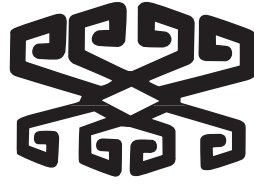


I CICLO DE SEMINARIOS INTERNACIONALES

Pensando el mundo desde Bolivia



I CICLO DE SEMINARIOS INTERNACIONALES

Pensando el mundo desde Bolivia

TONI NEGRI

ENRIQUE DUSSEL

GAYATRI SPIVAK

IMMANUEL WALLERSTEIN

HUGO ZEMELMAN MERINO

WIM DIERCKTXSENS

ERNESTO LACLAU

JUDITH REVEL

MICHAEL HARDT

GIUSEPPE COCCO

LUIS ARCE CATAORA

RAÚL PRADA ALCOREZA

LUIS TAPIA MEALLA

ÁLVARO GARCÍA LINERA

• VICEPRESIDENCIA DEL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA
PRESIDENCIA DE LA ASAMBLEA LEGISLATIVA PLURINACIONAL
c. Ayacucho esq. Mercado N. 308
Tel. (591-2) 214 2000
La Paz, Bolivia

Diseño de tapa e interiores: Moisés Pacheco

DL. 4-1-243-10 PO

Impreso en Bolivia
2010

Índice

Presentación / 7

I. Imperio, multitud y sociedad abigarrada / 11

II. El pueblo, lo popular y el populismo / 109

III. Más allá de la modernidad capitalista: visiones alternativas / 245

IV. La crisis del sistema – mundo capitalista / 303

Expositores / 377

Presentación

La imposibilidad de producir un pensamiento coincidente con nuestra realidad estaba asentada, como una de las principales características del período anterior, en la enajenación del conocimiento en todos sus niveles. El Estado colonial republicano, y en su última fase neoliberal, ha controlado una gran proporción de la producción de conocimiento pero siempre moldeándola de acuerdo a los requerimientos de la exigencia de la incorporación o imitación de las clases gobernantes a los centros culturalmente hegemónicos. Pero para participar de esta “asimilación” debían negar todas las raíces de aquello diferente o que se alejaba de los parámetros monoculturales delineados desde los países ricos o desarrollados, negando de esta forma la realidad que se debería comprender, las formas de la subjetividad y organización que participa de forma activa en esa realidad, y finalmente, las formas de producción de conocimiento que se desprenden de esa realidad.

En otro espacio del pensamiento, aquel que tenía como objetivo pensar el profundo abigarramiento de la nación, las características del movimiento obrero, la revolución india o la continuidad de la historia de los oprimidos, ha sido uno de los puntales fundamentales del desenvolvimiento político de resistencia y construcción. Asimismo, ha tenido una influencia muy intensa en el debate poscolonial, incluso a nivel internacional.

Ahora, cuando las condiciones de la situación política y social se han fundido entre este pensamiento profundo y los resultados de la rebelión generalizada de los subalternos, no solamente se establece un momento propicio para profundizar en las ideas para impulsar el avance en esta revolución sino se convierte en un reto apremiante por las exigencias que nos plantea segundo a segundo esta realidad. Este proceso que lleva Bolivia adelante, también ha captado miradas de diversos lugares del mundo, especialmente desde aquellos en los cuales también hay pueblos que luchan, por ser una experiencia específica con rasgos característicos y muy radicales, como por ejemplo, la descolonización, el control del Estado desde los sectores antes marginados y la concretización de algunas alternativas al modelo neoliberal y al sistema capitalista.

Para encarar este reto es necesario continuar tras las huellas de aquel pensamiento profundo que se ha producido en este territorio y que estuvo orientado a la subversión pero también es necesario desplegar otro tipo de iniciativas.

Una de estas iniciativas ha sido el I Ciclo de Seminarios Internacionales Pensando el mundo desde Bolivia, que tiene como objetivo pensar nuestra realidad para potenciar las prácticas y condiciones que favorecen el avance de este proceso en marcha. Para pensar continuamos en el mismo espacio geográfico pero nos movemos hasta otra ubicación epistemológica. Pensando el mundo desde Bolivia invierte la aplicación de modelos, políticas y prototipos de producción de conocimiento impuestos desde el exterior que son ajenos a esta compleja realidad; para pensar la política y las posibilidades de emancipación desde nuestra experiencia de transformación. Se puede percibir con claridad que a lo largo de este Ciclo el debate ha sido afrontado al calor de los sucesos que del proceso boliviano se desprendía, por ejemplo, en los primeros seminarios se debatía en torno a la Asamblea Constituyente y el gobierno de los movimientos, posteriormente se debatía en torno a los problemas políticos que encaraba el avance del proceso, en otros se debatía sobre política en momentos de conspiración contra el gobierno actual y los peligros que amenazaban el proceso, en los siguientes Seminarios se habló sobre la crisis económica y sus consecuencias, y en todos los Seminarios sobre la transición y el tipo de sociedad que se busca como alternativa.

Para alcanzar esta finalidad, se ha constituido un espacio de debate basado en el diálogo que partiendo de la propuesta teórica-política de pensadores reconocidos, a nivel mundial y comprometidos con las necesidades de los oprimidos a escala planetaria, estableciendo un intercambio de ideas con el pensamiento boliviano.

Intercambio en varios espacios

Este diálogo se realizó a través de Seminarios en los que se realizaron una serie de actividades en diversas ciudades del país: conferencias magistrales, foros y debates, mesas de trabajo, conversatorios, mesas de diálogo, charlas.

Los invitados realizaron conferencias magistrales públicas que tuvieron una masiva asistencia de intelectuales, profesionales, estudiantes, dirigentes de organizaciones y público en general. Pero también intercambiaron sus ideas con organizaciones y movimientos sociales, espacios académicos, servidores públicos y autoridades gubernamentales.

Uno de los mayores resultados políticos de estos seminarios fue el enriquecimiento recíproco de los sujetos participantes en los seminarios, tanto los invitados como todos los participantes, porque fue un intercambio verdaderamente solidario y con un objetivo compartido: pensar la política como aquella actividad estratégica para la decisión colectiva en relación a la producción y reproducción del conjunto de la comunidad.

Particularidades coincidentes

Todo proceso histórico tiene particularidades que responden a su propio carácter y condiciones, de la misma forma, el proceso en Bolivia tiene particularidades y complejidades que

responden a su abigarramiento. Pero también este proceso tiene rasgos muy novedosos que provienen de esta complejidad y del mismo impulso que le ha dado la movilización incesante de los sectores populares.

Existen condiciones generalizadas del sistema civilizatorio capitalista que ha provocado consecuencias desastrosas, que también a ellas son a las que ha respondido el pueblo boliviano. Y es precisamente a través de este ámbito que se ha desenvuelto este diálogo. Transitando por la globalización, multitudes, subalternidad, descolonización, populismos, lo popular y el pueblo, crisis económica y sistema mundo se ha intentado abordar nuestra experiencia con el interés de reforzar y potenciar el proceso boliviano, sus condiciones y aquellas que son de interés de los sujetos que lo llevan adelante: organizaciones, movimientos y clases sociales, pueblos indígenas originarios y campesinos, Estado y representatividad, emancipación y transformación social. Bajo el supuesto de que en esta experiencia concreta se abordan también los aspectos generales que influyen en cualquier espacio político, con las diferencias y concreticidades respectivas, esperamos que también sea útil en otros sitios.

Compromisos y hermandades

A pesar de las exigentes agendas que tienen nuestros invitados por sus carreras, aceptaron la invitación con mucha sencillez, pero más aún, con gran generosidad pasaron por este territorio para conversar en todos los espacios mencionados. Un diálogo sincero donde no se inscriben enseñanzas o soluciones verticales sino, un espacio creado, para compartir su pensamiento en un intercambio recíproco en el que también ellos aprendían del proceso boliviano. Cuando se establecen los espacios a partir de la solidaridad, el aprendizaje es mutuo, el conocimiento no es monopolio porque es producción en común de todos los participantes y por eso el enriquecimiento es generalizado.

Pensando el mundo desde Bolivia se ha caracterizado también por la pluralidad de los expositores que compartieron con nosotros, este hecho fue importante para el enriquecimiento del debate puesto que también se ha convertido en un escenario al cual se han introducido los debates que se llevan a cabo en el contexto internacional.

El I Seminario llevaba por título “Imperio, multitud y sociedad abigarrada”, los invitados fueron Toni Negri, Judith Revel, Giuseppe Cocco, Michael Hardt.

Para el II Seminario fueron invitados Enrique Dussel y Ernesto Laclau para dialogar sobre “El pueblo, lo popular y el populismo”.

El III Seminario contó con la presencia de Gayatri Spivak y Hugo Zemelman que expusieron en relación al “Más allá de la modernidad capitalista: visiones alternativas”.

Y finalmente, el IV Seminario con la presencia de Immanuel Wallerstein cuyo trabajo sobre “La crisis del sistema mundo capitalista” fue compartido en estas actividades.

Son las principales conferencias de estos cuatro Seminarios las que ponemos a su disposición en la presente publicación. Esperamos que por este medio pueda ampliarse, extenderse y replicarse a otros espacios el debate que se realizó durante las conferencias para darle continuidad a temáticas que fueron abordadas, pero de ninguna manera agotadas.

A la hora de entregar la presente publicación, ya se realizaron el V Seminario titulado “Estado, sociedad y crisis del capital” con la presencia de Ulrich Brand entre otros, y se está

realizando el VI Seminario titulado “¿Saliendo de la crisis del capitalismo o del capitalismo en crisis?”, con la presencia de Samir Amin. Ambos Seminarios serán publicados en el II Ciclo de Seminarios Pensando el Mundo desde Bolivia.

Héctor Ramírez Santiesteban
SECRETARIO GENERAL
VICEPRESIDENCIA DEL ESTADO PLURINACIONAL

I.

Imperio, multitud y sociedad abigarrada



El movimiento de los movimientos / 15

TONI NEGRI

Comentario de Álvaro García Linera / 21

Multitud y sociedad abigarrada / 35

MICHAEL HARDT / GIUSEPPE COCCO / JUDITH REVEL

LUIS TAPIA / TONI NEGRI / ÁLVARO GARCÍA LINERA

El proceso boliviano / 53

MICHAEL HARDT / GIUSEPPE COCCO / JUDITH REVEL

LUIS TAPIA / TONI NEGRI / ÁLVARO GARCÍA LINERA

Política y multitud / 65

MICHAEL HARDT

El poder constituyente / 75

TONI NEGRI

Biopoder y devenir-mujer de la política / 83

JUDITH REVEL

Derroteros de la colonialidad
y la descolonización del conocimiento / 89

SIMÓN YAMPARA / MICHAEL HARDT / PABLO MAMANI

GIUSEPPE COCCO / JUAN JOSÉ BAUTISTA / JUDITH REVEL Y LUIS TAPIA

El movimiento de los movimientos¹

TONI NEGRI

Nuevas condiciones para el nuevo movimiento de los movimientos

El tema que se me ha propuesto para esta conferencia es *El movimiento de los movimientos*. Se trata, entonces, de definir qué ha sido, qué es y lo que esperamos que pueda ser. El movimiento de los movimientos nace esencialmente como reacción a la crisis de los años setenta y ochenta, una crisis extremadamente profunda en la extrema izquierda. Es cuando en el movimiento de los movimientos se registra una nueva situación desde el punto de vista económico, desde el punto de vista político y desde el punto de vista general de su programa y de su capacidad de acción.

Digamos que la nueva situación surge por una transformación del capitalismo que se da entre esos años. A principios de los años noventa nos encontramos frente a un capitalismo desterritorializado, que ya no enmarca su acción dentro de la forma estado-nación. Otro elemento de transformación importante es la mutación del carácter hegemónico de la definición de fuerza de trabajo: se da una forma de explotación que se centra cada vez más en los elementos cognitivos, y ya no tanto materiales, de la producción. Un tercer elemento es que nos encontramos frente a una ampliación cada vez más profunda de los procesos migratorios.

Como consecuencia de todo esto encontramos, especialmente en los países centrales, una gran fragmentación de la organización laboral en el mismo capitalismo, sobre todo desde el punto de vista de la organización del trabajo. Desde el punto de vista político, se empieza a identificar, en primer lugar, un proceso de unificación del poder del capitalismo a nivel global y, en segundo lugar, la aceptación del mundo capitalista del fin de la Guerra Fría. Hablamos entonces de la unificación del mando capitalista desde los acontecimientos de 1917. Todo esto significa que se produce una nueva identificación del poder central que unifica los procesos de transnacionalización de la producción con ciertas grandes potencias

1 La Paz, 7 de agosto de 2007. Auditorio del Palacio de Comunicaciones.

mundiales del capitalismo. Este es el telón de fondo en el que surge el movimiento de los movimientos.

Es muy importante enfatizar el carácter novedoso de este telón de fondo. Esta situación emerge porque la historia del movimiento obrero es totalmente interrumpida por esta transformación. Cuando Eric Hobsbawm habla de un ciclo breve, habla justamente de este paréntesis heroico, formidable, que el movimiento obrero ha protagonizado en el periodo que va de 1917 a 1989, en el cual había formado su centralidad histórica.

El movimiento de los movimientos nace, justamente, sobre una base que tiene el carácter de novedad teórica. Por lo tanto, se trata de interpretar la nueva figura que la democracia asume, la nueva figura del capitalismo y la nueva figura del poder; es decir, los límites de la democracia, los límites del desarrollo capitalista y los límites de la definición del poder moderno.

Los límites de la democracia

Recordemos que cuando el movimiento de los movimientos se presenta, expresa esencialmente una reivindicación democrática, una radicalización de la democracia, teniendo en cuenta los límites conceptuales y prácticos que la democracia presenta. ¿Qué significa esto? Significa que lo que se pone en discusión son, en general, los grandes temas fundamentales de la democracia, particularmente el tema de la representación. Sobre la representación se ejerce precisamente la primera gran experiencia de crítica del movimiento.

La participación es un tema que se desarrollará desde Porto Alegre, según experiencias que se han basado sobre todo en los niveles municipales o en los niveles de gobierno regionales, que agregan fundamentalmente el valor de solicitar e impulsar la reflexión sobre la representación. No creo que nadie dentro del movimiento de los movimientos haya creído efectivamente que las experiencias de participación que se desarrollaron en torno a Porto Alegre poseyeran un significado general, típico o paradigmático. Se trataba, en realidad, de la cuestión de la transformación de la democracia, es decir, del retorno a los grandes problemas del poder constituyente.

Es necesario tomar en cuenta, con mucha atención, que cuando se enfrenta este tema crítico de la representación, se lo puede enfocar desde varios puntos de vista. Se lo puede encarar a partir de los mecanismos de la representación democrática, es decir, de la crítica de la transferencia de la soberanía del pueblo a la nación, del pueblo al Estado. También se lo puede afrontar, por ejemplo, desde la ineficacia de la representación en la acción ejecutiva, esto es, en la disolución sistemática del concepto de gobierno en aquello que se denomina *governance* (governabilidad), es decir, en la disolución de la tradición de gobierno, de la práctica y su ejercicio. Esto significaría que, en general, está en crisis la relación entre el sujeto de la representación y el ejercicio del poder.

La cuestión del trabajo

La segunda gran temática que afronta el movimiento de los movimientos después de la representación, es la cuestión del trabajo. Y cuando se la aborda, se lo puede hacer también

desde varios puntos de vista. El punto de vista que con mayor frecuencia emerge en la discusión contemporánea y que se impone dentro del movimiento de los movimientos, consiste en la transformación del concepto de trabajo, en la percepción de que el trabajo es, sobre todo, actividad social. Esto significa que el concepto de trabajo se separa del concepto de industria; vale decir, el concepto de valorización se engancha cada vez más con el concepto de actividad social. Estamos afrontando una valoración del trabajo que se vuelve cada vez más subjetiva, una concepción del trabajo que es cada vez más una percepción de la cooperación laboral, de la capacidad de relacionarse en una actividad de la nueva cualidad común de la actividad social, a la que llamamos trabajo. Tengo la impresión de que esta concepción del trabajo es la que ha sido privilegiada dentro del movimiento de los movimientos.

Esto significa en sí la manera en la que el capital pueda asumir esta nueva forma de trabajo. Hasta ahora, puede ser pensada en el nivel en que el trabajo es concebido como capital variable, es decir, como algo que puede ser valorizado sólo cuando es introducido como capital constante. Es posible que la actividad social como nuevo concepto del trabajo sea concebida dentro del concepto de capital sólo cuando sea considerada como elemento de valorización. Es, pues, el problema del capital unitario en el sentido que Marx le ha dado. Evidentemente, aquí surge también otro problema: el de cómo concebir y considerar el desarrollo hoy en día.

La crítica del poder y la resistencia

Cuando se habla de la crítica del poder en este caso, se afirma una cosa muy sencilla con relación a todo lo dicho hasta ahora, y es que el concepto de poder no es un concepto unívoco. El concepto de poder es por lo menos el doble del poder que ejerce el capitalismo. No existe una correspondencia, una homologación entre el poder ejercitado por el capitalismo y el poder que expresan los movimientos. “Tomar el poder” es una expresión que pierde sentido cada vez más. El concepto de poder se vuelve el concepto de una relación en la cual la resistencia tiene el mismo valor que el dominio, donde la relación es una relación frágil, de ruptura, y la extensión y la difusión del poder deben ser consideradas con la misma importancia que la unificación virtual del mismo poder.

Entonces, este conjunto de temáticas que hemos propuesto hasta ahora se resume en: primero, una diferente concepción de la representación y el intento de subjetivar, en el sentido pleno, el concepto de la relación con el Estado; segundo, una concepción diferente del trabajo, entendido como actividad social y, desde luego, el intento de concebir la producción como algo que tiene un carácter originario, esencialmente como trabajo vivo; y tercero, una diferente concepción y práctica del poder.

Veremos hasta qué punto la formación, por así decirlo, de estos nuevos movimientos, las cosas que se vivían en los movimientos entre Seattle y Génova y las diferentes situaciones y determinaciones de lucha, nos ayudan a comprender cuál era realmente el verdadero momento de refundación del movimiento de lucha social en el mundo contemporáneo posterior a la Guerra Fría. Es decir, el problema en este punto es tratar de comprender con qué profundidad, con qué intensidad, todas las dimensiones y conceptos –incluso las experiencias políticas que condujeron la actividad del movimiento obrero tradicional– son

sobrepasados, y no solamente con relación al aspecto social, sino realmente a partir de toda la situación que rodea a nuestras luchas.

Si insistimos en estas características de los nuevos movimientos, podemos considerar sobre todo que –y esto no está dado ni es obvio– cuando el movimiento aparece y comienza a afirmarse, es también cuando tiene lugar la reacción general de las fuerzas capitalistas. Todos conocemos la dinámica que habían establecido, por decirlo de alguna manera, el imperio por un lado y la multitud por otro. Ese movimiento se ha roto a partir del 11 de Septiembre, y lo ha hecho de una manera bastante característica porque justamente probaba la determinación que los movimientos habían descubierto.

Esto quiere decir que la respuesta capitalista a estos movimientos fue una respuesta que trató inmediatamente de dar un orden a este nuevo carácter, a esta intensidad del movimiento. La respuesta fue bastante clara, la dimensión mundial se asumía como un territorio de guerra, comprendida ésta como una intervención policial que debía romper e interrumpir cualquier posibilidad de una determinación continua de la lucha.

Cabalmente, después de 2001, con el ataque a las Torres Gemelas, la política capitalista a nivel mundial se determinó de una manera absolutamente diferente. Todos los elementos de poder han sido acentuados, todos los elementos que empujaban hacia una organización capitalista, cada vez más financiera y parasitaria, frente a una organización del trabajo cada vez más importante, y sobre todo la propaganda bélica y de la superioridad ideológica y cultural del mundo occidental, significaban la exaltación del capitalismo en cuanto tal y de las formas de democracia tradicionales. Esto ha adquirido cada vez mayor importancia.

Sin embargo, la resistencia continuó bajo formas bastante diferentes. Hay que decir que el movimiento de los movimientos ha encontrado momentos de crisis muy importantes en Europa y en América del Norte. Ante la exaltación de la violencia, tanto militar como ideológica, ante las consecuencias de la nueva organización capitalista, es decir, la fragmentación y la ruptura del mundo del trabajo, y por lo tanto, el enorme debilitamiento de las organizaciones de los movimientos obreros, resultaba casi imposible poder desarrollar una ruptura con las continuidades del movimiento obrero, una acción de resistencia y de ataque. Pienso que en Europa y en Estados Unidos se vive una situación en la que las organizaciones del trabajo y aquellas que luchan contra la explotación ya no existen más en sus antiguas formas de movilización. Los movimientos se encuentran en un momento en el que están obligados a inventar nuevas formas de organización en el nivel social que no tienen ninguna continuidad con el pasado, ni con las organizaciones de ese pasado.

Poder constituyente y estado-nación en América Latina

Sin embargo, ante esta situación –en la cual, insisto, las organizaciones de la izquierda no existen más– el ciclo de luchas de la nueva fase, de la nueva época, el movimiento de los movimientos continúa de todas maneras viviendo y subsistiendo en el mundo. Es por esto que resulta tan interesante la situación de América Latina, porque aquí están vivas algunas condiciones características del movimiento de las que hemos hablado hace algunos minu-

tos, tanto en el terreno de la crítica de la representación como en el terreno de la crítica del concepto de trabajo y en el de la crítica del poder.

Es evidente que, por la situación en que se encuentra el poder del capitalismo internacional y del capitalismo global después de la guerra a nivel mundial y después del 11 de Septiembre, en América Latina se ha roto la relación de dependencia con el centro imperial. Esta ruptura es un elemento absolutamente fundamental, y no solamente desde el punto de vista del análisis de la configuración global del capitalismo, sino también de la condición de los movimientos. La ruptura de esta relación de dependencia es la consecuencia del hecho de que América Latina se encuentra en una situación de interdependencia en el mundo global, lo que determina condiciones absolutamente distintas y nuevas. Es justamente sobre este terreno que las características de los nuevos movimientos han encontrado una expresión excepcional. Bastaría hablar de lo que está sucediendo actualmente en Bolivia para comprender lo que hemos dicho a propósito de las nuevas determinaciones de la lucha de clases, porque resulta absolutamente evidente que eso es lo que está en juego. No digo que esto sea un modelo, sino que es una experiencia, y sería fantástico que pudiera convertirse en un modelo.

Desde el punto de vista del conocimiento actual, es evidente que la experimentación de las relaciones entre movimiento y gobierno son un tema absolutamente central. Fíjense bien, cuando planteamos este problema desde el punto de vista de la lucha de clases, planteamos lo que los capitalistas están también planteándose desde su posición. En la medida en que la producción no es más una producción que pueda ser concentrada en lugares fijos, que el control social pueda pasar sobre la organización de la clase obrera central, en la medida en que las luchas han destruido la capacidad del Estado-nación de intervenir con sus propios medios en la lucha de clases para bloquearla y dominarla, la estructura misma del Estado-nación está en crisis, porque no es capaz de ejercer su dominación sino dentro de un sistema mundial, de un sistema que tiene que negociarse con otros. Esta es una situación en la que los elementos de decisión política se vuelven cada vez más trascendentales. En esta situación, está en crisis la forma misma de gobierno constitucional de derecho. Es evidente que el Estado-nación europeo –para no hablar de los demás– no tiene ni la posibilidad de ejercer el monopolio de la fuerza, ni la capacidad de determinar el valor de su moneda, ni la posibilidad de determinar de manera independiente su ruptura, al margen de lo que se concibe como relaciones internacionales o relaciones globales.

La noción normal de los gobiernos sobre el ejercicio del derecho de gestión del poder público basado en el carácter universal y general de la ley que se deduce hasta la decisión de casos concretos, se vuelve imposible a nivel global y a nivel local por la relación de fuerza existente, y son justamente las otras experiencias de gobierno –las que se ejercen continuamente a partir de decisiones de casos concretos– las más gobernables.

Todo esto muestra hasta qué punto la fragmentación de las capacidades de descentralización del Estado lo vuelven frágil; hasta qué punto los procesos de gobierno se vuelven cada vez más incapaces de ejercer su pleno poder. Pero cuando afirmamos esto, retomando el nivel de la administración efectiva de la sociedad, vemos el mismo dualismo que encontramos en el capital. Es decir que el mismo capital es imposible para el capital constante, pero al mismo tiempo el capital, en tanto centro productor, hace imposible el gobierno del capital

variable, porque éste es el lado activo, es cognitivo, y por eso mismo tiene una cualidad que hace imposible reducirlo a una cantidad. Por este motivo, la producción social y la ley del valor funcionan solamente en tanto expropiación de la cooperación social; este es el problema. Para gobernar hoy se necesita a los movimientos; no podemos gobernar sin ellos. Es ridículo, ¿no? Tanto como que la izquierda tenga que enseñar a la derecha la forma de gobernar.

Pero es evidente que volvemos a un problema central, el problema del poder constituyente. Es decir, desarrollar esta forma de gobierno entre los movimientos y la ejecución y la voluntad de los movimientos no es simple; puede estar llena de contradicciones. La autonomía en sí misma no es algo que pueda resolver el problema, la sociedad continúa siendo una sociedad compleja. Por lo tanto, cuando logramos hacer intervenir en esta acción continua —que es gobernar hoy— el concepto de la práctica en común, solamente entonces gobernar se hace posible, y se hace posible de una manera revolucionaria, construyendo lo común.

Esta construcción de lo común significa hoy recuperar todas las fuerzas de libertad y de igualdad que existen en nuestra sociedad y que están ligadas, fíjense bien, a la nueva forma que el trabajo asume. No es posible hablar del valor sin libertad, y no producimos valor sin lo común. Lo común y la libertad son dos cosas absolutamente ligadas entre sí, y este es el enorme problema y la gran *desutopía*. Y lo afirmo porque aparece lejano como una utopía, pero está ya en la experiencia de cada día, y por lo tanto la llamamos así: una utopía a la inversa, una esperanza que vive y un modelo a construir. Creo que eso es lo que el movimiento de los movimientos nos ha enseñado, y espero que el ciclo de luchas que hemos visto continúe, más allá de la derrota relativa que los movimientos han vivido en Europa y en América del Norte. Hoy América Latina tiene una importancia central gracias a estas experiencias, es nuestra esperanza, y América Latina llega hasta Nueva York.

Comentario de Álvaro García Linera¹

Comentar a Toni es una labor muy complicada; el suyo es un pensamiento muy complejo, muy audaz. Le sigo la pista desde los años setenta, en sus primeros textos, que ahora son muy conocidos, como *Del obrero masa al obrero social*. La producción intelectual de Negri siempre ha sido una lectura refrescante y exigente, que reta a modificar los esquemas preestablecidos en los cuales uno se mueve.

Voy a intentar detenerme en algunos puntos de su exposición, fundamentalmente para dialogar a partir de la experiencia boliviana, para hacerle conocer algunos aspectos de nuestro país y para que eso pueda servir también como insumo para sus posteriores reflexiones.

En términos generales, Toni Negri nos propone que estaríamos viviendo momentos de una transformación general de la organización del capitalismo, que también habría dado lugar a una modificación de los modos, de las formas de resistencia de la sociedad y de organización, modificando las estructuras de representación, las estructuras del trabajo y las estructuras del poder.

Estas transformaciones del capitalismo que Toni detecta por lo menos desde fines de los años sesenta tienen que ver con una modificación de la forma de organización del trabajo. Él ha enumerado una serie de puntos: la *desterritorialización*, el carácter del consumo de la fuerza de trabajo, la intensificación de los procesos migratorios y la fragmentación de la organización laboral. Estos procesos se dan en todo el mundo; también en nuestro país se los puede detectar con claridad.

Nuevas formas de organización del trabajo en Bolivia

Con relación a la fragmentación de la organización del trabajo, si bien no somos una sociedad plenamente industrial en el sentido clásico del término, está claro que los niveles de industrialización que ha tenido América Latina –y Bolivia– entre los años treinta y en los ochenta se han visto radicalmente modificados. Hubo un proceso de adelgazamiento de la

1 Comentario a la ponencia “El movimiento de los movimientos” de Toni Negri, realizado en la misma conferencia.

producción industrial en el país, incluso de desconcentración de los procesos laborales, de la articulación en red de pequeñas empresas desconcentradas y parcializadas, que sin duda ha modificado la idea general de lo que entendemos por desarrollo industrial. Atrás han quedado las grandes fábricas con sus grandes chimeneas, con sus grandes ciudadelas obreras; lo que hoy tenemos es una actividad laboral fragmentada y diluida en el ámbito de la pluralidad de las actividades sociales de nuestro país.

En buena parte, esto ayuda a entender también la disolución de la fuerza organizativa y política de la Central Obrera Boliviana (COB), una central de trabajadores que intentó aglutinar, en torno al mundo obrero, al resto de la sociedad boliviana, y que tuvo como núcleo a los trabajadores de las minas de estaño y de las grandes fábricas urbanas, que fueron protagonistas de los grandes procesos de transformación revolucionaria de los años cincuenta. Esta COB, que a momentos llegó a actuar incluso como un poder alternativo al poder estatal, logró crear un bloque social de campesinos, clases medias, trabajadores urbanos y otros, aunque, sin duda, su núcleo fueron las grandes minas y las grandes fábricas.

Estas grandes minas y estas grandes fábricas hoy han desaparecido; en cambio tenemos pequeñas minas y pequeñas fábricas, numerosísimas en cantidad, pero de reducido número en su concentración de fuerza de trabajo. Con esto podríamos ejemplificar lo que Toni llama la fragmentación de la organización de la fuerza del trabajo.

Además de una desconcentración territorial, dentro de los procesos organizativos del trabajo se da una ruptura de los mecanismos de disciplina y de transmisión de saberes del obrero mayor al obrero joven —que antes garantizaban la unidad de acción del movimiento obrero—, al sustituirse la disciplina por transmisión de saberes y por antigüedad, vinculados al ascenso y a una mejor remuneración, por otra forma de disciplina. Esta transferencia de los conocimientos productivos ya no está dentro del mundo obrero, sino en manos de la patronal, a través de la transmisión empresarial de conocimientos. Asistimos, pues, a una auténtica disolución de los mecanismos tradicionales de disciplina del movimiento obrero.

Un segundo elemento que toca Toni sobre las transformaciones del capitalismo es el tema de las migraciones. En el caso de Bolivia tenemos, no recientemente sino de larga data, procesos migratorios intensos. La circulación de obreros bolivianos hacia la Argentina o hacia Chile o de Chile hacia Bolivia y de Argentina hacia Bolivia a principios del siglo xx, se intensificó notablemente. A partir de los años sesenta la migración de obreros bolivianos se dirigió fundamentalmente a tres lugares: la Argentina, el Brasil, los Estados Unidos, y recientemente, a España.

