ese sitio para otra cosa:

algo cercano a la comunidad solidaria e igualitaria. Desde este emplazamiento, estará en situación de desestimar de plano la idea de que los cambios radicales vienen indefectiblemente desde arriba. Al mismo tiempo estará predispuesta a librar batallas por incidir en todo ámbito que pueda contribuir a la plenitud popular, con la certeza de que esas incursiones, sólo servirán si se cuenta con una territorialidad propia (y hablamos de territorio en el sentido más extenso y complejo del concepto). Aunque se sustenten formulaciones dizque revolucionarias, negarse a la disputa por esos ámbitos puede conducir a la naturalización del poder hegemónico, puede llevar a la cancelación principista e ingenua de un conjunto de praxis que también pueden ser (o devenir) contra-hegemónicas o que, sencillamente, pueden servir para obtener avances democráticos. Una revolución integral se distingue por su irreductibilidad al control del poder estatal, pero no por eso soslaya esta cuestión. El cambio social reclama de fuerzas capaces de desarrollar un modelo de construcción político-social – un modelo de disputa por el poder– que se distinga por combinar arraigo territorial con acumulación y multiplicación, sin desechar las maniobras por líneas interiores y los ataques convergentes.

Necesitamos una izquierda que desconfíe de los caminos sin trampas (el riesgo es inevitable) y que adquiera plena conciencia de que las derrotas o las victorias fraudulentas pueden ocurrir tanto en el “arriba” como en el “abajo”. Lo que significa que se puede colaborar con ellas reivindicado totalidades o fragmentos; partiendo de valores relacionados con lo contingente, coyuntural y “táctico”; o de valores relacionados con lo absoluto, lo eterno y lo “estratégico”. La política de superestructuras (política reducida a los formatos institucionales o a los esquemas de poder y aparato) y el basismo; son dos auto-limitaciones que terminan siendo fatales para las organizaciones y movimientos populares.

Necesitamos una izquierda que asuma que el cambio social, el socialismo, la sociedad autorregulada, deben prefigurarse en cada construcción y en cada lucha, esto es: hacer de las construcciones y luchas de las clases subalternas y oprimidas, laboratorios de

experimentación y movimientos preparatorios de nuevas relaciones sociales. Las construcciones prefigurativas, cotidianas, muchas veces leves y difusas (sobre todo en las periferias urbanas), son estratégicas por diferentes motivos: 1) porque concretan en el presente “desigual y combinado” una porción del futuro de justicia, igualdad y autodeterminación bajo las forma de una sociedad paralela, un contra-estado o un poder dual, convirtiéndose así en escuelas de rebelión pero también de institucionalidad alternativa y superadora; 2) porque hacen representable ese futuro para las clases subalternas y oprimidas, les permiten “ir por más”, y asumir el rol de protagonistas de la historia; 3) porque, si evitan caer en el culto del aislamiento, si se niegan los “tratados de paz” con el sistema hegemónico, poseen una formidable capacidad de articularse con distintas formas de resistencia y lucha (y de producir saltos políticos cualitativos, es decir, saltos en la conciencia, en los objetivos y en los métodos). Además de esta dimensión “prefigurativa”, consideramos que debería sumar otra de tipo “performativo”: que su verbo sea perturbador porque realiza la acción en la misma enunciación. El carácter performativo es un buen antídoto contra la burocracia y el apoltronamiento. Resultan aberrantes las izquierdas “cortesananas”, lánguidas y satélites.

Necesitamos una izquierda que rechace el sustitucionismo y el instrumentalismo que conspiran contra el desarrollo de una perspectiva política en el seno de las clases subalternas y oprimidas y contra las subjetividades militantes orientadas a la autodeterminación. Es imprescindible la apuesta al trabajo paciente y constante tendiente a romper la escisión entre dirigentes y dirigidos, entre expertos y *legos*; es más, consideramos que esta faena obstinada tiene que ser uno de sus atributos determinantes.

Necesitamos una izquierda antisectaria, reacia a toda situación de ensimismamiento, alejada de toda práctica que deteriore la solidaridad entre los de abajo y del “narcisismo de la pequeña diferencia” del que hablaba Sigmund Freud. La atención puesta en las rencillas menores es un síntoma inequívoco de estancamiento. Una fuerza política que pretenda impulsar cambios radicales debe convidar gene-

rosa sus experticias, su inteligencia respecto de las “leyes estructurales” y todos sus saberes políticos, debe ponerlos en juego en una construcción teórico-práctica colectiva, es decir: debe estar predispuesta a la redefinición de sus experticias y sus saberes, en el terreno mismo de la praxis de las clases subalternas y oprimidas; sólo de esta manera podrá contribuir al reconocimiento de la complejidad del mundo sin degradar la reflexión, sin erigirse en una maquina grosera, pretenciosa e insensata.

Necesitamos una izquierda que construya una cultura política más colectiva y artesanal que profesional, más participativa que escénica, una izquierda “situada”, que no “venga desde afuera” a traer conciencia, reflexividad sociológica, textualidades o proyectos. Necesitamos una izquierda que sea emergente genuino de la solidaridad plebeya y del poder popular; la manifestación orgánica de la capacidad de las organizaciones populares y de los movimientos sociales para gestar sus propios intelectuales y líderes, sus propios trayectos, sus propios proyectos. Necesitamos una izquierda que en sí misma sea la constatación de que las organizaciones populares y los movimientos sociales se han convertido en sujetos educativos, que las organizaciones y los movimientos populares se han constituido en sujetos sociopolíticos activos e imaginativos, en escuelas de conciencia y lucha.

Necesitamos una izquierda que asuma de una buena vez el carácter inseparable de los procesos de auto-educación, auto-conciencia histórica, auto-conciencia revolucionaria y auto-emancipación; una izquierda que haga posible que la teoría y la práctica crítica se conviertan en un ejercicio cotidiano de todos y todas.

Julio de 2011

El fetichismo de la etapa⁶³

*La vida es movimiento y el dogma de hoy no
corresponde a la vida de mañana*

José Carlos Mariátegui

*La vida es más rica que los esquemas, la
práctica que cualquier teoría*

Adolfo Sánchez Vázquez

Unos/as compañeros/as me piden que escriba un artículo para su revista.

– ¿Sobre qué tema? –pregunto.

– Sobre la etapa –me responden.

Entiendo perfectamente de que se trata. Conozco bien la jerga. No me resulta ajena. Concretamente, quieren que proponga una “caracterización de la etapa”. Para librarme rápido de la tarea impracticable que se me solicita elucubro una respuesta irónica: “desde una subjetividad revolucionaria, las etapas históricas previas, actuales y futuras se caracterizan del mismo modo: grandes amenazas por parte del sistema, posibilidades inéditas para las clases subalternas y oprimidas”. De paso les puedo preguntar dónde tomaron ese hábito caracterizador de etapas, dado que son jóvenes militantes de organizaciones populares. Pero desisto. Tal vez se enojen. Pienso

63 Publicado en Revista *Herramienta*, edición Web N° 11, septiembre de 2012. En línea: www.herramienta.com.ar [diciembre de 2014]. Versiones preliminares de este ensayo fueron publicadas en www.lahanine.org y www.dariovive.org.

entonces en decirles que me resulta imposible escribir sobre ese tema, que no tengo ninguna capacidad para las especulaciones paranormales o las teodíceas. No, tampoco les va a gustar. Pero justo en ese instante me doy cuenta de que sí puedo escribir algo sobre la etapa. Algo que no tiene absolutamente nada que ver con lo que ellos y ellas esperan, pero que, tal vez, sirva para debatir sobre la utilidad y el sentido de ciertos convencionalismos teóricos y políticos. A continuación va lo que salió.

El concepto de etapa es uno de los más usuales en el análisis político, sobre todo en los espacios de izquierda, aunque no exclusivamente. Se trata de un concepto relacionado con la política en general, dado que remite nada más y nada menos que a una temporalidad histórica específica, por lo general de carácter estructural, y a las formas más adecuadas para afrontarla y para comprender sus ritmos. Una temporalidad que también da cuenta de un espacio.

Estas temporalidades están contenidas en filosofías de la historia que, por lo general, han sido presentadas bajo tres formatos: regresivas, progresivas o cíclicas. Según cada una ellas la sucesión de las “etapas” en el curso histórico pueden asumir características degenerativas, tendientes al perfeccionamiento (o evolutivas) o de regreso al punto de partida.

Como a tantos otros conceptos políticos se le puede rastrear una prosapia bélica y teológica. Lo cierto es que se lo utiliza reiteradamente y pocas veces se sospecha de él y, menos aún, se lo somete a una crítica rigurosa. A diferencia de otras categorías típicas del universo discursivo de la izquierda que exigen la anteposición de un extenso prólogo tales como “progreso”, “materia”, “reflejo”, etc., el concepto de etapa suele presentarse con un dejo de neutralidad y gozar, por lo tanto, de ciertas licencias. Por eso es un concepto más apto para los contrabandos teóricos.

Claro, el concepto de etapa tolera distintos usos. La “caracterización de la etapa” remite a una constelación de significaciones, a un dilatado historial semántico. Por ejemplo, a nosotros no nos parece nada mal pensarla como sinónimo de:

- 1) El trabajo tendiente a identificar el carácter de las fuerzas sociales y de sus determinaciones en un contexto histórico dinámico. Lo que implica reconocer la multiplicidad de los tiempos sociales, los altibajos cíclicos y las crisis estructurales.
- 2) El análisis de las tendencias de corto, mediano y largo plazo y la formulación de conjeturas estratégicas y tácticas –sólo conjeturas– a partir de ese análisis; siempre buscando esas tendencias en las “latencias”, como decía Ernst Bloch.
- 3) La reflexión sobre los posibles desarrollos de lo que está germinando y el proceso de decisión colectiva de los modos de proyectarse del movimiento real y de las acciones que aceleren el porvenir, al decir de Antonio Gramsci.
- 4) La acción de escrutar el “signo de los tiempos”, como dicen algunos cristianos.
- 5) Los intentos de avanzar en una caracterización de los aspectos generales (y los factores más significativos) que pueden llegar a ser determinantes de nuestra época y condicionantes de los modos de ir llenando los espacios en el trayecto que abre la utopía.

En efecto, se puede hablar de etapa sin anular a los “factores sociales”, sin postular la existencia de ideas que están por encima de la historia.

Pero estos que reseñamos de modo muy sintético, lamentablemente, no son los usos más frecuentes del concepto. Por el contrario, sus sentidos más canónicos y dogmáticos –y además hieráticos–, persisten tozudamente. Nos referimos a una idea de la etapa (y de su caracterización) como fórmula artificiosa que trata al proceso histórico como si fuera un proceso orgánico, como banalidad que acomoda las realidades (el movimiento) a ciertos esquemas preelaborados (la teoría). La etapa concebida como “plantilla” clasificadora y nominadora aplicada a la realidad social; como filosofía prescriptiva de los pasos necesarios a dar en una sucesión ideal y abstracta; como sistema de mecanización de las respuestas; como pobre atajo cognoscitivo; como “teología apologética” del período previo que se debe atravesar indefectiblemente o de alguna espera en pos

del “progreso”, la “revolución” o el “cambio social” (“a cada febrero le corresponde su octubre”); como trinchera de intereses mezquinos; como candado de la herejía o grillete atado al pie. Y también como una presentación desdramatizada, presuntamente “científica” y “racional” de la impotencia política, el conformismo, la monotonía o el pesimismo histórico, como ficción cultural que atenta contra el pensamiento emancipador. El fetichismo de la etapa encuentra un par en el fetichismo de las “condiciones objetivas”. La historia del concepto, de sus aplicaciones concretas, no muestra muchos casos de productividad política sino todo lo contrario.

Sin dudas, el fetichismo de la etapa en la izquierda proviene de sus raíces positivistas, específicamente comteanas. Recordemos que el francés Aguste Comte planteaba un esquema de la evolución humana en el que se sucedían las etapas teológica, metafísica y positiva. La noción de etapa es inseparable de la ideología burguesa de la civilización, la modernidad y el progreso, surge en la izquierda a partir de una lectura del socialismo deudora de las ciencias naturales y de una ubicación de Karl Marx en un podio intelectual compartido con Charles Darwin y Herbert Spencer.

El fetichismo de la etapa es resultado de un lamentable malentendido que ha sido particularmente nocivo en Nuestra América: la identificación entre el socialismo y el evolucionismo positivista. Un malentendido que no ha sido erradicado aún. Una parte de la izquierda persiste anacrónica y aferrada a los esquemas positivistas, sin dar cuenta, por ejemplo, de los desarrollos del “paradigma de la complejidad” que enfatiza aspectos tales como causalidad no lineal, la interdependencia, y –ianatema total!– la incertidumbre (que conlleva la conciencia respecto de la fragilidad de los cuerpos y las revoluciones).

El concepto de etapa formó parte del instrumental más raquítico de la izquierda, no precisamente de sus ejercicios de des-alienación. Al materialismo dialéctico (DIAMAT), con su escisión del objeto real respecto del proceso cognoscitivo, con su concepción de la historia y la política en la que los sujetos aparecen como meros soportes de las estructuras o los procesos, no podían serle ajenos los peores usos

posibles del concepto de etapa. Ciertamente, el concepto de etapa no puede dejar de vincularse a los procesos de empobrecimiento y de esquematización a los que suele ser sometido el marxismo por algunas estrategias que pretenden su “difusión”.

Dejamos para otra ocasión el análisis del “etapismo”, superstición típica del reformismo, del estalinismo y del nacionalismo populista-desarrollista, aquella que planteaba (y aún plantea!) que la construcción del socialismo exigía atravesar el estadio democrático-burgués, o que el socialismo no podía concretarse sin avances en los procesos de industrialización, es decir: sin el desarrollo de las fuerzas productivas, sin la expansión del capitalismo, para lo cual no se desechaba el “aporte” del capital extranjero.

El peruano Víctor Raúl Haya de la Torre, figura señera del nacionalismo-populista de Nuestra América planteaba que en los países atrasados el imperialismo era la primera etapa del capitalismo y no la última –tal como sentenciaba la célebre fórmula leninista–, lo que exigía al proyecto socialista atravesar un proceso histórico de “negación y sucesión” de las diversas etapas. Esta posición, profundamente eurocéntrica, tributaria de las ideas de civilización y progreso, solía revestirse de una retórica indo-americanista y muchas veces anticomunista (a pesar de sus coincidencias con el estalinismo); paradójicamente identificaba léxicos y detectaba prácticas “europeizantes” o “extranjerezantes”, por todas partes. No es casual, entonces, la apropiación fraccionaria del marxismo en sus versiones más dogmáticas y más eurocéntricas –Friedrich Engels viene como anillo al dedo– propuesta por el nacionalismo populista (e incluso el “revolucionario” o de “izquierda”).

Ambas corrientes asumieron esquemas evolucionistas en los que la etapa agraria o “feudal” debía dar paso a la etapa industrial; recién una vez desarrollada esta última y agotadas sus posibilidades históricas, cabía hablar de socialismo. Estos esquemas se han demostrado una y otra vez impotentes frente a la heterogeneidad histórico-estructural –el desarrollo desigual y combinado, los tiempos socioculturales múltiples– que caracterizó y caracteriza a Nuestra América.

En esta línea también se establecía una relación mecánica entre desarrollo económico, desarrollo intelectual y conciencia de clase. De esta manera, el pensamiento y la conciencia de clase también terminaban sometidos al periplo etapista-evolucionista. La conclusión: una conciencia socialista era inviable sin el predominio de los obreros industriales, era inviable en el mundo periférico y en el estrato de las clases subalternas y oprimidas no proletarias (“clases atrasadas”).

A modo de ejemplo podemos remitirnos nuevamente a Víctor Raúl Haya de la Torre quien se expresaba en los siguientes términos: “Pero la existencia del proletariado clasistamente definido y políticamente consciente de su misión histórica supone un período más o menos largo de producción capitalista que ‘transformando progresiva en proletarios a la gran mayoría de población, crea la fuerza que bajo pena de muerte está obligada a realizar la revolución’ [la cita está tomada de Engels] Fácil es inferir que la abolición radical del sistema capitalista no puede cumplirse sino donde el capitalismo ha llegado al punto cenital de su curva [...] No ha de ser en los países coloniales o semicoloniales, que recién viven su primera o sus primeras etapas capitalista, donde el capitalismo pueda ser destruido. En ellos, la clase proletaria llamada a dirigir esta revolución está todavía muy joven, como joven es el industrialismo que determina nuestra existencia”. (Haya de la Torre, en: Nieto Montesinos, 2000, p. 130).

En el ámbito de Nuestra América José Antonio Mella, José Carlos Mariátegui, Oscar Waiss, Ernesto Che Guevara, John William Cooke, Silvio Frondizi, entre otros y otras, fueron contradictores del etapismo, y al mismo tiempo figuras señeras de la opción por una vía socialismo adaptada a las condiciones de cada país, respetuosas de las tradiciones revolucionarias nacionales; la opción por un socialismo enraizado.

En este pequeño ensayo nos centramos en otros usos del concepto, aún más básicos, y a la vez de mayores alcances teórico-políticos por su grado de generalidad.

De todos modos, creemos que es importante destacar que así como el etapismo en su versión más tradicional suele derivar en la esci-

sión de antiimperialismo y socialismo (o de anti-neoliberalismo y anticapitalismo), en otras versiones menos canónicas suele justificar la desunión de instancias-momentos de construcción de fuerza popular transformadora. Por ejemplo, tal como ocurrió hace algunas décadas, entre lo militar y lo político; más recientemente, entre lo sindical y/o lo territorial, o simplemente lo “social”, y lo político. Creemos que todo escalonamiento instituido por el etapismo, en cualquiera de sus versiones y estirpes, atenta contra la conformación de sujetos políticos plebeyos-populares, los desarticula, apelando a fundamentos que pueden ser “estructurales”, “culturalistas” o “clasistas” (siempre concebidos en términos rígidos y acotados).

En el campo de la izquierda, y en evidente sincronía con el DIAMAT, ha tenido (y tiene) mucho peso una tradición política abstracta, cuyo fundamento teórico es un tipo de marxismo que suele denominarse “analítico”. Se trata de un marxismo que privilegia la relación todo-parte y que concibe que lo real “es” en el modelo, “es” en la teoría. Al mismo tiempo, esta tradición, tiende a confundir lógica e historia, priorizando la primera sobre la segunda, interpretando todos los hechos históricos en alusión a su “necesidad lógica” a su “razón inmanente”.

Desde las coordenadas impuestas por esta tradición, los instrumentos analíticos se confunden con las estructuras concretas y, por lo tanto, se fetichizan. De este modo, el concepto de etapa termina siendo concebido como sinónimo de lo general, lo formal, lo lógico, lo representado, lo definido y lo planificado. Peor aún, el concepto aparece asociado a la idea de que existe una especie de esencia trascendente de lo popular-revolucionario que se realiza en momentos específicos y delimitados y que esos momentos, además, se pueden identificar, ya sea en forma retrospectiva o de cara al futuro. Conocer esos momentos con exactitud y prepararse para cuando lleguen sería la condición para realizar esa esencia. Entonces, si cuando se habla de etapa se parte –consciente o inconscientemente– de esta tradición política abstracta, del DIAMAT y/o el marxismo “analítico” como su fundamento teórico, estamos frente a usos y sentidos que –creemos– pueden ser pasmosos.

Sigue siendo un lugar común sostener que una acertada caracterización de la etapa es ni más ni menos que el fundamento de una política acertada. Un lugar común que denota una concepción hiper-racionalista y trascendente de la política, resabio de filosofía kantiana. Una concepción hiper-racionalista y, por ende, dogmática. Y, sabemos bien, las pretensiones dogmáticas terminan funcionando como parámetros a través de los cuales se lee (deformadamente) la realidad, los procesos sociales. De esta manera, el concepto de etapa es concebido y aplicado como razón analítica objetivada, como proclamación de la autosuficiencia del pensar, como un espectro disciplinador (no utópico, ni mítico) de lo real, cuya función es conjurar la incertidumbre (y junto con ella al mismo movimiento) ocultando la realidad que los sujetos están viviendo como experiencia.

Por lo general el concepto de etapa tiende a la estandarización de las ideas y a generar rigidez y auto-limitación política. Porque su punto de partida son las unidades continuas y homogéneas a plazo fijo (en donde opera una visión binaria, donde es a o b y nunca a y b), una concepción del tiempo lineal y una adhesión a los “vanguardismos a futuro” (y, por lo tanto, tolerables por el sistema). Se trata de una noción que predetermina la realidad y –blanco sobre negro– la simplifica hasta la distorsión. Una pretensión absurda, porque una de las pocas certezas respecto de la realidad es que cambia constantemente (la realidad incluye, claro está, a las clases sociales). Respecto de Nuestra América existen otras certezas: procesos y relaciones signados por la heterogeneidad, la discontinuidad, la asincronía, el célebre desarrollo desigual, ya mencionado. Más absurda aún resulta la mentada pretensión si nos atenemos a una contemporaneidad neocolonial que nos impone nuevas concepciones de la velocidad social, donde el tiempo apabulla al espacio. Por lo tanto, si queremos vivir plenamente las relaciones humanas, debemos esperararlo todo, no excluir nada, ni siquiera el enigma, como decía el poeta Rainer M. Rilke. La realidad debe darle motivos a la dialéctica y no la inversa. Por lo menos hasta ahora, las aplicaciones de un concepto de la etapa “procesal” y no “estático” no han sido las más frecuentes.

La etapa, así concebida, va de la mano del reduccionismo, el evolucionismo, el determinismo y de un tosco estructuralismo que conspira contra el primado del sujeto y sus posibilidades de proyección. La caracterización de la etapa dice lo que se puede y no se puede hacer, lo que sirve y no sirve, el camino que se debe tomar en la encrucijada. También es compañera inseparable del dirigismo: porque... ¿quién caracteriza la etapa? Ese no es un asunto menor. Caracterizar la etapa es un acto de saber-poder que presupone un conocimiento socio-político autónomo respecto de la realidad. Entonces, el que "sabe" caracterizar la etapa, la dirige, porque se adueñó de una verdad. Más concretamente: se adueñó del control sobre la definición de la verdad.

Las bases no se jactan de poseer saberes respecto de las estructuras regulatorias y los patrones cíclicos o poderes de predicción. Siempre es alguna elite (que piensa *por* las clases subalternas) la encargada de caracterizar la etapa. Lo peor es que, por lo general, asume dicha tarea cuando se ve desbordada por la realidad o "irritada" por la historia. De ahí que muchas "caracterizaciones de la etapa" partan de visiones ideológicas (en el peor sentido) de la luchas clases. Es evidente entonces que la elite que caracteriza la etapa antepone sus intereses frente al interés del movimiento en su conjunto. La caracterización de la etapa se lleva muy bien con el denominado "centralismo democrático", que, como bien se sabe, siempre fue muy centralista y muy poco democrático. Esa afinidad responde al hecho de que el centralismo democrático parte de una distinción entre saberes particulares y universales. Así, mientras fomenta en las bases el desarrollo de saberes particulares y "parciales", los saberes universales y "totales" son reservados para los dirigentes. En efecto, la caracterización de la etapa requiere de saberes universales (por lo menos de unos pocos, bien básicos).

De esta manera, la caracterización de la etapa, no sólo mantiene la escisión dirigentes-dirigidos, sino que termina funcionando como una estrategia de justificación de las posiciones adquiridas por una persona o una facción, en el marco de un espacio u organización.

Las personas más entrenadas en el arte de caracterizar la etapa suelen desarrollar una mirada muy idónea para detectar el interés particular en las luchas del conjunto, pero absolutamente incapaz para detectar el interés del conjunto en las luchas particulares.

A diferencia de otras prácticas relacionadas con la toma de decisiones, es muy difícil caracterizar una etapa (en planos que van de lo local o lo mundial) en forma colectiva. La predicción sólo es compatible con experticias o figuras mesiánicas lanzadoras de vaticinios como escupitajos, con el intelectual-mago, con el militante-augur. Por eso la caracterización de la etapa, si se asume como posesión cognoscitiva y proveedora de seguridad de un sector, puede convertirse en una práctica despolitizadora de las bases y de las “estructuras de masas”, que pasan a ser concebidas como objeto de esclarecimiento. Porque frente a una construcción abstracta y a futuro –pero legitimante de intereses particulares concretos y reforzadora de la posición de algunos referentes genuinos– poco pueden la experiencia (de clase) acumulada y las adquisiciones teóricas colectivas. Otra cosa es decidir entre todos y todas qué podemos hacer con lo que hemos hecho, con lo que somos y tenemos, en fin: con nuestra experiencia, sin negar nuestras raíces y aceptando todos los aportes informativos, teóricos, técnicos, etc. Esto es: aportar todo el tiempo al debate político del conjunto.

El ciclo que impone la caracterización de la etapa, suele terminar en la calamidad, y deja como saldo una burocracia pero nunca un avance significativo de las clases populares o una modificación en las relaciones de fuerza favorable a las mismas. Indefectiblemente, se arriba a una encrucijada en la que la realidad (por naturaleza dinámica) se opone a la caracterización de la etapa (por naturaleza fijista). Se podrá plantear que existe la posibilidad de una rectificación o de una corrección de todo azar desfavorable, pero siempre ocurren defasajes que afectan a las organizaciones proclives a caracterizar etapas. Las etapas sólo se delimitan correctamente una vez que acontecieron, *ex post*. Los cuerpos en rebelión muchas veces se adelantan a la conciencia. De ahí las dificultades de los cultores del fetichismo

de la etapa para reconocer la irrupción de nuevos puntos de partida. Por otro lado, la caracterización de la etapa suele aparecer como la mejor socia de la “línea correcta”. Una línea política pasa a ser considerada como correcta o incorrecta en función de la caracterización de la etapa. La caracterización de la etapa termina siendo el patrón y la medida de la praxis, y esa “proporcionalidad” entre la caracterización de la etapa y la praxis suele ser una fuente inagotable de reglamentos, normas y procedimientos repetitivos. Y de falsas seguridades. “Ser o no ser en función de la etapa”, *that is the cuestión*. Los valores de la organización pasan a depender de la caracterización de la etapa y no del entorno social, la lucha de clases y la experiencia. Se consuma de esta manera un verdadero atentado contra la imaginación política y la democracia de base.

El concepto de etapa, así concebido, tiende a hipostasiar las herramientas (sean territoriales, gremiales, electorales, etc.), conduce a la idealización de instituciones e instrumentos específicos, obtura su necesaria articulación y complementariedad, y se contradice con la idea de una construcción política integral, arraigada y versátil. Asimismo promueve formas inertes y cerradas, intimidantes del entusiasmo militante; formas cargadas de convencionalismos que anulan la confianza entre compañeros-as, el espíritu de iniciativa y los liderazgos más productivos que interactúan con la sociedad civil popular (liderazgos ajenos a todo internismo); formas absolutamente incomprensibles para las bases. Al mismo tiempo idealiza sujetos particulares, limitando las potencialidades del sujeto popular plural en un contexto dominado por la serialización y la fragmentación de las clases subalternas. Sobre todo degrada al sujeto popular, con sus efectos predeterminadores de su decurso, concibiéndolo como personificación de una mecánica objetiva.

El concepto de etapa, ejercido como juego de retórica, plagio y cinismo, rechaza el acontecimiento. No tolera las irrupciones, los forzamientos. Nosotros creemos que no hay teoría, ni política revolucionaria sin integración del acontecimiento como productor de efectos. Por lo general, los acontecimientos políticos “instituyentes” nunca

son del orden de la etapa. Una revolución rompe con las leyes –reales o supuestas–, viola el orden de los ciclos, ignora los calendarios, se burla de las clasificaciones. Desde el marxismo hegemónico a comienzos del siglo XX, ¿era del orden de la etapa la Revolución Rusa? Desde el marxismo hegemónico en Nuestra América en las décadas del '30, '40 y '50, ¿era del orden de la etapa la Revolución Cubana? El pensamiento emancipador exige salirse de la *doxa* heredada o, por lo menos, resignificarla.

Cabe agregar que una concepción tan viciada de esquematismos dogmáticos deviene en la escisión entre teoría y práctica. De esta manera, cuando una determinada caracterización de la etapa logra imponerse como ficción política, un grupo determinado puede dedicarse a invocar los valores más sublimes y los fundamentos teóricos más juiciosos, al tiempo que alienta en el seno del movimiento popular –en forma abierta o encubierta–, prácticas auto-limitantes tales como el denunciaismo abstracto, el corporativismo y las micro-políticas. Las ficciones políticas son la contra-cara exacta del pensamiento emancipador. Toda caracterización de la etapa, en alguna medida, conlleva un dejarse absorber por el presente (un grado de adaptación), y por consiguiente, un abandono de la praxis crítico-revolucionaria.

Finalmente, creemos que las secuencias lineales, impuestas por una concepción eurocéntrica del tiempo, no son las más aptas para pensar-transformar las realidades de Nuestra América porque tienden a ocultarnos las huellas más visibles. La construcción de poder popular exige pensar-actuar en términos de simultaneidad.

Tal vez, en lugar de pensar la etapa centrándonos en la demostración de la inevitabilidad y la necesidad del proceso histórico, convenga –siguiendo a V. I. Lenin–, revelar en cada estadio específico del proceso la forma que toma la contradicción de clase que le corresponde.

Tal vez, en lugar de preocuparnos por “caracterizar la etapa”, tengamos que buscar otras nociones, más flexibles, más “profanas”, aptas para crear y no para juzgar y evaluar, aptas para formar y no para adiestrar, aptas para motivar y no obturar liderazgos. Nociones que

sirvan para nutrir las iniciativas y la pasión militante y no el sectarismo. También existe una tradición política popular “concreta”, que se lleva muy bien con un marxismo “sintético” a la hora de encontrar correspondencias teóricas. Un marxismo que privilegia la relación parte-todo y que considera que la realidad existe en el mundo empírico, y que el “objeto” debe ser creado críticamente (y no fetichizado).

No queremos ser malinterpretados. No estamos haciendo una apología de lo inestable, lo discontinuo, lo indeterminado y lo fragmentario. No queremos contraponerle al concepto enclenque una mísera veneración por lo fáctico, un empirismo desquiciado o un relativismo intuitivo. Sólo sugerimos indagar en los instrumentos conceptuales más compatibles con las realidades histórico-estructurales heterogéneas (y fracturadas) como las que caracterizan a nuestras *Periferias* urbanas; afines a un proyecto emancipador que asuma la articulación de pluralidades y que acepte que la realidad le dicte el método (el método es el movimiento de la realidad) y le sugiera los instrumentos históricamente más adecuados para cambiarla.

No hay recetas ni planes cerrados para el poder popular. El poder popular se construye y se instituye a sí mismo. El poder popular es un realismo democrático articulador de proceso y destino, la expresión de las condiciones concretas de la progresión hacia el socialismo. ¿Debemos luchar por el conjunto de los intereses populares o por lo que habilita el estadio más próximo, determinado por un orden (supuestamente “racional” y “ontológicamente necesario”) impuesto por alguna dirección visible o encubierta?

Debemos desarrollar una dialéctica fructífera entre la acción colectiva consciente y el desarrollo de las contradicciones de la sociedad. Debemos intentar una y otra vez narrativas inmanentes al movimiento real, que son las únicas generadoras de identidad de clase y de mística. Más importante que caracterizar la etapa es encontrar las formas de ser en el conflicto, de ser en la acción. Es decir: ser un movimiento de acciones y de prácticas antiimperialistas y anticapitalistas, ser reforzadores de toda tendencia auto-determinativa de las clases subalternas y oprimidas, más allá de las palabras y los moldes

(como decía Marx, “no cambiar el desarrollo revolucionario por frases sobre la revolución”). El conflicto genera cambios en la totalidad dialéctica, por lo tanto, de nada sirve aferrarnos a roles o estereotipos coagulados.

Más importante que caracterizar la etapa es elaborar la realidad desde dentro de su historicidad, operación que nos exige resignificar permanentemente todos los conceptos y todas las categorías, que nos reclama, básicamente, “sensibilidad histórica”. Algo muy difícil de adquirir, más, mucho más que las toscas nociones de un objetivismo naturalista corruptor de toda teoría de la liberación. Por supuesto, podemos utilizar el concepto de etapa en el marco de estos sentidos ni ramplones, ni superficiales, ni condensadores de postulados ideológicos eurocéntricos; podemos producir nuevas significaciones desde otros paradigmas para que sus alcances sean distintos y, sobre todo, políticamente más productivos. Nuestro socialismo (también nuestro marxismo) no debería girar jamás en torno de la categoría de necesidad, no debería pensarse y practicarse como el credo de la economía política o de las estructuras.

El lugar común sostiene que no se deben quemar etapas. Nosotros proponemos quemar –directamente– el concepto de etapa en su versión más tóxica, estática (¡justamente en un mundo donde todo cambia vertiginosamente!, donde –Marx dixit– “todo lo sólido se desvanece en el aire”), portadora de resabios de petulantes filosofías transhistóricas. No hay ideas que estén por encima de la historia.

Septiembre de 2012

La izquierda iterativa

Breves reflexiones sobre la estrategia expresiva de la vieja izquierda⁶⁴

Iterativo, va. (Del Latín Iterativus). 1) adj. Que se repite...

Diccionario de la lengua española

*Cada hombre trae en sí el deber de añadir, de domar, de revelar.
Son culpables las vidas empleadas en la repetición cómoda de las
verdades descubiertas.*

José Martí

*...bajo el hechizo de la creencia tradicional en la significación
omnicomprensiva de las abstracciones elevadas, todo lo que queda
es despreciado desde el inicio como un sincretismo ecléctico, un
compromiso de alguna clase.*

Siegfried Kracauer

Introducción: insumos para un debate

Hemos leído la reseña de nuestro ya viejo librito *¿Qué (no) hacer?, apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*, publicada en el Número 6 de la Revista electrónica *Hic Rhodus. Crisis capi-*

⁶⁴ Una versión preliminar de este trabajo fue publicada en www.contrahegemoniaweb, 15 de octubre de 2014 [diciembre de 2014].

*talista, polémica y controversias*⁶⁵. Queremos evitar el viejo estilo de la polémica centrado en los ejercicios defensivos auto-referenciales, en un arte de injuriar un tanto desfasado, o en las destrezas literarias formales pero vacías y estandarizadas. No nos interesa ingresar en el delirio de los otros y las otras para disponernos a refutar un torrente de trivialidades o para derribar diagramas imperturbables. No queremos demoler ni convencer. Tampoco queremos contribuir a la construcción de un estereotipo negativo de la vieja izquierda. Lamentablemente ese estereotipo parece estar autodeterminado.

“Vieja izquierda” designa un universo amplio. Sus estrategias y métodos más característicos pueden identificarse en la izquierda organizada en partidos pero también en colectivos que no son partidos y no pretenden serlo. En general las organizaciones que hoy forman parte de la vieja izquierda se caracterizan entre cosas, por: la pretensión de infalibilidad teórica y de ser los “verdaderos” portadores del marxismo, por el peso que tienen en sus imaginarios los momentos de institucionalización de los procesos revolucionarios históricos, por su centralismo, etc. Se trata de un conjunto de “vicios” compartidos por estalinistas, trotskistas y por maoístas. Por supuesto nos referimos a una parte del universo trotskista y maoísta. Luego, existe un núcleo duro de la vieja izquierda que permanece reacio a la tradición tercermundista y latinoamericanista.

Por otra parte, los imaginarios de la otra izquierda, la izquierda que denominamos independiente, se vinculan más a momentos de resistencia, a las fuerzas instituyentes, y a la idea de construcción hegemónica. Además existen fuertes tendencias a favor de una elaboración colectiva de las líneas políticas y a las lógicas frentistas o

65 Montico Di Paul, Joaquín y Rubistein, Nicolás (2012). Miguel Mazzeo, *¿Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*, Buenos Aires: Libros de Anarres. En: *Hic Rhodus. Crisis capitalista, polémica y controversias*, Buenos Aires, N° 6, junio de 2014. La reseña toma como referencia la segunda edición del libro, publicada por Anarres en 2012. La primera había sido publicada por Antropofagia, Buenos Aires, en 2005. En línea: revistasiiigg.sociales.uba.ar/index.php/hicrhodus. [11 de octubre de 2014].

movimientistas. Por supuesto, la izquierda independiente se siente heredera del contenido revolucionario de la tradición tercermundista y latinoamericanista y también de la crítica (en buena medida trotskista y/o libertaria) a la Unión Soviética. Existen muchas diferencias más que iremos desarrollando a lo largo de este ensayo, claro está, sin el afán de agotar el debate.

Vale decir que la izquierda independiente también ha interiorizado en mayor o menor medida a la vieja izquierda. La diferencia radica en el grado de conciencia respecto de esta interiorización y en el desarrollo del ejercicio auto-crítico.