En los últimos meses hemos visto la ampliación de este proceso migratorio, que no solamente es fuerza de trabajo simple —campesinos o pequeños productores—, sino que también abarca a clases medias profesionales. Resulta así, a modo de paréntesis, que Bolivia puede gastar cerca de 60 mil dólares para formar un profesional y que luego éste trabaja de lavador de ropa, de barrendero o de cuidador de ancianos en algún lugar de Europa o de los Estados Unidos.

Hay un proceso de ampliación de esta migración, que sin duda tiene influencias notables, primero, en la fuga de capacidades productivas internas, aunque la contraparte es el ingreso y el retorno de capitales por las remesas de estos trabajadores a sus familiares. Y segundo, Bolivia debe ser una de las sociedades, posiblemente junto con Argentina, El

Salvador y Ecuador, con elevadas tasas de migración en el continente, en especial durante los últimos 10 años.

Otro elemento que menciona Toni es el del cambio en el carácter del consumo de la fuerza de trabajo, un paso de lo material físico hacia lo cognitivo. Este es un tema que ya lo había estudiado Marx en el siglo XIX a través de la categoría que mencionaba Toni: la subsunción formal del proceso de trabajo bajo el capital.

Marx plantea que la capacidad intelectual de las personas cuenta más que el esfuerzo físico, situación que tiende a aumentar. Sin embargo, está claro que en el desarrollo del capitalismo nunca contó solamente lo físico, porque la fuerza de trabajo siempre tuvo dos componentes: el componente intelectual-cognitivo y el componente físico.

Lo que ha hecho el capitalismo contemporáneo es modificar la relación entre lo intelectual y lo físico, ampliando cada vez más el esfuerzo intelectual y reduciendo a lo mínimo la parte física a medida que se desarrolla la tecnología, puesto que el esfuerzo físico puede ser sustituido por máquinas.

En cambio, para la actividad intelectual y cognitiva, Marx marca una modificación en el polo capitalista: que lo intelectual es social. Es un hecho universal el trabajo físico individualizado y más personalizado, que también es fruto de la colectividad, pero no hay nada más universal que lo cognitivo, lo intelectual y lo asociativo. Ciertamente, el capitalismo se desarrolla mediante una apropiación creciente de la capacidad cognitiva, que es un producto y una fuerza productiva universal y universalizante; de ahí este carácter totalizante y universal del desarrollo contemporáneo del capitalismo.

Toni introduce una categoría muy interesante, yo diría rica: el movimiento de los movimientos, porque eso nos permite ver la acción colectiva, la actividad de la sociedad, el movimiento obrero, no a partir solamente de su estructura, sino fundamentalmente de su acción. La clave de la acción colectiva de la sociedad es justamente eso: su proceso, su movilización, que se objetiviza en sus estructuras, sus discursos, sus liderazgos. Pero lo fundamental es, sin duda, la propia acción y la propia movilización. De ahí el concepto preciso y valioso de movimiento de los movimientos.

Retos organizativos del obrero social

Nos dice Toni que la historia clásica del movimiento obrero –que la conocimos en el mundo y en particular en Bolivia– ha sufrido una interrupción, un quiebre. En el caso de Bolivia, eso es patético. Hasta hace 20 años, hablar de movimientos en Bolivia, de lucha por la democratización, de capacidad de contestación al Estado, era fundamentalmente hablar de la COB y del movimiento obrero; hoy ya no es así. Y no tanto porque ya no haya obreros.

Si nos mantenemos en la definición clásica de obreros como personas que son empleadas por otras personas o por estructuras que producen riqueza a partir de la apropiación del trabajo contratado, hoy en Bolivia se ha extinguido la antigua estructura obrera, pero se ha ampliado el número de obreros. No es que no haya obreros, como fue la lectura que nos daba el neoliberalismo en sentido de que “se han extinguido los obreros, luego, se han convertido en empresarios de la revolución neoliberal en Bolivia y en el continente”; eso no es cierto.

Ahora hay muchos más obreros en el sentido clásico del término, y si hacemos caso al concepto de obrero social que introduce Toni desde sus anteriores trabajos, obreros que pudieran abarcar otro tipo de actividades laborales que directa o indirectamente contribuyen a los procesos de valorización y de concentración de la riqueza, por supuesto que se han incrementado aún mucho más. Hay un proceso creciente de obrerización de la fuerza del trabajo en un sentido amplio del término, no meramente industrial clásico-fordista, digámoslo así.

Pero también resulta claro que afirmar que hay obreros no significa que hay movimiento obrero, y menos aun que haya una continuidad en el movimiento obrero. Hay un número creciente de obreros en el país, pero lo que no hay es un movimiento obrero, ni mucho menos una continuidad del antiguo movimiento obrero organizado de grandes entes industriales. De otro modo, ¿cómo podríamos entender a los obreros agarrando algunas escopetas y atrincherándose en sus minas para que no sean objeto de nacionalización o de ocupación de parte de los sectores indígenas de lugares aledaños? No se podría entender la defensa a la patronal, digámoslo así, del centro de trabajo frente a lo que consideran un adversario: la socialización de la riqueza por parte de los movimientos indígenas, campesinos y laborales urbanos, que buscan, más bien, un proceso de apropiación de esa riqueza.

Hoy el movimiento obrero emergente, pequeño, débil sin duda, es muy distinto al movimiento que conocimos en los años cincuenta, sesenta y setenta. Quizás sea preferible decir que estamos ante un proceso de reinención del movimiento obrero, que no podrá ser como el que conocimos en los años cincuenta a sesenta por múltiples motivos materiales y subjetivos.

Los motivos materiales: ya no hay grandes concentraciones laborales, por lo tanto, no hay ciudadela, no hay una cultura agregada obrera cuestionada y con la capacidad de irradiar. Además, los obreros están dispersos, los obreros son estudiantes de la carrera de Sociología, son campesinos temporalmente, luego son asalariados, luego vuelven a convertirse en pequeños empresarios; hay una hibridización de la actividad laboral en el país y en el mundo en general, hay una modificación de la idea de lo obrero.

La pregunta es: ¿cómo irá a surgir un movimiento obrero a partir de esas cualidades? Será el mismo movimiento que tendrá que inventar sus modalidades propias para construir un movimiento obrero social, digámoslo así. En el fondo, lo obrero se ha diluido en lo social, usando la definición que daba el comandante Võ Nguyen Giap² cuando explicaba su batalla con los norteamericanos: “Cuando nos concentramos, obligamos a la tropa norteamericana a dispersarse por todas partes para buscarnos y nosotros podemos atacar un pedazo. Se concentran ellos, nosotros podemos dispersarnos por todo el territorio, no nos pueden agarrar nunca”. Pareciera ser que algo así es el intelecto obrero contemporáneo: cuando se concentró fue atacado por todas partes y hubo un proceso material y objetivo de disolución en múltiples zonas de la sociedad.

Lo que falta es que, dentro de la dispersión, el movimiento se convierta en una fuerza de movilización social obrera que ya no estará concentrada en un barrio, como Villa

2 Durante los años 50 y 60, el general vietnamita Võ Nguyen Giap fue el cerebro militar que acabó con un siglo de dominio colonial galo en Indochina y comandante de la desconcertante guerrilla comunista de Ho Chi Minh que acabó con las pretensiones de Estados Unidos en su país. (A partir de aquí en adelante todas las notas de pie de página corresponden al editor).

Victoria acá en La Paz, o en una mina como Huanuni o Catavi, sino que tendrá que ser la totalidad de la sociedad.

Esta sería una de las posibilidades del desarrollo de un nuevo movimiento obrero social que corresponda a las características de su nueva base material fragmentada y dispersa. Pero también tendrá que ser distinto por su propia actualidad interna; muchos jóvenes son obreros y muchas mujeres son obreras. En los años cincuenta, menos del 10% de la clase obrera tradicional eran mujeres, hoy las mujeres representan cerca al 50% de ese sector e introducen otras lógicas organizativas, –usos del lenguaje, del espacio, de la acción colectiva, del discurso, de la capacidad de alianzas–, que rompen el molde patriarcal y en cierta medida machista que caracterizó al movimiento obrero en Bolivia y en el mundo.

¿Cómo será esa nueva lógica discursiva y organizativa del movimiento obrero? Quién sabe, pero está claro que ya no puede haber movimiento obrero sin mujeres.

Democracia y representación en Bolivia

Toni menciona que uno de los puntos que estaría siendo sometido a crítica por este proceso del capitalismo es el de la democracia, fundamentalmente el de la representación política, un asunto muy cercano a nosotros.

La democracia es, por definición, una contradicción en sí misma. Por una parte, es el proceso de disolución de la toma de decisiones de la propia sociedad, pero por otra, tal como se ha dado históricamente, es el proceso de concentración de toma de decisiones. Cuando se habla de concentración se está hablando de representación. Una sociedad de nueve millones de habitantes o de 60 o de 100 o de 200 millones de habitantes tiene que tomar decisiones, y al tomar decisiones tiene que concentrar. No siempre pueden concentrarse los nueve millones de personas para tomar estas decisiones, por lo tanto, hay que delegar responsabilidades y representar.

Pero al delegar –lo que es a la vez una doble contradicción– uno entrega su voluntad a otro y es necesario volver a verificar la decisión de uno; resulta contradictorio porque ya no es uno el que toma la decisión, sino que será otro quien lo haga por uno. Si no se delega, no hay eficacia en la toma de decisión, y si se delega, se está entregando la voluntad de uno al criterio y la voluntad de otros.

Esta contradicción viene desde la época de Cristo hasta nuestros días, con distintas modificaciones. Nosotros aquí en Bolivia, vivimos nuestro proceso por una parte como una gran expansión de la democracia que sale a las carreteras, a las calles, que se moviliza en sus sindicatos, en sus barrios, se indigna contra los gobernantes, les quita el derecho a tomar decisiones –Sánchez de Lozada, Carlos Mesa y otros– y resuelve asumirse con ese derecho. Este es el momento de la expansión del hecho democrático, la democracia se visibiliza como un derecho real, no meramente formal de depositar el voto.

Bolivia ha vivido los últimos siete años un ciclo de intensas movilizaciones sociales que pueden ser leídas como ciclos de intensas reinenciones de la democracia: amas de casa, jóvenes, campesinos, obreros, intelectuales, deliberando, tomando decisiones en sus manos, planteando sus objetivos, cambiando gobernantes y definiendo lo que tiene que hacerse con el país: nacionalizar los hidrocarburos, la Asamblea Constituyente, recuperar los recursos

naturales. Como un programa de acción de gobierno, de gestión de lo colectivo que no nació ni de las universidades ni del antiguo movimiento obrero, sino de los procesos de deliberación democrática de la sociedad plebeya, desde sus centros territoriales locales, que se fueron agrandando y convirtiendo en grandes centros de deliberación general.

Pero ¿hasta cuándo puede mantenerse este movimiento, hasta dónde se puede mantener un proceso ininterrumpido y permanente de deliberación y de asunción directa en la sociedad de sus decisiones sin necesidad de delegar? La experiencia que tenemos en Bolivia en los últimos años –que también la podemos comparar con otro ciclo de movilizaciones de los años ochenta, parecido al actual pero con otro eje articulador: obrero, indígena, campesino– es que la sociedad pareciera tener momentos de gran movilización, deliberación y reapropiación de sus decisiones, donde no acepta ser representada, sino que exige representarse a ella misma en procesos de autorepresentación social.

Pero llega un momento en que esto no continúa, llega a un límite, comienza a reducirse, y hay que estudiar los motivos. Entonces, comienza a plantearse la delegación de funciones, la entrega de voluntad, no solamente en elecciones internas electorales sino, incluso, en términos de las propias necesidades básicas.

Tomo como ejemplo la lucha por la recuperación de la empresa del agua en Cochabamba, con la que se inició esta época de grandes movilizaciones sociales en Bolivia. La gente de Cochabamba se movilizó, expulsó a una empresa, cambió la ley, desconoció al Parlamento y dijo que el agua no debería ser privada, que debería ser de la sociedad; la tomó directamente y luego de hacer eso, se replegó a su casa a esperar tenerla pronto.

¿Hasta qué punto es posible mantener ininterrumpidamente el movimiento de reapropiación o cuáles son las condiciones que explican que la sociedad, después de haber conquistado y de haber ejercido su derecho democrático, luego busque un camino de delegación? En el fondo nuestro gobierno es eso, en el fondo es el resultado de un gigantesco proceso de movilización social, de autorepresentación social y de cinco años ininterrumpidos con decenas de muertos, perseguidos, mutilados; de heroicas movilizaciones que se expanden por todo el país, y luego la gente dice: “Bueno, aquí está mi voto y usted, compañero, encárguese de continuar lo que yo hice”.

¿Fue correcto o no lo fue? ¿Hasta qué punto no sería mejor esperar que la sociedad siga movilizándose y entonces el gobierno, resultado de esta movilización, se convierta en algo irrelevante, secundario, innecesario?

¿Cómo fue que la sociedad llegó hasta ahí y entregó la posta a unos representantes para luego replegarse temporalmente a la espera de que ellos hagan cosas que habían sido esperadas por la sociedad? ¿Cómo pensar en la posibilidad de una nueva democratización de la sociedad que no sea cuánto hace el gobierno, sino cuánto vuelve a movilizarse nuevamente la sociedad para ir por encima o por debajo del gobierno, a una nueva oleada? Esa es nuestra esperanza, y ahora hablo como gobernante, pero también como investigador.

La clave aquí es preguntarse: ¿es posible que la sociedad se mantenga movilizada ininterrumpidamente, es posible pensar en un proceso de autorepresentación? Hay algunas pistas en el mundo campesino indígena de tierras altas y de tierras bajas, donde existen procesos de representación, pero donde no hay un proceso de delegación del poder. La autoridad tiene que cumplir el mandato, pero el mandato en sí mismo no tiene poder, no tiene

un mecanismo de coerción, no tiene un mecanismo económico. La ejecución depende de la delegación de la propia decisión de la colectividad, incluso para poder pagar el transporte del representante; esa es una experiencia local comunitaria boliviana.

Que esto pueda potenciarse para ir generando un mecanismo de representación que no signifique delegación de las decisiones, que no sea simplemente representación de la decisión, sino más bien preservación de la capacidad de mando material y objetiva de la sociedad que está siendo representada, a eso le hemos llamado un proceso de comunitarización del poder. Es otro término complicado y contradictorio en sí mismo, porque todo poder es por definición monopolio y todo comunitarismo es por definición socialización.

Pero quizás valga la pena cabalgar sobre la contradicción, quizás sea esta la mejor forma de romper con la *governance*, que es la anulación de la contradicción. La clave de una nueva izquierda es cabalgar sobre la contradicción, vivir en la contradicción como única manera de permitir siempre el flujo vital de la sociedad, pero a la vez, la eficacia de esa vitalidad en imagen y decisión.

Apostar solamente a la movilización social y a la posibilidad de las grandes acciones colectivas es deseable para cualquier revolucionario. Resulta asimismo idealista porque la sociedad no se moviliza permanentemente ni ininterrumpidamente; la sociedad también reposa y luego vuelve a movilizarse, luego vuelve a reposar; el lapso de esos reposos puede ser de una semana o pueden pasar décadas, es imprevisible.

Poder y relación de los movimientos con el Estado en Bolivia

Creo que la relación del movimiento con el Estado es un tema nuevo en el debate actual, aunque no era nuevo para Lenin y los concejistas en el debate sobre la Revolución Rusa. Aquí se ha acuñado una frase: “El gobierno de los movimientos sociales”, que resulta siendo también otra contradicción.

Ciertamente, todo gobierno –también el nuestro– ha llevado un proceso de concentración de decisiones en ciertas manos, pero lo interesante acá es que este es un gobierno en el que no solamente el líder –en este caso el Presidente, que viene de un movimiento social y que sigue rindiendo cuentas al mismo–, sino el programa que lleva adelante, surge de la demanda y la movilización de los movimientos sociales, y buena parte de su esfuerzo administrativo lo ha tenido que tramitar por la aceptación, la valoración buena o mala de las propias organizaciones sociales. Diría que es una cosa novedosa, que plantea el debate entre poder y movimientos sociales.

Toni dijo una frase muy fuerte: “El poder es una relación y la resistencia es tan importante como el mando”. En todo caso, más que responderle, le comento nuestras experiencias internas porque no tienen solución inmediata, el movimiento irá resolviéndolas en el proceso.

Creemos que la experiencia boliviana introduce en todo el debate que se ha dado en los últimos 20 años este nuevo concepto, el tema del poder, porque aquí no ha tomado el gobierno un partido de izquierda en sentido estricto; aquí ha tomado el poder una aglomeración flexible de movimientos sociales.

¿En verdad estarán ejerciendo el poder esos movimientos sociales? Es una pregunta que hay que responderse de manera muy objetiva. Lo que queda claro es que esos movimientos sociales no solamente son la base social movilizada y la gente que pone el voto, sino que son los que ponen el programa y los que en el fondo sostienen, rechazan, se movilizan o no se movilizan en torno a las acciones que toma el gobierno.

No podríamos haber tomado una sola decisión trascendental como gobierno si no hubiera sido por consulta, apoyo y movilización de los movimientos sociales. Quizás estemos tomando decisiones que no siempre consultamos con las bases de los movimientos sociales, porque no todo se lo puede consultar en una asamblea, pero queda claro que las decisiones estratégicas en términos de economía, sociedad y política, absolutamente todas, han pasado previamente por la deliberación en los niveles dirigenciales y los niveles intermedios de los movimientos sociales.

Este es un gobierno de movimientos sociales. ¿Hasta qué punto es posible mantenerlo como gobierno de movimientos sociales y hasta qué punto eso no va a traducirse luego en una nueva concentración y delegación? La historia tendrá que definirlo. En todo caso, estamos en pleno hervidero político; es como el magma de un volcán que todavía no ha logrado cosificarse, es la lava que sigue volcándose en esta relación compleja del poder de los movimientos sociales y Estado.

El Estado es también una relación social, y uno lo puede ver con mucha claridad cuando está dentro del propio Estado, devorado por él, espero que no demasiado. Pero la idea del Estado que teníamos como marxistas era la de una máquina. Sin embargo, la idea de máquina de Lenin no es tan completa; el Estado es una máquina porque son procedimientos, procesos, reglamentos, decisiones que actúan automáticamente. Una decisión gubernamental tiene que pasar por los trámites, ministerio, viceministerio, burocracia, secretario, secretaria, y pone en funcionamiento a 40 o 60 personas, hasta que se convierte en un texto escrito, que es el que conoce el ciudadano.

Hay una máquina, pero por supuesto que es también una máquina relacional. A Lenin le faltó decir que es una máquina de relaciones más que una máquina en el sentido estricto, rígido del término. Es una máquina de relaciones porque a cada momento, en cada palabra, en cada decisión se está jugando el posicionamiento, el avance, la victoria, el retroceso o el beneficio de un grupo en detrimento de otro. En lo que sea: un decreto, la aprobación de un contrato petrolero, la aprobación de una inversión en caminos; en cada una de las decisiones se ponen en movimiento sectores favorecidos, empresas que se verán excluidas, sectores productivos que serán beneficiados, el trabajador que se verá obligado a tal o cual acción o beneficiado por tal o cual acción, equipos que tendrán que ser comprados en el extranjero, recursos que tendrán que ser reembolsados, dineros que deberán ser guardados, sin invertirlos en otro lugar, para pagar la deuda.

Se pone en movimiento total la sociedad; toda decisión del Estado, por muy simple que sea, es un flujo intenso de relaciones. El poder es —por definición y en esencia— una relación compleja de mandos, obediencias, decisiones, ejecuciones. ¿Deben o no deben intervenir ahí los movimientos sociales y la izquierda? Ese es el debate.

Comparto con Toni la idea de que no es posible ver al Estado como una cosa, territorializada: hay un Estado al lado de otro y entonces vemos al mundo como una reunión

de Estados. El mundo es, en el fondo, una relación que tiene momentos de condensación llamados Estados, pero un Estado está articulado, vinculado, y es una síntesis del movimiento de los otros Estados: Brasil, Venezuela, Estados Unidos, Europa, Bolivia. Cualquier acción y decisión del Estado está en función de intereses, presiones, relaciones, influencias del resto de los Estados. El Estado es un hecho planetario que se visibiliza temporalmente de manera local, pero es una estructura planetaria. Eso se puede ver al momento de firmar un decreto o promulgar una ley en el Congreso, porque entran en juego la totalidad de las relaciones del mundo.

Tenemos problemas en la economía, tenemos una inflación y una elevación de los precios de ciertos productos alimenticios en el país, pero no es un problema exclusivamente del país, es inicialmente un problema del globo, del fenómeno de El Niño que no lo controla ningún Estado, sino la naturaleza. Está claro que el problema de los alimentos aquí en Bolivia tiene que ver con la producción de alimentos en Estados Unidos, en Canadá, tiene que ver con el precio del petróleo en el mundo y tiene que ver con la elevación del precio de los minerales en China. ¿En qué medida gobernamos eso? Es evidente que no lo podemos gobernar.

¿Podemos influir en ciertas decisiones? Sí, el Estado tiene cierta capacidad de influir en ciertas decisiones, pero el fondo de las decisiones se mueve bajo otros hilos, bajo otras fuerzas de las cuales uno simplemente está en la parte superficial.

¿Eso significa que la izquierda y los movimientos sociales deben abandonar la idea de influir en la relación? (se decía “ocupar el Estado”, pero creo que hay que quitar la palabra ocupar; si el Estado es una relación, no puede uno ocupar una relación). Unos dicen que no, nosotros decimos que sí, y es nuestro humilde aporte al debate de la izquierda.

Tomar el poder para cambiar el mundo, esa es una ilusión, porque tomando el poder del Estado no se está tomando gran parte del poder, porque el poder está en otra parte o en ninguna, quizás. Lo que se toma es el control de ciertos mecanismos de influencia y nada más. Esos mecanismos de influencia son decisivos para el movimiento, para ampliar lo que decía Toni Negri: la idea de lo colectivo, de lo común. No hay socialismos de Estado, esa fue una farsa de las izquierdas; ni la izquierda puede ser la abanderada de un neocapitalismo de Estado.

Pero creemos que bajo ciertas condiciones, la sociedad se posiciona sobre el Estado, que es lo que literalmente se dio aquí. La modificación de la relación de fuerzas de poder temporal de una sociedad, bajo ciertos mecanismos, puede contribuir en anclar, consolidar y, ojalá, potenciar los nuevos movimientos de los movimientos, los nuevos derechos.

¿Será que la sociedad avanza por oleadas? Marx hablaba de la revolución como un proceso de oleadas, y lo que hace la sociedad es llevar la oleada más allá.

Vigencia de la subsunción de Marx

Toni plantea que hay una redefinición del concepto de trabajo; esta es una de las series teóricas más fuertes de Toni, que tiene que ver con el debate con el propio Marx en torno a si la valorización del trabajo sigue siendo la fuente de la acumulación del capital. Hay un texto fascinante de Marx donde habla sobre el papel del intelecto general. La idea es, e intento resumirla, que la riqueza es cada vez menos producto de un grupo de obreros y más

de la sociedad entera, que ha diseñado e imaginado la producción de la riqueza. Porque, por ejemplo, aquí hay zinc, y aquí hay un pedazo de acero o de metal que ha sido producido con el trabajo de otras máquinas y de otros conocimientos que, a su vez, hablan de un proceso de creciente universalización.

Decía Marx que el capitalismo es una contradicción en sí misma porque para vivir depende del trabajo individual del obrero, al que se le extrae la plusvalía, pero cada vez más ese producto tiene un componente mínimo de esfuerzo humano individual y es, más bien, un producto general social de la sociedad universal. Entonces nos decía que el capitalismo, por su propia definición exacta, está condenado al fracaso. No nos quería decir que en 100 o 200 años se iba a acabar, sino simplemente que su contradicción interna era que la fuente de valorización de la riqueza capitalista entraba en contradicción con el propio desarrollo de la capacidad intelectual, asociativa y creativa de la sociedad que era universal.

Entonces Toni llega a la tesis de poner en debate el concepto de valorización del capital –valor que se autovaloriza, decía Marx, ese es el capital–. Es un tema teórico, pero que tiene implicancias prácticas e inmediatas, por supuesto.

No creo que sea necesario superar a Marx y a Lenin porque el concepto de subsunción tiene todavía la fuerza de explicarnos este proceso al que Toni le da otro tipo de explicación. Si el capital es fundamentalmente la subsunción al proceso de valorización de las capacidades humanas y la principal e ilimitada capacidad humana es el intelecto, el capitalismo se desarrolla subsumiendo fundamentalmente la capacidad intelectual y asociativa de la sociedad, que es un componente de la fuerza de trabajo. Es decir, el capitalismo contemporáneo se desarrolla porque subsume la ciencia, la tecnología, el conocimiento, la voluntad, la asociatividad, la esperanza de la propia estructura, y eso es ilimitado e infinito. Eso también es valorizable porque es trabajo.

No necesitamos oír otro concepto de trabajo ni de valorización para incorporar estos elementos, para entender el desarrollo del capitalismo. La fórmula quizás es el capitalismo contemporáneo del que nos habla Toni, que en el fondo tiene su sustento en la subsunción real de la capacidad intelectual, asociativa y emotiva de la fuerza de trabajo bajo el capital. Si fuera así, podemos mantener en pie el concepto de valorización.

Entonces, en este caso, el trabajo mantiene su centralidad pero, claro, no el trabajo en términos de la fábrica clásica, sino el trabajo en el sentido social, en su sentido pleno de voluntad dirigida a un fin. Desde pensar, imaginar, reunirnos, hacer actividad física, todo es voluntad dirigida hacia un fin y todo puede ser acaparado por el desarrollo del capital. Considero que las leyes del capital siguen, en teoría, siendo vigentes para este tiempo de imperio y de multitud, y creo que explican de manera más contundente la idea de imperio y de multitud que Toni Negri ha trabajado en los últimos años.

Movimiento de los movimientos en América Latina y en Bolivia

El continente latinoamericano, nos planteaba Toni –y comparto la idea–, está viviendo un proceso de transformaciones muy intensas. En el debate académico y político en América Latina, esto es visto como que existen gobiernos de izquierda; está bien, esa es la superficie.

Pero, en el fondo del fondo, yo creo que lo que describe Toni es correcto: hay una ruptura y un debilitamiento de los mecanismos de dependencia del poder central.

Esto no es solamente un hecho de voluntad política o de liderazgo. Hay una base material del continente en biodiversidad y recursos energéticos que permite una plataforma de intervención y de eficacia en cierta toma de decisiones a nivel mundial; una consolidación creciente de un mercado regional que plantea una personalidad propia continental frente a Estados Unidos, frente a Europa, frente a la China y frente a la India. Pero también hay múltiples, sofisticados y difusos, pero activos, mecanismos de su acreditación que todavía están vigentes.

Buena parte del empleo continental y la deuda externa latinoamericana de los años sesenta y setenta se sostuvieron sobre los petrodólares, y eso permitió crear una serie de grilletes y de cadenas al desarrollo continental. Era muy evidente que el continente era un siervo frente a otros poderes. En el momento actual los petrodólares han retrocedido o han surgido otros “petrodólares locales”, otra forma de riqueza local que ha permitido una relativa soberanía.

En Bolivia, hace tres años, exportábamos 1.600 millones de dólares, hoy estamos exportando 4.000 millones de dólares; en dos años hemos casi triplicado la exportación. Eso tiene relación con el potenciamiento de sectores productivos, pero también con una mayor capacidad de este gobierno para tomar decisiones.

Hasta hace dos años, los gobiernos bolivianos tenían que ir al Fondo Monetario Internacional o al Banco Mundial a pedir dinero para pagar salarios a sus trabajadores. Hoy no tiene por qué pasar por eso; puede pagar salarios con sus propios recursos. ¿Significa que estamos regresando al capitalismo de Estado de los años sesenta? No, porque los mecanismos de interdependencia y de interconexión son mucho más evidentes. Hay exportación de este país porque hay la China que consume más mineral, hay la India que extrae su producción, y si no fuera por eso, nuestras exportaciones estarían limitadas y no tendríamos la solvencia para tomar decisiones.

Entonces, hay una renovación de mecanismos de decisión autónoma con otros flujos de determinación externa. Lo que ha variado son las características de esos flujos externos y la fuerza de los mecanismos de decisión interna, lo que está permitiendo, sin duda, una reconfiguración del continente. En cierta medida, pareciera ser que el continente latinoamericano se está adelantando a otros en estas cosas.

Esta modificación de la relación de dependencia y de soberanía –no en el sentido decimonónico, sino en el sentido contemporáneo de que puede haber soberanía relativa sobre ciertos asuntos y dependencia sobre otros– está permitiendo cosas muy interesantes en el continente. Potencialmente, existen mayores procesos de integración, un despertar más activo de una sociedad civil que se querella por el excedente y su distribución más correcta, y que al querellarse por la distribución del excedente crea formas de participación y de acción política diversas, desde las autónomas hasta las mediadas o subordinadas a viejos y nuevos poderes. Pero, en todo caso, el continente –y no solamente Bolivia– es una zona de experimentación de nuevas formas del movimiento de los movimientos.

Creo que en Latinoamérica se están inventando cosas nuevas, que a veces parecen antiguas pero que en el fondo son muy nuevas. La experiencia Argentina con el movimiento

piquetero, los procesos de intercambio de productos y el fomento del comercio solidario, experiencias urbanas que fueron un modo de desarrollo de la creatividad social; la experiencia brasilera con el Movimiento Sin Tierra y las experiencias de gobierno regional y municipal han creado otro escenario de experimentación de mecanismos de organización muy nuevos. Y Bolivia, a su modo, tiene también su propio aporte en lo nuevo.

Hemos pasado de una forma de movilización territorializada –fábrica, gran empresa– a un tipo de acción colectiva desterritorializada usando abusivamente de su poder. Es la movilización de El Alto, la movilización del altiplano aymara, la movilización de los regantes y ciudadanos de Cochabamba. Estas grandes movilizaciones no partieron de una fábrica ni de un barrio, sino de múltiples actores, obreros, microempresarios, campesinos, intelectuales que, a partir de redes locales territoriales, crearon otra red flexible, móvil, que se desplazó a lo largo de la sociedad y que ocupó el territorio, porque no pertenecía a un territorio específico, porque podía moverse como si la totalidad del territorio fuera propia.

En Bolivia no hay movimientos sociales de base territorial; podría decirse que lo que hay son movimientos sociales con temáticas transversales. El tema del agua y el tema del gas juntan a campesinos, a intelectuales, a pequeños productores, a comerciantes, a obreros asalariados, que se mueven en torno a un objetivo. Una vez conquistado el objetivo, cada cual regresa a su actividad local, territorial, para luego ser convocados nuevamente por otra acción colectiva, por otra movilización y por otra demanda.

Algo nuevo acá, que resulta central para entender Bolivia, es el replanteamiento del tema de la identidad. Toni Negri decía que, en el fondo, todo es lucha de clases –yo coincidí plenamente con esa afirmación–, y lo interesante en Bolivia es que las clases sociales han sido construidas étnicamente o, si se prefiere, hay una dimensión étnica de la clase social.

En el fondo, toda clase social tiene una dimensión étnica cultural, pero no siempre la dimensión étnica cultural es el mecanismo mediante el cual se visibilizan las clases sociales. En el mundo entero, las sociedades tienen una dimensión y un componente étnico cultural, pero las circunstancias han hecho que en Bolivia esta parte étnica cultural de la constitución material de las clases sociales sea el resorte identitario movilizador en torno al cual se despiertan las convocatorias, las indignaciones y las propuestas frente al Estado.

Afirmar que hay clases por un lado y etnias o colectividades étnicas culturales nacionales por otro es falso, porque en el fondo la sociedad contemporánea y los Estados contemporáneos son siempre racializados, aunque han escondido este su carácter detrás de un discurso de universalidad respecto del liberalismo del siglo XVIII, cuando estaban en ese proceso.

En el caso de Bolivia, la forma de visibilización de la organización, no la única, pero la más importante y con mayor capacidad de presión social, se ha hecho notoria a partir de la reivindicación del complemento étnico, cultural y de identidad. Y no por casualidad, porque era una sociedad racista que escondía la dominación de clase detrás de una dominación étnica, y las clases sociales podían visibilizarse a partir del color de la piel, del idioma, del apellido.

Lo interesante en Bolivia es que hay una movilización colectiva de pequeños productores, de obreros fragmentados, de obreros desterritorializados, pero que no se movilizan ni levantan sus banderas públicas a través de la identidad obrera, sino de la identidad cultural

o, en otros casos, a partir de una temática aglutinadora. Por supuesto, eso obliga a reinventar las formas de organización, las formas discursivas y las formas de interconexión.

El trabajo que se requiere para juntar las cosas es infinito y la sociedad ha hecho innumerables esfuerzos en ese sentido, porque lo que prevalece en la sociedad es, sin duda, la fuerza de la segregación, que es lo normal; lo no normal es la fuerza de agregación. Construir mecanismos de agregación; entender que tenía que ser por temas y no necesariamente por programas de corte partidario; el tener que comprender que las estructuras políticas tenían que tener este carácter flexible de alianzas y no de monolíticas organizaciones al estilo clásico, ha requerido también un debate interno entre dirigentes, organizaciones y la propia iniciativa social de las personas.

Multitud y sociedad abigarrada¹

MICHAEL HARDT / GIUSEPPE COCCO / JUDITH REVEL

LUIS TAPIA / TONI NEGRI / ÁLVARO GARCÍA LINERA

Michael Hardt

Quiero comenzar con la explicación de dos trayectorias que creo que son paralelas, y es este paralelismo el que me interesa. Quizá, en vez de: “Pensando el mundo desde Bolivia”, a nosotros nos interesa pensar a Bolivia, seguramente no desde el mundo, pero sí desde afuera. De modo que quisiera poner algunas ideas sobre los caminos comunes o paralelos de dos grupos de intelectuales que se encuentran aquí en esta mesa.

Para mí es fascinante descubrir que en Bolivia hay un pensamiento sobre el concepto de “multitud”, independiente y autónomo del desarrollo del concepto que teníamos nosotros, un grupo de intelectuales que nos ocupamos de los movimientos en Europa y Estados Unidos. Creo que en este caso Luis Tapia y Álvaro García serían mucho más expertos respecto a esos criterios. Veo que aquí en Bolivia existe esa trayectoria por el desarrollo del concepto de multitud, que hoy es importante en la lucha y en la reflexión, y que se inicia con el pensamiento de René Zavaleta en sus últimas obras: *Las masas en noviembre* y *Lo nacional popular en Bolivia*. En ellas él propone dos conceptos que considero muy importantes e interesantes: “forma multitud” y “sociedad abigarrada”.

Antes de iniciar el análisis de estos conceptos, veo a grandes rasgos que en Bolivia hay un desarrollo de ellos desde el pensamiento de René Zavaleta, más o menos desde los años ochenta, a través de las luchas de los últimos años –de 2000 hasta 2003– y las luchas actuales; también han sido desarrollados por el grupo Comuna, conformado por los intelectuales Oscar Vega, Luis Tapia, Raúl Prada, Raquel Gutiérrez, y Álvaro García.

Nuestra trayectoria del concepto de multitud era distinta, una trayectoria del norte que comienza con el libro de Toni sobre Spinoza también en los años ochenta. En él, Toni estudia el concepto de multitud en este filósofo holandés del siglo XVII, pero a través de la lucha del ciclo antiliberal desde Chiapas en el año 1995 hasta Génova de 2001, y también a través del pensamiento y las prácticas de los foros sociales, nosotros desarrollamos el concepto de multitud.

1 La Paz, 8 de agosto de 2007. Auditorio del Banco Central de Bolivia.

Lo que me interesa exponer y colocar en el debate es este paralelismo del pensamiento. Hay dos cosas que quiero poner como ideas: me parece que en el pensamiento de Zavaleta los conceptos de sociedad abigarrada y de multitud son muy distintos de los que ustedes consideran aquí en Bolivia. Considero que Zavaleta hizo algo fundamental al reconocer lo abigarrado. Como dijeron ayer Toni y Álvaro, tenemos hoy un abigarramiento del mundo del trabajo, es decir, ya no existe una única forma de trabajo, como los mineros o los obreros de la industria, que pueden centralizar el mundo del trabajo. Hoy existe una especie de pluralidad, de heterogeneidad general de las formas de trabajo dentro del capital.

Y por supuesto, hay en Bolivia y en otros lugares un abigarramiento cultural, racial y étnico claramente mucho más importante en este país que en otras partes del mundo. En los Estados Unidos éste es obvio, pero también lo es en Europa; no se puede pensar la organización política o la misma producción capitalista sin pensar la heterogeneidad, pluralidad o abigarramiento del mundo cultural étnico.

Creo que para Zavaleta, a principios de los años ochenta, este fue un concepto negativo, o quizá a él como a muchos, en los años ochenta, le parecía imposible luchar o crear un movimiento fuerte para confrontar el poder sin unificarse. Lo importante hoy, tanto para ustedes como para nosotros, es que hemos visto que los movimientos son capaces de luchar y de enfrentar el poder sin unirse. Las grandes movilizaciones de los años 2000 y 2003, las grandes organizaciones vecinales en El Alto, las organizaciones y comunidades indígenas, son todas una manera de luchar en una sociedad abigarrada sin unificarse.

Creo que existe una diferencia entre nuestro pensamiento y aquel de inicios de los años ochenta. Zavaleta pensó la forma multitud como algo precapitalista, impotente, pasivo, como la masa y la muchedumbre. Para nosotros, en cambio, la forma multitud, como hemos visto en la lucha de los últimos años, es capaz de transformar autónomamente el poder, el mundo. Y creo que este es para todos nosotros el desafío principal del concepto de multitud: ¿es posible que en la sociedad abigarrada, tanto en el trabajo como en el ámbito cultural étnico, la multitud sea capaz de organizarse y transformar democráticamente, autónomamente, el mundo, el poder?

La planteo como pregunta inicial, para demostrar dos cosas: que esta pregunta me parece esencial para la política de hoy, y la segunda, que me parece fascinante que existan esos dos caminos paralelos que se comunican quizá subterráneamente, porque los movimientos, en los cuales estamos luchando, están confrontando el mismo poder. Son estos caminos paralelos los que me fascinan.

Giuseppe Cocco

Voy a iniciar mi presentación a partir de uno de los temas del debate de ayer por la noche: la problemática de la fragmentación. Veo que es uno de los elementos sobre el que debemos pensar la transformación social y las innovaciones de los conceptos, como sucede con los dos caminos que Michael Hardt indicó sobre la definición del concepto de multitud.

Creo que para pensar el tema de la fragmentación social y/o de la nueva relación entre exclusión e inclusión y, en consecuencia, de las dinámicas de integración social, podríamos indagar un poco cómo y por qué este tema, esta dinámica, se torna cada vez más importante

a partir de fines de los setenta e inicios de los ochenta, es decir, con la emergencia del proyecto y de la hegemonía del neoliberalismo.

Ahora que tenemos la oportunidad de considerar al neoliberalismo como algo que pasó, que está agotado por lo menos en términos de proyecto –aunque no en términos de dinámica inercial–, podemos discutir sobre el hecho de que el proyecto o discurso neoliberal, muy probablemente, era en parte una retórica, una consecuencia, un síntoma de una crisis, de una transformación anterior al propio neoliberalismo, o sea, una crisis de los procesos sociales y de producción que generaron algo diferente a la dinámica de la fragmentación, es decir, procesos de serialización masificada dentro del paradigma de la organización industrial de la sociedad y del Estado intervencionista. Lo que entra en crisis a fines de los setenta es este paradigma industrial, su modelo productivo –el taylorismo y el fordismo– y la forma Estado que estaba articulada a ese paradigma de la gran industria y del proceso de asalariamiento de la sociedad como un todo.

En América Latina no es el Estado intervencionista industrial fordista el que entra en crisis, junto con el proyecto y la dinámica del proceso de industrialización nacional o popular desarrollista. Es el Estado del trabajo el que entra en crisis, el Estado intervencionista articulado con la dinámica de la gran industria y su estructuración disciplinar de la sociedad.

Si colocamos al neoliberalismo como la consecuencia o la peste que viene después de esta crisis, podemos iniciar un debate sobre la fragmentación desde el punto de vista de sus determinantes: ¿quién determinó esa crisis? Creo que es importante determinar que esta crisis del modelo disciplinar de la sociedad tiene como una determinación fundamental el ciclo de luchas obreras y sociales de fines de los sesenta y de los setenta. Son las luchas obreras las que quiebran la disciplina fabril, fracturando la relación jerárquica entre los procesos productivos y los procesos reproductivos de la sociedad, colocando en shock la organización disciplinaria masificada de la sociedad.

Son las luchas que están en la base del proceso de difusión social de la producción dentro de los circuitos de la reproducción. El neoliberalismo puede ser pensado como una tentativa, agotada hoy día, de innovar y transformar los mecanismos de dominación ante esa crisis y esa nueva dinámica. Es decir, innovar la tecnología del mando para organizar la producción que ya está directamente dentro del tejido de las redes sociales. Privatizar el agua, privatizar el gas, privatizar la telefonía no es sólo un robo del patrimonio público –aunque es eso también–; es sobre todo una tentativa de subsumir la vida a los circuitos de la dinámica de la reproducción dentro del proceso de acumulación.

Creo que es importante pensar estas dinámicas, las dos formas de la fragmentación: una fragmentación producida dentro de una tentativa de organizar el control social de los lujos, de integrar la vida como un todo dentro la dinámica de la acumulación, la fragmentación como reducción de las redes de producción, reproducción de un conjunto de fragmentos que compiten entre ellos, que se tornan uno a otro en un riesgo; del otro lado, la fragmentación como singularidad que coopera y se torna productiva sin pasar de la subordinación asalariada.

Considero importante el debate sobre las dos dinámicas de la “multitud”, las oportunidades de pensar las crisis del neoliberalismo y la construcción de un nuevo modelo en América Latina, en Bolivia particularmente, ante esta perspectiva.

Judith Revel

Quisiera volver un momento sobre los aspectos subjetivos de una política de la multitud y volver a las razones por las cuales estamos fascinados por el caso boliviano, pero también a las razones por las que nos es difícil entenderlo. En particular, quisiera volver a estos dos conceptos de sociedad y de Estado que me parecen centrales en el discurso constituyente boliviano y que no siempre resultan claros para nosotros, observadores europeos.

Quiero decir con esto que la dinámica de los movimientos, así como se han desarrollado en los últimos 15 años, muchas veces en Europa se la entiende como un ir más allá del Estado y no se la ha definido como social. Más exactamente, se la define como multitudinaria porque no se la quería definir como social; era obviamente política y social, mas no se trataba de la sociedad. Tal vez porque en la mente de los europeos las nociones de sociedad y de Estado están juntas, y es todo un discurso de extrema izquierda desde los años setenta, cuando se fue a buscar modelos de sociedad sin Estado en horizontes fuera de Europa, con el trabajo de los antropólogos. Pienso, por ejemplo, en el trabajo de Pierre Clastres, un antropólogo francés que ha trabajado sobre las tribus indígenas del norte del Brasil.

El Estado se define por su unidad y por su verticalidad. Esta unidad es, a su vez, declinada en una unidad geográfica, en una unidad lingüística, y define como sobra a la unidad del pueblo, a aquello que llama nación, pero que también es llamado pueblo o sociedad. La sociedad se define como una unidad, y para nosotros, los europeos que hemos sido contruidos por las elaboraciones democráticas modernas, ser parte de la sociedad, ser parte del contrato social era una cosa bella porque quería decir acceder a la democracia. Pero la exigencia era extremadamente precisa: para tener derechos sociales y políticos de la democracia era importante abandonar los derechos privados singulares, personales. Para obtener la igualdad democrática del contrato social, para hacer que cada ciudadano sea igual que los demás, ese ciudadano debía desvestirse de sus características personales o, por lo menos, dejarlas en el ámbito privado. De modo que toda la teoría del Estado, no por azar, se desarrolla en la distinción entre lo público y lo privado. Esto lo podemos ver en teorías recientes; pienso, por ejemplo, en el trabajo de John Rawls.

Creo que la dinámica del movimiento en Europa ha buscado deconstruir el Estado como unidad, porque quería, por el contrario, construir un común que pudiese tener juntas las diferencias en cuanto diferencias y, por tanto, un común en el cual la subjetividad permanezca como subjetividad. Esto implica la redefinición de otro tipo de unidad, que no es una zona neutra, gris, sino que es un arcoiris. Es la famosa sociedad abigarrada de la cual se hablaba. Toda la dificultad política está en articular esta permanencia de las diferencias dentro de un proyecto común.

En el movimiento de los movimientos europeos nos ha costado entender cómo se hacía. Hemos visto la multitud —la multitud del movimiento por la paz, la multitud por la defensa de la vida, contra la precariedad—, pero una cosa es ver la multitud, constatar la multitud, y otra es hacer la multitud, hacer de la multitud un proyecto político y, por tanto, dotarla de instancias de decisión, de instancias de organización, hacer de ella un proyecto que no se deshaga en pequeñas unidades. Creo que lo que nos fascina del proceso boliviano es que justamente vemos que se está haciendo esta construcción de las diferencias en un

proyecto unitario. Ahora, en efecto, es tal vez más difícil para nosotros entenderlo dentro de un Estado, pues hemos llevado muy lejos la crítica al Estado.

Con la reflexión sobre una hipótesis tal vez muy ingenua –me disculpo anticipadamente–, tengo la impresión de que las condiciones de esta articulación son dos. La primera es una condición que se dirige al Estado: el Estado no puede separarse de las multitudes, de las diferencias, no puede darse como una instancia separada de los movimientos, porque, de lo contrario, reproduciría una lógica en cuanto a poder verticalista, perdería la base. El Estado se debe dejar atravesar por los movimientos sociales, y me parece que la instancia constituyente es exactamente ésta.

Pero, por otra parte, es necesario meterse también en la lógica del Estado. Es imposible construir lo común a partir de diferencias que se cierran en sí mismas. Esto no quiere decir que no se necesitan las diferencias, obviamente se necesitan, y pienso, por ejemplo, en toda la lucha indígena por razones históricas de opresión y de explotación que tienen absoluta legitimidad. Sin embargo, lo que quiero decir es que las diferencias son tantas, y que cada uno de nosotros es en sí mismo tantas diferencias acumuladas, superpuestas, que no quiero elegir entre todas las diferencias que soy porque soy aquellas que viven en el campo y las que viven en la ciudad.

Hay aquellas que se definen indígenas y originarias –diferencia que para nosotros es difícil entender– y están los hombres y las mujeres. También a mí me dijeron: “usted es parte de los profesionales”. Por tanto, hay que incluir las diferencias étnica y las de género o las diferencias de clase. Todas estas diferencias existen y uno debe reivindicar dentro de sí la multitud. Nosotros somos todos singularmente multitud, y a partir de este reconocimiento de un abigarramiento interno tal vez resulte más fácil construir el abigarramiento afuera. Es decir, construir estas líneas de transversalidad, estos temas de lucha transversal de los que Álvaro García hablaba ayer: construir la multitud teniendo juntos la propia identidad, pero no una identidad cerrada, sino una identidad en movimiento, en la lucha, que nunca termina de aumentar y de reforzarse a sí misma porque cambia. Y es que cambiar no quiere decir debilitarse, quiere decir que uno mismo es más, por tanto, tener esta línea de la identidad abierta. Pero también hay que tener la identidad común, aquella identidad común de todas las diferencias juntas en cuanto diferencias.

Luis Tapia

Quiero argumentar algunas consideraciones muy sintéticas y selectivas sobre: acumulación histórica, formas de fusión y formas aparentes de la lucha de clases y de la descolonización en Bolivia. Voy a tratar de organizarlas para poder ver cómo se combinan las determinaciones históricas con la contingencia que implica la presencia de la acción política de los sujetos constituidos en el país. A la vez, me preocupa tratar de articular algunas consideraciones sobre los orígenes y sobre los límites que estamos enfrentando en términos de construcción histórica en el país; todo esto en relación a la fluidez que las movilizaciones sociales han introducido en el tiempo presente.

Ya que esta conversación se inició con la idea de abigarramiento, empezaré por ahí, ya que se trata de un modo diferente de pensar en relación a la idea de imperio. En este

sentido, es como empezar desde el otro polo, pero comparto la idea de Michael Hardt de que son trayectorias paralelas que esperamos articular cada vez con más fuerza, sobre todo en relación con las luchas sociales que nos permiten pensar esto.

René Zavaleta sugirió que una formación social abigarrada es una sobreposición desarticulada de varias sociedades, es decir, de varios tiempos históricos, de varias concepciones del mundo, de varios modos de producción de subjetividad, de socialidad y sobre todo varias formas de estructuras de autoridad o de autogobierno. Tomaré como ejemplo sobre todo este último punto, que implica que el Estado boliviano en sus diversas fases ha sido una estructura de gobierno y de dirección que ha correspondido a un solo grupo humano en el país que ha mantenido una relación más o menos colonial con el resto de la población que no se ha socializado en torno a la misma matriz cultural y que ha mantenido sus formas de organización y producción y también de regulación social y de autoridad política.

Lo traigo a colación porque justamente lo que hemos vivido últimamente, el tipo de crisis política que se produjo en el país a partir de la emergencia de masivas movilizaciones en diferentes lugares del territorio, en buena medida, aunque no exclusivamente, vino articulada, producida desde los núcleos de organizaciones de estas sociedades que no corresponden al Estado boliviano, o al revés, sociedades a las que el Estado boliviano no corresponde en términos orgánicos. En este sentido, sólo menciono de forma breve la diversidad de estas raíces, de esta constitución, reconstitución y lanzamiento de sujetos políticos. Por un lado, tenemos procesos de reconstitución de autoridades originarias, sobre todo en la zona andina. Pero por otro, procesos de organización de formas de unificación de una misma cultura, que por su misma calidad ha existido de manera fragmentada en tierras bajas y ha organizado asambleas que han unificado, por ejemplo, al pueblo guaraní y a otros varios pueblos y luego han generado centrales que han unificado también de forma interétnica a cuatro, cinco pueblos, que más adelante han producido sus formas de unificación en toda la Amazonia, el oriente y el Chaco.

Es decir, que una buena parte de la acción política viene de estructuras políticas que no pertenecen al Estado boliviano, ni a la sociedad moderna. Son las formas más antiguas las que se han renovado y movilizadas para generar este tipo de condición de fluidez de lo político, de lo histórico social y las posibilidades de cambio en el país.

A esto también se articularon de manera importante, y se han vuelto a lanzar a la acción, formas de constitución de sujetos políticos que responden, más bien, a la historia de fusión de gente que viene de diferentes estructuras sociales, pero que se ha encontrado políticamente en la historia boliviana en los momentos en que se ha tratado de producir una forma de unificación más democrática, que por lo general, en el caso boliviano, ha tenido que ver con la construcción del Estado-nación, sólo que con fuerzas que venían desde abajo. Durante un buen tiempo esto tuvo como eje al movimiento obrero, que se ha visto metamorfoseado y modificado hoy hacia una creciente centralidad campesina.

Sin embargo, quisiera establecer el siguiente punto para ir a la noción central. Zavaleta sugiere que la noción de abigarramiento implica justamente una sobreposición desarticulada, y lo que hemos vivido en Bolivia son algunos momentos en los que, desde la insurgencia contra las formas de dominación colonial y de separación que el Estado liberal

ha instaurado, han habido sujetos que se han fusionado en la acción en el intento de construir algo común en el país.

En ese sentido, Zavaleta también sugirió la idea de masa, que sería la forma de fusión de sujetos que vienen de diferentes matrices sociales, en un momento histórico de acción política en torno a un proyecto más o menos común. Esa forma masa es la que por lo general ha adquirido en la historia boliviana la identidad de lo nacional-popular, que también en los últimos tiempos se ha recreado en cada coyuntura de crisis, mutando y adquiriendo nuevos rostros.

En este sentido, Zavaleta decía que la masa es este momento de fusión épica de la sociedad civil, es decir, un momento extraordinario en el que la gente abandona, por lo general, su posición más o menos cómoda de negociación de sus intereses particulares en el seno de la sociedad civil, y se lanza a construir algo común más allá del horizonte corporativo, que por lo general caracteriza a la mayor parte de la sociedad civil.

De este modo, como muy bien lo captó Michael Hardt, la idea de abigarramiento es un concepto negativo, pero es una condición de posibilidad para comprenderse en la condición de dificultad para convivir en el país, y sobre todo para construir algo común.

Quisiera revisar brevemente los últimos años y algunas tendencias en ellos en torno a esta noción de masa, que equivale a lo que los compañeros en Italia y más allá llaman multitud. Desde esta raíz más *zavaletiana* quiero pensar, a la vez, la potencialidad como los límites que están en la historia, pero que también responden a las elecciones que los sujetos políticos están haciendo.

Se puede pensar este conjunto de movilizaciones que se han desplegado desde el año 2000, como la emergencia de este diverso y sustancial subsuelo político que largamente ha sido negado por el Estado boliviano. Aquí, quisiera distinguir dos facetas. En Bolivia se dice que gran parte de la sociedad o de las sociedades y de los grupos están organizados, es decir, que tenemos una sociedad civil extensa, diversa y con experiencia de autoorganización, autorepresentación y, por lo tanto, de acción política. Sólo que en determinadas coyunturas ésta se vuelve política y tiende a disolver las formas de jerarquías discriminadoras y formas de exclusión en la toma de decisiones y también de cuestionamiento del modelo económico y de las políticas del Estado. A esto prefiero llamarlo “política salvaje”.

Lo que hemos vivido los años 2000, 2001, 2003 y 2005 son diversos momentos de política salvaje que han cumplido la tarea de disolver o de poner en crisis el tipo de cimiento que había logrado el neoliberalismo durante los años ochenta y noventa, por lo menos como consenso pasivo en las ciudades. Y digo ciudades porque es desde el mundo agrario de donde vienen los cuestionamientos y las fuerzas a este tipo de proyecto de la época.

Quiero recordar aquí algunos rasgos de las movilizaciones de 2003, y de 2005 en particular, para proyectar y ver qué potencialidad y límites estamos enfrentando hoy. Podemos ver que el grado de fusión o de participación en las grandes movilizaciones, entre los años 2000 y 2005, fue en aumento, han sido más sectores los movilizadas. Pero también se veía que cada sector se movilizaba por su cuenta cuando las movilizaciones se volcaban cotidianamente a la ciudad de La Paz o cuando llegaban del campo a El Alto y luego a La Paz y a otras ciudades. Se veía que la gente estaba en una condición de masa abigarrada, es decir, grupos organizados que estaban juntos pero que no se mezclaban, cada cual con

su organización, sus banderas, luchando por algo común, pero de manera muy diferente a como ocurría en las luchas populares en los años setenta, donde había un mayor grado de interpenetración.

Es decir que hemos tenido un grado de convergencia y, en cierto sentido, de fusión en las luchas de los últimos años, pero no se ha producido un grado de interpenetración muy intenso. Ello indica, como bien hizo notar Michael Hardt, que son luchas paralelas conjuntas, pero que han logrado producir un proyecto común: nacionalización y Asamblea Constituyente, dejando pendientes, sin embargo, otras tareas de construcción. Sobre esto quisiera hacer dos breves apuntes críticos.

Creo que en el seno de lo popular de esta diversidad auto-organizada se han producido también interpenetraciones culturales que han planteado posibilidades y límites. Una de ellas es el hecho de que los cambios que estamos viviendo han sido posibles porque los sindicatos campesinos han producido partidos que han permitido que las crisis se procesen en el seno del sistema de partidos, sin entrar a una fase de confrontación directa y generalizada.

Sin embargo –lo digo brevemente, saltándome algunas cosas– uno de los resultados de esto es que hay una subsunción de fuerzas no modernas ni liberales que se da en el seno de instituciones liberales, específicamente la forma partido y la forma Estado. Esto hizo que hoy, luego de esta serie de movilizaciones poderosas de largo tiempo, el Movimiento al Socialismo (MAS) no haya servido para ampliar y crear las condiciones de continuidad del poder constituyente configurado por esta diversidad de fuerzas. Más bien se convirtió en una fuerza que ha enfriado el poder constituyente, en el sentido de que uno de los rasgos de la época de despliegue ha sido que todas estas fuerzas han tenido como núcleo un espacio y un tiempo asambleístico, es decir, de democracia directa, de deliberación. Esto ha sido el motor que ha llevado a la movilización y a la convergencia en torno a algunos puntos del programa en común.

Lo que ocurrió después, es que el MAS y la derecha han vuelto a canalizar todo al espacio del sistema de partidos. Así, el modo en que el MAS ha organizado y está llevando adelante la Asamblea Constituyente, es justamente una manera de cancelar el momento democrático de reconstitución del país en el sentido de que se pretende dirigir desde el Ejecutivo y mediar y coartar a las fuerzas, que no son todas, que están representadas en la Asamblea.

En este sentido, creo que el MAS es responsable de haber enfriado el proceso constituyente en el país. Sin embargo, para no ser injustos, este proceso tiene sus raíces en el mismo modo en que las fuerzas de la sociedad civil y de otras comunidades también se han constituido históricamente, hay fuerzas que tienen fuertes cargas de organización y acción corporativa y que, en determinados momentos, se vuelven acción crítica disolvente. De modo que hay obviamente una convergencia de los dos elementos que, en vez de haber tomado el rumbo de un proceso de democratización creciente, ha pasado ya por un proceso de burocratización.

Y por el otro polo, creo que hay que mencionar algunas características del bloque dominante que ha sido derrotado electoralmente, pero que está ganando en la configuración del espacio político actual. Habiendo sido desplazados del Ejecutivo los empresarios, terratenientes y sus partidos, y siendo ahora minoría en el Legislativo y en la Constituyente, han

tenido éxito en diseñar el espacio de la lucha de clases y en desplazar los temas de igualdad entre pueblos y culturas –de democratización– de descentramiento de las formas liberales en el Estado, hacia el tema de la autonomía y de la capitalía. En esto también creo que el MAS ha sido responsable, pues lo permitió.

Creo que detrás de estas fuerzas hay un proyecto y una fuerza fascista. El proyecto fascista en Bolivia es la autonomía departamental. De constitucionalizarse ésta se estarían creando las condiciones legales para que lo que por ahora es sólo un proyecto y un sujeto que todavía no es movimiento de masas, tenga un soporte de estructura de poder departamental. En este sentido, a veces pienso en el MAS en relación con un dicho popular: “el diablo no sabe para quien trabaja”. Lo digo en el sentido de tratar de comprender lo que estamos enfrentando, pero también como una crítica fraterna a los compañeros en el gobierno, ya que creo que el dirigir las cosas hacia la autonomía crea las condiciones de imposibilidad de construir lo común.

Si lo abigarrado era la sobreposición desarticulada, lo que vamos a tener con las autonomías es la fragmentación desarticulada, y no justamente lo que los últimos hechos estaban propiciando, es decir que la emergencia de estas fuerzas políticas permita establecer vínculos de articulación en el país y, a la vez, procesos de democratización o formas de mayor igualdad. Prefiguro que la combinación de autonomía, presidencialismo exacerbado y circunscripciones uninominales es, obviamente, un proyecto de desarticulación y de preparación de las estructuras políticas para el aterrizaje de la determinación externa en el país en términos de fuerza predominante.

Para terminar, creo que para pensar el mundo es necesario crear nuevas estructuras materiales que nos permitan tener autonomía en el modo de definirnos, de vivir una identidad múltiple, cambiante, y también de pensar con autonomía lo que está pasando en la región y en el mundo. En este sentido, para pensarse a sí mismo se necesita de estructuras materiales de autodeterminación. En la historia boliviana, esas estructuras y procesos que brevemente he recordado todavía no están en la forma nacional de gobierno, por eso probablemente van a volver a producir momentos de crisis y de reconstitución hacia adelante.

En el sentido de tener puntos de autorreferencia, pero también de convergencia, es que celebro la suerte de tener hoy aquí a Judith, Michael, Toni y Giuseppe, para poder dialogar y crear puntos de articulación que permitan pensar con fuerza y profundidad las potencialidades, pero también las dificultades, de nuestros procesos de cambio.

Toni Negri

Nosotros hemos trabajado mucho, y como se ha dicho, hemos trabajado sobre una línea que se ha revelado paralela en muchos aspectos. Pero todo se aprende cuando confrontamos estas ideas, estas hipótesis, con una realidad que es, en cambio, completamente revestida por la práctica, por una práctica del gobierno, por una práctica del movimiento y, por tanto, una práctica en la cual el pasado, el presente y el futuro se conectan dentro de un hacer.

Y el hacer, como siempre, es contradictorio: una continua búsqueda, una continua indagación y el descubrimiento de viejas contradicciones y, sobre todo, de nuevas contradicciones, de aquellas que no nos esperábamos. Por tanto, aquí se ve aquella formidable

potencia viviente que es la política dentro de la vida: lo biopolítico, es decir, el hecho de que la política se ha transformado en el tejido común de nuestra experiencia. Aunque gran parte de la publicidad mediática burguesa trate de demostrar continuamente lo contrario, un déficit de lo político está adviniendo.

Y fíjense bien, está adviniendo en el mundo occidental y central, en aquello que ha sido la conquista que el capital ha hecho de la sociedad en los años ochenta, una subsunción real y no simplemente formal.