Intentaremos aquí una respuesta corta y general buscando aportar un nuevo insumo, un pequeño ensayo, para seguir discutiendo sobre aspectos casi filosóficos y para no quedarnos solos con nuestro hastío ante ciertos modos de apropiación de la realidad que nos parecen un tanto infecundos. Como defensores del espíritu crítico debemos apostar siempre al debate. Además, abrigamos la esperanza de que esta polémica, por pequeña que sea, pueda contribuir a vivificar una cultura (en este caso una cultura de izquierda).

Vale aclarar algo desde el comienzo: asumimos la situación de precariedad del espacio ideológico, político, cultural, en el que nos situamos. Nos referimos, precisamente, a la izquierda independiente, que también ha sido definida como autónoma, nueva-nueva izquierda, popular, en búsqueda. No hay dudas de que este espacio no está atravesando por el mejor momento en lo que va de su corta historia, por lo menos en Argentina⁶⁶. Algunos de sus déficits más notorios consisten, por ejemplo, en la incapacidad de proyectar la propia subjetividad en la perspectiva histórica; o remiten a las dificultades que se le presentan a la hora de articular sus construcciones de base y sus iniciativas en diversos campos con una propuesta política y un ins-

66 En otros países de Nuestra América la situación tiende a ser diferente para las organizaciones de la izquierda crítica y no dogmática, para los colectivos constructores de poder popular.

trumento político que no desdibuje sus perfiles más auténticos. Por supuesto, no resulta sencillo alcanzar estos objetivos, mucho menos para quienes han otorgado primacía a la sociedad civil popular como el lugar estratégico para cambiar el mundo, para quienes consideran que un proyecto emancipador exige que la clase que vive de su trabajo protagonice directamente sus intereses sin las mediaciones políticas convencionales, para quienes han asumido el propósito de una revolución consciente y constructiva, democrática y socialista.

Luego, creemos que la crisis de la izquierda independiente en buena medida está asociada a la reproducción de los “incidentes críticos” típicos de la vieja izquierda. De una parte tenemos: sectarismo, dogmatismo, una militancia hiperideologizada (o las formas un tanto enfermizas de asumir la ideología como si fuera una hipoteca); de la otra: institucionalismo reformista (que se critica pero en el que se cae una y otra vez), o una carga tan exagerada de perentoriedad que termina pervirtiendo toda pasión política. En toda la línea tenemos problemas para convivir con la diferencia en función de una lucha con los antagónicos, no hemos desarrollado esa “virtud revolucionaria”, al decir de Paulo Freire. Por esto que señalamos puede deducirse sin mayores esfuerzos que esta crítica es también una autocrítica.

Pero, sería injusto y erróneo leer el pasado y el futuro de la izquierda independiente en clave de sus circunstancias presentes. Un viejo compañero decía que las flores de invierno son muy llamativas, por su tenacidad y su condición exótica, pero que nunca reemplazan a la primavera. Es más –agregaba– cuando llega la primavera pasan absolutamente desapercibidas.

Seguramente, la izquierda independiente podría sobrellevar apaciblemente esta coyuntura crítica al modo de la vieja izquierda: afirmándose en alguna certeza anterior, ratificando ideas de mármol, apelando a simbologías caducas, fundado un nuevo dogmatismo (y una nueva secta) o propiciando alguna forma de auto-enclaustramiento que la condene a mirarse y a escucharse perpetuamente en unas pocas palabras. Pero esas posibilidades no están inscriptas en el

ADN de la izquierda independiente que pretende generar un nuevo significado para el socialismo.

Las teorías de la liberación deben actualizarse permanentemente. Es la única forma de conservarlas y proyectarlas. Por lo tanto la izquierda independiente, a diferencia de la vieja izquierda, tiene que lidiar con la incertidumbre. Sus debilidades derivan de la necesidad de adquirir una identidad en la praxis y no en disputas de aparatos y catacumbas.

Nos reservamos para otra ocasión una reflexión más extensa y profunda sobre el marxismo que se niega a dialogar con la cultura de su época (porque teme “contaminarse” o porque teme encontrar alguna verdad exterior al propio marxismo), sobre el marxismo que no dudamos en calificar de “gélido”, es decir: el marxismo dogmático, eurocéntrico, unidimensional, desubjetivizador. Un marxismo propenso a la exclusión, deformado y degradado al punto de convertirse en un terreno teórico apto para las peores esquematizaciones y las peores perversiones.

La izquierda pre-1968 y el “horizonte guevarista”

Apreciamos el gesto de los compañeros que se tomaron el trabajo de leer nuestro libro y de escribir sobre él. Preferimos el interés y el esfuerzo puesto en la tarea de masacrarnos en epigramas a la indiferencia. Además, conocemos personalmente a estos compañeros y, más allá de no compartir aspectos de su “cultura militante”, no dejamos de valorar sus “militancias”⁶⁷. Aunque tenemos muy pocas

67 Del mismo modo, valoramos la contribución de las organizaciones de la vieja izquierda en diversos campos, por ejemplo: sus aportes al desarrollo de un sindicalismo de base en la Argentina. Ahora bien... ¿Podrán estas experiencias aportar a la construcción colectiva de una nueva subjetividad política emancipatoria? ¿Servirán como “fábricas del sujeto” en lugar de instituirse en instancias para “formatear” la iniciativa de las bases y para despotenciarlas? En caso de darse estos procesos, es posible una renovación de la vieja izquierda y la conformación de un campo de encuentro y articulación política con la izquierda independiente.

esperanzas de ser correspondidos en esta valoración. Descartamos de plano cualquier asunto personal. Simplemente creemos entender el mecanismo político-intelectual que signa la narrativa (y la praxis) de la vieja izquierda y que consiste, entre otras cosas, en:

- a) La férrea convicción de que su visión de las cosas abarca a todas las cosas, de que sólo ellos y ellas poseen las claves de un logos generalizado y generalizable a la totalidad de las cosas y de que su saber es “superior” al del pueblo, un saber adelantado y, precisamente por eso, escindido del pueblo. Esta exterioridad, este colocarse siempre en situación de trascendencia, se traduce en una actitud política y culturalmente invasora y en incapacidad para dialogar con los procesos históricos populares. Asimismo, inhibe el despliegue de la autoridad para criticarlos, para impulsarlos y/o para encabezarlos.
- b) Una tendencia a construir una totalidad de fundamentos (una totalidad abstracta) que no deja resquicios para interrogarse sobre las particularidades concretas y propias.
- c) La negativa a coproducir, ideas y conceptos (y lenguaje), junto a las clases subalternas y oprimidas en el contexto de la lucha de clases y la consiguiente inscripción compulsiva de toda praxis popular en un pensamiento global y totalizante. La vieja izquierda desestima las síntesis políticas elaboradas por el pueblo trabajador a partir de sus luchas y sus experiencias, prefiere el dogma unificador. Subyace en esta actitud una tendencia a escindir lo racional de lo sensible.
- d) Unos esquemas de soluciones trascendentales, definitivas, irreversibles y, por ende, de “contestaciones generales” simplistas y cerradas (que no sirven para descubrir nuevas categorías). Un saber instituido que suele desentenderse de las identidades populares enraizadas en la historia nacional y de Nuestra América. Un discurso “perfecto”, listo para ser acatado en cualquier contexto.
- e) La costumbre de custodiar con celo sus penurias teóricas y de exponerlas, hinchados de dogma, con un elevado grado de suficiencia.

- f) Una dialéctica superficial, tan huera como pretenciosa. En rigor de verdad: una teleología antidialéctica.
- g) La tendencia a aferrarse a una diferencia para evitar el riesgo de cualquier afinidad que pueda conmovérselos el sectarismo.

La vieja izquierda suele ser considerada como una izquierda de tipo “pre-1968”, tomando como referencia una cicatriz temporal con una potente carga simbólica y que nos remite a una densa trama histórica. Entre otros acontecimientos emblemáticos acaecidos en 1968 podemos mencionar: la rebelión estudiantil europea, principalmente el Mayo Francés; la Primavera de Praga, es decir: la apertura democrática liderada por el Partido Comunista checoslovaco aplastada por los tanques soviéticos; las movilizaciones de los estudiantes mexicanos contra el gobierno de Partido Revolucionario Institucional (PRI) que respondió con la masacre de Tlatelolco, etc. Vale decir que el ‘68 no debería ser concebido como un acontecimiento específicamente europeo. Muchas de sus causalidades son “periféricas”. ¿Cuánto le debe el ‘68 europeo a la Revolución Cubana, a la Revolución Cultural China, a la Guerra de Viet Nam, al Che y a las luchas del “Tercer Mundo” en general?

Entonces, nos referimos al ‘68 como la cifra del cierre de un ciclo caracterizado por la “estabilidad”, que remitía a una relativa paz social y al “desarrollo”. Un cierre seguido por la emergencia de nuevas contradicciones y antagonismos propios del capitalismo tardío y de nuevas subjetividades emancipatorias.

El ‘68 puede considerarse un punto de inflexión en la tradición marxista que pasó a priorizar nuevas interpretaciones sobre asuntos claves tales como la ley de valor, el Estado, la burocracia, las estructuras partidarias tradicionales de la izquierda, etc., al tiempo que incorporaba la realidad de nuevos actores y nuevas discursividades (campesinado, género, etnicidad, derechos humanos, entre otras). Interpretaciones con un sentido libertario y que eran absolutamente radicales porque criticaban la reproducción por izquierda de las formas instituidas por el capitalismo y porque se centraban en las praxis tendientes a su abolición. Praxis que, junto a los cuestiona-

mientos a las filosofías positivistas y a los hábitos colonialistas de Occidente, habilitaban la experimentación de formatos alternativos y la resignificación del espíritu soviético o consejista.

La vieja izquierda se caracteriza por hipostasiar (y dogmatizar) el espíritu, los instrumentos y los métodos propios de una circunstancia acaecida hace un siglo y en un espacio geo-histórico –una totalidad– singular. De todos modos vale decir que, en algunas de sus versiones, la extraterritorialidad cronológica puede ser todavía mayor. Se trata de una izquierda que somete al marxismo a una operación similar: la hipóstasis (o la momificación) de sus principales categorías. A contrapelo de la ductilidad que le es inherente como filosofía abierta, prefieren un marxismo inflexible.

Se trata de una izquierda que atravesó el año '68 –y los subsiguientes, hasta hoy– ajena (o directamente opuesta) al horizonte guevarista⁶⁸. Un horizonte que, al margen de sus versiones más folklóricas, setentistas y/o blindadas⁶⁹, se caracterizó por instalar enfáticamente la idea de la actualidad del socialismo y por resignificar la teoría de la revolución permanente en una clave creativa, enraizada, no dogmática, situada y eficaz. Otro rasgo distintivo del horizonte guevarista ha sido y es su capacidad de articular varias tradiciones políticas revolucionarias y un conjunto extenso y heterogéneo de culturas emancipatorias que jugaron (y juegan) roles fundamentales en lo que respecta al rearme ideológico y político de las clases subalternas y oprimidas. Esa capacidad del guevarismo para hacerse cauce ancho y caudalo-

68 Utilizamos el concepto de horizonte en el sentido que le asignó la arqueología, es decir, como distribución de las características culturales en una vasta región durante un determinado período (por lo general extenso). También podríamos haber hablado del guevarismo como una "tradición ideológica", una "sensibilidad política" y una "subjetividad política" o una "subjetividad militante". Creemos que el sentido del concepto de horizonte contiene a todas estas definiciones.

69 Existe una caricatura del guevarismo que lo presenta como una corriente militarista pragmática, antiintelectual, antiideológica y antipolítica. A lo largo de las últimas décadas, un conjunto de organizaciones han asumido el guevarismo en términos caricaturescos. El guevarismo como otra versión del "blanquismo" o como una teoría "oficial" de la Guerra Revolucionaria. De este modo han alimentado el estereotipo simplificador de la izquierda tradicional y también el de la derecha.

so, para conformarse como “ideología de lo periférico” respondió a diversos factores, entre otros:

- a) El énfasis puesto en la praxis real de las clases subalternas y oprimidas por sobre toda abstracción teórica o burocrática. Esto plantea, a su vez, la necesidad de una teoría dinámica, en permanente reelaboración (que en ocasiones se confunde incorrectamente con una teoría de la no teorización), capaz de dar cuenta de las nuevas dimensiones abiertas por la experimentación popular. Así, el horizonte guevarista permite la apropiación de diferentes categorías culturales y su resignificación en clave emancipatoria y hace posible el desarrollo de una subjetividad colectiva que se educa (se auto-educa) en la praxis. Esta interioridad, este colocarse en situación de inmanencia respecto de los procesos de masas, se traduce en la capacidad del guevarismo para dialogar con los procesos históricos populares y produce la autoridad para criticarlos, para impulsarlos y/o encabezarlos.
- b) Un contenido humanista radical, revolucionario, expresado en una concepción del comunismo como una sociedad radicalmente nueva, anclada en requerimientos subjetivos –la idea del hombre nuevo y la mujer nueva– además de materiales. Este humanismo radical remite a la dimensión ética del guevarismo.
- c) Un anticolonialismo, un latino-americanismo y un internacionalismo consecuentes y bien concretos.
- d) La voluntad de hallar formas unitarias de acción en función de una estrategia común de los sectores revolucionarios. La idea de que una revolución no es tarea de una sola organización popular.
- e) El fracaso de los intentos por reducir al guevarismo a una doctrina o una forma de acción. El reduccionismo doctrinario o metodológico, las instituciones lógicas, no encontraron en el guevarismo un suelo fértil. No resulta tan sencillo hablar de “posguevarismo” sin caer en alguna especie de simplificación y recorte arbitrario.
- f) Su capacidad para permanecer en el tiempo como filosofía de la praxis inmanente y directa, una praxis de redención y utopía

estructurantes del presente. El proceso de estatización de la Revolución Cubana, no logró deteriorar la potencia instituyente del guevarismo, su aptitud para alimentar la imaginación política popular. Se puede afirmar que, en buena medida, este proceso avanzó sobre el olvido o la memoria recortada del guevarismo. En el discurso de Argel de 1965, el Che no sólo cuestionaba los afanes imperialistas de la Unión Soviética, sino también la noción del socialismo como sistema mono-cultural compulsivo y totalizante.

- g) Su capacidad de arraigo y extensión en la sociedad civil popular, sus aptitudes para descubrir el universal concreto en cada situación y, de este modo, hacerse cultura y modos de vida y multiplicar las resistencias (“crear dos, tres, muchos Vietnam”).

Con un enfoque que, de alguna manera, daba cabida a lo identitario, con el reconocimiento de las especificidades de Nuestra América (y las de cada una de sus naciones); provisto de un método que buscaba traducir la teoría a las propias condiciones (y así producir nueva teoría, teoría situada); con una predisposición que permitió descentrar el Estado como objeto único de toda reflexión y de toda lucha, el guevarismo se constituyó en un campo de fusión de diversos legados, como la posibilidad misma de construir lo común emancipatorio con elementos divergentes. Esa condición ecuménica del guevarismo, su capacidad de sintetizar –y radicalizar– experiencias, ideas, identidades, su idoneidad a la hora de construir la unidad de clase, son los elementos que mejor se han proyectado, sin dejar de transformarse permanentemente, hasta nuestros días.

Se trata de una condición que le permitió al guevarismo, a lo largo de los años y en diferentes contextos, asociar la cotidianidad popular con la política revolucionaria, las prácticas micro-sociales con los proyectos macro-políticos, lo sensorial y lo subjetivo con lo conceptual general.

Una condición que le otorgó licencia (hablamos de legitimidad) para articular los “sistemas de denuncia” (basados en identidades étnicas, culturales, de género, en tradiciones populares, en factores

religiosos, ideológicos, etc.), los movimientos contraculturales y las culturas libertarias, con el marxismo.

El horizonte guevarista fue y es el *locus* de intersección de la teología liberación, la insurgencia indígena, la tradición nacional-popular (no burguesa, no populista), de las nuevas y viejas formas de la resistencia anticapitalista, anticolonial y antipatriarcal. El verdadero fantasma para las clases dominantes, para la derecha. El horizonte guevarista como *locus* de intersección hizo y hace posible las mixturas entre Jesús de Nazaret, Tupac Amaru, Simón Bolívar, José Martí, Emiliano Zapata, José Carlos Mariátegui, Julio A. Mella, Carlos Marx, Lenin, Trotsky, Rosa Luxemburgo, Amilcar Cabral, Frantz Fanon, John William Cooke, Paulo Freire, Jean Paul-Sartre, Pier Paolo Passolini, entre otros y otras. De este modo, el guevarismo puede ser considerado como la cifra de una identidad política flexible, susceptible de ser apropiada y reinterpretada por cada militante popular.

En el contexto de este horizonte guevarista las experiencias de la "nueva izquierda" de los '60-'70 se fueron eslabonando hacia delante. Primero con las de diversos colectivos y organizaciones populares que, en las décadas del '80 y del '90, resistieron a la ofensiva neoliberal y a la idea de la democracia como función de la hegemonía burguesa. Poco después con los colectivos y organizaciones que cuestionaron radicalmente los fundamentos del modelo neo-desarrollista y neo-populista y que han persistido en la búsqueda, desde abajo, de una alternativa anticapitalista.

El horizonte guevarista combinó un registro amplio y abierto con una mayor cercanía respecto de las contradicciones fundamentales. Ciertamente, sus límites fueron imprecisos y estuvo (y está) expuesto a las impurezas.

En relación a estas últimas, la más intolerable tal vez sea la que presenta una disociación del guevarismo y su principal orientación estratégica mencionada más arriba: la que establece la actualidad del socialismo en Nuestra América, en fin, la que se inspira en la teoría de revolución permanente presente en Lenin y Trotski, pero también

en José Carlos Mariátegui y Julio Antonio Mella. Son poco consecuentes, frívolas y superficiales las invocaciones guevaristas de los y las que creen que, en Nuestra América, las tareas democráticas pueden ser resueltas por “gobiernos progresistas” en los marcos impuestos por el capitalismo periférico. Son ingenuas o abiertamente oportunistas las invocaciones a un guevarismo sin socialismo. El “guevarismo etapista”, constituye un oxímoron.

Asimismo, no podemos olvidar que existió y aún existen retazos de un guevarismo integrado al proceso de “modelización” de la Revolución Cubana. El modelo de revolución que se consolida en Cuba básicamente después del asesinato del Che. Se trata un modelo paradójicamente ajeno a las circunstancias concretas del proceso revolucionario histórico real. Es un modelo que posee una lógica que parte de algunos presupuestos no siempre evidentes: el reconocimiento implícito de la posesión de un conjunto de recursos y de una retaguardia (¡que es mismísimo Estado!). Esa lógica subyacente lo tornó un modelo poco apto para los movimientos revolucionarios que surgían desde el llano en medios hostiles, un modelo en donde primaban los aparatos, la “planificación logística” y la centralización.

Cabe señalar también que, al igual que la izquierda tradicional, el horizonte guevarista no ha estado librado de la confusión entre directividad y manipulación. No ha sido ajeno a las posturas políticas centralistas, a las metodologías antidemocráticas de resolución de las diferencias en el seno del campo popular. Tampoco ha sido impermeable a las frustraciones elitistas, al dogmatismo mecanicista, al fatalismo redentor y a la ceguera sectaria. Existe un guevarismo que ubica “al partido, organización o núcleo político en el centro de anudamiento del proceso político. En ese sentido el núcleo se conforma como la cabeza y las agrupaciones de base en que él está inserto en sus brazos (“el brazo sindical, estudiantil, territorial, etc...” (La Caldera, 2012, p.6).

Pero estas versiones del guevarismo no lograron opacar su dinámica general y su potencia revolucionaria, capaces de sobrepasar a las organizaciones y a los partidos.

Al colocarse por fuera de ese vasto horizonte de energías instituyentes, la vieja izquierda quedó al margen de los procesos populares más relevantes del continente (y en general, del mundo periférico). No pudo reconocer las marcas indelebles que las iniciativas más originales de los trabajadores y las luchas anticoloniales dejaron gravadas en el pensamiento emancipador, en la teoría revolucionaria (en el marxismo, específicamente). Luego, permaneció inmune a los sedimentos y residuos que dejaron esos procesos (incluyendo sus fracasos, la derrota ante el capital); persistió ajena a los balances prácticos de los mismos que, en muchos casos, enriquecieron el arsenal teórico-político de la militancia popular. Atravesó los años '80 y '90 inmovible frente al hastío y al fracaso que embargó al grueso de la militancia popular e indiferente (y en ocasiones hostil) a la experimentación política de un conjunto bien amplio de colectivos populares. Hoy, con una visión retrospectiva más auto-centrada en el aparato que en la clase trabajadora, se jacta de no poseer ningún tipo de responsabilidad en las derrotas de esos procesos. Esto también explica, por lo menos en parte, su marxismo desprovisto de toda forma de conciencia angustiada, su determinismo sin sentido trágico. Lo que reafirma su sectarismo, su dogmatismo y, de algún modo, preanuncia su marginalidad –de no mediar un proceso de auto-transformación significativo de su subjetividad militante– respecto de los procesos populares del futuro.

Sin dudas, hipostasiar los principios políticos e ideas generales que se derivan de coyunturas particulares suele conducir a errores políticos. Pero... si se asume un punto de vista revolucionario y socialista: ¿se puede sostener que la defensa intransigente de la auto-organización, la auto-educación y el auto-gobierno de las clases subalternas y oprimidas deviene indefectiblemente en un acto de lesa hipóstasis con los mismos efectos dogmatizantes del verticalismo, el sustitucionismo y el elitismo? Creemos que existen principios políticos que no pueden ser dogmatizados porque portan una fuerte carga antidogmática. Podría decirse que están constituidos por una “razón antidogmática” o una “razón política experimental”. Son “sanguíneos”, abiertos, integradores, sintéticos y didácticos. Sirven para acumular

y elaborar saberes políticos populares y crear cultura (algo que no está al alcance del dogma). Son idóneos para integrar las circunstancias de las diversas generaciones de militantes populares. Se trata de principios políticos que se convidan y que deben ser puestos a prueba. Una y otra vez. Todo el tiempo. Su validación o refutación no es teórica sino histórica. Esto significa que sólo la clase que vive su trabajo puede determinar su aptitud emancipatoria, una aptitud que no viene dada por un significado universal preestablecido, tal como considera la vieja izquierda. Y existen otros principios que sí pueden ser dogmatizados, incluso podríamos decir que existen principios políticos “linfáticos” aptos para sustituir e instrumentalizar a los seres humanos, principios hechos para el dogma⁷⁰. Así como no se puede “humanizar la tortura”, o “democratizar el centralismo”, no se puede dogmatizar la triada auto-organización/auto-educación/auto-gobierno popular. Por lo menos no sin caer en burdas tergiversaciones.

Finalmente, resulta evidente que en su inmovilismo filosófico, ideológico, teórico y político; en su inclinación a la hipóstasis de instrumentos y de categorías; en su distanciamiento respecto del horizonte guevarista y de todo lo que este abarca –y en varios aspectos más–, la vieja izquierda no logró jamás romper del todo con las amarras que la atan a su repudiada contraparte estalinista. De modos diversos emuló la letra estalinista. La vieja izquierda es vieja, principalmente, porque sigue empecinada en presentarse como la versión no envilecida, no desnaturalizada, de una variable organizadora concreta (y fallida). En lugar de apostar a la gestación colectiva y situada de una nueva variable organizadora de la utopía y del sueño de los oprimidos y las oprimidas (de una original concreción de la invariable comunista), insiste en replicar la vieja variable y en rearmar al profeta desarmado.

70 Al respecto, véase el artículo de Aizicson, Fernando y Castilla Eduardo: “De viejos y nuevos dogmatismos. La crisis de las ideas y los intelectuales de la izquierda independiente”. En: *Ideas de Izquierda*, Revista de Política y Cultura N° 10, Junio de 2014, pp. 10-12.

Metáforas

Retomamos. Después de leer la reseña no podemos dejar de constatar la incapacidad de la vieja izquierda para comprender una metáfora, para reconocer sus intenciones y capacidades críticas, para decodificar la coexistencia de planos figurativos y simbólicos (alegorías) y para dar cuenta de la musculatura expresiva de un ordenamiento conceptual o una representación simbólica.

En efecto, la vieja izquierda es “logocéntrica” y sólo capta los significados literales. Por lo general, en la historia del marxismo existe una relación estrecha entre la metáfora y la invención teórica; es decir: entre la metáfora y la crítica al dogmatismo. Sirvan como ejemplo, los casos de metafóricos y “eclécticos” ilustres como Antonio Gramsci y José Carlos Mariátegui.

La actitud de los detractores de la metáfora remite a un constructo teórico rígido e inmutable; a un marco estático de consignas, fórmulas y recetas; a un mundo monolítico y a una forma de comprender determinada por la tradición dogmática santificada. Se trata de una actitud que invariablemente busca ratificar la experiencia anterior y justificar las rutinas actuales. Para la vieja izquierda las palabras carecen de contenidos dinámicos. Por lo tanto no puede pensar más allá de los conceptos teóricos abstractos y tiende a auto-confinarse en las definiciones generales cuyos alcances y posibilidades considera ilimitados. La vieja izquierda prioriza los aspectos doctrinales y noéticos de las palabras. No está de más recordar que la doctrina siempre es pensamiento petrificado.

La vieja izquierda atesora unas conclusiones que ordenan de antemano la experiencia. Repudia todo intento por esbozar los trazos de una teoría en el curso de la acción (otro rasgo que la aleja del horizonte guevarista). De ahí, posiblemente, la tendencia a contestar mecánica y lacónicamente, la propensión a clasificar (y a fabricar incansablemente escaques clasificatorios) y a etiquetar, en lugar de horadar la corteza de las cosas, abrir los temas y desvirgar palabras. De este modo, toda praxis significativa, la vida misma, es sometida

a esta operación que linda con la necedad y que carece de toda cortesía dialéctica.

La posición del interlocutor, cuanto más original, audaz, creativa, (seguramente no es nuestro caso) mejor sirve como estímulo para su dogmatismo, que, vale aclararlo, por lo general se manifiesta degradado en nociones vulgares asumidas con predisposición a-crítica y hasta idolátrica. Se detienen en el universal abstracto y, por ende, niegan y rechazan toda particularidad a la que no pueden dejar de considerar como un estorbo. Caen así en el culto de la razón formal e instrumental⁷¹. De esta manera, lo que denominan “crítica”, no es más que enjuiciamiento serial sin captación. La rutina segura de los titeres adoctrinados. Así, se hace muy difícil construir un diálogo en términos críticos.

Resulta evidente que los detractores de la metáfora parten de la indisposición absoluta de cara a la modificación de la organización de sus creencias y su espacio perceptivo o su estado ideológico. La sola posibilidad de esa modificación es vivida como un abismarse en el eclecticismo, en el oportunismo teórico y en los peores procedimientos conciliatorios. Así, cultivan una razón irreflexiva que se cierra automáticamente cuando se topa con un concepto, un acontecimiento, una práctica o una experiencia que escapa a sus dominios, a sus presupuestos, rompiendo sus chalecos de fuerza. Cunde el miedo a la complejidad real de las cosas, a todo lo que no se presenta con el suficiente grado de geometría o de grisácea homogeneidad⁷². Como estos dominios y estos presupuestos son tan estrechos, tal cerrazón no hace más que ponerse de manifiesto reiteradamente. Esto los lleva a asumir una actitud tendiente a distorsionar la percepción de los otros, manipulando descarada y agresivamente la posición del

71 Los denominados “socialismos reales” fueron derivaciones políticas de esta detención en el universal abstracto y del culto a la razón formal e instrumental. En el mismo sentido se puede establecer una relación estrecha entre la detención en el universal abstracto, la razón formal e instrumental y el materialismo dialéctico (diamat).

72 Se asemejan en esto al Santo Oficio que también consideraba pecado de herejía el intento por comprender a los herejes.

interlocutor, despojándolo de su expresión más propia; lo que, a la hora de la polémica, los convierte en una mezcla de fundamentalistas y tahúres; para peor, de un elevado grado de previsibilidad, dado que sólo saben poner los pies en la huella de sus pasos anteriores. Se trata de la agresividad sin ideas que históricamente caracterizó a los intelectuales-burócratas del “materialismo dialéctico”.

Entonces, son muy aburridos y acartonados a la hora de la polémica porque invariablemente condenan a todos los detractados por los mismos pecados: bonapartismo, populismo, nacionalismo, reformismo, eclecticismo⁷³, posmodernismo, aventurerismo, etc. O el pecado más “universal”: desplomarse en las tendencias pequeño-burguesas. Prefieren las verdades sintácticas a las semánticas. En esto son los mejores discípulos de Procusto⁷⁴. Altamente predecibles, sus opiniones, sus posiciones, se caracterizan por una monótona regularidad. El pensamiento independiente y autónomo y la creatividad, brillan por su ausencia y abruman los argumentos que sólo sirven para convalidar posiciones tomadas y santificar las mediaciones establecidas. No pretendemos que reconozcan alguna virtud nuestra, simplemente les pedimos que nos señalen pecados distintos a los de la lista oficial de desviaciones y herejías. Del mismo modo, si nos

73 Bajo esta calificación caen tanto el propósito de poner a dialogar al marxismo con la cultura de cada circunstancia histórica específica como los intentos teórico-políticos basados en la rearticulación de diversas tradiciones emancipatorias. La evidencia histórica muestra que el eclecticismo teórico fue el necesario correlato de todas las “vías” emancipatorias propias, es decir, los caminos revolucionarios enraizados en las propias condiciones.

74 Se trata de un personaje mitológico. Procusto era un sádico bandido del Ática que tenía por malsana diversión la de capturar viajeros desprevenidos para colocarlos en su célebre lecho con el fin de someterlos a terribles tormentos; ya que, cuando la talla de las víctimas no coincidía con las dimensiones del lecho, Procusto lograba –sí o sí– que las víctimas cupieran en el mismo, mutilando las extremidades de los viajeros. El lecho puede verse como la verdad sintáctica mientras que los viajeros pueden verse como la verdad semántica. Habría que agregar un dato significativo. Algunas versiones señalan que Procusto tenía en realidad dos lechos: uno grande y otro pequeño; por lo cual nadie se salvaba de la tortura, puesto que las víctimas siempre eran ubicadas de forma tal que se evitaran las coincidencias. Así, en Procusto, el afán por la “armonía” o la “coherencia” estaría subordinado a la crueldad. Muchas veces, la vieja izquierda (y las ciencias sociales) operan con el mismo criterio.

van a acusar de caer en una serie de lugares comunes, sería bueno que tengan la delicadeza de asumir un punto de partida distinto a los lugares comunes y el extremo convencionalismo de la ortodoxia y el dogmatismo. Ven la paja en ojo ajeno y no ven la viga en el propio. El culto por la lengua oficial les permite dejar de lado los contextos histórico-culturales que otorgan significado a las palabras y los aleja de todo intento de revalorización de lenguaje de la militancia popular ya sea campesina o urbana.

Las lenguas “oficiales” siempre son rígidas, nunca evolucionan y mucho menos revolucionan. El Partido, en su formato “clásico” y ya prácticamente estereotipado⁷⁵, el partido objetualizado y objetivador, el partido dirigista inspirado en la ciencia de la organización y en absurdo ideal de la unanimidad –y no el partido (o cualquiera sea el formato que asuma instrumento político emancipador) como resumen del mundo viviente, como síntesis de todos los antecedentes emancipatorios y como una creación intersubjetiva y encargada de restituir subjetividad– suele ser el ámbito que anula los contextos significativos, la instancia que asume la función programadora de los militantes, “cuadros” devenidos repetidores inconscientes.

La vieja izquierda desconfía de toda estrategia expresiva que vaya un poco más allá de la de una antigua guía telefónica; la considera, sin más, una argucia burguesa. Concibe a la palabra como instrumento de objetividad y no capta su valor cualitativo, no logra captar la explicación que subyace en la metáfora, en la imagen, en el gesto. No aprendió ni quiere aprender de otras sintaxis y otras semánticas. Por eso, quienes participan de sus coordenadas, tienden a polemizar con consignas. Intentan el despropósito de explicar con puras consignas (es decir: con generalizaciones estereotipadas) que no transmiten sentidos materiales y humanos sino que se aferran a abstracciones

75 La vieja izquierda ha juzgado y juzga la radicalidad histórica de los procesos populares en función de si estos son dirigidos o no por un partido marxista-leninista. Inicialmente, las críticas y desconfianzas respecto de la Revolución Cubana se afincaban en el hecho de que esta no había sido impulsada y dirigida por un partido marxista-leninista.

y formalismos. El consignismo pervierte los instrumentos y los métodos. Los tergiversa cuando los replica sin ton ni son, desatendiéndose de las situaciones. Entonces, no hay bloques de realidad. No hay significados adquiridos en los diferentes contextos culturales. No hay situaciones, raíces, identidades, matices, gradaciones, escrúpulos. No se asume la importancia de la propia facticidad. Buena parte de la producción “teórica” de la vieja izquierda queda atrapada en las estructuras iterativas. Entonces, la vieja izquierda produce letanías.

Demora de la teoría

Preocupan (a esta altura saturan) un lenguaje tan corto, inexpresivo y desprovisto de interrogantes (recordemos que Carlos Marx señalaba que el lenguaje es la conciencia práctica); un discurso político tan lánguido, una interpretación tan estrecha, unas barreras semánticas tan infranqueables, unas estructuras cognitivas tan inamovibles; un atraso teórico de cien años, dado que revelan el problema de fondo: la insuficiencia ideológica, la incapacidad para revisar su ontología, su epistemología y su axiomática. La vieja izquierda sólo supera la inseguridad aferrándose a una absolutización alejada de la realidad y desentendida de la verdad.

Este atraso teórico puede corroborarse fácilmente, al analizar las características de su teoría del Estado, de su economía política, de su conceptualización del poder, la nación o del sujeto, de sus ideas respecto de la organización, la diversidad cultural, sexual, etc.

Por ejemplo, la vieja izquierda sigue aferrada a lo que Immanuel Wallerstein denominaba la “estrategia de los dos pasos”: primero se obtiene el poder y después se transforma el mundo. Muy lejos de la noción gramsciana de bloque histórico, la vieja izquierda piensa el cambio social a partir de la primacía de la superestructura y las determinaciones de arriba hacia abajo. Esta secuencia fracasó en toda la línea. Fue fuente de derivas antidemocráticas y además no logró hacer del socialismo algo distinto a la industrialización y al reformismo social (en el mejor de los casos). El fracaso de esta se-

cuencia generó una crítica teórica y práctica copiosa y rica que suele ser descartada por la vieja izquierda, que no se rinde ante las evidencias de ese fracaso al que explica de modo simplista: la falta de una dirección “adecuada”, una disfunción en la cúspide de la pirámide.

Pero ocurre que las direcciones revolucionarias surgen al calor de la lucha de clases y se consolidan por sus capacidades a la hora de construir hegemonía y organización popular. No surgen ni se consolidan según las normas preestablecidas por algún manual.

Su “teoría del sujeto” sigue siendo reacia a otorgarle dignidad ontológica a los sujetos no obreros: subalternos oprimidos, plebeyos; al “preariado” y al “pobretariado”, y sigue considerando accesorio (por lo general tiende a negar directamente) toda afirmación identitaria. Asimismo, la vieja izquierda se olvida de pensar el sujeto a la luz de los efectos del “desarrollo desigual y combinado” y de los cambios de la era posfordista. No sólo persiste en pensar el sujeto con los fundamentos característicos del productivismo sino que recurre a un productivismo desfasado, aferrado con una cadena de oro a la línea de producción fordista.

No ha dado cuenta todavía de los nuevos sujetos subalternos y oprimidos, de las nuevas relaciones sociales que experimentan –mucho más en la vida cotidiana que en las fábricas– como resultado del proceso de desarticulación impulsado por el capital en su inéxito proceso de concentración, de la descentralización de la producción, de las nuevas contradicciones, de las nuevas y complejas formas de regulación social, de las temporalidades múltiples, de las nuevas subjetividades de mercado, de la creciente densidad de la sociedad civil. Ha secundarizado y subsumido en lógicas economicistas los aspectos vinculados a la diversidad cultural: pueblos originarios, género, etc. En fin, no ha dado cuenta de la creciente complejidad de la lucha de clases. No ha asumido la tarea de redefinir constantemente el sujeto popular.

Su concepción del sujeto sigue presuponiendo la existencia de un sujeto sustancial derivado del desarrollo de las fuerzas productivas. Un sujeto confiscado por el mito del progreso. Por consiguiente, la

vieja izquierda persiste en un conjunto de reduccionismos y gira en torno a las identidades monolíticas y las categorizaciones unidimensionales, lo que torna compleja las articulaciones militantes al interior del mundo heterogéneo de los sujetos plebeyos-populares. A veces parece que los compañeros y las compañeras no pueden exceder el materialismo rústico y darwinista del espantoso folleto del viejo Federico Engels, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Todavía les cuesta enfrentarse a las inconsecuencias del pensamiento ilustrado en Nuestra América. No logran despojarse de los prejuicios racionalistas.