Es esto sobre lo que quería hablar esta noche, sobre la intensidad del debate que se está desarrollando y que me parece que representa un poco la continuación de lo que ayer habíamos empezado. Por tanto, ¿qué significan estos dos conceptos, la subsunción real y la subsunción formal de la sociedad en el capital? El primero, la subsunción real, significa que todos los aspectos que la sociedad presenta de modo más o menos distinto se resumen en un sólo proceso de producción. Todas las formas productivas son subordinadas a la construcción de la ganancia, no existen más fases o espacios intermedios de la sociedad en los cuales las formas de producción independientes puedan subsistir autónomamente.

Por subsunción formal entendemos, en cambio, una sociedad en la cual la variedad y la diversidad de los modos de producción se ponen de manera difusa. Pueden existir fases, momentos de trabajo campesino independiente, fases de artesanado no ligado a la industria, espacios de trabajo intelectual desenganchados del desarrollo del capital, etcétera, etcétera.

Cuando nosotros hablamos de imperio, hablamos en realidad de una subsunción real completa, lo que no significa que no haya formas independientes –superficialmente independientes, fenomenológicamente independientes, de producción y de consumo del trabajo. Pero en realidad estas formas independientes también han sido llevadas por el desarrollo capitalista a la superficie máxima. Pongamos otro ejemplo, cuando se hablaba de subsunción formal –es decir, de una sociedad productiva en la cual formas diversas de producción subsistían, se la consideraba como un estadio precedente de un pasaje a la subsunción real, al cumplimiento, por tanto, de la conquista del capital sobre la sociedad. El imperio, las formas globales del mercado capitalista anulan esta procesualidad.

Nosotros nos encontramos en una sociedad en la que la subsunción se da en modo real completo, contemporáneo. No está más afuera, no hay un afuera, ni natural ni de valor; no hay más valor de uso, sólo hay valor de consumo. Nosotros vivimos en una sociedad que es una sociedad capitalista completa. Esto no significa que en esta sociedad no haya pobreza, aislamiento de energía, gasto, etcétera; significa simplemente que esta sociedad debe ser mirada como aquello que es, que debe ser combatido. ¿Por qué? Porque la conquista capitalista de la sociedad difunde la relación capitalista a todo el horizonte posible. No hay más el afuera, por todas partes hay antagonismo. Este antagonismo comprende la vida porque la vida ha sido subsumida en el capital, porque las formas de vida son sólo formas de producción capitalista. Pero nosotros estamos en la vida, nosotros existimos en la vida, porque el capital es una relación, no es un mandamiento único, no es un Leviatán.

Y es en esta situación en la que justamente la subsunción real nos da la medida de la condición en la que nos encontramos para luchar. Evidentemente que, por ejemplo, justo cuando termina la dialéctica entre clase obrera y capital de la forma industrial en los países centrales, cuando el control de la producción industrial movida por la clase obrera se hace

imposible, el capital es constreñido, obligado al salto hacia la globalización. Este salto hacia la globalización significa enaltecer el punto de mando, quitándole soberanía y mando al Estado-nación y a la clase capitalista nacional, metiéndolos dentro de un nuevo sistema de mando que no tiene un afuera.

Ahora, ¿cuál es el problema que existe dentro de la subsunción real? Se trata de un problema que me parece fundamental y que reabre nuestra discusión. ¿Cómo es posible dentro de este mundo, que no tiene un afuera, determinar con la resistencia la construcción de un nuevo mundo?, ¿cuál es el modo en el que nosotros rompemos con el capital total? Aquí el problema ya no es solamente romper con la máquina capitalista del Estado, como nos decía el compañero Lenin. Es también definir un éxodo, una salida. Si no hay más afuera, el afuera tiene que ser construido, pues este construir un éxodo significa concebir la lucha por el poder como un paso para vaciar el poder, para expropiarlo. Habrá que construir un camino en el cual nosotros logremos expresar nuevas formas de vida, nuevas formas de asociación, nuevos lenguajes.

Decía que es interesante hablar con ustedes porque ustedes han comenzado este camino ahora. Sin embargo, quisiera llegar a entender dónde se cruza ese camino, dónde se abre, dónde se encuentran las contradicciones. Creo que la definición que ayer se dio ampliamente –pero que naturalmente está dentro de lo que son los movimientos y, en general, de vuestra experiencia, en sentido de que este gobierno sea el gobierno de los movimientos, me deja perplejo. ¿Qué cosa quiere decir gobierno de los movimientos? Sabemos que un genitivo es siempre doble: ¿es un gobierno de parte de los movimientos o es un gobierno que se ejercita sobre los movimientos?, ¿cuál es la relación que se establece entre movimientos y gobierno?

Evidentemente, pienso y creo que la cosa es común en la comunidad de nuestro discurso. En el paralelismo se encuentran en algún punto las dos líneas paralelas, no en el infinito porque no van hasta el infinito. Por tanto, en este paradójico encuentro debe haber un momento en el que los movimientos determinan una confrontación continua, que los movimientos nunca se concluirán en el Estado, que los movimientos determinarán un éxodo del Estado. Y este éxodo es otro modo de vivir, es un otro modo de ponerse a hacer historia común. Por ejemplo, es evidente que la representación burguesa así como es, y aunque no nos guste, permanece en la relación movimientos-gobierno, es un elemento contradictorio y problemático. ¿Cómo se hace para poner el problema de la representación si asumimos el éxodo como elemento central de este proceso?

El problema económico-social es el tema central del poder constituyente. Cuando se estudia la historia del poder constituyente se descubre que en todas las grandes constituciones burguesas –a diferencia de lo que decía Hannah Arendt– es lo social lo que cada vez expone la contradicción a lo político, porque el poder constituyente representa lo social.

¿Qué cosa fue el poder constituyente en la revolución norteamericana? Fue un poder de los pobres, de los endeudados que se opone al poder central. Es el reconocimiento de la esclavitud que determina una contradicción central, es la propiedad de los grandes espacios americanos sobre los cuales se determinan los conflictos. Y en la Revolución Francesa, ¿cuál fue el elemento que inició la democracia general, el surgimiento de la igualdad, la lucha contra el antiguo orden?

Ahora, evidentemente, el poder constituyente debe ponerse en el mismo momento que el problema de la propiedad, el problema de la construcción de lo común. ¿Por qué puede vivir el poder constituyente? y ¿por qué nuestro interés, continuo, intenso en la experiencia boliviana? Por muchas razones que mencionaba Luis Tapia. Pero justamente porque esta composición abigarrada, variada, variable, ha llegado a determinar en su interdependencia de movimientos una fuerza constituyente, en la que la originalidad del poder indígena –de hipótesis que ya prefiguraban, escuchen bien, aquel afuera–, no es ya aquel afuera que el imperio nos presenta, porque allí el poder indígena implica una cualidad del poder en cuanto diversidad del poder, en cuanto expresión cognitiva.

Decía que esta potencia que llega de las relaciones indígenas nos pone en el punto más alto, más allá de las consideraciones que hacemos del trabajo vivo. Exactamente como pensamos, que en el desarrollo industrial el trabajo vivo se convierte siempre en lo más importante en cuanto asume cualidad y logra expresar lenguaje, tanto que consideramos que aquella biointensidad del pensamiento indígena pueda representarse en este nivel. Por tanto, estos son los temas que se deben plantear en términos fundamentales. Yo no sé si este continuo ir y venir entre gobierno y movimientos, entre afirmaciones gubernativas de los movimientos y volver a tomar lo social –un social que muchas veces se convierte en inerte, como describía de un modo muy realista Álvaro García ayer por la tarde, cuando relataba algunas de las experiencias actuales, yo no sé si este movimiento deba ser puesto no como un destino, sino como verdaderamente el elemento contradictorio de ruptura. No es sobre el Estado, sino sobre la sociedad donde es necesario romper la máquina.

Álvaro García Linera

Más que exponer algo, porque Luis Tapia, preparó algo mucho más sistemático, quiero comentar algunas cosas que se han expuesto ahora en la noche. Por lo tanto, voy a hacer comentarios puntuales y no un discurso estructural, en forma de diálogo fraterno con nuestros visitantes.

Tengo un breve resumen de la exposición de Michael Hardt sobre el tema de multitud, y por lo que veo él hace una diferenciación entre el concepto de multitud que utilizan Toni y Michael y el concepto de multitud que elaboró Zavaleta, luego Luis Tapia y últimamente nosotros en nuestros trabajos.

Luis decía claramente, concordando un poco con Michael, que es un concepto algo así como negativo. Tiene una carga de negatividad porque se trata de un sujeto que se constituye a partir de partes relativamente difusas y que, de hecho, Zavaleta lo utiliza para diferenciarlo de la “forma clase” de la movilización, portadora de un proyecto de transformación social. Simplemente quisiera añadir en este diálogo de multitudes que un elemento que yo encontraría en los conceptos que utilizamos, ustedes y nosotros, es que el concepto de multitud, que hemos empezado a trabajar recientemente en Comuna, es un concepto operacionizable, que de alguna manera resume un movimiento real, un tipo de movimiento de la sociedad, fechable, estudiable, analizable, objetivable en los resultados, en su práctica, en sus acciones frente al Estado y contra el Estado. No se hasta que punto el concepto de multitud que ustedes utilizan tiene esa cualidad de historicidad, o es más bien una categoría que intenta dar referencia o intenta resumir la posibilidad de un movimiento de la sociedad.

Creo que la definición que ustedes dan de multitud es un conjunto de posibilidades, de potencias abiertas a partir de la constitución del imperio. En nuestro caso, si bien la multitud emerge como resistencia, como contraparte antagónica a la forma de la dominación, es un sujeto visible públicamente, portador de consignas, de banderas, de identidades de discursos y de objetivos que tienen una influencia práctica, histórica, fechable en los acontecimientos recientes de la sociedad.

La multitud ciertamente surge como respuesta, es producto de una resistencia, es portadora de una negatividad. Pero también la multitud como la hemos visto desplegarse en la guerra del agua en Cochabamba o en la guerra del gas en El Alto y aquí en La Paz, tiene también una carga de positividad, que es la manera en que la sociedad reconstruye sus lazos de vinculación, reconstruye sus formas de articulación y reconstruye su manera de plantearse un destino común. Surge como resistencia, es una respuesta a la desagregación del mundo obrero tradicional, pero a la vez tiene también una carga propositiva que son estas maneras flexibles de articulación de lo social.

Si ya no es posible llevar adelante grandes movilizaciones porque ya no hay grandes centros de trabajo, ¿qué le queda a la sociedad?, ¿esperar que se reconstruyan nuevamente los grandes centros de trabajo? Imposible, la historia no va para atrás. Entonces, ¿qué es lo que hizo la sociedad en Bolivia? Creó mecanismos mucho más flexibles para articularse a partir de pequeñas redes y núcleos locales de confianza, de vecindad que se sumaron en torno a un objetivo común; también inventaron a su modo una forma distinta de liderazgo y una forma distinta de acoplamiento de iniciativas. Ya no había el mando centralizado, sino que el mando se definía a partir de coincidencias y la aceptación de responsabilidades a partir de compromisos propios y no a partir de mandos establecidos jerárquicamente, como era en el mundo obrero tradicional.

Rota la disciplina vertical de mundo tradicional obrero, surge un otro tipo de mando que se construye de manera flexible a partir de distintas maneras de entender la responsabilidad de uno con el común. Otra cosa interesante es que no hay un núcleo articulador exclusivo; éste puede rotar; o sea, el liderazgo de la multitud puede desplazarse, dependiendo de las circunstancias, del sector más campesino al sector más obrero tradicional o al sector vecinal que es, a la vez, multifuncional. No existe la definición de un liderazgo único, sino de liderazgos flexibles, rotativos hasta cierto punto, que dependen de la vitalidad del momento, las circunstancias, la capacidad de movilización, la audacia en la toma de decisiones, etc.

En la multitud surge como resistencia, pero también a su modo en la lectura que hacemos nosotros de Bolivia, también anuncia, es como una especie de premonición de un porvenir. Así como ya no hay un centro del capitalismo global, sino que el centro está en todas partes, puede visibilizarse en un momento, en un lugar, condensarse en otro para luego diluirse en la acción colectiva de la sociedad moderna, de la sociedad fruto o aplastada por la modernidad.

También pareciera surgir un tipo de liderazgo igualmente no concentrado ni definido. En unos momentos el liderazgo del movimiento está en los productores de hoja de coca, el siguiente momento el liderazgo se deposita en los aymaras, los campesinos de comunidades, en el siguiente momento se desplaza al mundo obrero artesanal de las ciudades o de la periferia, en otro momento puede desplazarse hacia otros sectores. Ya no existe el centro de la acción colectiva, todos pueden ser el centro, dependiendo las circunstancias.

No es que no exista centro, lo que no hay es un centro único preestablecido y definido. El centro se define contingentemente dependiendo de las circunstancias, y puede ser luego sustituido por otro centro, sin que eso genere otra crisis de identidad ni una ruptura de la estructura de movilización social porque, en el fondo, un movimiento es una coalición de movimientos. Lo que llamamos movimiento de la sociedad es un movimiento de múltiples, capilares y fragmentados movimientos, que luego se suman para dar una totalidad en un momento particular.

¿Es la multitud de la que hablamos nosotros una multitud sólo sostenida en la subsunción formal? No. En buena parte podría decir que la multitud en la que trabajamos también es un producto de la subsunción real. ¿Por qué? Porque lo que hace la subsunción real en la sociedad es fragmentar la estructura material de la sociedad, y al fragmentar la estructura material de los procesos de trabajo y articularlas en red, digámoslo así, lo que hace es diluir la fábrica en toda la sociedad, la sociedad entera se vuelve la fábrica. Y el Estado, antes concentrado en la sociedad, al diluir la fábrica, a la vez que está diluyendo las formas de concentración, está difundiendo los mecanismos de resistencia, de indignación y de movilización frente al capital y al Estado.

Entonces la multitud que hemos visto moverse en los últimos años en Bolivia en parte es portadora de subsunción formal, pero en el fondo es un producto estricto de la forma de la subsunción real que se está dando en ciertos ámbitos de la economía nacional.

¿Cómo entender la resistencia y la pelea por el agua en Bolivia, si no es precisamente por el avance de la subsunción real hacia las riquezas y las fuentes de vida de la sociedad? Si el capital no hubiera querido apropiarse de estas fuentes de uso común de la sociedad, no hubiera habido sublevaciones. Pero justamente el capital, al expandirse a las fuentes de uso tradicional y comunitario del agua, lo que hizo fue generar un proceso de resistencia. Hay una masa de subsunción formal que se moviliza, pero por fruto, por acción del avasallamiento de la subsunción real. Entonces, en el fondo también la multitud de la que hablamos es un producto de la subsunción real, se debe a ella como subresistencia, como su contraparte.

¿No sería también la sublevación de indios, la que hemos vivido en Bolivia, un producto de la característica de la subsunción real? Es posible que sea así; no es un simple despertar de la sociedad tradicional, sino una resistencia de estructuras sociales para las características del desarrollo de la subsunción real en la economía y en la sociedad boliviana.

Toni nos habla del imperio como la subsunción real plena, completa y dice que reflexiona la categoría de imperio a partir de la subsunción real completa. Y en parte, la sociedad abigarrada de la que hablaba Luis, de acuerdo a Toni, tendría que ver con la subsunción formal, donde existe una variedad de modos de producción, de formas de producción que se imponen de manera difusa y se superponen de la misma manera, es posible. Pero aquí vuelve a surgir un debate: ¿es posible pensar en una subsunción real, total, plena y absoluta?.

Toni Negri

Es posible pensar en un retorno de formas de subsunción formal. En el fondo el neoliberalismo ha sido esto; ha sido una tentativa de fragmentar aquella sociedad que él mismo estaba viendo. Pero esta reaparición de formas fragmentadas de producción viene en el

nivel de la subsunción real, por tanto es una tentativa de imponer, de controlar allá donde había disciplina. Es una tentativa de quitar a la resistencia aquel pasaje que Álvaro García decía en una frase bellísima, en atención a la subsunción real, por ejemplo en las luchas de Cochabamba se determinan los movimientos o la multitud.

Álvaro García Linera

Plenamente de acuerdo, Toni. Esta supeditación de las estructuras de trabajo, de producción y de vida a la lógica de la acumulación del capital y su inclusión –no solamente en términos de subordinación de forma, sino de su propia materialidad objetiva técnica y procesal dentro de lo social–, esa es la idea de subsunción real. Es decir, la materia misma adquirirá un contenido social, una intencionalidad social. Por lo que vemos aquí en Bolivia, y por ciertas cosas que también podemos ver en Europa y en Estados Unidos, la subsunción real trae consigo la reactualización, la reinención de distintos modos de subsunción formal que habíamos creído desaparecidos, extinguidos, abandonados, y que ahora aparecen como fruto de esta subsunción real. Un ejemplo: en Bolivia, los grandes centros de trabajo obrero con mil, dos mil, tres mil obreros, salario, jornada de trabajo, disciplina laboral, con transmisión de conocimientos por cadena de transmisión, por tiempo de trabajo, en fin, comienzan a ser disueltos por pequeños centros de trabajo que concentran a la décima parte de los obreros de antes, pero alrededor de ellos. Trabajadores que están articulados a este gran centro industrial de alta tecnología pero bajo formas laborales arcaicas, sin salario fijo, sin horario de trabajo regulado, sin seguridad social, sin tecnología moderna, ni semimoderna, ni premoderna.

Veamos el caso de las minas. En Bolivia las minas que teníamos, empresas que extraían el mineral con estas características tradicionales de gran empresa y tecnología, trabajo asalariado, son sustituidas por pequeñas empresas mineras de alta tecnología que articulan a su alrededor a los llamados cooperativistas. Microempresas que son formas de subsunción formal, que habían desaparecido hace 50 o 100 años en Bolivia y que ahora vuelven a agolparse. A su modo, toda subsunción real arrastra, reinventa, reconstruye modos de subsunción formal que tienen que ver con las distintas lógicas y apuestas que hace el capitalismo para la acumulación y la apropiación de riqueza social.

Sin embargo, el hecho de que haya reactualizaciones de formas de subsunción formal no anula el que éstas estén articuladas, vinculadas, supeditadas. Marx lo creía cuando se explotaban las minas de oro en California en la década de los cuarenta del siglo XIX, y se creaba el vínculo comercial entre la India, la China y California. Él decía: “Se cerró, se completó el mercado mundial”. A partir de entonces se comenzó a ver los procesos más conservadores y reaccionarios a la sociedad moderna. En cualquier caso, está claro que todo es ya parte de un único proceso planetario. Lo que aparenta ser exterior, como una forma de producción no capitalista, no es ya exterior al capitalismo, es parte del desarrollo del capitalismo, es uno de sus componentes particulares y una de sus modalidades de acumulación y de despliegue a nivel planetario.

Toni nos plantea que el actual proceso del capitalismo es un proceso que completa la subsunción real, estamos en una sociedad que no tiene un afuera del capitalismo. Entonces, ¿cómo entender, cómo explicar las luchas de resistencia?

Toni Negri nos dice: “como un afuera que tiene que ser un éxodo”. Esto se puede entender de distintas maneras. Se puede entender –de hecho, hubo y hay fuerzas políticas que así lo entienden– como una ruptura de los hábitos y de los procedimientos del capital a pequeña escala, en experiencias de la alimentación, por ejemplo, o en la formación de comunas, de personas, de intelectuales, de trabajadores que buscan romper las reglas del mercado y producir a partir de la revitalización del valor de uso que no queda supeditada al valor de cambio. ¿Será eso un éxodo? Yo tengo mis dudas. Tengo la impresión de que esas experiencias de *exterioridad al capitalismo* lo que en el fondo hacen es canalizar modos controlados y digeribles de resistencia, el ímpetu y la resistencia de la sociedad.

Si el capital acabó de redondear el mundo, ¿cómo escapar de ese capital-mundo? Está claro que no nos podemos ir de ese mundo. Entonces, el éxodo del que habla Toni tiene que ser en este mundo. Quisiera entenderlo como una acción que surge de lo que el propio capitalismo ha hecho y niega simultáneamente. Por lo tanto, el éxodo es interno, no es un éxodo exterior, no es una exterioridad territorial sino que es una exterioridad a partir de la propia interioridad del capital. Es desde dentro del capital, desde sus propias entrañas de donde habría que imaginar las formas de este éxodo de las resistencias. De hecho, la sociedad lo hace así, la sociedad se revela a partir de penurias, de indignaciones que las vive, las soporta, rompe con ellas, se aglutina y se organiza para subvertir ese orden.

¿Tienen horizontes estos éxodos locales? Creo que no es posible un éxodo local. Es como una pequeña burbuja en medio de un mar que lo devora todo. Esa pequeña burbuja de aire o se expande o está condenada a revitalizar y a realimentar la propia relación del capital. Y ahí venía la frase de Toni “la lucha por el poder”. Nos decía que hay que entender la lucha por el poder como un paso para botar al poder, para expropiarlo, y me quedo con esa frase para reflexionar.

Yo diría que la lucha por el poder no tiene que ser un objetivo del movimiento; no puede serlo. Tampoco el movimiento acaba en el poder. Por definición, el movimiento es la disolución de las formas de poder que hemos conocido en la sociedad. El tránsito eventual por el poder, circunstancial y quizá accidental, si pudiera tener alguna utilidad en este largo proceso de subversión de la sociedad, debiera ser justamente su capacidad de poder incentivar, de poder promover, de poder apuntalar formas de botar al poder o de expropiarlo.

¿Se puede desde el poder incentivar mecanismos de expropiación del poder? Parece ser una contradicción imposible, porque otra vez todo poder es concentración y todo poder apunta a su reproducción. Es una lógica en la que uno se ve devorado cotidianamente, diariamente, en la palabra, en los gestos, en los documentos que uno tiene que firmar. Pero hay que intentarlo, es posible, y ese es el reto histórico que tenemos algunas personas que pasamos eventualmente por los cargos del poder: el crear, en lo posible, condiciones para este creciente proceso de expropiación del poder.

Aunque también, señala Toni, el poder tiene otra utilidad, que puede ser vista en términos de largo aliento, a su modo. El poder puede usurpar la vitalidad, la energía de la sociedad; de hecho, es lo más probable que eso pueda suceder en la historia pero bajo ciertas circunstancias, y así lo demuestran las luchas que van desde principios del siglo xx hasta hoy. En ciertas circunstancias, bajo ciertas capacidades de movilización de la sociedad, el poder y la modificación de las relaciones de poder temporal pueden consagrar, pueden ampliar

derechos y expandir derechos de la propia sociedad. Y esos derechos anclados, conquistados, legitimados, consagrados, son a su modo el piso sobre el cual las siguientes generaciones de insurgentes de sociedad movilizadora podrán asumir la comprensión de sus necesidades y la definición de nuevos objetivos.

No hay que engolosinarse con el poder. El movimiento no puede engolosinarse ni detenerse en el poder, pero tampoco puede despreciarlo, porque a su modo es en la modificación de ciertas relaciones de poder del Estado que puede consagrar una base, un piso que le permitirá en la siguiente época, la siguiente generación, movilizarse a partir de lo conquistado. El ejemplo de Bolivia: ¿no sirvió de nada la Revolución del 52, cuando se expropiaron tierras y se entregó el voto universal mediante presiones que obligaron a gobernantes del Estado y a ministros a decretar eso? No fue lo que hubiéramos querido, pero a su modo sirvió. No es posible entender hoy los movimientos sociales insurgentes de campesinos, de cocaleros y de aymaras sin ese derecho conquistado por sus padres. Es sobre el derecho conquistado por sus padres que hoy sus hijos se pudieron plantear nuevas utopías y nuevos horizontes. A su modo, circunstancialmente, ésta también podría ser una de las utilidades de una relación tensa, conflictiva respecto al poder del Estado.

¿Qué quiere decir gobierno de movimientos? Decía Toni que es una contradicción, pero es fascinante vivir esa contradicción e intentar que esa contradicción se resuelva positivamente del lado de los movimientos.

El proceso boliviano¹

MICHAEL HARDT / GIUSEPPE COCCO / JUDITH REVEL

LUIS TAPIA / TONI NEGRI / ÁLVARO GARCÍA LINERA

Michael Hardt

Para nosotros, el tema del diálogo de hoy es la reflexión sobre las muchas experiencias importantes durante estos 10 días en Bolivia. Antes de venir ya sabíamos sobre sus luchas sociales y su producción intelectual a través de nuestras lecturas de libros, periódicos, etc., pero estar aquí durante esta semana fue muy impresionante e importante en dos niveles. En un primer nivel, por el contacto, el diálogo y el encuentro con gente de los movimientos sociales. Esta es una sociedad politizada en movimiento, es un punto altísimo a nivel mundial. Bolivia está viviendo hoy en día una experiencia histórica impresionante en ese sentido. En un segundo nivel, por el aspecto intelectual, ya que si bien antes yo había leído algo de la producción intelectual de Bolivia, el diálogo con los intelectuales fue una experiencia muy rica e interesante, no sólo por la profundidad de los mismos, sino por la variedad del panorama intelectual boliviano.

Pero quiero focalizar un aspecto que es el referido a la originalidad del experimento gubernamental que se vive en Bolivia, que podría ser, o quizás ya es, una invención de otra forma de transición. Me refiero al concepto de la transición en la tradición comunista-socialista. A mi parecer, la idea más importante de transición es la de Lenin. Estoy pensando en su libro *Estado y revolución*, que escribió en 1916, durante los días de la revolución bolchevique. En ese libro él critica a los anarquistas rusos de la época –y en ese punto yo soy muy *leninista*, diciendo que un gobierno democrático no es posible al día siguiente después de la revolución, porque hoy día –estamos hablando de 1916–, la naturaleza humana está acostumbrada a tener patrones en el trabajo y en la política. En ese sentido, la gente no es capaz del autogobierno, de la autodeterminación o de una sociedad democrática. Los anarquistas, según Lenin, creían que la gente, por su naturaleza humana, era capaz de manera espontánea de autogobernarse, autodeterminarse, y él no estaba de acuerdo.

Me parece que cuando Álvaro García hablaba de la relación entre movimientos sociales y Estado, mencionaba algo parecido, porque decía que los movimientos pueden ser “algo”

1 La Paz, 9 de agosto de 2007. Auditorio del Banco Central de Bolivia.

(emerger con fuerza) durante un periodo, pero después de ese periodo viene un tiempo de distensión, de descanso (tal vez 2, 5 o 10 años). Álvaro señala que tiene que haber un Estado para establecer los derechos y las conquistas de los movimientos, y quizás después otros movimientos sociales puedan hacer “algo” más.

Creo que Álvaro está de acuerdo con la idea central de Lenin: la naturaleza humana, en los movimientos y en la sociedad en general, no es capaz de gobernarse autónomamente y por eso la transición es necesaria. Esta es otra de sus ideas ricas e importantes: si bien la naturaleza humana no es capaz del autogobierno hoy día, es susceptible de transformarse y de cambiar, es elástica. En otras palabras, tiene que haber una transición para construir e inventar una nueva naturaleza humana, una multitud que sea capaz de autogobernarse. La idea de Lenin de la transición comunista es la formación de un pueblo, de una multitud capaz del autogobierno, de una naturaleza humana capaz de gobernarse autónomamente.

Sin embargo, en lo que no estoy de acuerdo con Lenin, y creo que tampoco este gobierno, es en la puesta en práctica de esta transición por medio de la dictadura del proletariado para hacer este juego de formar al pueblo hasta el día en que ya no sea necesario. El juego de la transición leninista tiene dos negaciones. La primera es la dictadura como negación de la democracia, que luego, como la segunda negación, va a negarse en una democracia. Hay muchos problemas con la idea de esta doble negación en la transición; uno de ellos es que parece que la transición nunca acaba, que no tiene fin.

Yo creo que el desafío de la relación entre gobierno y movimientos sociales, y de este gobierno en particular, es la transición por la vía de la apertura democrática, y no por la dictadura. Una transición positiva y no negativa para formar un pueblo, una multitud capaz del autogobierno; crear una dinámica entre gobierno y movimientos sociales, y así poder transformar la naturaleza humana de manera más positiva cada día. En eso consiste la originalidad del experimento boliviano, ojalá que sea así.

Judith Revel

Esta experiencia me ha enseñado bastante, y no es algo retórico, porque está claro para todos que el proceso político que se vive en Bolivia es excepcional. Tan excepcional, que la situación europea en la que vivimos no deja espacio político para este tipo de constituciones en movimiento. En Europa tenemos movimientos y constituciones, los unos enfrentados y confrontados a los otros. Y encontrar un proceso político en el que los movimientos sociales y la Asamblea Constituyente se nutran mutuamente es obviamente algo totalmente fascinante.

Pero creo también que el viaje a Bolivia fue fascinante por las contradicciones que hemos encontrado, ya que ellas nos han llevado a ver las nuestras, porque cada vez que yo formulaba una pregunta, tenía la impresión de que la pregunta me la hacía a mí misma o que ustedes me la estaban haciendo. Era una relación de intercambio, una verdadera experiencia de intercambio de la que se sale cambiado. Y no pretendo decir que yo he cambiado a alguien, pero sí les puedo asegurar que la que ha cambiado he sido yo.

Pienso que el viaje a Bolivia ha sido una experiencia de descentramiento, y creo que tal vez esa experiencia es la matriz de lo común. Sin embargo, estoy perfectamente cons-

ciente de que dicha experiencia es mucho más fácil cuando uno es “blanco” o “blanca” que cuando se pertenece a un grupo minoritario, marginado u oprimido por tantos siglos, ya que el arriesgarse a ponerse fuera de sí mismos, hacia adelante o al lado de sí mismos, que es el riesgo de la propia certeza, no es igual para todos y sería hipócrita esconderlo.

Creo también que en el proceso de autovaloración, de construcción de la autoestima, hay espacio para el descentramiento. Mejor dicho, sin el descentramiento (ese arriesgarse a uno mismo en la construcción de lo común) no sólo lo común no es posible, sino que la propia relación con uno mismo se debilita, porque uno se cierra en uno mismo, en sus certezas, construye una fortaleza que se arriesga a reproducir algo contrario, invertido, en modo simétrico e inverso, lo que sí se demanda a los otros. Es decir, lo que uno pueda decir del otro es lo que uno llega a ser.

Esta experiencia del descentramiento, de ser otro fuera de uno mismo, impide algo bastante simple, que es el hecho de que un contrapoder se convierta en un poder. No quiero alargarme mucho, pero deseo reflexionar en particular sobre el diálogo con las mujeres; mujeres a las que debo agradecer por la experiencia formidable que me han dejado en relación al saber y al idioma (la lengua). No voy a decir aquí el modo en que el saber y la lengua son instrumentos de la colonización, pero también son instrumentos y lugares en los que se pone en juego la descolonización.