Obviamente esta concepción conduce invariablemente a asumir la “pasividad” del sujeto. No hace precisamente una apología de su protagonismo. Por ende, alimenta las peores mañas verticalistas y dirigistas.

Su teoría del Estado sigue sin colocarse al nivel del tiempo que vivimos. No supera el leninismo clásico, aunque se presente en versiones remozadas. Se saltean casi cien años de desarrollo de la teoría marxista del Estado (Antonio Gramsci, Louis Althusser, Henri Lefebvre, Nicos Poulantzas, Ralph Milliband, Göran Therborn, István Mészáros o René Zavaleta Mercado, para mencionar algunos aportes de una lista extensísima, prácticamente inabarcable a esta altura). Ya sabemos que el Estado, en última instancia, es el “instrumento” de la clase dominante, una “superestructura” a su servicio, pero sería bueno (y políticamente útil de cara a una política emancipatoria) dar cuenta también de las dimensiones estructurales y políticas del Estado, abarcarlo como proceso y no como “cosa”, abandonar de una buena vez la idea de la “neutralidad técnica” del Estado. Sería bueno, también, que tengan presente la tesis marxista de la abolición del Estado. Para no fetichizarlo y para no hacer del partido una instancia divinizada.

Marx y Engels que en *La Ideología Alemana* decían que “el cambio de sí mismo coincide con el cambio de las circunstancias”. El conservadurismo teórico, ideológico y político de la vieja izquierda, su capacidad de atravesar impertérrita un siglo completo, constituye

una refutación de la afirmación de Marx y Engels, una demostración de la autonomía y la “tozudez” de ciertas superestructuras.

En materia de economía política, sus definiciones no logran ir más allá del productivismo y el moralismo industrial (eso sí, con propiedad estatal y gestión obrera). Los argumentos de la nueva izquierda (o la nueva-nueva izquierda) a favor de la complementariedad entre consumo y producción, entre gestión y administración, entre participación popular comunal y planificación macroeconómica centralizada suelen ser interpretados como una nueva versión del “reformismo”.

Sobre artefactos y lenguajes

La vieja izquierda se encarna en artefactos productores de conclusiones dogmáticas, mecánicas y rutinarias. Artefactos que alientan la obsequiosa sumisión a los códigos. Así, la vieja izquierda está recia- mente apegada a la forma, que es uno de los modos de la mentira.

La vieja izquierda, apresada en sus prejuicios, es suelo inadecuado para que despegue la imaginación, para que crezca el poder creador del pueblo y florezcan las iniciativas de los seres humanos que luchan. Es una izquierda “obrero” en el peor sentido: el obrero construido por el capital. Es repetitiva.

Con valores teóricos y estéticos procedentes de los manuales y del aparato, dependiente de las figuras de la autoridad, temerosa del desamparo, la vieja izquierda sigue conformándose con el acto cognoscitivo, sin tener una experiencia directa del “magma” de la subalternidad y la opresión, de la palabra y la comunidad. La imposibilidad de una experiencia tal la conduce a las reiteradas mistificaciones (de la clase, del partido, etc.).

La vieja izquierda no tolera que el pensamiento, la teoría, y los saberes políticos se conviertan en vida. No tolera el experimento, la prueba, la exploración. Se siente cómoda en la inmovilidad de la doctrina, en los pensamientos fijos, fosilizados, abstractos; en los sistemas definitivos y cerrados. No puede tolerar las consecuencias culturales, ideológicas y políticas de asumir el marxismo como filosofía de la praxis.

Proponemos un ejemplo tomado de una lista inabarcable para ilustrar lo que decimos y para hacer más evidentes algunos contrastes. En un trabajo publicado hace unos años, un ex dirigente del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) de Chile, recordaba como a fines de la década del '60 y comienzos del '70, en el marco de las luchas por la tierra (las célebres "corridos de cercos") protagonizada por los mapuches, la organización –inserta en el horizonte guevarista– sometía su accionar a la aprobación de los Lonkos y las Machis (Pascal Allende, 2009, p. 40).

Eugenia Palieraki plantea que "El MIR manifestó un especial interés por las movilizaciones en las zonas rurales e invirtió importantes esfuerzos en conocer las tradiciones y especificidades del medio campesino. El MIR también prestó una especial atención a los mapuches. Los dirigentes miristas que trabajaban en ese terreno inventaron una modalidad de acción más adaptada a las prácticas reivindicativas de las comunidades mapuches que las ocupaciones de tierra: se trataba de las corridas de cerco, que consistían en desplazar los límites de una propiedad que antiguamente había pertenecido a los mapuches, pero que había sido paulatinamente anexada a los grandes latifundios de los alrededores"⁷⁶ (Palieraki, 2014, p. 269). Agrega más adelante que el MIR vio en las estructuras comunitarias mapuches una especie de protosocialismo, y un terreno fértil para experimentar la redistribución colectiva de las tierras, en contraposición a la distribución individual (Palieraki, 2014, p. 271). No fueron casuales las iniciativas de autogestión impulsadas por el MIR. Tampoco fue casual la simpatía por la educación popular que mostró el MIR, en contra de lo que sucedía con la izquierda tradicional. Esta situación fue destacada por el propio Paulo Freire.

76 Al margen de estas referencias vale destacar que, en líneas generales, el MIR, como el grueso de la izquierda revolucionaria de los años '60 y '70 en Nuestra América, tendió a negar la diversidad cultural y a subsumir la condición de indígena a la de campesino. Estas mismas posturas tornaron complicado el reconocimiento de la importancia de las poblaciones mapuches urbanas.

¿Existen en la historia de la vieja izquierda ejemplos que remitan a emplazamientos dialécticos similares a los del MIR? ¿Acaso gestó alguna vez la vieja izquierda un instrumento (un “universal”) tan capaz de dialectizarse con un particular? ¿O, por el contrario, su historia está jalonada de excesos de certezas que llevaron a apabullamientos y objetualizaciones de particulares? En Nuestra América no abundan las experiencias históricas que muestren a la vieja izquierda dedicándose a conocer cariñosamente y en profundidad la sintaxis y la semántica (el universo) de las clases subalternas y oprimidas en lugar de imponer una conciencia histórica y crítica preestablecida.

La vieja izquierda quiere ser cisterna, no se atreve a ser fuente. Prefiere contener a desbordar. Sigue fiel a una tradición político-cultural “normalizadora”. Nosotros apostamos por un pensamiento germinativo que podría inspirarse tanto en Gramsci como en José Carlos Mariátegui, o en el pensamiento andino (¿por qué no?).

La vieja izquierda se considera satisfecha con el lenguaje que maneja; incluso hasta puede resultarle excesivo en algunas circunstancias. No considera la necesidad de modificar, exceder y/o ampliar sus denominadores comunes. No quiere reinventar los viejos textos. Nosotros consideramos que nuestro lenguaje es insuficiente. Y nos alegramos de que el lenguaje sea interminable, porque eso nos permite pensar en nuevos lenguajes afines a las condiciones cambiantes de las luchas sociales, lenguajes autónomos capaces de re-encantar el mundo y funcionar como soporte de la emancipación. En términos de Freire: lenguajes antitéticos al “parloteo autoritario y sectario de los ‘educadores’”, lenguajes que perfilen “las conjeturas, los diseños y las anticipaciones del mundo de nuevo” (Freire, 2014b, p. 59). Lenguajes movilizadores que no nos impongan formas de sujeción ni nos condenen, en los términos de la fórmula sartreana, al terreno de lo práctico-inerte.

No se puede cambiar el mundo sin cambiar el lenguaje y el pensamiento. Y no hay que esperar a la “toma del poder” para cambiar el lenguaje, el pensamiento y el mundo (desde arriba). Ese cambio comienza aquí y ahora y requiere de praxis que promuevan los len-

guajes simbólicamente ricos y los pensamientos críticos y utópicos que prefiguren el mundo nuevo.

Debemos trascender los problemas políticos y culturales en los que la vieja izquierda se estanca, mirarnos al espejo cada tanto. Debemos tener siempre presente la orientación fanoniana (ofrendada en *Los condenados de la tierra*) que establece que el verdadero salto dialéctico consiste en introducir la invención en la existencia.

La vieja izquierda parece disfrutar su nulidad y se aferra al escaso poder que ejerce en su pequeño territorio. Nosotros sufrimos la nuestra (y la de ellos y ellas, porque nos hacemos cargo de todas las derrotas de los y las que luchan contra el orden del capital).

Finalmente, como puede verse en la reseña que motivó este pequeño ensayo, la vieja izquierda sigue empecinada en imponer una universalidad basada en una esencialidad impropia. Tal vez por eso desprecia al escritor-militante periférico y artesanal que, a la hora de pensar lo nacional o lo universal, no deja de lado ninguna víscera y se apoya en lo que Césaire Pavese llamaba "su zona doméstica" (porque está muy mimetizado con el paisaje y porque teme en la inoperancia que resulta de los excesos de generalización). Lo desprecia de modos muy diversos, pero fundamentalmente aplanando y distorsionando su trabajo, tratando su búsqueda como si fuera un compendio sistemático, procesándolo en una máquina de decodificar muy pero muy precaria.

Diciembre de 2014

El poder popular como práctica de construcción del Socialismo Societal. Conversación con Miguel Mazzeo

Lanús Oeste, Gran Buenos Aires. Argentina,
miércoles 6 de agosto de 2014.

Por: Pablo Seguel Gutiérrez⁷⁷

Compañero Miguel, me gustaría preguntarte algunas cosas. Fuiste militante del Frente Popular Darío Santillán de Argentina durante muchos años y, después de una experiencia enriquecedora, de mucho debate y construcción, llegó un momento en el que tuvieron que buscar referencias teóricas para proyectar la experiencia de lucha y construcción y, en un determinado momento, surge el tema del poder popular. Me gustaría preguntarte, ¿cómo fue ese proceso de búsqueda, a nivel militante y teórico?

Lo primero que corresponde destacar es que el concepto de poder popular es relativamente nuevo en la cultura política argentina. Al intentar hacer una historia del concepto de poder popular, seguramente, uno va a encontrar referencias al mismo en otros periodos históricos. Pero de todas maneras nunca fue una consigna central en la cultura política de la izquierda argentina. Otros conceptos emparentados con el de poder popular sí tuvieron más presencia. Por

77 Egresado de historia y estudiante de sociología de la Universidad de Chile. Investigador del "Proyecto Bicentenario para el estudio de los movimientos sociales: memoria y poder" dirigido por Gabriel Salazar y del Núcleo de investigación en movimientos sociales y poder popular (www.poderymovimientos.cl, Universidad de Chile). Coordinador con Matías Ortiz del libro "Poder popular, militancias y movimientos sociales. Desarrollo del proyecto de la Unidad Popular". (2015. En prensa). Contacto: bseguel@gmail.com

ejemplo, el concepto de poder obrero, que supo ser reivindicado por algunas organizaciones populares a comienzos y mediados de los años setenta⁷⁸. También, en diferentes momentos históricos, se debatió sobre el poder dual o el doble poder.

El concepto de poder popular aparece con mucha fuerza en Argentina entre fines de la década del noventa y principios del dos mil; concretamente en torno a lo que fue la rebelión popular del 19/20 de diciembre 2001. Es allí precisamente, en ese contexto de auge de la lucha popular, que cobra sentido el concepto de poder popular. Particularmente en algunas organizaciones de trabajadores desocupados o del movimiento piquetero, más concretamente en aquellas organizaciones que fueron parte de la denominada corriente autónoma⁷⁹. También en el marco del auge de las asambleas barriales o del movimiento de fábricas recuperadas.

El concepto de poder popular, en esos días, fue inseparable de otros, por ejemplo, el de autonomía y el de horizontalidad. ¿Quién o quiénes lo introducen? Eso es algo imposible de determinar. Y tampoco tiene demasiado sentido intentarlo. Yo creo que surge espontáneamente en la militancia popular con un sentido muy extenso y general. Inicialmente no hay ninguna referencia teórica, aunque hay que tener presente que esa militancia era portadora de una memo-

78 Entre las organizaciones políticas de la izquierda argentina es el Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP) la que dio mayor desarrollo a esta orientación estratégica. Según el historiador Sebastián Leiva, en torno a la noción de Poder Obrero y Popular se conjugaron una concepción estratégica de Guerra Popular Prolongada, cercana a la experiencia China, con un modelo de complejo partidario propio de la experiencia vietnamita (la concepción de Pueblo en Armas de Vo Nguyen Giap), bajo una conceptualización de dualidad de poder. Véase: Leiva, Sebastián (2010). *Revolución socialista y poder popular. Los casos del MIR y PRT-ERP 1970-1976*. Concepción: Escaparate. Así también lo ratifican historiadores argentinos. Véase: De Santis, Daniel (2010). "El único camino hasta el poder obrero y el socialismo", *La historia del PRT-ERP por sus protagonistas*. Buenos Aires: Editora Guevarista A formar filas, pp. 97-121. Mattini, Luis (1996). *Hombres y mujeres del PRT-ERP*. La Plata: De la campana. Pozzi, Pablo (2013). *Partido Revolucionario de los Trabajadores-ERP*. Concepción: Escaparate.

79 Mazzeo, Miguel (2014). *Piqueteros. Breve historia de un movimiento popular argentino*. Buenos Aires: Cuadrata del Incunable.

ria histórica popular que contenía elementos cercanos a la idea de poder popular. Es más, yo creo que en ese momento el concepto de poder popular fue resignificado y, de algún modo, refundado.

El trabajo de vincularlo a una cultura política, o mejor, a unas culturas políticas, vino después. Justamente cuando nosotros empezamos a plantear lo siguiente: dado que el concepto, la noción, la idea y la consigna del poder popular estaba en nuestros labios todo el tiempo y era prácticamente el eje de nuestras definiciones políticas e ideológicas, era necesario encarar una tarea de sistematización y era importante determinar con cierta claridad qué entendíamos por poder popular. Partiendo, claro está, de lo que ya se entendía espontáneamente por poder popular.

Empezamos a ahondar en varias tradiciones emancipatorias y nos encontramos (algunos nos reencontramos) con la Teología de la Liberación, que era y es para nosotros una corriente emancipatoria muy importante en Nuestra América. La Teología de la liberación, sobre todo en la década del setenta, había avanzado muchísimo en la sistematización del concepto de poder popular. Eso se puede apreciar en los trabajos clásicos como el de Gustavo Gutiérrez⁸⁰, o en los trabajos de Enrique Dussel⁸¹ y, aquí en Argentina, más concretamente en la obra de Rubén Dri⁸², quien, además, era un compañero bastante cercano a nosotros en los años noventa y especialmente en el contexto de auge de las luchas y movilizaciones anteriores y posteriores a la rebelión popular de diciembre de 2001.

80 Gutiérrez, Gustavo (1975). *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme. Gutiérrez, Gustavo (1979). *La fuerza histórica de los pobres*. Lima: CEP.

81 Dussel, Enrique (1972). *Caminos de liberación latinoamericana I: Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*. Buenos Aires: Latinoamericana. Dussel, Enrique (1974). *Caminos de liberación latinoamericana II: teología de la liberación y ética*. Buenos Aires: Latinoamericana.

82 Dri, Rubén (2006). *La revolución de las asambleas*. Buenos Aires: Diaporía. Dri, Rubén (2008). *Movimientos sociales: la emergencia del nuevo espíritu*. Buenos Aires: Nuevos Tiempos. Dri, Rubén (2002). *Racionalidad, sujeto, poder*. Buenos Aires: Biblos.

La Teología de la liberación, en su arsenal teórico-político, le otorgaba un sitio privilegiado al concepto de poder popular. Buena parte de las reflexiones en torno al poder popular provenían de espacios cercanos a la Teología de la liberación. Por ejemplo, la Teología de la Liberación identifica componentes “quiliásticos” en la historia. Y algunos de nuestros planteos se podían relacionar fácilmente con esos componentes. Los componentes quiliásticos remiten a un proyecto en que la comunidad de “fieles” –esto último es para nosotros una metáfora– se estructura a partir de los patrones que desea y promueve para el “reino” futuro –otra metáfora–. O sea: hay un reconocimiento a la comunidad concreta, está presente la idea de la construcción del “reino” en este mundo, la idea de que el “reino” es utopía pero también presente, el “reino” como vínculo y lazo social. Es decir, utopía concreta. ¿Hace falta aclarar que “reino” puede traducirse como socialismo o comunismo?

Eso es lo que en sus libros y los de los otros compañeros ligados al FPDS han referido como la dimensión anticipatoria, o prefigurativa...

Exactamente. En este contexto, lo quiliástico no tiene una carga teológica, le damos un uso absolutamente profano. Evidentemente lo quiliástico remite a lo anticipatorio, a lo prefigurativo y se relaciona con otras culturas políticas que no tienen absolutamente nada que ver con la Teología de la Liberación o el cristianismo. Además, recuperábamos otro concepto fundamental aportado por la Teología de la liberación, el concepto de *diakonia* que remite a una dimensión de la autoridad y el mando bajo la forma de servicio, la idea del poder obediencial⁸³, tan pero tan parecida al “mandar obedeciendo” del neozapatismo⁸⁴.

83 Para una profundización de la relación entre el componente “quiliástico” y la “*diakonia*” en la construcción política, véase: Mazzeo, Miguel (2014). “Poder popular, utopía y teología de la liberación”, *Introducción al poder popular. El sueño de una cosa*. Santiago: Tiempo Robado, pp. 165-223.

84 Para profundizar la relación entre el mandar obedeciendo y la construcción de poder popular, véase: Ernst, Ricardo (2015). “Notas sobre un ejercicio de poder popular en América Latina. El EZLN y su mandar obedeciendo”. En: GESP (coor.). *Movimientos Sociales y Poder Popular en Chile*. Santiago: Tiempo Robado.

Como se puede apreciar, la Teología de la liberación se nos impuso cuando nosotros empezamos a ahondar, sin preconceptos dogmáticos de ninguna especie, en la cuestión del poder popular. Ahora bien, algunos pueden pensar en influencias de compañeros o compañeras que provenían del cristianismo. No fue así. Si bien había compañeros y compañeras que tenían antecedentes de militancia cristiana –teníamos presente que la corriente autónoma del movimiento de trabajadores desocupados era muy amplia, muy heterogénea–, no fue una importación. Fue más bien una búsqueda colectiva la que hizo que nos topemos con la Teología de la liberación. En esa búsqueda la redescubrimos y, creo, la resignificamos en una clave nueva.

Lo que nosotros queríamos lograr era una definición mínima de poder popular para, a partir de ella, seguir reflexionando sobre el mismo. Y para mejorar nuestra práctica. Considero, además, que la reflexión sobre el poder popular es inagotable, porque el concepto de poder popular se va ir enriqueciendo con la propia lucha de los pueblos, con las experiencias concretas de poder popular. Es, entonces, un concepto inasible y no tiene ningún sentido la prescripción, el intento de darle un cierre o una forma más o menos definitiva. Estamos hablando de producir una definición mínima, nada más.

En relación al carácter dialéctico del poder popular, hay que tener presente que en aquellos años iniciales nos quedó afuera la experiencia de la Revolución Bolivariana de Venezuela, hoy por hoy, un proceso histórico clave para repensar el poder popular, un proceso que viene aportando formidables insumos prácticos y teóricos⁸⁵.

85 Mazzeo, Miguel (2014). "La revolución Bolivariana y el poder popular". *Introducción al poder popular. El sueño de una cosa*. Santiago: Tiempo Robado, pp. 243-275. Zendejas, Diego (2014). "Poder Popular, la vía bolivariana al socialismo. Los Consejos Comunales: entre autonomía y subordinación", *Estudios Latinoamericanos, Nueva Época* N° 34, Julio-Diciembre, pp.137-164. Es necesario además señalar la importancia de la noción de poder popular en el desarrollo del estado cubano desde la década de 1970. Véase: Florxselisio Coll, Mariana (2007). *Poder Popular y autogobierno en Cuba. La revolución desde el municipio*. México: ITACA.

Pero retomemos el eje de la conversación. La Teología de la liberación nos aportaba una serie de elementos que, para nosotros, valían más como metáforas políticas que como conceptos teológicos. Podríamos decir que, en este sentido, imitábamos a Carlos Marx quien supo recurrir a las metáforas teológicas para explicar el funcionamiento del sistema capitalista.

En la Teología de la Liberación encontrábamos una tradición emancipatoria geopolíticamente situada, arraigada en la historia de Nuestra América. Una tradición que nos ofrecía sus formulaciones sistematizadas y sus reflexiones teóricas pero, además, agregaba el ejemplo y el testimonio de una serie de prácticas sociales, políticas y vitales de cristianos revolucionarios y cristianas revolucionarias que también aportaron a una definición mínima del poder popular: la experiencia histórica de las Comunidades Eclesiales de Base, la experiencia de la militancia popular cristiana a lo largo de la historia de Nuestra América.

También vale decir que el cristianismo de liberación tuvo esto de que “al principio fue la práctica”. De ahí el énfasis puesto en la práctica –un énfasis guevarista– y la teoría concebida como una reflexión sobre esa práctica. Una reflexión que debía producir insumos o nuevos instrumentos que retornaran a la práctica para enriquecerla, proyectarla o, por lo menos, para celebrarla. En nuestro caso, por supuesto, también estaba presente esa concepción.

Por supuesto, la tarea de dar con una definición del poder popular nos impuso una relectura del marxismo. Es imposible elaborar un pensamiento emancipador sin el marxismo. Como filosofía abierta, como filosofía de la praxis⁸⁶, sigue siendo un componente central de cualquier pensamiento emancipador. Por supuesto, un pensamiento emancipador debe exceder al marxismo, debe ponerlo a dialogar con otras tradiciones.

86 Para profundizar sobre la importancia del concepto de praxis en el desarrollo del marxismo latinoamericano, véase: Sánchez Vásquez, Adolfo (2011). *De Marx al marxismo en América Latina*. México: ITACA.

En el fragor de aquellos experimentos, nosotros percibíamos que había toda una tradición marxista muy rica pero con escaso peso en la cultura política de la izquierda argentina. Un marxismo “societal”, para llamarlo de algún modo. Un marxismo que ponía el eje en ciertos aspectos en los que usualmente la izquierda argentina y la izquierda de buena parte de Nuestra América casi nunca habían reparado. Ese marxismo societal presentaba varios clivajes. Un marxismo consejista, del que rescatábamos los aportes del joven Antonio Gramsci, y del Gramsci no tan joven también. También, contribuyó mucho la obra Antón Pannekoek, un marxista holandés prácticamente desconocido en los medios políticos e intelectuales de la Argentina, salvo en pequeños grupos.

Por supuesto, la impronta fundamental era luxemburguista. A veces pienso que todos y todas fuimos espontáneamente luxemburguistas. Rosa Luxemburgo estaba presente en nuestras formulaciones tendientes a trascender la dicotomía reforma-revolución, estaba presente cuando asignábamos un peso determinante a la experiencia popular en el proceso de formación de la conciencia revolucionaria, cuando nos negábamos a escindir medios de fines, cuando apostábamos al protagonismo de la bases, cuando desconfiábamos del centralismo democrático y cuando pensábamos en términos de contra-hegemonía y democracia socialista.

Toda esa veta, luego, la articulamos con otros autores marxistas como Ernst Bloch. Su trabajo *El Principio esperanza*, nos aportó muchísimo y también nos planteaba un diálogo con el cristianismo. En paralelo tomamos contacto con la obra de Itsvan Mészáros que nos ayudó a repensar la transición al socialismo bajo nuevas coordenadas. Otros autores fueron importantes, por lo menos para mí: Henri Lefevre, Jean Paul Sartre, Nicos Poulantzas, René Zabaleta Mercado, Ralph Milliband, Göran Therborn, entre otros y otras. A José Carlos Mariátegui, Franz Fanon, Ernesto Che Guevara o John William Cooke, ya los tenía prácticamente internalizados. Por supuesto, la situación ofrecía la posibilidad de releer la obra íntegra de Marx en clave societal. Incluso la de Federico Engels, V.I. Lenin y León Trotsky.

Tampoco descuidamos el análisis y el estudio de algunas experiencias históricas donde el concepto de poder popular funcionó como eje articulador de prácticas y como orientador estratégico de los grupos revolucionarios. Yo recuerdo haber visto varias veces, en nuestras actividades de formación militante, el documental *La batalla de Chile*, de Patricio Guzmán; sobre todo la Parte II que se llama, precisamente, “El Poder Popular”. Esa parte de *La batalla de Chile* era –y es– para nosotros impecable desde lo político-pedagógico, porque ahí teníamos al poder popular en acto, exhibido y narrado en todo su potencial y con una belleza inusual. Y en un escenario no tan lejano en el tiempo y en un país con el que teníamos y tenemos afinidades de todo tipo. Ya no se trataba de una reflexión abstracta sobre el poder popular, sino que ahí estaba el poder popular en las fábricas, en los campos, en las poblaciones, en los cordones, en los comandos; en Chile, a comienzos de la década del setenta, en el tiempo de la Unidad Popular y el gobierno de Salvador Allende. Nos encontrábamos también con la experiencias del MIR chileno y con sus originales formulaciones en torno al poder popular.

La batalla de Chile, visionada en ese contexto argentino de la inmediata post-rebelión popular, generó discusiones antológicas. ¿Quién o quiénes construyen poder popular?, ¿Cómo se construye poder popular? ¿Puede un gobierno construir poder popular? ¿Es tarea de un gobierno popular, de un gobierno revolucionario construir poder popular? ¿Qué relación deben tener las organizaciones que construyen poder popular con un gobierno popular? ¿Cuál es el vínculo más adecuado entre una organización política revolucionaria y las diversas instancias de poder popular? Poco tiempo después comenzamos a pensar la Revolución Bolivariana de Venezuela bajo coordenadas que tomaban en cuenta la experiencia de la Unidad Popular.

Así como abrevamos en experiencia de la Unidad Popular, nos pusimos a buscar experiencias de poder popular “en acto”. Experiencias que, en muchos casos, no habían estado atravesadas por una conciencia socialista. Esto era y sigue siendo una especie de anatema, de herejía, para la izquierda dogmática.

¿Cómo a cuáles se referían?

Varias, las experiencias de los palenques, quilombos y mocambos de esclavos en Brasil, Venezuela y Colombia, las republiquetas de guerrilleros, la comuna de Morelos, el ayllu warisata, entre muchas otras. También experiencias como las del Movimiento Sin Tierra de Brasil, los caracoles y las juntas de buen gobierno neozapatistas, las distintos movimientos de las clases trabajadoras, indígenas y populares de Bolivia, los consejos comunales en la Venezuela bolivariana. Buscábamos rescatar principalmente la vivencia de las bases en todo aquello en dónde nosotros creíamos y creemos se construyó poder popular, más allá de las mediaciones de una conciencia socialista... Aquí quiero destacar los aportes del colombiano Orlando Fals Borda⁸⁷.

¿Qué otras experiencias se podrían agregar?

Las experiencias cercanas a la “democracia obrera y popular” que uno ya conocía de Argentina, las que se desarrollan entre los años cincuenta y los setenta. Muchos compañeros y compañeras rescataban la experiencia de lo que fue la Resistencia Peronista en la década de 1950⁸⁸. Pero sin dudas, puntos muy altos fueron el sindicalismo combativo y clasista de las décadas del sesenta y el setenta, las coordinadoras interfabriles inmediatamente anteriores al golpe de 1976⁸⁹, junto con algunos planteos teóricos de organizaciones revolucionarias como las Fuerzas Armadas Peronistas y el Peronismo de Base o la Organización Comunista Poder Obrero⁹⁰. Otros compañeros y otras compañeras se remitían a los pueblos originarios, donde,

87 Véase: Fals Borda, Orlando (2013). *Ciencia, compromiso y cambio social*. Buenos Aires: El Colectivo.

88 Véase: James, Daniel (2010). *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI. Guillispie, Richard (2011). *Soldados de Perón. Historia crítica sobre los montoneros*. Buenos Aires: Sudamericana.

89 Para una revisión en extenso de las coordinadoras interfabriles en Argentina. Véase: Werner, Ruth y Aguirre, Facundo (2007). *Insurgencia obrera en la Argentina. Clases, coordinadoras interfabriles y estrategias de la izquierda*. Buenos Aires: IPS.

90 Para un panorama de la guerrilla marxista en Argentina: Santucho, Julio (1994). *Los últimos guevaristas. La guerrilla marxista en la Argentina*. Buenos Aires: Byblos.

de algún modo, las tradiciones comunitarias ofrecían un acervo fecundo, casi inexplorado –y sistemáticamente negado por una matriz eurocéntrica– para pensar el poder popular.

Los pueblos originarios ofrecen una veta importante. Y nos obligan a descolonizar muchas de nuestras categorías y paradigmas. Nosotros trabajamos en la línea de algunos aportes de José Carlos Mariátegui, marxista peruano de la década del veinte que mencionábamos hace un rato. Mariátegui supo acuñar un concepto que suele pasar desapercibido en su obra, el concepto de socialismo práctico o de elementos de socialismo práctico⁹¹. La idea de que puede haber un tipo de socialismo en acto nos parece clave porque introduce unas dimensiones fundamentales del socialismo: la dimensión societal y relacional, la que remite a la autogestión y al autogobierno popular. Además, la idea del socialismo práctico puede considerarse altamente compatible con la idea universal del socialismo. Nos parecía muy atractiva esa idea del socialismo práctico. Nosotros, además, de algún modo, estábamos cerca de experiencias que tenían algo de socialismo práctico.

En el movimiento de trabajadores desocupados...

Exactamente. Pero no solo allí. Había otros espacios. Nos parecía que pensar el socialismo como un proyecto de dimensiones universales era mucho más factible si se partía de los elementos del socialismo práctico; es decir, era posible pensar la transición a un sistema poscapitalista o socialista, si uno partía de esos elementos a veces difusos, a veces vagos, de socialismo en acto.

Se trata de pensar el socialismo con un principio más societal –valga la redundancia– que político. Algo que no suele ocurrir, porque los usos de la vieja izquierda tienden a ser más politicistas e ideológi-

91 Véase: Mazzeo, Miguel (2013). "No violentar la realidad, artificios no: la noción de elementos de socialismo práctico. Algunos de sus significados e implicancias teóricas y políticas", *El socialismo enraizado. José Carlos Mariátegui: vigencia de su concepto de "socialismo práctico"*, Lima: Fondo de Cultura Económica, pp. 233-292.

cistas. Lo que reivindicábamos hace quince años era un principio societal, la idea de pensar la política emancipatoria con un fundamento social, algo tan sencillo y tan básico como eso. Seguimos reivindicando lo mismo, ahora un poco más a contramano, por lo menos en Argentina.

Recuerdo que los compañeros y las compañeras decían que la política, como la naturaleza, aborrece al vacío. Había un rechazo visceral a todo tipo de construcción y praxis política superestructural. En la Argentina de la década del noventa había una cultura política muy superestructural, muy estado-céntrica y delegativa, más centrada en la lucha de aparatos que en la lucha de clases; una cultura política que, lamentablemente, ha retornado en los últimos tiempos. La consigna del poder popular no dejaba de ser una reacción frente a esa idea de la política superestructural, estado-céntrica y delegativa. Una reacción a la política como gestión. Los compañeros y las compañeras sabían decir que la política estaba en otra parte y que debía ser una práctica cotidiana, de todos y todas. Una práctica ajena a toda profesionalización o experticia, una práctica integral.

Una franja del activismo de izquierda asumió la tarea constante y permanente de romper la escisión entre dirigentes y dirigidos. El poder popular también tiene que ver con eso. El poder popular tiende a romper esa escisión omnipresente en las izquierdas y en las iglesias. Por un lado los poseedores de la doctrina, los poseedores de saberes teóricos, los administrados del ritual (los dirigentes) y por el otro los *legos*, pasivos y receptores (los dirigidos). Nosotros creíamos que el poder popular solamente podía construirse si se rompía con esa escisión entre dirigentes y dirigidos, entre concedores y *legos*. Yo sigo pensando igual.

La búsqueda que se inicia no es una búsqueda individual, sino que una búsqueda colectiva en el marco de una militancia política. Sobre todo, con un sentido de urgencia de buscarle la proyección a la experiencia de los trabajadores desocupados en el contexto del 2001. ¿Qué rol crees tú que juega, en ese sentido, la generación de

inteligencia colectiva y de un marco de reflexión colectiva que posibilite estas formalizaciones? Porque en el fondo yo creo que algunos trabajos de los compañeros del Frente Popular Darío Santillán, reflejan un momento en el que se formaliza un aprendizaje que es colectivo en el contexto de una organización.

Absolutamente, es así, es así. Más allá de que nuestros trabajos aparecen con una firma, con un nombre y un apellido, son el resultado de la sistematización de una experiencia y un debate que fueron colectivos. Sus insumos fueron las luchas y las movilizaciones, las asambleas, los plenarios, las reuniones de las mesas y de las distintas áreas, los talleres de formación, los ámbitos cotidianos; en fin, los ámbitos de una praxis colectiva. Ese saber político, su lenguaje y su mística correspondientes, se elaboraron de manera colectiva. Sin dudas, se trató de una de las escasas oportunidades históricas en las que me ha tocado participar de un proceso de gestación de saberes políticos colectivos. Saberes políticos colectivos que, aunque un tanto devaluados en la política argentina actual, no dejan de ser patrimonio del pueblo argentino. Esa devaluación, tal vez, sea responsabilidad de una parte del activismo (nuestra, por supuesto) por no haber encontrado las formas más adecuadas de administrar y re-actualizar esos saberes. De todos modos yo creo que será muy difícil construir en el futuro una fuerza emancipadora, ignorando todo ese bagaje de sabiduría política plebeya y popular.

Creo que también había en un sector de la militancia popular una necesidad de conformar un campo identitario. Eso lo pienso ahora, a la distancia. Entiendo que la generación militante y el espacio político que emergen de las luchas sociales en torno de la rebelión popular de 2001, y que luego se sentirán contenidos en el Frente Popular Darío Santillán y en el más extenso y difuso campo de la izquierda independiente, se sabían distintos y ajenos al espectro político tradicional. Entonces querían saldar cuentas con la izquierda dogmática, con la izquierda eurocéntrica, con la izquierda unidimensional, pero también con otras tradiciones políticas, como el nacionalismo revolucionario o el peronismo de izquierda. Entonces, en esa necesidad de

delimitar un campo identitario, se fue conformando ese pensamiento de la izquierda independiente, en debate con viejas culturas políticas pero sin dejar de asumir algunas herencias.

Entrando un poco más en fino en lo que correspondería al poder popular en términos de las reflexiones que ustedes han dado, sería interesante que partiéramos con un tema que, sin duda, es imprescindible al momento de entrarle al poder popular y se refiere a la cuestión del poder y de lo popular. Específicamente, me gustaría preguntarte respecto de la composición de lo popular. Porque, por ejemplo, uno puede observar que las transformaciones que se generan en las relaciones salariales, las transformaciones que se van generando en los sistemas de estratificación social, en las clases sociales, van modificando el contenido de lo popular, los espacios en los que se produce el sujeto. Me imagino que ustedes han afrontado esto, porque no deja de ser un asunto menor el confrontar a la tradición marxista que nos plantea que la construcción de la fuerza social se genera en torno al proletariado industrial y que de su seno debe surgir una organización que la represente. Pero hoy en días esa relación se modifica un poco, en el contexto de expansión de los servicios sociales en desmedro de las actividades más industriales, de precarización y flexibilización de las relaciones de trabajo, de retroceso y modificación de las relaciones en el agro. ¿Cómo fue entonces que ustedes comprendieron lo popular y de ahí la creación de un tipo de poder específico que estamos denominando como poder popular?

Al inicio de este proceso de recomposición del campo popular en Argentina, a mediados de los noventa, aparece el debate respecto del sujeto y muchos compañeros y compañeras, y amplios sectores de la izquierda dogmática, sostenían que el sujeto seguía siendo el sujeto clásico, compuesto por la clase trabajadora industrial, por el proletariado. Nosotros veíamos que, dado los cambios que habían tenido lugar en Argentina y en el mundo, esa concepción debía cuestionarse o complejizarse al menos un poco. En líneas generales, la clase trabajadora industrial –por obra y gracia del desarrollo desigual

y combinado, entre otras cosas— no había sido el sujeto protagónico en la historia de Nuestra América.

En el caso de Argentina, sin dudas por su historia particular, esta clase sí supo tener centralidad estratégica, pero esa condición se había modificado sustancialmente, a partir de la última dictadura militar y, sobre todo, durante la década del noventa, como consecuencia de la aplicación de las políticas neoliberales. La vieja izquierda insistía en que nuestras concepciones reivindicaban al lumpen proletariado, o lo que en la cultura política italiana se llamó los “lazzaroni”⁹².