Es obvio que la descolonización pasa por la reinención, la revalorización de los saberes que fueron humillados y descalificados, pero el peligro de construir nuevos saberes “mayoritarios” –uso ese término no solamente pensando en el aspecto cuantitativo; llamo mayoritario a quien está dentro del poder y lo ejerce sobre los otros– es que no va en el sentido de construir lo común. Porque construir lo común es volverse minoritario, es rechazar el ejercicio del poder sobre otros para construir las potencias de uno mismo a partir de las propias diferencias, sin cancelarlas, sino igualando las diferencias en cuanto diferencias.

Creo que jugar con la identidad no quiere decir renunciar a la propia identidad, sino buscar estrategias políticas para devenir en algo mayoritario, es decir, revertir el contrapoder en un nuevo poder.

En el tema del discurso del saber hay experiencias de estudio, de práctica política y de lucha. Estoy pensando en los discursos que se hacen por ejemplo en la India o en Australia, con los aborígenes, una cultura que fue masacrada, en la que la estrategia de bilingüismo o trilingüismo es una traducción de una lengua a otra, y hace posible que no se pierda el idioma original. Entonces se convierte en una estrategia o juego para ponerse frente a sí mismos, para hablar la lengua del otro; es también una manera de quitarle poder al otro. Ese juego estratégico me parece sumamente importante en la construcción del común. Hay estudios postcoloniales que proponen la idea de la traducción como el paradigma de la expansión de los movimientos de liberación de los pueblos.

La palabra traducida no implica dejar de lado la palabra de uno mismo, su propia vida, sus propias experiencias, su historia, y sus propias opresiones; esto se expresa en la lengua de uno mismo o en la lengua del otro a veces en el juego de las diferencias o de la imposibilidad de traducir una palabra que precisamente nos hace dar cuenta de lo que somos. Por ejemplo yo, al hablar con ustedes, a veces no encontraba las palabras adecuadas, esto porque no hablo aunque sí entiendo el español. Entonces era extraño no poder traducir algo que

entendía. Eso me pasó a mí, francesa, hablando italiano, hablando con personas que no son españolas, pero que usan el español para hablar sobre la opresión española. Es un juego de traducciones, y yo he aprendido sobre mí en esa distancia lingüística conmigo misma.

Tal vez la construcción de lo común es también la construcción de una Torre de Babel. La imagen de esa torre es bella porque es la construcción de una torre común hasta el cielo, a partir de orígenes diferentes y diversos, a partir del abigarramiento –la palabra que he aprendido aquí–, que no borra las diferencias lingüísticas pero permite el actuar común, la producción y la comprensión común.

Giuseppe Cocco

Voy a organizar mi presentación final en esta mesa alrededor de dos puntos: el primero se refiere a mis impresiones sobre este viaje y esta realidad, y el segundo está en relación al debate de lo que está dentro y lo que está afuera del capital.

En cuanto al primer aspecto, sobre si pensar a Bolivia desde el mundo o el mundo desde Bolivia, para mí se trata de pensar a Bolivia a partir del Brasil y del Brasil a partir de Bolivia. Y lo que podría decir para sintetizar esa trayectoria de ida y vuelta (ir de Bolivia al Brasil y venir del Brasil a Bolivia) es que entre un punto y el otro hay un cambio, una diferencia, no son trayectorias iguales. Y la experiencia que he vivido aquí y que viviré a partir de mañana cuando regrese al Brasil me permite pensar el tema de lo global y lo local como lo heterogéneo y la hibridación, pensar El Alto como una hibridación entre las comunidades y la metrópoli, como lo son las *favelas* en Río de Janeiro, nuevas torres de Babel, como dice Judith.

Quiero aprovechar también la posibilidad de este balance para profundizar un poco el debate sobre la dinámica de lo que está afuera y lo que está adentro, partiendo del debate sobre la exclusión. Si tomamos el debate de la exclusión en los últimos 10 a 20 años, la impresión general y correcta, desde el punto de vista de la fenomenología, que nosotros tenemos de las transformaciones económico-sociales ligadas al neoliberalismo, es que con éste se asiste a una amplificación y generalización de la exclusión social.

Para explicitar el debate y los cambios de los desplazamientos de paradigmas, podemos decir que en realidad, detrás de ese fenómeno de aumento de la exclusión, se da el fenómeno inverso, es decir que la exclusión desaparece, no hay más exclusión. Pero ¿cómo se puede afirmar eso?, ¿qué sucedió?

Creo que hay que insistir en el hecho del cambio radical en el modo de movilización del trabajo, es decir, en la relación entre el trabajo y el empleo. En el paradigma industrial, el primer momento del proceso de inclusión era el de la proletarización; ese era el primer paso en el camino de la subordinación del trabajo asalariado al capital. En la gran industria fordista, esa subordinación o esa inclusión significó, por algunas décadas, también integración social y construcción de una ciudadanía del trabajo.

Donde el trabajo asalariado era universal, esa ciudadanía tenía elementos universales, eran los países y las economías fordistas centrales. Donde el trabajo, el empleo industrial eran islas específicas, la ciudadanía industrial del trabajo continuó siendo limitada y se concentraba en algunos sectores sociales, que muchas veces no lograban articular en términos de clase su condición corporativa.

Pero lo que acontece hoy es que los excluidos, los proletarios, son movilizados productivamente en tanto excluidos, sin ser incluidos. Es decir, son incluidos pero sin ninguna posibilidad de “integración”. La inclusión dentro de la exclusión significa fundamentalmente que la movilización productiva ya no está ligada o articulada con la dinámica de la ciudadanía del trabajo, fenómeno que definimos desde la primera noche –Álvaro García también– como el proceso de fragmentación.

¿Qué significa movilizar a los excluidos en cuanto excluidos? Significa que se vuelven productivos sin que se produzcan dinámicas de subordinación asalariada e integración ciudadana. Hablando metafóricamente, no es una apología, significa colocar un celular en el bolsillo de todo el mundo sin que el estatus social de la persona tenga que cambiar. Se pone el celular en el bolsillo de un trabajador informal, de un habitante de El Alto y de un indígena.

Es decir, nada ni nadie se queda afuera. Todas las formas de vida, sean comunitarias o metropolitanas, son movilizadas en cuanto tales. Pero, al mismo tiempo –como nos contó en una visita que hicimos a Achacachi una de las personas que participó en la insurrección de octubre de 2003– el celular fue cortado durante la insurrección, y los que organizaban la movilización buscaban un lugar donde la señal funcionara para continuar contactándose con El Alto. El celular, al mismo tiempo, puede ser un instrumento de organización de la Babel, de organización rizomática y horizontal de una red que se produce sin pasar por la subordinación asalariada y estatal.

Y a partir de la experiencia del otro lado de la fragmentación, es decir, de un trabajo que corresponde a una actividad libre de singularidad, donde hay cooperación, podemos afirmar que esta fenomenología de la fragmentación, de la precarización, de la pérdida de empleo supone una serie de desafíos para los gobiernos, para los movimientos y para la ciudadanía. Podemos pensar también que si el trabajo se torna productivo sin ser subordinado, sin convertirse en “empleo”, ya tiene las condiciones para convertirse en una actividad libre, que puede juntar, mezclar (hibridar) liberación y emancipación, algo que produce el común, que coloca a la ciudadanía del común y no del trabajo como la condición de esa actividad libre.

Toni Negri

Yo también quiero agradecer a los compañeros que nos han ayudado a sumergirnos en la nueva realidad boliviana, una realidad tan rica y llena de positividad y dispositivos de liberación.

La experiencia para mí es, por un lado, la intensidad de la discusión que se ha tenido aquí, y por otro, la diversidad, la profunda lejanía con lo que acontece normalmente en los ambientes intelectuales de la izquierda de Europa. Por tanto, quisiera decirles algo respecto a esta experiencia de inmersión en la realidad boliviana y contarles cómo puede ser útil para retomar la discusión en Europa.

La inmersión es una experiencia del pasaje de la transición que se está dando en este país, en particular es el intento de comprender la relación entre los movimientos y el gobierno. Los movimientos han sido definidos aquí como conceptos no abstractos, sino concretos y visibles históricamente datados, con características precisas, que portan sentidos sociales,

anuncian interpenetraciones y construcciones de multitudes, portan resistencia y, al mismo tiempo, demandan poder y voluntad de gobierno.

¿Cómo llegar a una definición más precisa? Yo definiría a la relación, hoy aquí, entre movimientos y gobierno, tomando en cuenta también algunos de los elementos que se tocó en la discusión, como un éxodo constituyente. Y éxodo constituyente significa que en estos movimientos hay, por una parte, una demanda de poder, pero al mismo tiempo es una demanda de un poder que sea distinto al que había. Esta situación se verifica en el postcolonialismo, pero creo que puede y debe terminarse también cuando se busca salir del capitalismo.

Éxodo constituyente significa una situación en la que se dan ciertas condiciones, que permiten el camino a la transición.

¿Cuáles son estas condiciones?, ¿por qué es posible pensar este problema? Creo que todos estamos convencidos –y Álvaro insistía en esto– de que el gobierno vive en realidad como una usurpación de la ciudadanía, pero la ciudadanía es resistente. Esta es una situación formal que se repite aquí como en todos lados.

Un gobierno sin una ciudadanía es impensable, así como un patrón sin obreros. Pero evidentemente hay diferencias en el tipo de relacionamiento entre ambos. Cuando la relación es fuertemente resistente al gobierno, estamos frente al imperativo de la necesidad de *governance*, es decir, un gobierno de lo concreto. ¿Pero que es en realidad esta *governance*? Gobierno de lo concreto, se dice. Toda la temática del Estado democrático y de derecho dice que el gobierno es cualquier cosa que sigue un sistema de leyes generales y abstractas.

¿Qué es entonces un gobierno de lo concreto, si no deducción de lo general y lo abstracto? ¿Qué cosa es esta *governance*, esta solución del caso concreto?, si existe ¿hay la posibilidad de gestionar la universalidad y la generalidad de la ley? Puede ser dos cosas: o es corrupción o es poder constituyente. Corrupción en el sentido de que se mueve dentro de la *governance* sin criterio al cual referirse, o mejor dicho, refiriéndose a criterios muertos. Cuando hablo de corrupción no me refiero a la corrupción moral, aunque ésta es también muy grande, sino a la corrupción política en todo el sentido de la palabra, cuando el gobierno deviene en la expresión de intereses individuales. La alternativa a esta corrupción es el poder constituyente, porque el poder constituyente puede restablecer los criterios y dominar el tiempo de la construcción de una nueva relación social.

Esta es mi experiencia respecto a Bolivia. Estamos en el evento; ¿qué es el evento? ¡Es el verdadero poder constituyente! Y si es efectivamente el poder constituyente, debemos esperar una acción adecuada que, naturalmente, es un problema pesado y duro de resolver.

Por ejemplo, retornando a la experiencia histórica, hubo una situación en Europa, en los años setenta, en la cual efectivamente los movimientos, en particular el movimiento obrero, se encontraron en una situación de ruptura con el Estado de derecho, y se encontraron en la posibilidad de establecer un poder constituyente, no un poder constituyente formal, sino uno que se movía al interior de las grandes industrias, de las grandes metrópolis, de las escuelas. Y este poder constituyente se encontraba en una situación de resistencia y de proyecto.

¿Cuáles eran los problemas que se presentaron? En un primer momento, desestabilizar al gobierno, es decir, volverlo incapaz de explotar a la ciudadanía. En un segundo momento, el problema planteado era la desestructuración de la máquina del gobierno. Y en

un tercer momento, la problemática era la reestructuración de la cosa pública, la república. Este era el poder constituyente en su relación con el gobierno.

Para mí fue muy importante visitar Bolivia para recordar esas cosas. Naturalmente, eso no significa que esos temas del poder constituyente, sobre los cuales hemos sido derrotados, se vuelvan a retomar de la misma manera. Creo que ninguno de nosotros es un dogmático, ni un ideólogo que quiere repetir experiencias. Si menciono esta experiencia es simplemente para plantear esa problemática, y porque también hay que considerar que cuando se dice desestabilizar, desestructurar, reestructurar y reconstruir se trata de problemas verdaderos. Por ejemplo, qué hacer con la policía, con las Fuerzas Armadas con la magistratura, que son los problemas reales. Y también qué se hace respecto a los grandes problemas de la pobreza, de la ignorancia, de la exclusión, de esa exclusión que la subsunción real nos permite decir que está siempre presente, integrada, y que es cada vez más tremenda y que muchas veces nos hace desesperar.

Decíamos que estas reflexiones pueden llevarse a Europa, pero ¿a quién?, si en Europa ya no existe una izquierda; los programas de izquierda son iguales a los de la derecha. Ustedes pueden ver el programa de Prodi y el de Berlusconi en Italia y coinciden perfectamente, pueden agarrar el programa de Sarkozy y el de su adversaria, y también éstos coinciden. El *blairismo*, es decir, esta socialdemocracia que simplemente gestiona el capital, este centro que es el alma del capitalismo, es omnipresente. Hay un extremismo del centro en Europa que nadie podría imaginar, que excluye cualquier posibilidad de actuar al margen. En el fondo, es una representación de esa subsunción real de la cual se ha hablado.

La tarea que se plantea aquí, normalmente se indigna por el hecho de que la fuerza del trabajo, que ha sido siempre fundamental en la cultura europea, sea hoy despotencializada o destruida, que el sistema de control de la fuerza de trabajo se haya convertido en lo que Giuseppe mencionaba, que la precarización del trabajo alcance a más del 60 por ciento de la masa trabajadora. Es en esa situación desilusionadora en la que hay que moverse, y cada uno de los militantes que se mueve en estas situaciones sabe que su acción no podrá ser otra que la acción constituyente. Pero el proceso constituyente no constituye el fin del proceso político o su conclusión, porque es la definición de la política de hoy, porque se trata de reinventar la izquierda, de hacer lo que Marx hizo en su tiempo sin que sea una mera repetición.

Judith Revel ha inventado una bellísima frase: “Marx y sus padres”. Eso significa que cuando hablábamos de Marx hablábamos siempre de los maestros y de los padres de Marx: de Hegel, de Adam Smith, de David Ricardo, de los socialistas utópicos; pero ahora la situación es completamente diferente, ya no son los padres de Marx, sino los hijos de Marx los que tienen que convertirse en los padres. Tenemos que entender a esos padres como los padres de la patrística cristiana. Marx y sus padres son los que llevan a la nueva constituyente una innovación de métodos, de análisis de investigación, de construcción y, fundamentalmente, de agitación, de lucha, de construcción de nuevos instrumentos de confrontación y de gobierno. Me parece que este es el proceso que está aconteciendo un poco por todos lados. El socialismo científico es un difunto, y nosotros, en cambio, hemos recommenzado y ese recommenzar empieza con experiencias como la boliviana.

En este último año ha habido en Europa dos grandes núcleos de lucha. El primero en París, entre el invierno y la primavera de 2005, ha sido la revuelta de Banlieue; hoy es el

movimiento contra la precariedad. Estos dos movimientos son un gran fenómeno de multitud que se han conjuncionado no sobre una base común, sino sobre un camino común. Un camino común de construcción de nuevos lenguajes y de dispositivos políticos: igualdad, democracia y el común.

El otro movimiento grande es aquel que ha atravesado casi toda Europa y se ha concentrado sobre todo en Italia, es el movimiento por la paz. Multitudinario no sólo en el aspecto cualitativo, sino cuantitativo. Y resulta interesante cómo al interior de estas experiencias de luchas por la paz se está transformando la composición de los movimientos. Por ejemplo en estos días, en pleno verano, hay una lucha contra una base americana en Vicenza, que es una pequeña ciudad con casi 200.000 habitantes en el Veneto, una región al norte de Italia muy católica, rica, en la que siempre ha dominado la derecha y que hoy lucha contra la base americana. Y es que el concepto de paz se ha convertido en el concepto que cubre todo el deseo de vida nueva, y esto es otra cosa formidable, es justamente multitud más poder constituyente.

Una última cosa, “Pensando el mundo desde Bolivia” deberá convertirse la próxima vez en “Pensando América Latina desde Bolivia”, porque América Latina necesita de Bolivia y ustedes también necesitan mucho de América Latina. Y pienso que lo que está sucediendo aquí no es un tema entre la izquierda socialdemócrata y el socialismo del siglo XXI, pienso que es algo nuevo. Gracias por esta espléndida experiencia.

Luis Tapia

Quisiera expresar en primer lugar nuestra gratitud y gran satisfacción por la presencia de Michael Hardt, Toni Negri, Judith Revel y Giuseppe Cocco. Y como una pequeña muestra de gratitud, voy a hacer un intento de recepción y complementación del pensamiento y de la fuerza de las ideas que ellos han expresado en estos días.

Quisiera empezar por la noción de autovalorización. Lo que está ocurriendo en Bolivia y en otros lugares en que se está cuestionando las formas monopólicas y guerreristas de la política y la economía, está relacionado con las prácticas de autovalorización de una diversidad de colectividades que, por lo general, pasan por el desarrollo de capacidades de organización, de acción, y particularmente, en el caso de Bolivia, de una fuerte relación con identidades culturales de muy larga data y de gran peso, en términos de haber mantenido matrices sociales a través de varios siglos.

La autovalorización colectiva y de una multiplicidad de colectividades ha puesto en crisis al Estado, porque, por lo general, la dominación en términos de explotación económica y dominación política pasa por la desvalorización de los individuos, lo que implica mantenerlos desorganizados u organizados de manera subalterna, sin capacidad de práctica de autodeterminación. Por lo tanto, la autovalorización es un elemento clave de la constitución de sujetos políticos y es, para mí, una de las fuentes de la puesta en crisis del bloque dominante y, en particular, de la crisis de Estado vivida en Bolivia.

Esto está ligado de la siguiente manera a la idea de Judith de “ponerse fuera de sí”. En Bolivia, y tal vez en otros países, más que tener movimientos –en el sentido de que hay un sujeto que corresponde a una organización, a una identidad, a un proyecto–, lo que se ha

movilizado son un conjunto de organizaciones de vieja data, muchas de ellas con tradiciones corporativas, que en coyunturas excepcionales han salido fuera de su ámbito normal y se han encontrado con otras fuerzas, produciendo la autovalorización. Esta autovalorización es el resultado de esa intersubjetividad compuesta, de ese encuentro que pone en crisis el tipo de separación que normalmente ejerce el Estado como la regularidad de la dominación.

El “ponerse fuera de sí” en términos de movilización o constitución de movimientos sociales implica la interpenetración con otros. En ese proceso se dan formas de autoconocimiento y de autovaloración. Y cabría también pensar, que la autovalorización tiene que ver con el desarrollo de capacidades de construcción política, es decir, vale más cuando ha desarrollado la posibilidad de construir con otros formas de convivencia. En este sentido, pasa por las capacidades de convivir mejor con otros, de “salir fuera de sí” para autovalorizarse.

La autovalorización implica también una constante redefinición en la medida en que el ámbito de las interacciones y de la interpretación con los sujetos es más extensa y, además, que se esté produciendo una reconstitución de las relaciones y de las estructuras sociales y de ver si se trata de un proceso de democratización que introduzca sobre todo mayor igualdad y capacidad de ejercer libertades de manera plural.

Otra de las ideas que quiero rescatar es la de la mayoría ligada al poder, y la minoría como contrapoder, con posibilidades de crear un poder constituyente. Uno de los dilemas en Bolivia es que esa multitud o masa desplegada que ha salido fuera de sus espacios corporativos, se ha planteado una reconstrucción común del país y tiene como una de sus posibilidades y líneas de acción la simple reformulación de las estructuras estatales preexistentes y, en el peor de los casos, la sustitución de los sujetos gobernantes por representantes de grupos de trabajadores campesinos y obreros.

Es decir, puede optar por volverse una mayoría con apoyo electoral, pero perdiendo su dimensión de poder constituyente, de reformar e introducir mayor fluidez para crear espacios donde se despliegue la capacidad de producir socialidad y formas de gobierno en un sentido más democrático.

En Bolivia, la idea de la Asamblea Constituyente tiene que ver con el hecho de que muchas de las fuerzas existentes en el país (asambleas de pueblos indígenas, sindicatos, partidos de izquierda) sentían que nadie puede imponer al resto o elaborar por sí solo un proyecto nuevo de reconstitución con posibilidad de aceptación y legitimidad importante, por lo que había que hacer la Asamblea Constituyente de manera conjunta. En ese sentido, mencionaba que sería peligroso que una fuerza como el MAS pretenda pensar que un partido puede, desde su posición en el Estado, reconstituir la democracia en el país en sustitución de las diversas formas de organización que en Bolivia se han configurado como poder constituyente en los últimos años.

A esto quiero vincular lo que planteaba Michael Hardt sobre las innovaciones en la forma de transición y el hecho de que en Bolivia se dé una transición democrática, sin que se haya pensado en la imposición de una nueva forma política y tipo de sociedad a través de formas autoritarias.

Al respecto menciono dos cosas breves. La primera se refiere a que, en el caso boliviano, la llamada democracia liberal representativa casi nunca ha sido defendida por la burguesía y por los liberales. Si se hace memoria, ha sido demandada y conquistada por el

movimiento obrero y la gente articulada en torno a la COB en los años setenta, para no ir más atrás. Luego ha sido defendida, en los últimos años, por sindicatos campesinos y por una diversidad de formas de organización popular que no son liberales en sus creencias; muchas de ellas ni siquiera pertenecen a ámbitos muy modernos de la economía y la política. Incluso las reformas que se han hecho en el marco de la aplicación del régimen liberal en el país han sido promovidas por fuerzas campesinas, populares y de trabajadores.

El hecho de que en Bolivia se mantenga el Estado de derecho con reconocimiento de derechos políticos bajo el formato moderno liberal, tiene como condición de posibilidad, a las mismas fuerzas políticas que han puesto en crisis el Estado que tenemos en el país, porque ese conjunto de instituciones estaba siendo gestionado para aumentar las desigualdades y las formas de exclusión y discriminación. Pero, a la vez, varias de esas fuerzas están vinculadas a matrices comunitarias, a formas assembleísticas –ya sea de origen sindical, vecinal o de otro ámbito–, que están creando la condición de posibilidad de tránsito más allá del formato liberal, de la delegación de poder, de la atribución de representación de los ciudadanos por algunas elites que podrían circular por el gobierno hacia formas que permitan la existencia de una red más extensa y continua de deliberación en el país. Esta red, que de facto ya existe, necesita mayor reconocimiento e influencia en las decisiones a nivel macro del país.

La transición que Michael decía que se da por el lado democrático responde a tradiciones, unas más recientes que otras, que se han internalizado en el seno de las organizaciones populares. Estas organizaciones, tanto campesinas como de asambleas de pueblos indígenas y en parte juntas vecinales y otras formas de asociación, permiten que hoy se estén desplegando, de manera paralela, formas de democracia directa assembleística y también formas de representación moderna liberal, tensionadas en términos de redefinir la forma de organización en el país.

Ahora quisiera retomar algunas de las ideas que se han propuesto al inicio del seminario, que sobre todo están presentes en las obras de Toni Negri y Michael Hardt y que tienen que ver con el vínculo que establecen entre multitud y democracia. Tomo esas ideas para señalar que en Bolivia se las necesita trabajar y prestarles más atención. Por una parte, está la idea de que la productividad social –no sólo la económica (la producción de mercancías), sino la productividad de formas de vida, de relación, de instituciones– está anclada en última instancia en el trabajo vivo, ya que son los sujetos los que, bajo diferentes formas de relación social, despliegan sus formas de conocimiento para producir el tipo de materialidad a través de la cual interactuamos.

Cabe recordar la vieja idea de Marx de que la principal fuerza productiva es el tipo de relación social, la forma de relación entre los seres humanos, antes que el tipo de tecnología, la relación técnica o experiencias en cuanto a la transformación de la naturaleza física o humana. Al respecto, el trabajo vivo en Bolivia tiene un tipo de productividad no solo económica –la que lamentablemente ha sido explotada y apropiada por redes de acumulación transnacional gracias a las reformas neoliberales–, tiene también otro tipo de productividad en el sentido de desplegar capacidades de organización y resistencia y, por lo tanto, de producción de formas de multitud o de fusión de masa, que hacen posible que estemos viviendo en los últimos años una fluidez producto de la configuración de un poder constituyente y la posibilidad de atacar desigualdades y la colonización.

Ese trabajo vivo ha tenido formas históricas que permiten acumular experiencia que, de manera mutante, se está reactivando en los últimos tiempos. Recuerdo, brevemente que en los años setenta y parte de los ochenta la COB era una forma de articulación del trabajo vivo, que hacía que incluso aquellos que no eran asalariados se identificaran como trabajadores y se autovalorizaran como tales. El trabajo vivo se autovaloriza en términos de organización, de participación en hechos comunes, de acumulación histórica y organizativa, que de manera mutante hoy se está reactivando en la Coordinadora del Agua, en el sindicalismo campesino y, con alto grado de renovación, en otras formas de acción política colectiva.

Otro aspecto en el que ponen énfasis Negri y Hardt tiene que ver con la dimensión de la multitud como fuerza productiva o con capacidad de productividad en relación con el saber y la producción de riqueza material como condición de la democratización. En los últimos años, en Bolivia nos hemos centrado en discutir la democratización como una simple reforma de las instituciones políticas, como algo que se podía resolver a través del cambio de leyes, como Toni Negri mencionaba hace un momento, poniendo un nuevo sistema abstracto de leyes, de las cuales podamos deducir la forma de gobernar el país, de reordenarlo, dentro de márgenes ilusorios de equilibrio allá donde sigue habiendo desigualdad social y formas de discriminación.

Una de las ideas fuertes en *Imperio*, y sobre todo en *Multitud*, es que las formas contemporáneas postfordistas, producidas por la subsunción formal, hacen que se genere el intelecto general, es decir, una capacidad socializada de ir produciendo conocimiento y tecnología y de ir reformando las condiciones materiales. Esto es posible por el grado de circulación de ese conocimiento a través de las nuevas tecnologías, ya que imposibilitan su apropiación individual. Por el contrario, el conocimiento se va desarrollando en la medida en que circula y otros van aumentándolo y corrigiéndolo de tal manera que esta capacidad socializada de producir conocimiento, por lo tanto, de producir incluso en el sentido más estrictamente económico, es una de las condiciones de la democratización o de la capacidad de autogobierno.

Quisiera acabar ligando dos cosas. Un poder constituyente, incluso bajo la modalidad en que se ha configurado en Bolivia en los últimos años, tiene como una de sus tareas ir tratando de quebrar los obstáculos que el monopolio impone a la socialización, la circulación y a la articulación del intelecto en general, para crear aquí las condiciones de una democratización más sustantiva o total, y con influencias hacia afuera.

Recuerdo otra idea de esos dos textos, que es la de código abierto, que utilizan sobre todo los que trabajan en la producción y desarrollo del conocimiento a través del Internet. El código abierto funciona de la siguiente manera: alguien introduce algo sin control, y el resto lo puede utilizar o desarrollarlo de manera más libre para luego reintroducirlo y que otros lo vuelvan a trabajar, de tal manera que otros más lo puedan elaborar y así mejorar las condiciones de la socialización y, por lo tanto, la autovalorización del trabajo vivo en sus diferentes dimensiones.

Una de las tareas del proceso constituyente en Bolivia es la producción de códigos abiertos en la economía, en la cultura, en la política, de tal manera que se pueda potenciar las posibilidades que el trabajo vivo, que es heterogéneo debido a la diversidad cultural boliviana, ya desplegó en la democratización del país.

Por último, quisiera valorar a nuestros cuatro invitados que han venido a transmitirnos un tipo de teorización, de conocimiento y de fuerza política que nos permita producir esa fuerza de “multitud” que pueda ser una democracia que atraviese las fronteras.

Política y multitud¹

MICHAEL HARDT

El nombre de este ciclo de conferencias es “Pensando el mundo desde Bolivia”, pero me parece más interesante ver qué piensa el mundo sobre este su país. Ciertamente no puedo hablar por el mundo, pero desde mi perspectiva, lo que pasa en Bolivia es muy importante. Quizás no saben ustedes el interés mundial que existe y la inspiración que significa la situación boliviana en relación con los temas de las luchas sociales, del nuevo gobierno y del proceso constituyente. Quiero explicar, brevemente, las fuentes de inspiración que surgen del proceso boliviano para mí y otras personas fuera del país. Es por eso que estoy en Bolivia, principalmente para aprender.

Sobre la de-colonización

Antes de empezar a hablar del tema central, que es el de la multitud, haré algunos comentarios sobre el proceso de de-colonización del pensamiento durante los últimos 20 a 30 años, que fue muy importante, aunque creo que estamos entrando en otra época.

En primer lugar, conocemos las largas luchas contra el poder colonial que se desarrollaron desde hace 500 años, que ahora continúan contra el poder colonial nacional y también contra el imperialismo del Norte o imperialismo yanqui (sostengo la hipótesis de que las capacidades imperialistas de los Estados Unidos de Norteamérica están cambiando, pero ese es tema para otro debate).

En segundo lugar, hemos visto un gran proceso de de-colonización en el ámbito académico en estos 20 o 30 años, con grandes autores latinoamericanos como Enrique Dussel, Aníbal Quijano y Walter Dignolo. Se ha dado una lucha intelectual contra el eurocentrismo del pensamiento y por el reconocimiento de la diferencia colonial en todas las disciplinas académicas, en la epistemología misma y en nuestra manera de pensar. También se ha dado el reconocimiento de que la modernidad tiene como centro esencial las jerarquías coloniales –que se expresan en términos raciales, tal vez en términos de clase–, de la división entre la propiedad

1 Tarija, 2 de agosto de 2007. Auditorio de la Facultad de Derecho, Universidad Autónoma Juan Misael Saracho.

privada y la pobreza. Entonces una parte de esta de-colonización del pensamiento académico es un rechazo de la idea eurocéntrica de que todas las invenciones intelectuales nacen en el Norte y una celebración y reafirmación de la potencia creadora del pensamiento local.

La tercera forma en la que se presenta el proceso de de-colonización, es a través de la de-colonización de las prácticas revolucionarias y progresistas. En el pasado, durante largos periodos, la trayectoria revolucionaria iba del Norte al Sur, por ejemplo, en las luchas por la independencia y las constituciones en el siglo XIX. Como un ejemplo mucho más complejo, pensamos en Mariátegui –el gran intelectual peruano, que probablemente fue el revolucionario más sensible de la época a la potencia de las comunidades indígenas y del mundo andino–, que sin embargo también tuvo que ir a Europa, en los años treinta del siglo pasado, y regresar luego al Perú para hacer la revolución allá.

Hoy en día, en cambio, el flujo es inverso, del Sur al Norte, es decir, los jóvenes estadounidenses y europeos vienen al Sur para aprender las prácticas revolucionarias. Vienen de Europa y de Norteamérica a Chiapas, a Buenos Aires y a La Paz, y regresan luego a su país para hacer la revolución y aprender prácticas revolucionarias. Este flujo al revés es otro lado del proceso de la de-colonización del pensamiento.

Ahora, ciertamente queda todavía un eurocentrismo del pensamiento, del poder y de las prácticas políticas, etc., pero creo que se están inventando otros proyectos para la de-colonización del pensamiento. Sin embargo, hoy surge un límite del proyecto de-colonial. Tengo dos ejemplos al respecto; el primero está relacionado con el sentido de la simple inversión, es decir, de la misma manera en que antes no era verdad que toda la potencia revolucionaria se concentraba solamente en el Norte, hoy tampoco es cierto lo inverso: que toda potencia revolucionaria se concentre únicamente en el Sur. El segundo ejemplo está vinculado al límite del pensamiento local, que pone un rompecabezas entre lo local y lo global, es decir ¿cómo pensar movimientos, estructuras y proyectos globales sin caer en la “unificación” o en el pensamiento único? Esto me parece un bloqueo al pensamiento local en cuanto tal.

Estamos entrando en otra época en la que continúan las luchas contra el eurocentrismo, continua la lucha por la de-colonización, pero de otra manera. Estas luchas están caracterizadas por dos aspectos muy abstractos de esta nueva época.

El primer aspecto consiste en el paralelismo de luchas. Claro que las luchas en diversos países de la sociedad son distintas –por ejemplo, luchas feministas, antirracistas, de clase, de los pobres, etc.–, pero que avanzan por caminos paralelos, es decir, son al mismo tiempo locales y globales. Entonces, ¿cómo se comunican estas luchas paralelas? Es un tema que tocaremos más adelante.

Con relación al segundo aspecto de esta nueva época de luchas contra el eurocentrismo, existía en la época anterior una contradicción filosófica entre diferencia e identidad, una pareja central del pensamiento contradictorio. Pero creo que las luchas hoy, ponen otra pareja de conceptos complementarios: la singularidad y lo común. Es decir, las luchas que están emergiendo hoy, no ponen el acento entre la identidad y la diferencia como base, pero sí en la singularidad y lo común. Estos son conceptos centrales en la noción de multitud.

Esta pequeña introducción tenía dos objetivos. El primero quería situar el concepto de multitud como continuación del proceso de-colonial, pero subrayando su distinción. En lugar de hablar de una inversión del pensamiento local, su objetivo es desarrollar los caminos parale-

los de las luchas. Segundo, en lugar de afirmaciones sobre la identidad y la diferencia, desarrollar la dinámica entre las nociones de lo singular y lo común. Hasta aquí he hablado en términos bastante filosóficos y abstractos; ahora voy a entrar en cosas más prácticas y simples.

Multitud y sociedad abigarrada

Antes de iniciar una explicación filosófico-política del concepto de multitud, debo señalar que su concepto político demuestra en los últimos años un paralelismo, dos trayectorias. En la primera participamos Toni Negri, yo y otros pensadores, como Paolo Virno. Nuestro pensamiento filosófico de la multitud comienza con un estudio del filósofo holandés Baruch Spinoza, que en el siglo XVI hablaba de ella como concepto filosófico y político; para nosotros pasa a través de los movimientos sociales antiglobalización y antineoliberales de los últimos años.

La segunda trayectoria independiente es la boliviana, que comienza con las últimas obras del sociólogo René Zavaleta Mercado, escritas en los años ochenta. Esta trayectoria se desarrolla luego a partir de las luchas bolivianas desde 2000 a 2003; es decir, las luchas por el agua, el gas, la coca. Conceptualmente la lleva adelante el grupo Comuna, conformado por intelectuales bolivianos como Álvaro García Linera, Raúl Prada, Raquel Gutiérrez y otros.

Este es un ejemplo de lo que dije anteriormente: hay un desarrollo independiente del concepto de multitud con estos caminos de lucha, de pensamientos políticos que son paralelos, por nuestra parte realizado por algunos europeos y por mí como norteamericano y, por otra parte, un pensamiento desarrollado en Bolivia. Es intelectualmente curioso que haya un concepto que tenga dos trayectorias diferentes y paralelas. La pregunta más esencial e interesante es: ¿cuáles son las relaciones o la posible comunicación entre los dos conceptos, entre las luchas bolivianas y las de otras partes del mundo que son multitudinarias? Es un trabajo también filosófico de desarrollo del concepto.

Ahora entraré en la cuestión principal, que es dar una idea de qué quiere decir multitud, mezclando las dos trayectorias. Es decir, explicar nuestra idea de multitud y explicar lo que piensan sobre el mismo concepto algunos intelectuales y militantes en Bolivia.

Es interesante que en conceptos como multitud, el origen, la fuente del concepto no son los intelectuales. No son ellos los que inventan el concepto, sino los militantes en la lucha, que hacen una creación también filosófica. La creación de la filosofía política, en general, no se hace en las universidades sino en las luchas, en las calles. Creo que la forma de las luchas de los últimos 10 años tiene una gran dimensión filosófica.

Entonces, para explicar el concepto de multitud haré tres acercamientos al mismo desde los puntos de vista económico, filosófico y político. Para cada uno tengo un contraste conceptual, es decir, para pensar multitud con lo económico, hay un contraste con la clase obrera; filosóficamente, multitud contrasta con el pueblo, y políticamente, multitud contrasta con el partido. Un contraste no es una negación, sino una manera de continuar el pensamiento, por ejemplo, seguir pensando a la clase obrera, pero en las condiciones actuales.

En el acercamiento económico, que es complejo y difícil, la extensión es la clase obrera. ¿Qué quiere decir clase obrera? En verdad, clase obrera significa distintas cosas en

distintos lugares, pero muchas veces el concepto fue utilizado para denominar sólo a los trabajadores industriales y distinguirlos de los campesinos. En otros momentos, el término ha sido usado para nombrar a los trabajadores asalariados y diferenciarlos de los no asalariados, como las trabajadoras domésticas o los cesantes. Lo que se necesita, en cambio, es un concepto que abarque a todos los que producen conforme a la regla del capital hoy, es decir, todos los que producen en la sociedad, con toda su variedad; el concepto de multitud ayuda en cuanto a eso.

Que no se entienda mal, no quiero sugerir que la clase obrera no existe o que no hay más trabajadores industriales. Lo que pienso es que tenemos que entender a la clase obrera hoy, en términos que son mucho más amplios y variados que los que teníamos en el pasado; esto es lo que el término multitud ayuda a comprender.

Hay dos temas aquí. Uno nos refiere a la larga historia de dominación dentro de la política de clase, influyentes y poderosas corrientes de nuestras tradiciones socialistas y comunistas. Por lo menos en Europa fue así, aunque en Bolivia puede ser diferente. Pero desde mi experiencia, muchas corrientes socialistas y comunistas han demandado que los trabajadores industriales deben conducir y los campesinos, como mucho, deben seguirlos; o han planteado otro tipo de jerarquías políticas dentro de la clase obrera. El concepto de multitud debe rechazar cualquier clase de jerarquías.

El otro tema, tal vez más importante, es la transformación de la composición técnica del trabajo, es decir, se trata de una discusión sobre la transformación de la producción económica en los últimos años. Durante 150 años, la producción industrial tuvo una función unificadora, tenía una posición hegemónica dentro de la economía capitalista, pero hoy no funciona más así, la dominación industrial sobre la economía mundial está cayendo.

Aquí entra el análisis de René Zavaleta en sus últimos libros, como: *Las masas en noviembre* y *Lo nacional popular*. En ellos él califica a la sociedad boliviana como una sociedad abigarrada, que me parece un concepto muy importante, y señala que desde 1952 los mineros y sus sindicatos tenían la función de unificar a la clase obrera en Bolivia, pero en los años ochenta hemos visto una nueva multiplicidad de formas productivas no unificadas ni unificables, esto es la sociedad abigarrada. Abigarrada en dos sentidos: uno en el ámbito de lo cultural-racial, porque Bolivia es claramente un país multinacional, multirracial, multicultural, y en otro sentido, por el mundo del trabajo, porque el mundo del trabajo hoy no es unificado ni unificable.

Toni Negri y yo, en nuestros libros *Imperio* y *Multitud*, trabajamos sobre este aspecto de la composición técnica del trabajo en la actualidad, es decir, cuáles son las formas del trabajo y cuáles son las relaciones entre ellas. Nosotros también tenemos la hipótesis de que no hay una unificación de la clase, hay una pluralidad de formas del trabajo y hay que pensar en términos multitudinarios la subjetividad del trabajo como actor social.

La diferencia entre la hipótesis de Zavaleta y la nuestra, es que cuando él se refería a la sociedad boliviana abigarrada, la entendía como una sociedad precapitalista y pensaba que la función de la sociedad capitalista era unificadora; entonces, la pluralidad boliviana fue algo que la separa de otros países en el mundo. Por el contrario, para nosotros esta pluralidad de la sociedad productiva es una característica y una tendencia global, es decir que esta pluralidad de las formas del trabajo existe tanto en países dominantes como subordinados.

Es aquí donde surge una larga discusión: ¿cuál es nuestra hipótesis paralela a la de Zavaleta? Nuestra hipótesis se encuentra en el hecho de que hoy estamos viviendo un periodo de transición de la hegemonía de la producción industrial a la hegemonía de la producción inmaterial, es decir, la producción de mercancías con contenido inmaterial, intelectual, de imágenes, ideas, afectos, información, códigos, etc., que cualifican esa forma dominante de la producción de hoy.

Hay muchos trabajos y diversos sectores en la economía que participan en esa producción inmaterial. Para dar un ejemplo: las enfermeras realizan un trabajo material, pero además realizan un trabajo afectivo, porque crean relaciones sociales. Lo mismo pasa en la informática, en los servicios y en la educación; en todos estos campos, hay una parte del producto de esas actividades que es inmaterial.

Les doy una idea de esto: cuando pasamos de la hegemonía de la producción industrial a la hegemonía de la producción inmaterial, no son importantes los aspectos cuantitativos –aunque tampoco la mayoría de los obreros en el mundo está en este campo–, sino el aspecto cualitativo. Durante 150 años, la hegemonía de la producción industrial significaba la imposición de sus cualidades sobre los otros sectores de la economía. Por ejemplo, la agricultura tenía que adoptar las cualidades de la industria, no solamente en la maquinización sino también en la temporalidad. Toda la sociedad debía tener los ritmos de la industria; así se dio la imposición de sus cualidades, la demostración de su hegemonía. En la actualidad, nuestra hipótesis es que todos los otros sectores de la economía tienen que adoptar las cualidades de la producción inmaterial; por ejemplo, la industria tiene que informatizarse y acercarse a las imágenes y a los afectos.

En esto hay dos aspectos esenciales. El primero es que las nuevas cualidades hegemónicas son impuestas en todos los campos de la producción, pero también hay una nueva pluralidad de las formas del trabajo que hace parte de esta hegemonía de la producción industrial. En este sentido, y como segundo aspecto, entra la hipótesis de la sociedad abigarrada, no sólo como una particularidad de la sociedad boliviana, sino de la sociedad capitalista en general. Entonces, no se puede pensar la clase de manera única, sino que hay que pensar la multiplicidad de las formas de producción, hay que pensar económicamente la multitud como sujeto de la producción; ese es el acercamiento económico del concepto de multitud.

Ahora me referiré al acercamiento filosófico, es decir, al contraste entre los conceptos de pueblo y multitud. Históricamente, en la filosofía europea en el siglo XVI, hay un contraste entre el concepto político de pueblo y el de multitud. Por ejemplo, el gran filósofo inglés Thomas Hobbes decía que la multitud no puede ser activa ni soberana porque no puede tomar decisiones políticas, pero decía que el pueblo puede ser soberano porque es unido y que por eso tiene la capacidad de tomar decisiones políticas. También en la Inglaterra del siglo XVI la definición de multitud y pueblo estaba estrechamente relacionada a la propiedad. El pueblo tenía acceso a la propiedad y podía votar por el Parlamento; en cambio, la multitud estaba conformada por los miembros de la sociedad que no tenían rango o posición social. Es decir, el contraste entre pueblo y multitud fue el contraste entre la propiedad, que unifica a todos los que la tienen, y la pluralidad de los pobres. Hoy ello también es importante.

Pero también hay otro contraste entre el concepto de multitud y otros conceptos sociales y plurales. Por ejemplo, en español creo que los más interesantes son los de masa

y muchedumbre, que son conceptos pasivos, pero pueden hacer “cosas”; a veces las masas hacen cosas horribles, pero tienen que tener líderes. En ese sentido, son conceptos pasivos. El desafío del concepto de multitud es que la multitud tiene que tener la capacidad de tomar decisiones políticas autónomas. Entonces la distinción filosófica es entre multitud y pueblo, por un lado, y por el otro, entre multitud y masas y muchedumbre. Una nota importante es que en Comuna tienen una diferencia con Zavaleta, para quien la multitud no era capaz de una acción autónoma política. Después de las luchas de los últimos años, estos intelectuales contemporáneos afirman –como lo hago yo– que la multitud es capaz de tener acción política autónoma. Esta me parece la definición más interesante del concepto.

En cuanto al acercamiento político y el contraste con el partido, les doy un ejemplo norteamericano de mi experiencia particular. Cuando empecé a hacer política a inicios de los años ochenta, en los Estados Unidos teníamos dos alternativas. Una, la histórica y convencional, era el partido, que implicaba unirse a una organización central y tener un programa único. La otra alternativa es más reciente y consistía en luchas separadas y diferenciadas, reflejadas en las luchas feministas y antirracistas, que se negaban a pertenecer a una organización con jerarquías centralizadas y a tener un programa único. Tenían diferencias y organizaciones autónomas y se sufría con esta contradicción entre la unidad y la diferencia, como dos modelos de organización política.

Hoy día, las generaciones posteriores a la mía –la del 94 después de Chiapas y en Estados Unidos la generación de Seattle, los grandes movimientos contra la globalización y los antineoliberales de 1999–, tienen otros modelos que van más allá de la unidad, el partido y la diferencia de la separación. Esto fue muy claro en la lucha, en el caso de Seattle, porque muchos periodistas y también otra gente no entendían nada de la lucha. Para ellos resultaba contradictorio ver juntos a grupos como sindicalistas con ambientalistas, anárquicos con gente de la iglesia, comunistas con homosexuales; había muchos grupos en las protestas, todos autónomos y sin dirección central.

Entonces creo que esta generación posterior al 94 o al 99 está desarrollando una idea práctica de la multitud, es decir, singularidades o grupos autónomos en una lucha común. Esta es una nueva forma de organización. Yo añadiría que si podemos definir a la multitud como una fórmula matemática, sería esta: $\text{multitud} = \text{singularidades} + \text{cooperación}$ o $\text{multitud} = \text{autonomía} + \text{lo común}$.

Las luchas multitudinarias de Bolivia en los últimos años tenían aspectos parecidos: esta forma de autonomía más lo común o de singularidades más cooperación. Pero existen claramente dos grandes avances respecto de las otras organizaciones. En las luchas bolivianas por el gas, la coca y el agua hay por lo menos dos niveles de pluralidad. Primero, la pluralidad racial o cultural, que se expresa cuando se ve a grupos de indígenas y de no indígenas participando en las luchas, esa pluralidad que hay que entenderla como multitud respecto a la pertenencia étnica. Pero también hay otro nivel de pluralidad: la del trabajo, porque las luchas fueron de trabajadores de diversos tipos no unidos por un único sindicato ni organización política. Esta nueva experimentación de coordinación de las organizaciones en redes horizontales, fue una gran invención en la forma política de multitud.

Otro aspecto importante que se encuentra en las luchas bolivianas más que en otras es la centralidad de lo común. Eso no significa solamente que todos estaban en contra del

neoliberalismo o de la privatización, aunque los fines de lucha eran comunes, como el agua, el gas o la coca. Pero lo común no es solamente eso, son también nuestras creaciones sociales, los lenguajes, las relaciones sociales. Lo común es nuestra manera de estar juntos, de vivir en el mundo.

Entonces me parecía muy clara –leyendo lo que pasa en las luchas en Bolivia–, esta relación entre nuevas formas políticas de organización horizontal, en coordinación multitudinaria, y lo común como centro de la lucha, lo común como riqueza natural y lo común como relaciones sociales de forma de vida social. Por lo tanto, en Bolivia también es aplicable la definición matemática de: multitud = singularidades (autonomía) + cooperación (lo común). Estoy pensando en la famosa y vieja fórmula comunista de Lenin: comunismo = soviets + electrificación. Quizás soy demasiado viejo porque estoy pensando siempre en estas fórmulas, pero creo que hoy la fórmula de multitud es mucho más adecuada a nuestra realidad.

Estos tres acercamientos al concepto de multitud –uno económico: multitud y no clase obrera; otro filosófico: multitud y no pueblo; y otro político: multitud y no partido–, nos muestran a la multitud no como negación, sino como un nuevo concepto de clase, un nuevo concepto de pueblo y un nuevo concepto de partido.

Autonomía y lucha social

Ahora quiero detenerme a hablar acerca del concepto de autonomía, que es muy importante en Bolivia. Muchas veces en filosofía política se tiene que luchar por la definición de los conceptos. Por ejemplo, en mi país es muy importante el concepto de democracia. Bush utiliza mucho ese término, pero para él democracia significa poner bombas en Irak, entonces hay que luchar, porque el concepto de democracia significa algo muy distinto. Tal vez en Bolivia pasa algo parecido con el concepto de autonomía.

Como decía, la autonomía es una característica central del concepto de multitud. Hay dos maneras de confrontar este problema; una es que con la autonomía necesitamos la igualdad. La autonomía de los ricos, la autodeterminación de los que tienen el poder no es nueva, es la continuación de la dominación. Es decir, la autonomía de los ricos es dominación, pero la autonomía de los pobres, de los indígenas y oprimidos implica un proceso hacia la igualdad. Pensar la autonomía sin igualdad no quiere decir nada.

Una manera más filosófica de afrontar este tema es entendiendo que la autonomía implica lo común, y cuando hablamos de lo común no sólo nos referimos a las riquezas naturales, al agua, al gas, sino a la forma de vida que queremos, al resultado de las luchas y acciones sociales. La autonomía y lo común implican, claramente, un proyecto de igualdad. Entonces hay, desde mi perspectiva, estas dos distintas formas de pensar el concepto de autonomía en la política boliviana actual.

Democracia y guerra

Quiero decir algo sobre democracia y guerra. Claro que tenemos que inventar una verdadera democracia, es nuestra tarea inventarla, y si somos capaces de leer la lucha y los movimien-

tos, entenderemos lo que quiere decir democracia. Me imagino que muchos de ustedes tienen la experiencia de la lucha, donde hay un desarrollo de la democracia, un rechazo de la jerarquía, una participación altísima y también amor; hay amor en la lucha que hace parte de esta democracia.

Obviamente, en Bolivia es un poco diferente que en los Estados Unidos. En los Estados Unidos por ejemplo, hay la presión de la guerra, una agresión que hace más difícil pensar y practicar la democracia, ese es el problema. En tiempos de guerra, como decía Hemingway, el gran autor norteamericano, los hombres (él no hablaba de mujeres) son más claros.

Yo pienso que, por el contrario, en la guerra somos más estúpidos; es en la paz donde tenemos la capacidad de crear algo. Desafortunadamente, muchos de nosotros estamos en guerra, y no solamente los Estados Unidos. Por ejemplo, proyectos democráticos en Venezuela también están en guerra con la oligarquía, en guerra fría con los Estados Unidos. Entonces la guerra es un obstáculo al proyecto de democratización de las luchas.

La guerra como dificultad del desarrollo del proceso democrático en la práctica de los movimientos y también como bloqueo, como obstáculo, pero también la guerra como instrumento del imperio, como continuación del poder de los poderosos. Esta fue un poco la idea del libro sobre multitud.

Quisiera añadir dos cosas pequeñas. Una es sobre la idea de la autonomía como participación e igualdad, que me parece una muy buena definición. Estaba pensando en las luchas que ponen a la autonomía como el fin, como el objetivo de la lucha hay varias en estos días. Tengo al respecto una experiencia muy particular: durante un Foro Social en Porto Alegre, el año 2001, estuve con varios grupos, entre ellos un grupo de los desocupados de Buenos Aires, un grupo de italianos autónomos, de sudafricanos y algunos zapatistas que defendían la autonomía. Entonces les pregunté por qué todos hablaban de autonomía y encontré una fuente común en todos ellos dijeron: “nuestra idea de autonomía sale directamente de nuestra experiencia de lucha”. Eso me pareció muy interesante. Sin conexiones o redes entre las luchas, sin comunicarse entre los movimientos, hay una idea común, porque aparentemente es una respuesta a una situación común que tenemos en el mundo. Es eso lo que quiero decir con caminos paralelos.

Entonces no es una casualidad que las luchas en El Alto, en Chiapas, en Buenos Aires y en otros lugares tengan esa idea de autonomía como propia. Esto también muestra que la diferenciación entre lo local y lo global no es adecuada, porque hay una especie de movimiento global por la autonomía, aunque todos los movimientos son locales; por lo tanto, no es cuestión de que las luchas sean globales o locales, porque son las dos cosas.

Otro asunto que quería tocar, es la idea de la lucha de clases, porque me parece esencial. También creo que, especialmente Toni y yo, así como otros, estamos buscando cómo pensar hoy en día la lucha de clases. Nosotros somos marxistas en el sentido en que pensamos que las obras de Marx son instrumentos de lucha muy ricos, pero no somos marxistas en el sentido de tener que seguir todo lo que dice Marx, eso fue adecuado en su tiempo pero el mundo ha cambiado.

Entonces no se trata de seguir a Marx por seguir a Marx de manera fiel. Yo no quiero abandonar la idea de lucha de clases, pero para mí hay que repensar ante todo qué quiere decir clase, cuál es la composición técnica hoy de la clase obrera, de los productores y, des-

pués de un análisis de la composición de la clase, de ver quién trabaja y cómo trabaja, hay que inventar nuevas prácticas de lucha de clases.

Creo que las luchas en El Alto, en Cochabamba, fueron lucha de clases, pero no son la solución, es una experimentación con los nuevos componentes, el cómo luchar contra una nueva forma del capital. Creo que es esencial el núcleo de nuestro pensamiento, que es siempre cómo actúa la lucha de clases para confrontar el capital y crear otra sociedad no capitalista. Ese es para mí el objetivo.

Cómo se puede pensar la autonomía desde los Estados Unidos y desde Bolivia u otros contextos. Para mí es importante pensar en la manera de los caminos paralelos. Es cierto que no es necesario ser lo mismo para lograr la igualdad, es decir, hay que pensar la igualdad en la diferencia. Esa es toda la cuestión sobre los caminos diferentes, distintos, para crear una autonomía verdadera y no una autonomía departamental. Hay una diferencia entre la autonomía indígena, la autonomía de los movimientos y la idea de la autonomía departamental.

Es cierto que el gobierno actual de los Estados Unidos quería poner obstáculos a los gobiernos de izquierda en América Latina, pero para mí el tema más importante es que los Estados Unidos hoy ya no son totalmente capaces de imponer sus políticas en América Latina la situación es muy distinta a la de hace 20 años.

Creo que el rechazo al Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) en Mar del Plata fue un momento muy claro, quizás no del fin del imperialismo yanqui, pero sí de un cierto poder sobre los países en América Latina. Visiblemente, la situación es más crítica con Venezuela y también con otros países, pero creo que hay cosas más importantes. Está claro que los dirigentes de Estados Unidos quieren poner obstáculos, pero creo y espero que ya no tengan la capacidad.

Medios de comunicación y luchas sociales

Cuando hablamos de los medios de comunicación en todos los gobiernos de izquierda en América Latina, la situación es más violenta en Venezuela, pero también en el Brasil y aquí en Bolivia hay una hegemonía de los medios, que son contrarios a las luchas, contrarios al gobierno, contrarios a todos los proyectos de los movimientos, y también la hay en otras partes del mundo.

Por ejemplo, la primera experiencia que tuvimos nosotros como militantes en los Estados Unidos es que en las luchas hay, por decir algo, 10 mil personas en la calle, pero al día siguiente los medios de comunicación dicen que habían 200 personas, que son todos anarquistas y que se expresan de manera violenta.

Estamos en lucha no solamente contra el poder, sino también contra el poder de los medios. La reacción en muchos contextos es desarrollar otros medios de comunicación, medios autónomos de comunicación. Por ejemplo, un proyecto que creo que fue importante se llamaba *Indymedia*. Fue un proyecto de comunicación a través del Internet, una expresión democrática de lo que está pasando. Creo que es un proyecto minoritario, pero la idea es significativa. Yo no sé si en el contexto boliviano hay posibilidades de transformar los medios de comunicación. La solución venezolana es comprar, hacer una nueva televisión, hacer otros periódicos. Esto de los medios de comunicación es claramente un campo de lucha.

Anteriormente me referí a Mariátegui, quizás porque creo que él tenía también esta idea de un cierto paralelismo en las luchas, él hablaba de un comunismo andino, un comunismo originario de las comunidades indígenas en el Perú. Aunque no usaba la palabra, él hablaba del paralelismo entre los campesinos en Rusia –los Mir eran las comunidades de campesinos en Rusia, que Marx llamaba una forma primitiva del comunismo–, y la organización comunitaria de los indígenas andinos. Aunque no había una comunicación directa entre los campesinos rusos y los campesinos en el mundo andino, había un desarrollo común a ambos, según Mariátegui. Esta es más o menos la misma idea que estoy buscando desarrollar.

El objetivo de mi charla, era el de explicar las trayectorias paralelas en el desarrollo del concepto de multitud, esos caminos distintos con un núcleo común que son también una manera de continuar el proceso de de-colonización. Es así como entiendo ese paralelismo en las trayectorias tanto del concepto de multitud como de la práctica de ese concepto, es decir, de las luchas. Por eso esta fascinación con lo que sucede en Bolivia hoy y en los últimos años. Creo que el gran desafío del *laboratorio* boliviano es crear una multitud capaz de tomar decisiones políticas como un actor autónomo, el de inventar una forma de gobernar en la que la multitud tenga el poder de su autodeterminación y el de crear un proceso constituyente multitudinario. Ese es el ambicioso papel de Bolivia en el mundo hoy.

El poder constituyente¹

TONI NEGRI

El tema que voy a desarrollar es el poder constituyente en relación con la definición de su concepto. Quisiera decir que mi experiencia respecto a temas teóricos siempre ha estado profundamente ligada a mi experiencia de lucha y, en general, mis escritos están siempre ligados a la reflexión, mía y de mis compañeros, en torno a las circunstancias de lucha en las que participamos y estábamos insertos. Lo comento porque el tema del poder constituyente es un tema que también me ha tocado encarar en un libro de fines de los años ochenta, cuando ya estaba en Francia. En él trataba de iniciar y conducir las conclusiones sobre algunas críticas del concepto de insurrección y la temática de la transición como había sido presentada en las obras marxistas clásicas.

El poder constituyente comienza entonces a presentarse como una relación o una forma de expresión que se determinaba en una situación profundamente diversa respecto a la que el movimiento obrero, socialista y comunista había conocido. Entonces, en la base de esta nuestra discusión, alrededor de este tema, había un revisionismo fuerte que pretendía mantenerse como revolucionario dentro del marxismo.

¿Qué significa para nosotros el poder constituyente?

El poder constituyente tenía un significado dentro de la temática clásica de la democracia y de la temática del socialismo: la insurgencia de un poder originario, autónomo, que rompía de manera drástica y definitiva con el sistema jurídico preexistente. El poder constituyente era, entonces, la posibilidad de existir para una clase o para un grupo de fuerzas sociales definidas desde el punto de vista de clase de manera coherente dentro de una sociedad, y de poner la base de un nuevo pacto social, esencialmente como afirmación de hegemonía, es decir, en todas las formas que van desde la hegemonía democrática y pacífica hasta la dictadura del proletariado.

1 Sucre, 3 de agosto de 2007. Auditorio del Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia.

El poder constituyente, por tanto, se ponía como forma de fundación jurídica, de manera que toda la teoría jurídica no lo considera en la teoría de las fuentes jurídicas, de las vertientes jurídicas. Las vertientes jurídicas son, en la teoría tradicional, el Poder Legislativo y la interpretación jurisdiccional. El poder constituyente se pone como algo que hace nacer, es una forma externa al sistema jurídico, es una suerte de catástrofe que interviene abriendo y marcando posibilidades de una nueva Constitución, es decir, a un nuevo poder constituido.

Hay, evidentemente, interpretaciones amplias de este poder constituyente, en particular donde la Constitución ha sido asumida como un momento de máquina de transformación de los conjuntos sociales por un largo período. Pensemos, por ejemplo, en la Constitución norteamericana, que ha tenido necesidad de innovaciones continuas. Se ha pensado en una especie de continuación del poder constituyente en la máquina constitucional como poderes latentes que de vez en cuando podían emerger y ser configurados de forma efectiva. En general, podemos decir que el poder constituyente se presenta como figura catastrófica, como figura de ruptura, como figura precedente de hegemonía que innova el panorama jurídico.

En la temática marxista, el problema del poder constituyente se liga al menos a dos dimensiones que configuran el campo. El primer problema, que es material, es el de la transición del capitalismo al socialismo, la transformación constitucional de las formas materiales de la convivencia social, es decir, de las formas de producción, de reproducción social, de las formas de distribución de la riqueza producida, de las formas de la política en las cuales esta articulación material viene organizada.

El segundo problema es la dimensión subjetiva, por así decirlo; es la dimensión que se refiere al sujeto, al autor de este proceso. El poder constituyente configurado de manera física es el partido insurreccional, el partido que establece, por tanto, esta continuidad de acción del poder constituyente en la formación del poder constituido, es decir, en la conformación de una sociedad socialista, en la transición al socialismo.

La reinención de un concepto para comprender las transformaciones subjetivas y materiales

La pregunta que nos hicimos cuando nos encontramos en una situación de derrota política después de los años setenta, una derrota que no se refería únicamente a nosotros en cuanto a sujetos de un cierto tipo o proyecto de lucha, sino a una situación general en la cual la estructura entera de clase se estaba modificando, en la cual justamente el pasaje de la producción fundamentalmente ligada a la fábrica obrera y al tipo de organización capitalista, que ha sido llamada fordista o keynesiana en términos macroeconómicos, se había venido abajo.

Por tanto, nos encontrábamos en una situación en la que la idea de poder constituyente tenía que comprender, otra vez, una dimensión subjetiva nueva que no podíamos imaginar, que concebíamos simplemente en términos de crítica. Por otra parte, teníamos que asumir una dimensión objetiva, material, que prefiguraba nuevas identidades, nuevas consistencias sociales. Por ejemplo, asumir el concepto de dictadura del proletariado como se había asumido en la tradición comunista en la cual nosotros habíamos participado, nos parecía algo imposible, y como buenos marxistas, lo continuábamos pensando.