Nosotros entendíamos que los desocupados, los compañeros y compañeras de los barrios populares, eran parte de esa clase trabajadora, pero definida ahora en una forma mucho más extensa. Nosotros partíamos de sostener esto: la clase trabajadora industrial había perdido centralidad estratégica. Ya no se parecía a clase obrera de las décadas del sesenta y el setenta. Esta idea mecánica de la centralidad estratégica de la clase trabajadora industrial llevó a la vieja izquierda a cometer errores bastante importantes.

Para referirnos a la pérdida de centralidad estratégica de la clase trabajadora industrial utilizábamos otra definición, menos dura y más descriptiva políticamente: “la pérdida de su capacidad para dinamizar el conjunto de las luchas populares”. Y ahí veíamos a otros sujetos que comenzaban a tener mayor preponderancia. Entonces, como un elemento importante de nuestra definición mínima del poder popular, decíamos que el sujeto popular debía ser pensado como un sujeto plural. Por supuesto, en esa pluralidad no va en contra del carácter clasista del sujeto. Obviamente ese sujeto plural integra a la clase

92 Marx identifica a los lazzaroni dentro de la categoría del lumpen proletariado en el “18 de brumario de Luis Bonaparte”. En la edición de la Fundación Federico Engels, se aclara el concepto de lazzaroni utilizado por Marx, señalando “Lazzaroni: sobrenombre que se daba en Italia al lumpemproletariado, elementos desclasados. Los lazzaroni fueron utilizados reiteradas veces por los medios monárquico reaccionarios en la lucha contra el movimiento liberal y democrático”. Nota al pie de página número 80. Marx, Karl (2003). *Dieciocho de brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels, p. 64.

que vive de su trabajo (que ya es bastante heterogénea de por sí), a la que apenas vive de su trabajo y a la clase expulsada del trabajo: proletariado, precariado y pobretariado⁹³. Por supuesto que ese sujeto no está integrado por los dueños de medios de producción, ni por los que gestionan a alto nivel los medios de producción. O sea, la burguesía está afuera y en contra. Por otra parte, convivíamos con ese sujeto y era demasiado evidente su condición diversa, plural, heterogénea.

En la construcción cotidiana...

Efectivamente. Ese sujeto estaba muy lejos de ser una clase homogénea. Existían compañeros y compañeras de la vieja izquierda que prácticamente sostenían que había que luchar para conseguir trabajo formal para todos y todas y así recomponer la sociedad salarial y, junto con ella, al sujeto tradicional para hacer posible una política socialista. Nosotros decíamos que eso era un determinismo absurdo, delirante.

La noción del sujeto popular plural fue una idea-fuerza asumida por este espacio de la izquierda independiente y que también sirvió para diferenciarla de la vieja izquierda. Esa idea aportó a la tarea de articular componentes de clase con componentes culturales, la clase social con la diferencia. Digo: en pleno auge de las narrativas posmodernas, había como una exaltación de la diferencia y no era nuestro caso; nosotros considerábamos la diferencia, pero la articulábamos con un componente de clase.

Al mismo tiempo comenzamos a asignarle una relevancia cada vez mayor al territorio, como relación social, como espacio de subjetivación y articulación del sujeto popular plural, como campo de la lucha de clases...

93 Para una ampliación de la heterogeneidad de actores que componen las clases subalternas latinoamericanas que viven de su trabajo, véase: Antunes, Ricardo (2003). *¿Adiós al trabajo? Ensayo sobre la metamorfosis y rol central del mundo del trabajo*. Buenos Aires: Herramienta. Antunes, Ricardo (2013). *Los sentidos del trabajo*. Buenos Aires: Herramienta.

En relación a eso, ¿cómo pensaban la organización? Si se enfrenta a una transformación de lo popular, del sujeto que va a conducir este proceso, ¿cómo estaban pensando la organización o cómo afrontaron esta tensión que se puede generar entre movimientos sociales diversos, heterogéneos, con una organización que apuesta a insertarse y que bien puede potenciar esa diferencia y generar cierto grado de unidad en torno a la lucha pero también puede hacer todo lo contrario?

Esa tensión nunca se resolvió. Estuvo presente desde el principio y sigue siendo un problema. Recuerdo que nosotros decíamos que, si había organizaciones políticas participando en los espacios de los movimientos sociales y las organizaciones populares, lo que esas organizaciones políticas podían hacer, su mejor aporte, pasaba por politizar el colectivo y aportar recursos ideológicos, organizativos e identitarios. Es decir, la propuesta de meter toda la política en la base, nunca reservar la política para una elite. Hay una cultura política, prácticamente hegemónica y hasta diría transideológica, que alimenta las lógicas en las que la política queda reservada para una minoría mientras que las bases se dedican a otras tareas despolitizadas.

Nosotros planteábamos que lo mejor era asumirse como organizaciones biodegradables. Lo mejor que le podía pasar a una organización era disolverse en un colectivo más amplio. Por supuesto, después había necesidades concretas donde tenías que dar con formas organizativas que te permitieran resolver tareas puntuales y ahí es donde aparecen otros problemas.

¿Qué tipo de problema específicamente?

Se puede estar en contra de cualquier forma de especialización específicamente política, pero las necesidades prácticas pueden llevar a asumir formas de especialización. Esas formas de especialización generan permanentes de hecho que, más temprano que tarde, hacen que se concentre poder decisorio en un núcleo, para peor, con un discurso antipolítico y sin ninguna posibilidad control.

El problema del burocratismo que puede estar presente constantemente.

Lo interesante es que no surge de una conducta burocrática, una especie de ser burocrático inherente a los sujetos sino que, a veces, hay necesidades y situaciones concretas que indirectamente conducen a ciertos vicios burocráticos. Se puede pensar en una secuencia: la situación lógica de tener que resolver problemas puntuales, la conformación de grupos que se abocan esa tarea, la rutina que los convierte en especialistas y les permite acumular información y saberes, finalmente, los azares de la coyuntura hacen que esa tarea devenga estratégica, por lo tanto ese grupo aventaja al resto, se diferencia y comienza a concentrar poder. Se convierte en grupo dirigente y reedita la escisión entre dirigentes y dirigidos. Pero fueron las necesidades prácticas las que desencadenaron esa secuencia. Partamos de suponer que nadie pretendía concentrar poder en un núcleo, incluso todo lo contrario.

Luego, también existe la dificultad de sostener en el tiempo un tipo de militancia integral. Muchas veces los compañeros y las compañeras no pueden sostener en el tiempo un mismo grado de compromiso militante. El interés político y la predisposición a asumir compromisos militantes radicales, van de la mano de ciertas coyunturas de politización masiva. En los tiempos de reflujo los compañeros y las compañeras vuelven a su vida cotidiana, siguen militando pero en tareas que, de repente, tienen menos implicancias políticas, menos proyección política, y ahí es donde otra vez aparecen las elites, donde ciertos grupos empiezan a asumir roles dirigenciales. Esto lo señalo como una dificultad histórica general para los espacios de la izquierda independiente que se han propuesto modelos de organización alternativos.

Me gustaría agregar algo respecto de la concepción de la política de los compañeros y las compañeras que estructuraron su praxis en torno al concepto de poder popular. La política para ellos y para ellas supo ser concebida como apuesta. A diferencia de lo que ocurría con la vieja izquierda, para la cual la política siempre es la concreción

de alguna verdad preestablecida. Para la vieja izquierda, la política siempre es la concreción de un plan preelaborado, la interpretación de un libreto que ya fue escrito por otros y otras. Sólo nos queda ser más o menos hábiles en la ejecución del plan y en la interpretación del libreto pero, finalmente, la política no es más que eso, la concreción de una verdad prefabricada. Esta concepción sirve además para entronizar núcleos de dirección y fomenta el elitismo. Nosotros confiamos en otros itinerarios, en un proceso de politización masivo y constante. Entendemos la política emancipatoria como apuesta, en realidad como “apuestas”, que deben formularse colectivamente y reactualizarse constantemente.

Me imagino que llegan a una concepción de la organización heterogénea, flexible.

Sí, una de las palabras más reiteradas en la discursividad del espacio de la izquierda independiente, en sus comienzos y respecto del tipo de organización fue, precisamente, “flexibilidad”. Se buscaba dar con un tipo de estructura organizativa flexible. Era necesario experimentar, no había un modelo que copiar. Se buscaba un tipo de estructura con responsabilidades rotativas, estructuras abiertas y democráticas; en fin, estructuras organizativas lo más alejadas posibles de la idea de un comité central.

Y, por ejemplo, ¿nociones de dirección colectiva?

Sí, la idea era gestar una organización democrática en su funcionamiento cotidiano. La idea siempre fue que el trazo grueso de la política se estableciera en los espacios de mayor participación, en los espacios más colectivos, más amplios. Una vez que el conjunto asume el trazo grueso, se supone que habrá menos dificultades en la implementación y ejecución descentralizada de las políticas. Para cuestiones puntuales y urgentes no podés, ni necesitás, hacer una asamblea. Porque también se presenta un tema de eficacia política. ¿Cómo conciliar esa eficacia con la democracia más profunda? Sigo pensando que la clave está en que las decisiones estratégicas se tomen colectiva y democráticamente. Luego, las decisiones más

prácticas, más inmediatas, pueden recaer en colectivos o personas puntuales, para eso resulta fundamental generar estructuras organizativas basadas en la confianza y en soportes identitarios sólidos.

Cuando se piensa en estructuras organizativas tienden a surgir visiones extremas. Por una parte, una idea de la organización formal, pulcra, que funcione como un reloj a partir de los reglamentos, los organigramas y las sanciones. Por otra parte, una idea de la organización basada en la confianza y en la capacidad y la libre iniciativa de sus miembros. Los espacios de la izquierda independiente, en un comienzo, apostaron a las organizaciones basadas en la confianza. Puesto en una fórmula quedaría así: mayor democracia y participación en los trazos estratégicos y toda la confianza a la hora de las decisiones prácticas; y otro elemento fundamental para que esto funcione, la formación política de base. La formación política no como una instancia donde ciertos saberes políticos son socializados –eso también, por supuesto–. La formación política como la única forma de hacer factible la democracia de base. La única forma de que el conjunto de los compañeros y compañeras participen en las decisiones estratégicas. Una forma apta para romper con la escisión dirigentes-dirigidos. Tuvieron –tuvimos– éxitos y fracasos. El hecho de que una organización se funde en la confianza y en la identidad no es garantía de buen funcionamiento, aunque sigo pensando que son un punto de partida imprescindible.

Claro, porque en última instancia una dirección es la acumulación de un saber específico...

Es saber, es información, es poder decisorio y capacidad de conducción política. Eso es una dirección. La idea es que sea lo más colectiva posible. Sobre todo si pensamos en un proceso de emancipación de las clases subalternas y oprimidas.

Y, por ejemplo, ¿los problemas sobre el alcance de la política? Me refiero a la tensión que se puede llegar a generar entre cierto nivel de universalización, en el sentido de tener que salir a disputar los

términos de una política de incidencia nacional. Pero también, está esta necesidad de que la política tenga un fuerte anclaje hacia lo concreto, sectorial o territorial. Acá se me figura la tensión entre la universalización y la concreción. En el fondo, la tensión entre la construcción y la disputa de una política específica. En ese sentido ustedes cómo abordaron ese problema.

Ese problema sigue presente. Te diría que cada vez es más acuciante. Sobre todo porque para los espacios de la izquierda independiente, en una primera etapa, primó lo particular y lo universal estaba prácticamente vedado o abandonado. Pero a medida que se consolidaron los particulares y se percibió que tenían proyección, que eran potencialmente universalizables, que existían elementos que podían convertirse en el sostén de un proyecto social y político alternativo, se generó una enorme tensión.

Mientras no se sale de lo particular, cuando tu política es –digamos– el socialismo en un solo barrio, cuando tu horizonte no se aparta del corporativismo, el trayecto puede parecer apacible, aunque sea un trayecto que lleva a la autodisolución o a la integración sistémica. Pero cuando te das cuenta de que eso que estás construyendo tiene la posibilidad de proyectarse, de universalizarse, ya aparecen otros problemas.

También puede ocurrir que, por distintos factores históricos, los particulares pierdan fuerza y dejen de ser un lugar de enunciación legítimo de la política emancipatoria.

Ya vimos la tensión entre movimientos sociales y organización, luego vimos la tensión entre universalización y particularidad. Sería interesante en ese contexto, referirnos a eventuales tensiones que se pueden ir generando entre formas de construcción de poder popular y formalizaciones en términos de organización con la institucionalidad. Cómo se piensa la construcción en ese contexto específico, en el cual una organización y los movimientos sociales salen a disputar la política nacional, pero también manteniendo la construcción en los barrios, en los liceos, en las universidades, en las fábricas.

Eso, de alguna manera, estaba presente en estas organizaciones. Hablo del Frente Popular Darío Santillán, que es la organización que conocí más directamente, y que deriva en buena medida de la experiencia de las corrientes autónomas del movimiento piquetero.

El movimiento piquetero se estructuró a partir de la lucha por planes de empleo. Esto planes eran obtenidos ejerciendo alguna forma de presión colectiva y organizada frente al Estado. Era el Estado el que otorgaba estos planes de empleo. Esto generó, en el comienzo, la idea de que era compatible mantener un proyecto de transformación radical de la sociedad, con una lucha social para obtener reformas, pero siempre con la clara conciencia de que no se trataba de una simple negociación con el Estado sino de una disputa política. También se pensaba que cualquier conquista, aunque parcial y transitoria, cobraba valor sí era parte de un proceso de lucha y un proyecto más amplio.

Desde un comienzo se planteó la importancia y la necesidad de acciones reivindicativas. Infinidad de acciones reivindicativas. De ningún modo eran consideradas incompatibles con una lucha en una escala más elevada. Consciente o inconscientemente asumíamos que la democracia es un campo contradictorio. Puede ser el campo del enemigo, un campo de integración sistémica, pero también puede ser un campo que nos permite tensionar al sistema, que nos permite luchar por más democracia, que nos permite los procesos de subjetivación popular.

Esa tensión entre lo reivindicativo y lo político, no creo que haya planteado tantas dificultades. Creo que la cuestión electoral fue la que planteó más inconvenientes. Porque no se encontró una forma de intervención en lo electoral que no implicara aceptar las reglas del juego del sistema político. Una acción gremial, con objetivos más claros e inmediatos, donde los compañeros y las compañeras se organizan y luchan para conseguir algo, genera menos tensiones que la participación en el juego electoral. Porque el juego electoral te obliga, de cierta manera, a seguir ciertas reglas y eso sí generó muchas contradicciones en el espacio de la izquierda independiente. En buena

medida esa cuestión generó una crisis que, en realidad, respondía a otros motivos más de fondo como la pérdida de arraigo territorial, la falta de desarrollo en el campo sindical y la pérdida de presencia en el movimiento estudiantil, etc. Es decir, la generación de un vacío al que, sabemos, aborrece la política emancipatoria. Es lo que señalaba recién, los particulares perdiendo fuerza y dejando de ser un lugar de enunciación legítimo de la política emancipatoria. Paralelamente el Estado, la política convencional, la política como gestión, la política delegativa, recuperaron terreno. La crisis llevó a la fragmentación del espacio de la izquierda independiente.

El ingreso al terreno electoral de los distintos fragmentos que componían el espacio de izquierda independiente, tiende a realizarse bajo el imperio de los modos que reproducen la política burguesa convencional. Aunque la experiencia militante acumulada se basó en prácticas bien alejadas de las lógicas de la política burguesa convencional, a la hora de asumir el juego electoral, lo primero que aflora es una fuerte tendencia a reproducir esas lógicas. A aquellos grupos que pensaban que podían reinventar la política se les presenta el problema del fetichismo del poder. Desde mi punto de vista, de cara a un proyecto emancipatorio, la tensión principal se da entre la reinención de la política y el fetichismo del poder. El poder popular es un concepto emparentado con la reinención de la política emancipatoria, no tiene absolutamente nada que ver con el fetichismo del poder.

Según esta forma de comprender el conflicto no resuelto entre disputar y construir, que lugar le corresponde a la militancia integral, a una ética militante determinada. ¿Circula por ahí alguna manera de contener las tendencias hacia la burocratización? ¿Cómo se piensa eso? Me imagino que en parte las tensiones a las que nos estamos refiriendo fueron parte de las tensiones del Frente Popular Darío Santillán.

Bueno, sí, como te decía, durante mucho tiempo estuvo presente la ida de una militancia integral. La idea de un militante alejado de la

especialización, de la profesionalización de la política. Eso te remite a la figura del militante integral. Y a una situación en la que no existe una separación tajante entre la política y la vida cotidiana. Una de las grandes utopías de la izquierda independiente en sus etapas iniciales fue hacer que la política forme parte de lo cotidiano, que no sea un asunto de elites y expertos. En términos marxistas: hacer que las funciones separadas y concentradas del Estado, lo que usualmente se denomina política, sean absorbidas por la sociedad civil popular, preferentemente bajo algún formato comunal. En este sentido, la figura del militante más funcional es la del militante integral. Un militante organizador de la hegemonía, de la coerción, investigador, educador; en fin, la figura del “intelectual orgánico” o el “político crítico”. Claro, el proceso de producción de esta figura no resulta sencillo, porque la realidad, el sentido común imperante, nos conducen a otros sitios. La realidad del orden burgués genera división del trabajo, diferenciación, especialización. Lo político tiende a escindirse de lo cotidiano.

*Volviendo un poco a la relación entre tradición y elaboración, que siempre entendemos que está presente en el momento que nos planteamos el problema de la construcción. La política no nace foja cero. ¿Cómo inscribirían ustedes en la experiencia del Frente Popular Daría Santillán de la cultura montonera, de la cultura del errepé?*⁹⁴

Eso fue interesante, porque cuando emergen estas organizaciones, prácticamente en su prehistoria, se da toda una discusión sobre los setenta. En los noventa, en Argentina, comienzan a debatirse seriamente los setenta.

Podríamos decir que las organizaciones y movimientos que luego conforman el espacio de la izquierda independiente, nacen en el marco de un debate sobre la década de los setenta. No es casual. Siempre se va al pasado desde el presente. No existe una fuerza antigua que condicione nuestros pasos.

94 Me refiero a la cultura política del PRT-ERP.

Más allá de los debates académicos, folklóricos y, por lo general, abstractos, en el marco de los movimientos sociales y las organizaciones populares tiene lugar una reivindicación en bloque de la lucha revolucionaria de los setenta. No hubo reivindicaciones retrospectivas puntuales por parte de los compañeros y las compañeras.