De igual forma, hoy pensamos en términos de la organización del trabajo y la producción. Precisamente sobre la base de esta nueva composición técnica del proletariado, es decir, de la fuerza de trabajo en toda su complejidad, teníamos que identificar la composición política del proletariado. Esto se traduce en cómo es que las formas en las que se produce la sociedad son interpretadas y organizadas desde el punto de vista político. El poder constituyente es el concepto que se pone en el centro de esta clave para su lectura y no era, evidentemente, algo fácil.

Un concepto que nos parecía esencial, sin embargo, era el hecho de considerar la transformación en la que estábamos implicados como una transición. Es decir que las reformas capitalistas que con el neoliberalismo iban configurando nuevamente la sociedad en el posfordismo, cuando comenzaba a configurarse el obrero social –un obrero que comenzaba a construir valor o valorización a través, fundamentalmente, de la cooperación social, de la inserción de elementos de inteligencia en el trabajo, de elementos del conocimiento, de recuperación de capacidades científicas, de una autonomía subjetiva siempre más alta, y que se configuraba no solamente desde el punto de vista técnico–, tenían que ser interpretadas también desde el punto de vista político, en una demanda de expresión de singularidad y libertad, que se volvía una característica de la fuerza de trabajo en cuanto tal.

La fuerza de trabajo era capaz de transformarse en el mismo momento en que se transformaban sus condiciones de trabajo, por lo que el problema de la transición estaba presente como dimensión del concepto de poder constituyente, complejizándolo aun más. Entonces, era una situación en la cual el sujeto trabajador, la subjetividad que interpretaba la actividad social, había precedido a esta transformación de las estructuras políticas, dejando como resultado un excedente de fuerza de trabajo que se albergaba en el mundo informal. Su capacidad de resistir y exprimir al poder y la potencia productiva quedaba frente a la capacidad del sistema capitalista de asumirla.

Es cierto que nos encontrábamos en un momento de crisis de organización, de las organizaciones obreras y, en general, de las organizaciones populares. El capital había logrado destruir, junto con la fábrica, la capacidad sindical de negociar el contrato y el salario a nivel social –evidentemente dejaba algunos sindicatos que se volvían cada vez más cooperativos–. Esto debilitaba la capacidad corporativa y cooperativa de articular tratativas colectivas del salario. En realidad la organización social de los trabajadores que había en los años sesenta y setenta estaba en una profunda crisis. Por otra parte, dentro de esta crisis política y dentro de la nueva figura del trabajo, se asistía a los fenómenos de fragmentación de la clase obrera y de socialización de la producción de una inmensa población de estratos de clase media incorporados en servicios y a los que no se los reconocía bajo una dirección obrera, ni tampoco dentro del concepto general de clase obrera.

Pero dentro de esta fragmentación había un excedente de valor, había el redescubrimiento de que el valor era directamente el producto del trabajo dentro de la sociedad. Había el descubrimiento de que la producción se volvía cada vez más un hecho relacional, lingüístico y cultural, con fuerte presencia de fenómenos informáticos y mediáticos en general, que se insertaban en esta nueva capacidad de producción. Asimismo, que en la producción emergían elementos cada vez más cualitativos, que la subjetividad se volvía cada vez más rica. Frente a esto, la jornada de trabajo clásica se destruía, las relaciones duales entre el

patrón y el obrero ya no existían más y se determinaba una serie de autonomías difusas que no se podían mantener.

Cuando se habla de poder constituyente o de estos problemas en general, el tema fundamental es siempre el de atacar o destruir al adversario. Pero en esta situación de transformaciones, se verificaba la necesidad de luchar por una nueva organización del trabajo, por una nueva habilidad de reconocer una capacidad de hegemonía del trabajo.

En esta situación se determinaba otro fenómeno profundo: el hecho de que cuando se hablaba de poder, no se hablaba de la misma cosa de que se hablaba anteriormente. Ya no se hablaba de la conquista del Palacio de Invierno como en Rusia, es decir, de la forma bolchevique de conquista del poder, sino de algo extremadamente importante, que era la definición de una serie de relaciones humanas en las cuales la libertad, la igualdad y lo común podían ser construidos democráticamente desde la subjetividad, desde la singularidad, de un acto en movimiento.

La revolución –a través de esta reflexión sobre la subjetividad del trabajo, que era la base del poder constituyente–, se volvía algo que nos mostraba un camino que no iba hacia donde va el poder organizado en policía, ejército, en guerra, en capacidad de producir, de administrar el dinero. Se dirigía, probablemente, a una situación en la que este excedente de subjetividad pudiera organizarse de manera libre y autónoma.

Evidentemente, se corre el riesgo de transitar de la ideología a la utopía cuando se habla de esto y en estos términos. Por tanto, nuestro intento es el de –una vez declaradas estas intenciones– buscar hacerlas más reales, es decir, reconducirlas un poco hacia la realidad. Y ¿cómo se lo hace en este caso? Antes que todo, se fijan las condiciones en las que están los capitalistas; es necesario determinar si el capitalismo se encuentra en buenas o malas condiciones. Yo estoy convencido de que el capitalismo está en mal estado porque el sistema político que había inventado –que es un sistema político que está bastante bien organizado– ya no se sostiene más: no se sostiene en el plano de la representación, no se sostiene en el gobierno y no se sostiene en el plano de la constitución misma.

Crisis del sistema político capitalista

En el plano de la representación, queda claro que así como ésta ha sido inventada por el sistema burgués capitalista, es un concepto y una práctica que está en crisis. El pasaje de la delegación popular a la representación nacional del bien común, la determinación del mandato representativo, hace saltar la relación con el sujeto social porque, en tanto colectividad, tiende a llevarlos e identificarlos como representantes de la totalidad.

Por eso la representatividad es un proceso que ya no se sostiene. No se sostiene porque nuevas formas sociales, nuevas identidades, nuevas realidades en movimiento continuo no aceptan abstracciones de su voluntad popular. Esto es algo que también viene mediado a través de las formas de dictadura mediática; no se puede llamar de otra manera el poder capitalista sobre los medios, pero esto también es denunciado como un elemento que es parte de la representación burguesa.

Desde el punto de vista del gobierno, la crisis es una crisis que se vuelve más amplia, como ya todos lo saben. Dentro de la transformación de la fuerza de trabajo que hemos con-

siderado, se ha transformado también la organización de la sociedad, la capacidad capitalista de producir mercaderías ha llegado a expandirse al conjunto de la sociedad de manera cada vez más amplia, que está subsumida al capital, como se diría en términos técnicos.

Dentro de esta subsunción al capital, las subjetividades combatientes y resistentes ya no pueden ser asumidas dentro de aquellos mecanismos de gobierno que se vuelven cada vez más lineales y burocráticos, y esto vale también para todas las formas productivas. De hecho, la teoría jurídica burguesa reconoce este déficit de la capacidad de gobierno e introduce justamente el concepto y la práctica de la *governance* o de la gobernabilidad como una solución de los problemas para el ámbito administrativo, esencialmente como solución de casos concretos frente a una disgregación general y a la abstracción del derecho, que era uno de los puntos absolutamente centrales y fundamentales de la sociedad burguesa.

Por otro lado, los sistemas constitucionales se vuelven cada vez más incapaces de responder a una coherencia autónoma ligada a un terreno nacional-estatal, ya sea en el terreno comercial o en la política internacional. En el terreno de la contratación o del reconocimiento de los derechos civiles, nos encontramos en situaciones de mayor contradicción entre órdenes jurídicos nacionales que nacen e inmediatamente se oponen a una normativa comercial internacional.

Lo que ocurre en el terreno jurídico internacional es clásico. Por un lado, está la normatividad que se emite para las grandes empresas transnacionales y su capacidad de establecer su derecho; por el otro, están las normatividades nacionales y comerciales específicas. Ambas se encuentran en contradicción permanente. Muchos hablan de constitucionalismo sin Estado, de una fragmentación del derecho como aquellas sociedades más catastróficas, como aquellas sociedades medievales. Este fenómeno, de extrema relevancia, muestra justamente cómo el Estado burgués es incapaz de sostener la estructura general de la producción y, evidentemente, de los conflictos que esos diversos niveles se proponen y, eventualmente, de la lucha de clases.

Por otro lado, si regresamos a lo que mencionábamos anteriormente respecto a la nueva constitución étnica y social de la fuerza de trabajo, nos encontramos en una situación que se vuelve cada vez más interesante respecto al concepto de capital, que es un concepto que se basaba –según la teoría marxista y, en este sentido, también según la teoría clásica–, en la interiorización de la lógica del capital en la clase obrera o, mejor dicho, en la interiorización de la lógica del capital en la fuerza de trabajo. Era el capital en cuanto capital constante, que subordinaba en forma de máquinas, materia prima y saber o conocimiento al capital variable, es decir, a la fuerza de trabajo. Si imaginamos una fuerza de trabajo que se vuelve cada vez más independiente desde el punto de vista cognitivo, siempre más capaz de producir con la misma cabeza y dentro de una dimensión de libertad, saber, relaciones, lenguaje, producción, es decir, de interpretar la forma actual viviente de la producción misma, nos damos cuenta de que el capital fijo escapa del capital, la función progresista del capital ya no existe más. El capital se vuelve, en este punto, un instrumento puro de represión y, cuando la represión se vuelve generalizada, de guerra.

La estructura capitalista cobra un sentido dual: el comando se separa del saber y la fuerza de trabajo se aleja del capital constante. No es una fantasía, es la misma sensación que nosotros tenemos cuando hablamos del poder y decimos que ya no queremos ese poder

y que queremos otro. Un poder que no repita la cara de los dictadores más o menos democráticos sobre esta sociedad, algo que no repita el orden del consumo y de la vida que nos han impuesto.

El poder constituyente en la situación política mundial y regional

Regresemos a nuestro tema fundamental ¿Qué es el poder constituyente en esta situación? Evidentemente, es algo que debe comenzar a expresar lo que somos, es algo que se tiene que producir en conjunto a través de las varias identidades que hemos expresado, que pueden ser: la del trabajo, la de hombres o mujeres en el trabajo, la de campesinos en el trabajo, la de mujeres en cuanto mujeres, la de los indígenas en cuanto indígenas. Lejos de estos paralelismos de lucha, una nueva Constitución no tiene otra cosa que hacer sino reconocer estas identidades como singularidades dentro de lo común, pero estando conscientes de que cada insistencia sobre una identidad que niegue lo común se vuelve necesariamente reaccionaria. Sabiendo que en cada forma de identidad al margen de lo común que se pueda construir en lo nuevo, en esa insistencia, se vuelve a un renacimiento de lo viejo, de lo antiguo que se niega a sí mismo, porque una identidad nueva se transforma permanentemente.

Un poder constituyente, entonces, tiene que ligarse a las nuevas dimensiones de la producción y, por tanto, insistir en el hecho de que la riqueza viene de lo común. La acumulación capitalista hoy ya no es más la organización del trabajo, no es explotación dentro la organización del trabajo. Hoy la explotación capitalista no es otra cosa que simplemente expropiación de la cooperación social, eso es hoy el plusvalor, una situación que ya tiene delante de sí a un enemigo. En una nueva Constitución, un poder constituyente, que somos nosotros, tiene que exprimir a ese enemigo que tenemos en frente.

El poder capitalista es débil. La derrota americana o, mejor dicho, la relativa defensa del poder americano en la intención de tomar el poder basado en la globalización, salta a la vista de todos. La intervención militar que han realizado es un gran error que tiene consecuencias sobre el terreno económico y también sobre el terreno financiero, e incluso abarca el ámbito cultural. Es decir, las grandes dimensiones del poder imperial se expresan en que ni Washington en lo militar, ni Nueva York en lo financiero, ni Hollywood en lo cultural, brillan más con esa luz formidable que nos han querido mostrar.

A partir de esta situación, se han abierto posibilidades muy importantes, posibilidades que ciertamente abren nuevos peligros. Por ejemplo, es claro que avanzamos a una situación de gestión que ya no será monárquica ni aristocrática como aquella que se había previsto en el imperio. Serán fundamentalmente las instancias continentales las que se volverán centrales en la gestión del quehacer mundial. Europa, la China, la India y también Rusia están reapareciendo con mucha importancia a nivel global y, sobre todo, tenemos aquí la gran novedad, la más formidablemente nueva que es América Latina.

América Latina –que por primera vez se encuentra actuando en un espacio de interdependencia respecto a los otros bloques continentales, que tenían una dependencia colonial o paracolonia en el ámbito mundial–, es importante sobre todo porque los grandes experimentos constitucionales que vienen acaeciendo resultan ejemplares para muchos. Y

esto, por una razón muy simple: porque los que conocemos a Europa, la China, la India, sabemos que son países en los cuales la consolidación de la derecha capitalista es todavía muy fuerte. ¿Existirá en América Latina, sobre la base de esta formidable primavera de casi 20 años de conquista de la democracia, de reinención del poder constituyente, la posibilidad de señalar alternativas para el mundo?

Biopoder y devenir-mujer de la política¹

JUDITH REVEL

Significado de “devenir mujer del trabajo”

El título de esta conferencia es el mismo que un artículo escrito en conjunto con otras mujeres, resultado de un trabajo político colectivo. Nosotras utilizábamos la expresión “devenir mujer de la política” y “devenir mujer del trabajo” en un contexto europeo en el que la lucha del feminismo se había desarrollado después del movimiento del 78.

Tengo 41 años, y por tanto no he vivido la experiencia del movimiento del 78, pero sí lo hizo mi madre, y la primera constatación que nosotras, militantes de 20, 30 y 40 años hemos tenido, es que nuestras necesidades no eran las mismas que las de nuestras madres. Ellas, dentro del movimiento del 78, habían sentido la necesidad de definir una práctica política separada de la de los hombres, sobre un cierto número de temas, que abarcaban desde la crítica al patriarcado hasta el propio discurso de izquierda: la autovalorización, la recuperación del cuerpo y la crítica a todos los estereotipos femeninos. En la actualidad, por lo menos en Europa, todo eso es aún valedero, aunque con diferencias respecto a esa primera etapa. Habría que ver más adelante qué sucede en Bolivia.

Las generaciones sucesivas a la del 78 son herederas de aquella separación o diferencia entre hombre y mujer, y en muchos casos la han esencializado, la han transformado en algo natural. No era una necesidad política encontrar un espacio por sí mismo, “un cuarto propio”, como diría Virginia Woolf². Esa diferencia se transformó con el transcurso de los años, en particular en los años noventa, en una suerte de definición naturalista de lo que significaba ser mujer, en la cual decir: “nosotras las mujeres” era algo natural.

Lo que se ha intentado hacer dentro del “movimiento de los movimientos” es cuestionar ese “nosotras mujeres” para comenzar a construirlo políticamente y a reconstruirlo dentro de la lucha, porque no existe ningún motivo natural por el que una mujer deba identificarse con otra. Condoleezza Rice es una mujer, así como Ángela Merkel; ambas

1 La Paz, 8 de agosto de 2007. Salón de videoconferencias de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

2 Virginia Woolf (1882- 1941), escritora inglesa. En su obra destaca la condición de la mujer, resaltando la construcción social de la identidad femenina.

son mujeres de derecha, fascistas. Entonces no por tener útero estamos protegidas contra la estupidez humana.

La construcción política de ser mujer no implica partir de pensar el “sujeto mujer”, sino más bien de las condiciones de vida, las formas de vida a las cuales las mujeres se han visto circunscritas. Es así que una primera característica que se ha encontrado es que las mujeres no tenían acceso a la política, a la autorepresentación y a la representación.

Una segunda característica es que en las sociedades europeas, hasta los años cincuenta, las mujeres estaban al margen del mercado laboral, pero cuando ingresaron al mundo del trabajo y, por lo tanto, salieron de sus casas, se encontraron con que tenían que hacer una doble y hasta una triple jornada: el trabajo de casa no retribuido ni reconocido y un segundo trabajo fuera de sus casas.

La tercera característica es que las mujeres han estado históricamente excluidas de todos los puestos de poder: en los medios, en la prensa y en los discursos del saber. Cuando a una mujer le iba bien era porque lograba conducirse como un hombre, eso era lo máximo a lo que podía aspirar.

Entonces nosotras, a partir de estas tres características, nos hicimos la pregunta sobre cómo era posible articular una resistencia más allá de la representación política, de la marginación del trabajo asalariado y también de los lugares del poder. Y nuestra reflexión se cruzó con una serie de análisis. En primer lugar, con el de un compañero economista italiano del movimiento obrero de la extrema izquierda, compañero de Toni Negri, llamado Christian Marazzi, que escribió un hermoso libro traducido al español *El sitio de los calcetines*. Se trata de un libro sobre la economía doméstica y sobre el modo en que en ésta no se reconoce la producción del valor.

El análisis de Marazzi es interesante porque muestra que el desarrollo del capitalismo hoy día; es decir, la producción de bienes materiales sustentada en la estructura de la fábrica fordista, con una fuerza de trabajo no calificada, principalmente física, con una ausencia total de la valorización subjetiva del trabajador, con un gesto repetitivo en la producción, todo ese paradigma o estructura de trabajo está pasando a una fase sucesiva y está siendo superado tendencialmente por una nueva forma de trabajo en el que vienen integrados elementos que nosotros denominamos inmateriales: elementos cooperativos, subjetivos, sociales, afectivos y lingüísticos.

Podemos citar, por ejemplo, el trabajo mediante la red Internet, el trabajo de la cooperación social, los servicios y también la economía informal. He visitado, aunque por un corto tiempo, El Alto y me parece que allí, al igual que en los barrios parisinos, la economía es una forma permanente de cooperación informal.

Entonces, tanto en la economía informal como en la formal, están siendo integrados cada vez más elementos inmateriales de saber, de experiencia y de cooperación.

Ese hecho es interesante para las mujeres porque ¿qué pasaba en las casas donde no se les reconocía su trabajo de manera oficial?, ¿qué significaba educar a los hijos, ocuparse de la casa, entrar en contacto con los vecinos, hacer lo necesario para que la vida continúe?, ¿qué significaba desarrollar formas de solidaridad y cooperación que muchas veces eran muy horizontales, más horizontales que en la estructura masculina?

Marazzi hace notar que la condición de la mujer, que era una condición de marginación respecto al trabajo, se está convirtiendo en la condición general de los trabajadores, tanto hombres como mujeres. La expresión “devenir mujer del trabajo” no quiere decir que el trabajo se esté feminizando porque se vuelve más bonito o porque existen más mujeres en la vida laboral activa, sino más bien que la condición femenina se está transformando en esa condición general, porque ahora todos pueden sentir en carne propia el tiempo fragmentado de las mujeres y experimentar esa precariedad, restringida anteriormente al terreno femenino, es decir, esa doble y triple jornada para poder sobrevivir.

Eso les permite a las mujeres, que son las que viven esas condiciones, tener hoy día mucha más experiencia respecto de los hombres en ese sentido. Son las mujeres las que pueden enseñar a los hombres cómo se maneja esa situación, cómo se crea valor a partir de esa situación, cómo se desarrollan redes de solidaridad y de cooperación y cómo se crean bienes en común.

Hasta aquí he explicado lo que significa “devenir mujer del trabajo”. Ahora continuaré con la otra parte, que es el “devenir mujer de la política”.

Devenir mujer de la política

Lo que nosotras pretendíamos hacer era identificar, reducirnos y concentrarnos en el “ser mujer”. Un primer problema que encontramos fue que el hablar en nombre de las mujeres significaba utilizar las mismas categorías del poder, porque el sujeto colectivo “las mujeres” había estado funcionado en el discurso del poder como un espejo respecto del sujeto colectivo “los hombres”; entonces la división entre hombre y mujer servía al poder.

Un segundo problema identificado fue que en nuestro colectivo existían tantas mujeres diversas que ninguna podía ser reducida a “ser mujer”: había mujeres migrantes, blancas, militantes y no militantes, universitarias y quienes no habían estudiado, con hijos y sin hijos, etc. Pero teníamos algo en común: una historia de discriminación y de violencia ordinaria y habitual que se podía dar en la casa, dentro de la familia, en la comunidad, en el lugar de trabajo, en el partido político, en el movimiento de izquierda o en la universidad, en realidad poco importa dónde.

Entonces, lo que hicimos fue recuperar una técnica que, a su vez, fue rescatada en los años setenta por el poder obrero y sobre todo por el movimiento de extrema izquierda italiano. Esa técnica no era una técnica sociológica, sino una técnica política que nosotras denominamos autoinvestigación.

La autoinvestigación consistía en contar nuestra propia historia. Fue importante porque ninguna sabía más que las demás, ninguna era la intelectual que tenía la conciencia para el pueblo, no había una vanguardia iluminada, sino más bien una horizontalidad total en la que cada una contaba lo que había vivido y lo ponía en común.

Es esa misma experiencia la que se ha dado en el origen del movimiento de los estudios postcoloniales; basta con remitirse al inicio de estos estudios en la India y uno se encuentra con mujeres y con una escritura narrativa antes que teórica, o con remitirse a un momento anterior que el trabajo de Spivak, por ejemplo.

Entonces, ese contarse o relatarse a sí mismo significaba reconocer la diferencia de clases, de origen, de estado, pero significaba también identificar lo común de nuestras vidas.

La lucha se desarrolló, sustentada en aquello que nos era común y a partir de fenómenos que son bastante extraños, de forma muy fuerte y muy veloz.

Por ejemplo, en Francia trabajo con jóvenes mujeres migrantes, y existe un fuerte racismo sobre todo en el trato de la clase obrera blanca pobre hacia los migrantes, que son aun más pobres. Ambos son grupos pobres, solamente que la clase obrera blanca pertenece a la derecha y a la extrema derecha. Nosotras comenzamos a trabajar con las mujeres blancas de la clase obrera, y después de tres semanas de trabajo de investigación era evidente la miseria de la condición de aquellas mujeres, pero después de tres meses a ninguna le interesaba más el color de la piel. No solamente las habíamos arrebatado de sus esposos, de sus padres y de sus hermanos, sino también de la derecha.

La gran dificultad está en suspender por un momento la propia identidad, pero sin anularla, para tratar de encontrar lo que nos es común. Eso común en el que después las diferencias individuales sean valorizadas, es decir, debemos crear lo común para hacer valer las diferencias individuales, diferencias en cuanto diferencias y que permanezcan como diferencias.

A mí nadie me echó en cara que yo no era migrante aunque trabajaba con migrantes. No tuve ningún problema, y si se me hubiera presentado alguno, estoy segura de que todas las mujeres migrantes con las que trabajaba hubieran acudido a ayudarme. Esto no quiere decir que ellas y yo vivíamos en las mismas condiciones o que ellas no tenían más necesidad de que se les reconocieran sus derechos, es más, yo lucho por los derechos que ellas no tienen; lo que era nuevo era el tipo de transversalidad que se daba.

Tengo la impresión de que el proceso político es apasionante en Bolivia, aunque no sé mucho de su país porque es la primera vez que vengo y sólo por 10 días. Sin embargo, la dificultad consiste en articular lo diferente con lo común; también está la dificultad posterior de crear nuevas instituciones para eso común, que sean instituciones de democracia radical horizontal, participativa y no de verticalidad estatal, pero ese es otro problema.

Lo que me interesa es la articulación entre lo diferente y lo común, y creo que las mujeres en este país son capaces de hacer aquello que los hombres no, es decir, jugar en el doble terreno de la diferencia y de lo común.

Tuvimos en Sucre una mesa de discusión con las assembleístas y con unas muchachas de Indymedia. Entre las assembleístas había cinco que eran indígenas. Hicimos una mesa de autonarración y fue bastante interesante porque después de un momento estas mujeres ya no sabían cómo definirse, aparte, claro, de como mujeres e indígenas, una como campesina, otra como migrante y una tercera que decía que había participado en El Alto cuando hubo muertos. Aun así todas estas mujeres no lograban definir qué es lo que eran, y quién les pedía que lo hicieran, ¿por qué tenemos que elegir qué ser, cuando podemos ser todo eso junto y podemos crear también nuevas transversalidades?

Es evidente que una indígena es diferente a una mujer blanca de Santa Cruz, pero quién dice que ambas no viven la misma violencia, ya sea en el terreno específico de la discriminación familiar o en el acceso al saber o a la política.

Existen muchas mujeres blancas políticas “plantas verdes” (es decir, mujeres de adorno).

Si ustedes arrebatan a las mujeres el discurso de la autonomía cruceña, la autonomía cruceña termina, se cae, y yo creo que es en este terreno en el que las mujeres se pueden mover.

Y para terminar, si ustedes hacen eso, el sujeto político que van a formar ya no es más individualizable o identificable, y es eso lo que el poder detesta. Esa es la resistencia más fuerte.

Devenir minoritario y devenir mujer

Mi lectura de Foucault es una lectura a través de Gilles Deleuze, de quien he sido discípula. En un libro de Deleuze de los años ochenta, que se llama *Mil mesetas*, se utiliza la expresión “devenir minoritario”, pero hay también otras como “devenir animal” y el “devenir mujer”. El libro tiene páginas muy hermosas en las cuales Deleuze explica lo que significa devenir minoritario. Para él, “minoritario” no implica una idea cuantitativa, y tiene razón porque, por ejemplo, en los Estados Unidos existen políticas de identidad, que son muy duras y bastante esencializadas, en las cuales no basta sólo con ser mujer o negra o hebrea o lesbiana.

Devenir minoritario en Deleuze es todo lo contrario, no es ser numéricamente menor a la mayoría, es simplemente aprovechar o rechazar las estructuras de poder: la verticalización, la jerarquización, la identificación. Para él, necesitamos salir de estas estructuras que pretenden identificarnos a través de sus documentos o representarnos a través del representante, de un representante que generalmente es blanco y hombre, que pretende hablar por todos, que tal vez habla bien, aunque muchas otras veces habla muy mal.

Devenir minoritario es otra expresión de lo que Negri denomina éxodo, “el irse” que es un término metafórico porque no significa escaparse, sino salir de las estructuras de poder e inventar otras nuevas. Por ejemplo, el movimiento de los movimientos en Europa, que en un primer momento se organizó como un movimiento en contra de la guerra en Irak, y que surgió porque era imposible hacer valer las razones de la paz a través del recurso de la representación política, de la política estatal.

Nos hemos salido de la organización del poder estatal, hemos hecho el éxodo, nos hemos denominado a nosotros mismos “minoritarios”, aunque éramos un montón, éramos millones. El “devenir minoritario” es el otro nombre de la multitud. El “devenir mujer” es lo que significa “ser mujer” a partir de la propia condición histórica y también local, porque ser una mujer en Bolivia no es lo mismo que serlo en New York, en Roma o en Sicilia, ya que existen no sólo localizaciones geográficas, sino temporales. El devenir mujer significa analizar esa experiencia en lo negativo y lo positivo, aquello que hemos sufrido, pero también aquello de lo que somos capaces de producir y proponer a todos aquellos que quieren el devenir minoritario, a todos los otros, incluidos los hombres.

Hacia una ontología de la multitud

Hago una diferencia probablemente bastante artificial, aunque creo que también bastante eficaz, entre el poder y la política o, en términos de Negri, entre el poder y la potencia.

El poder se define, en términos de Foucault, de una manera muy simple cuando dice que “el poder es la acción sobre la acción del otro”. Esta definición implica que el poder siempre es segundo y se aplica en una forma de gestionar la acción de los otros que canaliza u obliga, aunque también necesita de la libertad de los hombres para poderse aplicar y, además, limitar esa libertad. El poder no produce nada por sí mismo, es solamente una apli-

cación. Si nosotros respondemos al poder en términos de poder, hacemos el contrapoder, es decir, inventamos la alteridad del poder, que sigue siendo un poder, y necesitamos introducir algo que rompa con esa asimetría.

La resistencia y el poder no son la misma cosa porque la resistencia es capaz de hacer algo que el poder no puede y no sabe hacer. La resistencia crea subjetividad, nuevas formas de vida, un nuevo ser o una nueva existencia, nuevas formas de vivir, de hablar, de intercambiar y de amar, de producir valor; es una cosa bastante material e inmanente.

En el vocabulario clásico de la filosofía, el producir un ser nuevo se llama ontología y la ontología es el discurso filosófico de la producción del ser, no es una cosa metafísica o trascendente. La mistificación del poder masculino se ha basado en hacernos creer que la ontología o estaba en las manos de la creación divina y no involucraba a las mujeres o estaba en el vientre de la mujer, en su capacidad generativa, y que la única forma de crear nueva vida era haciendo hijos. Es cierto que es una forma de crear vida, pero hay otras formas como el hacer comunidad, luchar juntos, inventar formas de solidaridad y modificar la relación con el otro; todo eso es producir vida, todo eso es la ontología.

Entonces devenir mujer de la política es una otra relación de la política en la que la mujer no quiere el poder, no quiere el Palacio de Invierno, eso no le interesa. Lo que quiere es la palabra, quiere el espacio, quiere lo común con los demás, que no son mujeres. Un común capaz de hacer produciendo nuevas formas de vida sería una ontología de la diferencia infinita, una diferencia multitudinaria, una ontología de la multitud.

Derroteros de la colonialidad y la descolonización del conocimiento¹

SIMÓN YAMPARA / MICHAEL HARDT / PABLO MAMANI / GIUSEPPE COCCO
JUAN JOSÉ BAUTISTA / JUDITH REVEL Y LUIS TAPIA

Simón Yampara

Una impresión general de todo lo que el título del Seminario indica, “Pensar el mundo desde Bolivia”, me ha estado haciendo pensar lo siguiente: ¿acaso había que pensar el mundo desde Bolivia? Cuando para pensar el mundo (inclusive para pensar Bolivia) deberíamos decir pensar en el *Kollanasuyu*² primero, y creo que recién podríamos hacer una especie de *tinku*³ respecto del mundo. A qué va esto: yo pienso que hay un problema del academicismo y del cientificismo en relación con el mundo porque son cosas que nos vienen como fotocopias, pero fotocopias ilegibles en el mundo académico, lastimosamente.

Este es un problema para cultivar el conocimiento, la ciencia, pero ¿cuál es la fuente? Pienso que estamos acostumbrados a leer una sola matriz civilizatoria cultural, la matriz occidental centenaria de este espacio republicanizado y nacionalizado. Probablemente esa es la matriz con la cual cultivamos nuestros conocimientos. Pero dejamos de lado la otra matriz civilizatoria ancestral milenaria, con semillero en Tiwanaku y en el incario. Es decir que aquí se cumple lo que afirma Domique Temple: “el descubrimiento ha sido un encubrimiento”, que sigue hasta ahora.

Hoy día, en Bolivia, vemos que en la expresión política no salimos de la bipolaridad derecha-izquierda. Los aymaras, los quechuas, los kollanas no somos ni de derecha, ni de izquierda, ni en pensamiento, ni en ideología, pero nos hacen creer que sí, y entonces, ocasionalmente, estamos camuflándonos. Por eso debemos preguntarnos: ¿entonces, qué somos?