Además la mayoría eran muy jóvenes, y no vivieron esas experiencias. Si bien participaban del espacio compañeros y compañeras más grandes que habían militado en organizaciones revolucionarias de los sesenta y los setenta, no van a promover ninguna identificación retrospectiva. Insisto: se da una reivindicación en bloque de parte de estos movimientos, de la experiencia montonera, de la experiencia del errepé, de la experiencia de la FAP, la experiencia de los sindicatos clasistas, etc. Pero, fundamentalmente, la identificación histórica es con una tradición de lucha popular radical, con un pueblo en rebelión que gestó una pluralidad de organizaciones.

Bibliografía general⁹⁵

- AA.VV. (1965). *La primera internacional y el triunfo del marxismo leninismo*, Buenos Aires: Porvenir.
- AA.VV. (1972). *Consejos Obreros y democracia socialista*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, N° 33.
- AA.VV. (2011). *La otra campaña. El país que queremos, el país que soñamos*, Buenos Aires: El Colectivo/Ediciones del Movimiento.
- Adorno, Theodor (2002). *Dialéctica negativa*. Madrid: Editorial Nacional/Biblioteca de Filosofía.
- Aizicson, Fernando y Castilla, Eduardo (214). "De viejos y nuevos dogmatismos. La crisis de las ideas y los intelectuales de la izquierda independiente". En: *Ideas de Izquierda, Revista de Política y Cultura*, N° 10, Junio.
- Althusser, Louis (1981). *Lenin y la filosofía*. México: Era, Serie Popular.
- Arlt, Roberto (2003). *Los lanzallamas*. Buenos Aires: Losada.
- Arrigui, Giovanni; Hopkins, Terence K. y Wallerstein, Immanuel (1999). *Movimientos antisistémicos*. Madrid: AKAL, Cuestiones de Antagonismo.
- Badiou, Alain (2009). *Teoría del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo.
- Basualdo, Eduardo (2001). *Sistema Político y modelo de acumulación en la Argentina*. Buenos Aires: FLACSO/UNQUI/IDEP.
- Benencio, Luis (1999). "Prólogo". En: Díaz, Rubén. *Esos claroscuros del alma. Los obreros navales en la década del '70*. Buenos Aires: El Sueñero.
- Benjamin, Walter (1990). *Diario de Moscú*. Madrid: Taurus.
- (1999). *Iluminaciones III*. Madrid: Taurus.
 - (1999). *Imaginación y Sociedad. Iluminaciones I*. Buenos Aires: Taurus, p. 58.

95 La bibliografía general no incluye la bibliografía citada por Pablo Seguel Gutiérrez en: "El poder popular como práctica de construcción del Socialismo Societal. Conversación con Miguel Mazzeo" (N. del A.)

- Bensaïd, Daniel (2001). "Teoremas de la resistencia a los tiempos que corren". En: Revista *Cuadernos del Sur*, N° 31. Buenos Aires, noviembre.
- Blake, William (1998). *Matrimonio del cielo y el infierno*. Buenos Aires: NEED.
- Boggs, Carl (1985). *El marxismo de Gramsci*. México: La red de Jonás/Premia.
- Bogo, Ademar (2003). *Arquitetos de sonhos*. Sao Paulo: Expressao Popular.
- Bonefeld, Werner y Tischler, Sergio (comp.) (2002). *A cien años del ¿Qué hacer?, Leninismo, crítica marxista y la cuestión de la revolución hoy*. Buenos Aires: Herramienta/Universidad Autónoma de Puebla.
- Borges, Jorge Luis (2002). *Obras Completas*. Tomos I y II. Buenos Aires: EMECE.
- Bourdieu, Pierre (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, Colección Argumentos.
- Bricianer, Serge (1975). *Antón Pannekoek y los Consejos Obreros* (Antología). Buenos Aires: Schapiro.
- Buber, Martín (1987). *Caminos de Utopía*. Buenos Aires: FCE, Colección Breviarios.
- Cabral, Amílcar (1975). *La descolonización del África portuguesa*. Buenos Aires: Periferia.
- Campione, Daniel (2002). "19, 20 y después. El viejo tema del orden nuevo". En: *Periferias*, Revista de Ciencias Sociales. Buenos Aires, año 7, N° 10, segundo semestre.
- Carlo, Antonio (1973). "La concepción del partido revolucionario en Lenin". En: *Revista Pasado y Presente*, Buenos Aires, N° 2.
- Castoriadis, Cornelius (1993). *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. I y II. Buenos Aires: Tusquets.
- Cerdeiras, Raúl J. (2001). "La política en el pensamiento del zapatismo". En: *Revista Acontecimiento*, N° 22. Buenos Aires, noviembre.
- Cerletti, Jorge Luis (2003). *Políticas emancipatorias. Crítica al Estado, las vanguardias y la representación*. Buenos Aires: Biblos.
- Cieza, H. Guillermo (2004). *Borradores sobre la lucha social y la autonomía*. Buenos Aires: Manuel Suárez Editor.
- Colectivo Situaciones (2001). *Contrapoder, una introducción*. Buenos Aires: De Mano en Mano.
- (2002). *19 y 20. Apuntes para un nuevo protagonismo social*. Buenos Aires: De Mano en Mano.
- Cruz Bernal, Isidoro (2002). "John Holloway: Cómo cambiar el mundo sin tomar el poder. Elegante manera de hacerse el distraído". En: *Revista Convergencia Socialista*, año 3, N° 16. México, junio-julio.

- Debord, Guy (1995). *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: Biblioteca de la mirada.
- Durkheim, Emile (1966). *Lecciones de sociología*. Buenos Aires: Shapire.
- Eagleton, Terry (1997). *Ideología, una introducción*. Barcelona: Paidós.
- Emerson, Ralph, W. (1997). *Confía en ti mismo*. Barcelona: Clásicos Ucieza.
- Engels, Federico (1965). "Los bakuninistas en acción". En: AA.VV. *La primera internacional y el triunfo del marxismo leninismo*. Buenos Aires: Porvenir.
- (1973). *Del socialismo utópico al socialismo científico/El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Buenos Aires: Anteo.
- (1972). *El anti-düring. Introducción al estudio del socialismo*. Buenos Aires: Claridad.
- 2004). *Introducción a la lucha de clases en Francia (1985)*. Buenos Aires: Papel Negro.
- Ferrara, Francisco (2003). *Más allá del corte de rutas. La lucha por una nueva subjetividad*. Buenos Aires: La Rosa Blindada, pp. 119-120.
- Freire, Paulo (1986). *La educación como práctica de la libertad*. México: Siglo XXI.
- (2014a). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2014b). *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Giardinelli, Mempo (2004). *La revolución en bicicleta*. Barcelona: Ediciones B.
- Gramsci, Antonio (1973). *Notas sobre Maquiavello, sobre la política y sobre el Estado Moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1997). *Escritos políticos*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- (1999). *Introducción a la filosofía de la praxis*. México: Fontamara.
- Guerín, Daniel (1968). *El anarquismo*. Buenos Aires: Proyección, Colección Signo Libertario.
- 1973). *Para un marxismo libertario*. Buenos Aires: Proyección.
- (2003). *Rosa Luxemburgo o la espontaneidad revolucionaria*. Buenos Aires: Utopía Libertaria.
- Guevara, Ernesto Che (1995). *Obras completas*. Tomos I, II, y III. Buenos Aires: Legasa.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2009). *Los ritmos del Pachakuti. Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*. México: Sisifo/Bajo Tierra/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego" de la BUAP.
- Hardt, Michael (2002). "Soberanía nacional y militancias en red". *Diario Clarín*, Buenos Aires, sábado 22 de marzo, Suplemento Cultura y Nación.

- Haya de la Torre, Víctor Raúl (2000). "Nota preliminar a la primera edición de 'El antiimperialismo y el APRA'". En: Nieto Montesinos, Jorge (estudio introductorio y selección). *Haya de la Torre o la política como obra civilizatoria*. México: FCE.
- Holloway, John (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Universidad Autónoma de Puebla/Herramienta.
- Ianni, Octavio (1999). *La era del globalismo*. México: Siglo XXI.
- Infranca, Antonino y Vedda, Miguel (comps.) (2003). *György Lukács. Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*. Buenos Aires: Herramienta.
- Jameson, Fredric (1997). *Periodizar los '60*. Córdoba: Alción.
- Kanoussi, Dora y Mena, Javier (1985). *La revolución pasiva: una lectura a los Cuadernos de la Cárcel*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, Colección Ciencia Política.
- Katz, Claudio (2004). *El porvenir del socialismo*. Buenos Aires: Imago Mundi/Herramienta.
- Kracauer, Siegfried (2010). *Historia, Las última cosas antes de las últimas*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Korsch, Karl (1975). "El programa de socialización socialista y sindicalista". En: Korsch, Karl. *¿Qué es la socialización?* Barcelona: Ariel.
- La Caldera (2012). *Relación organización política y organizaciones de base*, Serie Documentos. Buenos Aires: La Caldera Ediciones.
- Lenin, V. I. (1963). *El Estado y la revolución. La doctrina marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución*. Buenos Aires: Anteo.
- (1966). *Materialismo y empiriocriticismo*. Montevideo: Pueblos Unidos.
 - (1969). *Las tesis de abril*. Buenos Aires: Anteo.
 - (1975). *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*. Pekín: Ediciones en Lengua Extranjera.
 - (1977). *Un paso adelante, dos pasos atrás (Una crisis en nuestro partido)*. Pekín: Ediciones en Lengua Extranjera.
- Licht, Silvia, Agustín Tosco y Susana Funes (2004). *Historia de una pasión militante. Acciones y resistencias del movimiento obrero (1955-1975)*. Buenos Aires: Biblos.
- Löwy, Michel (2014). *Revolución permanente en América Latina*. Ensayos inéditos. Entrevistas. Buenos Aires: La Caldera Ediciones.

- Lukács, György (1985). *Historia y conciencia de clase*. Madrid: Sarpe.
- (2004). *Lenin (la coherencia de su pensamiento)*. Prólogo de Néstor Kohan, traducción al español de Jacobo Muñoz. En línea: www.rebelión.org [20 de abril de 2011].
- Luxemburgo, Rosa (1976). *Obras escogidas*. Tomos I y II. Buenos Aires: Pluma.
- Mandel, Ernst (1974). *Control obrero, consejos obreros y autogestión* (Antología). México DF: Era.
- Mariátegui, José Carlos (1978). *Ideología y política*. Lima: Biblioteca Amauta.
- Mármora, Leopoldo (1986). *El concepto socialista de nación*. México: Cuadernos de Pasado y Presente (96).
- Marx, Carlos (1965). "Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de los trabajadores". En: AA.VV. *La primera internacional y el triunfo del marxismo leninismo*. Buenos Aires: Porvenir.
- (1968). *La Guerra Civil en Francia*. Barcelona: Ediciones de Cultura Popular.
 - (1973). *Crítica al programa de Gotha*. Buenos Aires: Anteo.
 - y Engels, Federico (1985). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Pueblos Unidos.
- Mazzeo, Miguel (2004). *Piqueteros. Notas para una tipología*. Buenos Aires: FISyP/Manuel Suárez Editor. [Reedición corregida y ampliada: (2014). *Piqueter@s. Breve historia de un movimiento popular argentino*. Buenos Aires: Quadrata].
- (2014). *Introducción al poder popular. "El sueño de una cosa"*. Santiago de Chile: Tiempo Robado.
 - (2014). *Entre la reinención de la política y el fetichismo del poder. Cavilaciones sobre la izquierda independiente argentina*. Rosario: Puño y Letra.
- Mészáros, Istvan (1999). *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*. Caracas: Vadell Hermanos.
- Miliband, Ralph (1990). "Análisis de clases". En: Giddens, Anthony; Turner, Jonathan y otros. *La teoría social hoy*. México: Alianza.
- Mirkin, Joaquín (2002). "Nunca fue tan obvio que el capitalismo es un desastre. Entrevista a John Holloway, economista marxista". En: *Revista Convergencia Socialista*, año 3, N° 16, México, junio- julio.
- Montico Di Paul, Joaquín y Rubistein, Nicolás (2012). "*Miguel Mazzeo ¿Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*". Buenos Aires: Libros de Anarres. En línea: *Revista Hic Rhodus. Crisis capitalista, polémica y controversias*. Buenos Aires, N° 6, junio de 2014. <http://revistasiiigg.sociales.uba.ar/index.php/hicrhodus> [11 de octubre de 2014].

- Negri, Toni y Hardt, Michael (2001). *Imperio*. Colombia: Desde Abajo.
- Nieto Montesinos, Jorge (estudio introductorio y selección) (2000). *Haya de la Torre o la política como obra civilizatoria*. México: FCE.
- O' Donnell, Guillermo (1978). "Apuntes para una teoría del Estado". En: *Revista de Sociología Mexicana*, N° 4, diciembre.
- Oelgart, Bernd (1971). *Ideólogos e ideologías de la nueva izquierda*. Barcelona: Anagrama.
- Orwell, George (2004). 1984. Buenos Aires: Buro Editor.
- Ouviña, Hernán (2002). "El Estado: su abordaje desde una perspectiva teórica e histórica". En: Lifsys, Sara (comp.) *Introducción al conocimiento de la Sociedad y el Estado*, Unidad Uno, CBC-UBA. Buenos Aires: Gran Aldea.
- Pacheco, Mariano (2005). *Del piquete al movimiento. Parte II, del 20 de diciembre a la Masacre de Avellaneda*. Buenos Aires, mimeo, s/p.
- Palieraki, Eugenia (2014). *¡La revolución ya viene! El MIR chileno en los años sesenta*. Santiago de Chile: Lom.
- Pannekoek, Antón (1975). "Revolución mundial y táctica comunista". En: Bricianer, Serge. *Antón Pannekoek y los consejos obreros*. Buenos Aires: Schapire Editor, Colección Mira, p. 191.
- (1976). *Los consejos obreros*. Buenos Aires: Progreso.
- Pascal Allende, Andrés (2009). *El MIR chileno, una experiencia revolucionaria*. Buenos Aires: A Vencer.
- Piñeiro Iñiguez, Carlos (2014). *Pensadores latinoamericanos del siglo XX*. Buenos Aires: Ariel.
- Portantiero, Juan Carlos (1999). *Los usos de Gramsci*. Buenos Aires: Grijalbo.
- Poulantzas, Nicos (1997). *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. México: Siglo XXI.
- Rajland, Beatriz (2003). "Que cien años no es nada. Nos seguimos preguntando ¿qué hacer?" En: *Periferias*, Revista de Ciencias Sociales, año 8, N°11, segundo semestre.
- Rauber, Isabel (2003). *Movimientos sociales y representación política*. Buenos Aires: CTA.
- Rauber, Isabel (2004). "La transformación social en el siglo XXI: ¿camino de reformas o revolución? Miradas desde abajo". En: *Revista Pasado y Presente XXI*, La Habana, junio.
- Riazanov, David (2012). *Marx y Engels*. Buenos Aires: IPS [Presentación de Christian Castillo y Juan Dal Maso].
- Rimbaud, Arthur (1997). *Prosas e iluminaciones*. Barcelona: Libros Río Nuevo.

- Rodríguez, Esteban (2002). "Herramientas, la política como incidencia real". En: *Revista Tintas del Sur*, Galpón Sur, La Plata, año 2, N° 4, junio.
- (2003). "Ocaso y vigencia del ¿Qué hacer? Algunas hipótesis molestas". En: *Periferias*, Revista de Ciencias Sociales, Buenos Aires, año 8, N° 11, segundo semestre.
- Rooke, Mike (2002). "La dialéctica del trabajo y la emancipación humana". En: Bonefeld, Werner y Tischler, Sergio (comp.) *A cien años del ¿Qué hacer?, Leninismo, crítica marxista y la cuestión de la revolución hoy*. Buenos Aires: Herramienta/Universidad Autónoma de Puebla.
- Samary, Catherine (s/f). "Los fines y los medios: ¿Qué proyecto autogestionario socialista? En línea: www.espaimarx.org
- Sánchez Vázquez, Adolfo (1980). *Filosofía de la praxis*. México: Enlace/Grijalbo.
- Sanz, Luis (1998). "Una disutopía radical". En: *Revista Debate Abierto*, año II, N° 7, Venezuela, mayo-junio.
- Sartre, Jean-Paul (1995). *Crítica de la razón dialéctica*. Tomos I y II. Buenos Aires: Losada.
- Shulman, José Ernesto (2003). "A cien años del ¿Qué hacer?: Hay que refundar la izquierda argentina. En: *Periferias*, Revista de Ciencias Sociales, Buenos Aires, año 8, N° 11, segundo semestre.
- Texier, Jacques (s/f). "Democracia, socialismo, autogestión". En línea: www.espaimarx.org
- Therborn, Göran (1989). *La ideología del poder y el poder de la ideología*. México: Siglo XXI.
- (1997). *¿Cómo domina la clase dominante? Aparatos de estado y poder estatal en el feudalismo, el capitalismo y el socialismo*. México: Siglo XXI.
- Thompson, Edgard, P. (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Volumen 1. Barcelona: Crítica.
- Thwaites Rey, Mabel (2002). "Entrevista a John Holloway". En: *Diario Clarín*, domingo 10 de febrero.
- (2004). *La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción*. Buenos Aires, mimeo.
- Tilly, Charles (2000). *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Manantial.
- Trotsky, León (1973). *Cómo hicimos la Revolución Rusa*. Buenos Aires: El Siglo.
- Trotsky, León (1975). *Nuestras tareas políticas*. México: Juan Pablos Editor, p. 170.
- (1988). *La revolución permanente*. Buenos Aires: Hyspamérica.

Vazeilles, José G. (1992). *Ideologías del Mercado y del Estado*. Buenos Aires: CEAL.

Virno, Paolo (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires: Colihue, Colección Puñaladas, Ensayos de Punta.

Volin (Vsévolod Mijallovich Eijenbaum) (1977). *La revolución desconocida*. Buenos Aires: Proyección.

Wallerstein, Immanuel (1995). *Después del liberalismo*, México, Siglo XXI.

Weber, Max (1984). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: FCE.

Williams, Raymond (1980). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

Zibechi, Raúl (1999). *La mirada horizontal*. Montevideo: Nordan.

Zizec, Slavoj (2004). *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: ATUEL/Parusia.

Zizec, Slavoj (2004). *La revolución blanda*. Buenos Aires: ATUEL/Parusia.