Aquí hay un problema de enfoque, de cómo miramos. Una cosa es mirar con la matriz occidental de la unidad y otra cosa es entender la paridad armonizada. Nosotros estamos acostumbrados a manejarnos de la saliente al poniente del sol, del *urin*, *aran* y el *taypi*⁴. Mientras que a través de la otra lógica nos manejamos con tesis, antítesis y síntesis. Hay un

1 La Paz, 9 de agosto de 2007. Hall de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

2 La ciudad de los *kollas*, territorio que podríamos ubicar geográficamente en el altiplano paceño especialmente.

3 Espacio de encuentro ritual y comunitario donde dos parcialidades resuelven sus contradicciones.

4 Urin = Arriba; Aran = Abajo; Taypi = Centro.

problema cuando comparamos la síntesis con el *taypi*. ¿Cómo lo hacemos?, ¿el *taypi* es lo mismo que la síntesis?, ¿síntesis es lo mismo que *taypi*? En mi criterio no, y eso obedece a lógicas, a matrices distintas. Cuando a mí me dicen unidad, yo estoy pensando en la paridad, pero cuando hablamos de unidad desde un punto de vista occidental, es como hablar de una pieza suelta. De ahí viene toda una concepción política del individuo.

Cuando yo pienso en la *pacha*, ‘pa’ quiere decir dos, ‘cha’, doble fuerza y energía. ¿Por qué tiene que ser como un número uno?, ¿‘uno’ es igual a ‘uno’ o ‘a’ es igual ‘a’ sin ser igual a ‘b’ o ‘c’?, ¿por qué? Éste es un problema de estructura, y aquí voy a la cuestión del formato: ¿cómo estamos formateados? En otras palabras ¿cómo estamos estructurados mentalmente? Básicamente estamos formateados en base a la lógica unilineal, unilateral, y así llegamos a un monoculturalismo que está guiado por un monismo jurídico. Hoy día nos damos cuenta de eso, no lo aceptamos y tratamos de acomodarnos. Lo que ahora queremos hacer es abrir una especie de abanico: desde esa posición *uni* queremos pluralizar, abrir un poquito. Decimos: “nos daremos el barniz de que somos *pluri*, somos multi, pluri-multis”, pero creo que en el fondo no salimos de esa matriz.

Voy a usar una metáfora para explicar: la metáfora es el *jaqi*⁵, que es la interacción hombre-mujer, que básicamente es la institucionalidad de la familia. Para hacer el amor están por lo menos el hombre y la mujer. Reconocemos que somos diferentes en sexo, en percepción y en muchas cosas y, sin embargo, hacemos la unidad de la institucionalidad de la familia y al hacer la unidad, hacemos también la complementariedad.

Esa lógica es lo que falta, lo que no está presente o está ausente, y que lastimosamente está encubierta en el círculo, en el ámbito de los intelectuales. Por eso me pregunto: ¿pensar el mundo desde Bolivia? Bueno, en esta lógica probablemente sí lo vamos a hacer, pero yo prefiero pensar en la paridad de las cosas. Por eso digo desde el Kollanasuyo o Tahuantinsuyo, pensar el mundo con las energías del Polo Sur, y no quiero pensar solamente con las energías del Polo Norte, donde hasta la estrella es una sola, mientras que aquí las estrellas son de tipo comunitario. Esa concepción sigue circulando al lado del academicismo y del cientificismo, sigue circulando la colonialidad del saber. Generación tras generación somos prisioneros de eso, lastimosamente nos formatean de esa manera, ¿no?

Movimiento de los movimientos, ¿qué es movimiento de los movimientos sin identidad?, ¿qué nos quiere decir movimiento de los movimientos?, ¿la estática de la estática, qué es? Para mí, movimiento es simplemente el *urin*, el *aran*, para mí esa es dinámica, eso me hace mover, me hace buscar armonías, pero un movimiento de los movimientos así en el vacío, no es nada. Estoy seriamente preocupado por eso.

Probablemente recién ahora, después de los 500 años, despertamos un poco de una especie de *chaki*⁶ colonial. Ésta es la situación, porque hay un re-despertar; unos hemos despertado más temprano y otros están despertando recién y nos traen cosas para seguir en esta situación de colonialidad del saber. Esto es lamentable, y yo no veo aportes a ese nivel, no veo reflexiones. En esa matriz, en esa crisis epistemológica, hay todavía avances, pero creo que necesitamos sacudirnos de eso y encaminarnos por otra vía, por otro pro-

5 En las comunidades aymaras, *jaqi* significa persona o gente, pero para ser tal, debe cumplir con sus responsabilidades con la comunidad.

6 Resaca.

ceso, porque hacer ciencia es simplemente hacer un juego axiomático y no es cultivar la tabla de verdades.

Hasta sobre la metodología debemos reflexionar seriamente, ahí incluso. Quiero escapar de la colonización mental que nos ha hecho el marxismo también. El marxismo ha sido la segunda era después del cristianismo, ha venido a colonizarnos la mente, la mente de los kollanas, la mente de eso que llaman indígena, indio.

Entonces, queda una maquinaria como sistema de repetidores que hoy nos quiere convertir en competitivos para el sistema, pero no somos competitivos para la otra matriz, hasta somos analfabetos para ella. Los grandes doctorados con títulos de Harvard o de La Sorbona no pueden entender una cosa que es concreta: el *qatu*⁷, por ejemplo en la Feria 16 de Julio en El Alto de La Paz, que en la matriz occidental la ponen simplemente en la bolsa de la economía informal, cuando de eso depende la vida de tantos alteños. Sin ese *qatu*, ¿qué sería de El Alto de La Paz?

Ese es el problema, el de cultivar solamente la materialidad de las cosas y olvidar o dejar para la religión la otra dimensión complementaria, que es la espiritualidad. O sea, la vida está compuesta por la materialidad y la espiritualidad, son como el hombre y la mujer: complementarias y no separadas. A título de especialidad, muchas cosas se han fragmentado, no sólo se ha descuartizado a los héroes, sino al pensamiento. Nosotros nos manejamos más holísticamente, más integralmente. Por ejemplo, el problema de territorio lo entendemos como una *uraxpacha*⁸, que tiene que ver con la dimensión de la profundidad y con la dimensión de la altura, y no solamente el territorio entendido como una capa arable de treinta centímetros de espesor.

En otras palabras, quiero decir que abramos nuestra mente y nuestro corazón a otros horizontes, a otras epistemologías; no nos conformemos solamente con la epistemología tradicional que existe en busca de lo más moderno, lo más avanzado, cuando resulta que probablemente es la tradición colonial más atrasada. Un ejemplo: los descubrimientos actuales dicen que el planeta tierra tiene *ajayu*⁹ pero para nosotros no es ninguna novedad porque lo sabemos desde hace siglos y desde que nosotros hemos tenido razón: siempre estamos *ch'allando*¹⁰ a la Pachamama.

Entonces, el manejo de la energía material y la energía espiritual, son elementos muy importantes que tenemos que tener presente, y no he visto esa situación en los debates, por lo menos en los de estos tiempos. Otro ejemplo: nosotros decimos *paquchuyma*, unos traducen como “de todo corazón”, pero el significado es “con todo el pulmón articulado al corazón” que es donde se hospeda precisamente la cuestión de los ajayus.

Por otro lado, cuando hablamos de *suma qamaña*, eso tiene que ver con paradigmas de vida. Una cosa es el paradigma de vida del desarrollo y el progreso, y otra cosa es el paradigma de *suma qamaña*, que es bienestar y armonía integral de todos. El concepto de desarrollo plantea una vida mejor, es decir, que nosotros estemos bien y mejor que otro, sin importarnos los demás, pero en el *suma qamaña* nunca va a ser mejor si no es con todos. Ahí está

7 Lugar de intercambio.

8 Territorio enfocado desde un paradigma ecológico.

9 Alma.

10 *Ch'alla*, ofrenda de reciprocidad a la Pachamama o Madre Tierra.

la dimensión del sentido comunitario. Eso tiene que ver también con el sistema educativo, porque está orientado a alimentar la colonialidad del saber para mantener las estructuras y pensamientos coloniales en nuestro país.

Michael Hardt

Para nosotros está claro que no se trata de pensar el mundo desde Bolivia, sino pensar Bolivia desde afuera. Estamos aquí para aprender, y tengo una pregunta sobre la palabra descolonización, que creo que es central en el proceso boliviano y también en el proceso de las Américas.

Descolonización del pensamiento por lo menos en tres materias, en tres niveles. Es cierto que hay, hoy día, una descolonización a nivel político, una descolonización de las estructuras mediante una lucha contra el poder colonial que viene de hace 500 años; también hay una lucha histórica contra el imperialismo que tiene algo que ver con esta descolonización del poder; de igual forma, la lucha contra la colonialidad del Estado boliviano, del brasileño, etc.

Hay un segundo nivel, que quizás es más importante para la discusión de hoy: la descolonización en el ámbito académico. Los grandes autores latinoamericanos que conozco: Enrique Dussel, Walter Dignolo, Aníbal Quijano y también los intelectuales bolivianos. Hemos visto una lucha intelectual con el eurocentrismo occidental en el pensamiento, que es todavía muy importante en este ámbito.

En tercer lugar, también hay una descolonización del pensamiento y las prácticas revolucionarias, de las luchas progresistas. Esto quiere decir que durante un largo periodo la trayectoria revolucionaria fue desde el Norte hasta el Sur. Quizás el más importante ejemplo sea Mariátegui, que fue probablemente en su época el pensador comunista más sensible a la importancia de las formas comunitarias de los indígenas en Los Andes. Él también tuvo que ir a Europa para regresar y pensar la revolución aquí, en términos locales.

Según mi punto de vista, por la gente que conozco, creo que hoy día, y quizás desde hace 20 años, hay un flujo inverso, este flujo desde el Sur hacia el Norte para aprender la práctica del pensamiento revolucionario. Ahora los jóvenes de Europa y de Norteamérica tienen que venir al Sur para aprender la práctica y el pensamiento revolucionario; tienen que venir a El Alto, tienen que ir a Chiapas, a la Argentina, para aprender y volver a sus casas para hacer prácticas y pensamiento revolucionario.

Entonces, son tres niveles muy importantes de esta descolonización del pensamiento, del saber, de la epistemología, como decía el compañero Simón Yampara.

Creo que son límites más de la palabra que del pensamiento. Creo que ustedes tienen ya un pensamiento que está mucho más allá de estos problemas, que son los siguientes: respecto del tercer tema me parece que la simple inversión de estos flujos no es suficiente, es decir, que no fue verdad que todas las invenciones del saber, del pensamiento, de la práctica revolucionaria fueran producidas en el Norte; no es verdad que Europa sea el único lugar en el cual se pueda inventar algo, pero esa fue la idea del eurocentrismo. De la misma manera, no es verdad hoy que el único lugar en el que se puede inventar el pensamiento sea el Sur; una simple inversión no es suficiente.

En el segundo aspecto, el desde hace muchos años muy conocido rompecabezas entre lo global y lo local. Cuando se insiste en la importancia de un pensamiento local es necesario siempre pensarlo desde un ámbito en el que las comunicaciones van mucho más allá de lo local. Eso representa una dificultad que tenemos de diferentes maneras.

Otra idea que quería plantear y me parece muy importante, aunque tal vez sea solamente un problema terminológico, es que la descolonización es solamente una idea negativa, es decir, solamente la idea de quitar algo de dominación. Para mí, por lo menos, no es suficiente esta idea de descolonización en sí misma. Quitando la dominación del eurocentrismo o de la colonialidad, lo que queda ahí no es suficiente. Para mí es importante también la invención, es decir que lo que ya existía tradicionalmente no es suficiente. Más allá de quitar lo que domina, hay que también transformar el pensamiento tradicional. Entonces, quizás ustedes ya tienen términos lógicos para eso, pero eso implica ir más allá de sólo quitar algo que nos bloquea, que nos obstaculiza el pensamiento.

Pablo Mamani

Yo he trabajado el tema de la multitud, en realidad, de las multitudes en plural, que es un concepto conflictivo cuando uno habla sólo de la multitud en singular. Quisiera hacer dos apreciaciones puntuales sobre el momento político, social e histórico que vive Bolivia particularmente.

Creo que estamos entre dos momentos históricos fundamentales: entre aquel momento de la emancipación colectiva desde los barrios, los ayllus¹¹, las capitanías, los sindicatos, por una parte, que son una poderosísima forma de articular territorialmente la lucha social y, en muchos sentidos, colapsar la territorialidad del Estado colonial, apropiarse y gestionar esos espacios como propios. Es el caso de Achacachi¹², del cuartel de *K'alachaka*¹³, de los cuarteles aymaras del kilómetro 7, de Julián Apaza¹⁴ en el camino a Desaguadero o las formas que aparecieron en Ayo Ayo. Por otra parte, desde mi lectura, estamos en un proceso de expropiación de estas fuerzas sociales, de estas luchas territorializadas de los movimientos indígenas y populares desde el propio gobierno de Evo Morales.

Es decir, tenemos dos cosas: esa poderosísima emancipación colectiva de proyectos históricos, planteamiento de demandas económicas, de mejores condiciones de vida en un Estado colonial y, a la vez, ese proceso provocó, en este escenario y en este momento, la posibilidad de expropiación de los poderes colectivos, de los que llamo los microcentros de la lucha indígena popular, dispersos en el contexto del propio Estado y en la sociedad. Esta expropiación significa que esta lucha no vaya más allá de la reforma del Estado colonial, que no vaya a transformar sustancialmente el Estado como una institución de relaciones de fuerza de la sociedad. Para mí es importantísimo entender

11 Conjunto de comunidades que controlan distintos pisos ecológicos para obtener una producción variada complementaria.

12 Región que se convirtió en el centro o la capital de los levantamientos aymaras desde el año 2000, que marcaron el horizonte político del proceso actual.

13 El cuartel de *K'alachaka* lleva el nombre del cerro que queda a la entrada de Achacachi; fue organizado en 2001 con decenas de miles de personas de toda la región aymara para estructurar un verdadero ejército regular boliviano y reivindicar los derechos de los pueblos indígenas y originarios.

14 Julián Apaza asumió el nombre de Tupac Katari en el levantamiento mencionado arriba.

estos dos niveles, que son a la vez como dos fuerzas que están conviviendo en conflicto permanente.

Está claro que el Estado colonial y las elites en Bolivia, particularmente las de rostros blancos, digámoslo así, han sido puestas en crisis a través de una acumulación histórica que vino desde los *kataristas*, en los años sesenta y setenta, o incluso desde mucho antes, desde 1780, en la Colonia. En esta acumulación de la memoria histórica –pero además en una acumulación de repertorio y acción colectiva, repertorio del discurso, de estrategia del manejo de la geografía, de las maneras de negociar con los poderosos–, se puso al Estado en una situación realmente difícil, hasta que tuvo que enfrentarse dentro de sí mismo (en febrero de 2003, el Ejército y la policía estuvieron enfrentados entre sí en la Plaza Murillo), con las elites fraccionadas o divididas entre sí. A estos procesos de emancipación colectiva –que en Bolivia es prácticamente indígena y popular por su composición poblacional e histórica–, a esta lucha yo llamo territorialización de la lucha indígena.

El Estado, antes del gobierno de Evo, tenía claramente la capacidad de disolver, fragmentar, fracturar esas institucionalidades del Estado y quitar legitimidad, consenso, autoridad moral al gobierno y a su capacidad de seguir actuando a nombre de los intereses generales de la sociedad. El Estado pudo revelar estas prácticas como mentira, como una gran mentira histórica.

Fue muy importante la invención de un yo colectivo fuerte que en este momento está de pie; nosotros los indios, nosotros los alteños, nosotros los cocaleros, nosotros los aymaras, un yo colectivo que ha ido creando un escenario histórico fundamental, del que, por supuesto, es efecto la elección de Evo Morales el año 2005, con el 54 por ciento.

Entonces, desde la otra vereda hay que preguntarse: ¿cómo es que no llegamos con esta potencia social a un proceso que vaya más allá de la reforma?, ¿qué pasa con la multitud o con las multitudes?, ¿son susceptibles de ser manejadas, de ser manipuladas, o tienen también la posibilidad de emanciparse desde el centro mismo del Estado o desde la frontera entre Estado y sociedad, o desde fuera del Estado? Creo que nuestras multitudes aquí en Bolivia juegan a la vez con esas dos opciones.

Respecto al proceso de expropiación de las energías sociales, por ejemplo, la Asamblea Constituyente nunca fue una esperanza, aunque para mucha gente sí lo fue, y por la forma en que están planteadas las cosas este proceso ya es un desafío. Cómo es posible pensar desde adentro mismo del Estado contra el Estado, es evidente que pensar fuera del Estado es mucho más fácil, esto se presenta como un dilema entre reformar o destruir el Estado.

Entonces, hay una especie de espaciamento de los proyectos o de un proceso de vaciamiento de proyectos de autodeterminación sociales e indígenas, particularmente aymaras. El mundo aymara, la lucha aymara, planteó desde K'alachaka, desde Tupac Katari, desde Zárate Willka¹⁵, un proyecto de autodeterminación social, de autogobierno nacional-territorial de todos los pueblos, una especie de confederación de pueblos en función de un gran Estado o una confederación de estados indígenas. Esa posibilidad, para mí, está siendo vaciada.

Nuevamente hay que estudiar el Estado del 52, las lecturas de Zavaleta Mercado y Fausto Reynaga. La lógica de lo nacional-popular, la lógica del nacionalismo revolucionario,

15 Zárate Willka, líder del levantamiento aymara de 1899 durante la Guerra Federal.

como ideologías que son muy bien manejadas para escenificar simbólicamente el mundo indígena en el espacio del poder, para vaciar, sin embargo, los contenidos de lucha o de rebeldía de ese mundo en función de un Estado que no va a cambiar mucho. Creo que destruir el Estado es difícil pensarlo desde dentro del Estado.

Yo quisiera plantear esas dos ideas básicas, seguramente para discutir las después, que Bolivia vive en estos momentos, estas dos grandes tensiones. Cuando hablo de lo último no quiero decir que las fuerzas sociales están derrotadas o están completamente encapsuladas. Hay niveles e instancias y lugares y movimientos que se mantienen, como diría, fuera del Estado, fuera del gobierno, por suerte. Por otro lado, está esta perspectiva de sólo hacer una reforma al Estado colonial.

Giuseppe Cocco

Pienso que esta mesa es muy interesante en relación con las interacciones, el debate y la polémica que se inicia aquí y que puede continuar.

Voy a hacer una pequeña contribución, que no es suficiente para un diálogo más completo, porque este tipo de reflexiones necesita más trabajo, más conocimiento y una cavilación más madura para no hablar de manera superficial. Entonces voy a hablar un poco desde mi punto de vista, que es el punto de vista híbrido de alguien que ahora vive y trabaja en América Latina, en el Brasil, pero no en Bolivia.

Para pensar esta problemática de la colonialidad del poder y de la descolonización, podemos decir lo siguiente: en el período de la hegemonía del poder colonial y de la colonialidad del poder, tenemos una noción de devenir de América Latina. La perspectiva de América Latina, de cada país de América Latina, ha sido un proceso de modernización, de integración, de una dinámica desde la periferia hacia el centro, marcada por el proceso de desarrollo de industrialización y de occidentalización. La construcción de la ciudadanía moderna estuvo basada necesariamente en la integración y reducción de la diversidad del continente, de cada país, de cada territorio, de cada localidad, dentro de la figura unitaria de pueblo, de pueblo nacional y de pueblo eventualmente latinoamericano. Es decir que la sociedad abigarrada constituía una definición negativa, algo que resultaba ser del pasado en la sobreposición de lo moderno-arcaico.

Hablando de una manera muy sencilla y esquemática, creo que estamos viviendo el quiebre de esa línea unívoca de la colonialidad del poder. Para discutir lo que pasa con el quiebre de esa linealidad de progreso de Bolivia, del Brasil, de América Latina, necesitamos pensar en quiénes quebraron esa línea y cómo se quebró, resulta importante verlo. Creo que cuando nosotros pensamos en las ambigüedades, las dificultades de los pasajes, desde las luchas hacia los gobiernos, tenemos una dinámica continental, eventualmente desde México hasta la Argentina. Tenemos una dinámica continental en el nivel político de los gobiernos, que es determinado por las luchas, por quiebres diferenciados, múltiples, abigarrados, desde las luchas de los obreros paulistas en Brasil, que llevaron a Lula al poder, hasta las luchas de El Alto o Cochabamba y de los aymaras, de los indígenas hasta los piqueteros argentinos, muchos de los cuales son migrantes bolivianos, que son parte de otros éxodos.

Esta subjetividad del quiebre, la dinámica del quiebre, es muy importante en relación a la dinámica del proyecto del desarrollo y del proyecto colonial, para intentar crear un contexto para el debate sobre la descolonización y los desafíos de los nuevos gobiernos y de los movimientos. Podemos decir que lo que hoy día está aconteciendo a partir de este quiebre –el devenir mundo de América Latina, de Bolivia, del Brasil y de la Argentina–, se transforma en ese sentido como el mismo mundo que se construye en este continente, es cada vez más un devenir propio de América Latina.

La tarea de los países del norte tiene que articularse con la multiplicidad, con la diversidad. Entonces, tenemos como perspectiva la posibilidad de pensar ese quiebre de la línea del desarrollo y de la colonialización a partir de las condiciones que esas luchas definieron para los gobiernos, en los movimientos, la posibilidad de pensar la producción de la lucha, la organización de las luchas y la organización de la producción de la movilización productiva como algo que depende del mismo mecanismo. Luchas territorializadas capaces de constituir un territorio, como sucedió aquí en El Alto, en el Altiplano, etc. y luchas como las que se dan en la Argentina con los piqueteros son luchas que tienen elementos inmediatamente productivos.

Son esas las condiciones materiales y subjetivas para pensar más allá del Estado y también más allá del capital. En esa medida podemos pensar que la sociedad abigarrada, a partir de ese quiebre, de ese desplazamiento, deje de ser una noción negativa que debe pasar a ser algo del pasado, que necesita ser resuelta. Por el contrario, pasamos a pensar la sociedad abigarrada como afirmación, como multiplicidad y también como hibridación potente. No se puede pensar en un elemento multiculturalista de mosaicos de pequeños Estados, de pequeñas realidades separadas, sino en una multiplicidad que se alimenta de las relaciones continuas entre los elementos diferenciados y diversos de las sociedades que se movilizan a partir de ese quiebre del proceso de homogenización bajo las relaciones coloniales y capitalistas.

Entonces, mi contribución a este debate sobre la descolonización sería: transformar en términos positivos la problemática de la sociedad abigarrada y abrir la problemática del multiculturalismo a la perspectiva de la hibridación.

Juan José Bautista

En mi perspectiva, el problema que empezamos a vivir en Bolivia desde el año 2005 se comenzó a configurar desde fines de la década de los setenta y principios de la década de los ochenta. Concretamente, después de noviembre de 1979 y de julio de 1980, que significó el fracaso de los movimientos de izquierda, cuando la derecha había sepultado una tradición que en la década de los años setenta había propuesto configurar un nuevo proyecto para Bolivia, a nosotros se nos apareció con fuerza una hipótesis que deducimos a partir de Zavaleta: ¿por qué Bolivia y países como Bolivia aparecen de modo incognoscible desde la perspectiva del concepto de ciencia europeo-occidental? La razón es porque el intento de la ciencia social o de nuestros científicos sociales de conocer Bolivia desde la perspectiva del concepto de la ciencia producida en Europa, Estados Unidos y en la tradición moderna, sociedades como la boliviana no se podían conocer.

Entonces, este intento nos movió a cambiar la perspectiva de la investigación en el sentido de que ya no se trataba de pensar Bolivia desde el concepto que la modernidad occidental había desarrollado, sino empezar a pensar desde los problemas que Bolivia nos planteaba. En ese sentido, surgió el proyecto de pensar desde Bolivia y no pensar a Bolivia desde el concepto de ciencia que la modernidad había desarrollado. En ese intento nos topamos inmediatamente con la obra de Zemelman –a quien siempre consideramos uno de los epistemólogos más importantes de América Latina–, a partir de la perspectiva epistemológica, en el sentido de revisar y de cuestionar el contenido de los conceptos y las categorías que sostenían la teoría producida por Europa occidental.

Sin embargo, este intento nos llevó a revisar los contenidos no sólo formalmente, sino también históricamente. En esta búsqueda nos topamos con la obra de Enrique Dussel, que la trabajamos durante muchos años. En ella empezamos a ver el encubrimiento y la formalización que la ciencia europea hacía de la historia. En otras palabras, de la constitución de la Europa occidental, en el sentido de que la modernidad es imposible sin la barbarie que ella produjo en el Tercer Mundo, especialmente en América Latina. No se hubiera podido entender la formalización que había producido la ciencia europea occidental sin esta historia específica, negada explícitamente desde este tipo de concepto de ciencia.

Una vez que descubrimos en la tradición de las investigaciones de Dussel el por qué es necesario producir otro concepto de historia distinto al de la concepción que la modernidad ha producido, y en la que nuestros pueblos, nuestras comunidades, siempre aparecen como inferiores, siempre aparecen como premodernas, como menos racionales, como lo afirma Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa*.

Fue entonces que empezamos a darnos cuenta de que si seguimos partiendo del concepto de ciencia y de racionalidad que había producido la modernidad, siempre íbamos a aparecer en desventaja como los “a ser superados”. Como dice Habermas, de lo que trata la teoría sociológica es del pasaje de las sociedades premodernas a las sociedades modernas. Entonces, nosotros siempre aparecemos como sociedades premodernas, y hacer ciencia social quería decir la forma en que se han trazado las crisis de nuestras sociedades premodernas, porque el supuesto era que la modernidad era lo racional, lo superior, etc.

En un intento de diálogo con Apel empezamos a ver que el problema no estaba tanto en la ciencia, sino que especialmente la concepción de ciencia social, y también la de ciencia natural, estaba fundamentada o tenía un tipo de fundamentación formal que justificaba y argumentaba una forma de proceder respecto de la razón a la que denominamos “racionalidad occidental”. Si no se cuestionaba esta formalización de la racionalidad occidental, era imposible cuestionar el concepto de ciencia que había producido la modernidad.

Luego empezamos a dialogar sistemáticamente con la obra de Lévinas¹⁶ y después de eso, con la obra de Hinkelammert, observando, en primer lugar, que la modernidad occidental constituye a la naturaleza como objeto y que este tipo de concepción es pertinente para la modernidad occidental y que a partir de la constitución de la naturaleza como objeto, puede cosificar todas las demás relaciones sociales. De ahí que, a partir de Lévinas, se podía

16 Emmanuel Lévinas (1906 - 1995), filósofo lituano. Constituye a la ética como filosofía primera que representa una esperanza frente al nihilismo.

desmontar este tipo de racionalidad que se llama fenomenológica porque simplemente se desarrolla a partir de lo que ella ve.

Pero en este intento de querer pensar desde las tradiciones de nuestras culturas, descubrimos que la racionalidad que se desprende a partir de otros mundos de la vida, estaba fundamentalmente relacionada con el diálogo al que llamamos comunitario, y no solamente social, como un reconocimiento explícito de la subjetividad como realidad que era negada como dimensión, no solamente por el racismo proveniente de Europa, sino por la relación sujeto-objeto en la cual lo occidental siempre aparecía como sujeto y nosotros aparecíamos como objetos. Es decir, los que tenemos que aprender aquello que los sujetos con capacidad de razón han aprendido.

Pero este intento de cuestionar la justificación última del por qué lo moderno europeo occidental es lo superior, lo mejor, lo máximo, lo más racional, etc., nos llevó al encuentro con la obra de Franz Hinkelammert¹⁷, a quien personalmente considero como el Marx del siglo XXI. En su obra él hace una evaluación ya no solamente de la naturaleza encubridora y éticamente perversa de la modernidad, sino de la tradición occidental. Se puso a hacer una historia mucho más anterior del surgimiento de la modernidad; a través de esta obra, tenemos un diagnóstico de la modernidad, pero también de la tradición occidental. A partir de ella podemos empezar a mirarnos a nosotros mismos desde la posibilidad del desarrollo de otro concepto de razón o de racionalidad, que explícitamente tiene una pretensión de universalidad.

Reconocemos que todo conocimiento empieza siendo local y, en la medida de su desarrollo, aspira a tener una dimensión de universalidad; pensamos que el tipo de conciencia europeo occidental no es universal en sí misma, pero que sí tiene la pretensión de universalidad. Entonces, podemos plantear y desarrollar nuestras culturas, la necesidad de recuperar la concepción que de la naturaleza se tiene desde hace milenios, en sentido de que la naturaleza no es objeto sino que es otro sujeto participante en la producción, reproducción, la ampliación y el desarrollo de la vida de a quienes les ha sido negada sistemáticamente por la modernidad occidental.

Es importante desmontar este tipo de relación fundante que es arquímica en el pensamiento moderno, que se da en la relación sujeto-objeto, por lo cual, vista desde la perspectiva del mundo andino-amazónico, es irracional pues no se puede pensar la naturaleza como objeto. Desde nuestra perspectiva se deduce la posibilidad de producir un concepto de racionalidad con pretensión de universalidad mucho más racional que el concepto de racionalidad de lo lógico instrumental que ha desarrollado la modernidad. En eso estamos en franca discusión con el Weber de Habermas y hasta con el Marx de Habermas.

Ahora, después de la investigación que hemos hecho de la obra de Dussel, a quien consideramos como el estudioso más completo de la obra de Marx, sostenemos la hipótesis de que el siglo XX no entendió a Marx, simple y sencillamente porque no entendió a Hegel, y además por los prejuicios jacobinos de la modernidad occidental, en el sentido de que ésta piensa que para hacer ciencia no hay que creer en nada, que los mitos, las creencias, las cosmovisiones no son inherentes a la razón. Por esto, sin mitos, sin la capacidad simbólica

17 Franz Hinkelammert (1931), teólogo y economista alemán. Actualmente es profesor de Economía en el DEI, Departamento Ecueménico de Investigaciones en Costa Rica.

propia de los sujetos humanos, es imposible desarrollar la racionalidad más allá del concepto estrecho que la modernidad occidental ha desarrollado.

Así, cuando llegamos al año 2005, cuando irrumpe un gobierno como el de Evo, de pronto empezamos a cosechar las hipótesis que habíamos empezado a desarrollar sobre las características de lo que empieza a surgir en Bolivia. Son sospechas que no están todavía muy claras, no están muy desarrolladas, pero ya estamos empezando a configurarlas. Una de ellas es la siguiente: en Bolivia se está empezando a producir la puesta en crisis de la concepción que la modernidad ha desarrollado acerca de la nación, del Estado, de los pueblos, de la vida.

Simple y sencillamente, por un juicio de realidad, en el diálogo a partir de Hinkelammert asumimos el concepto de “juicio de hecho”. Por eso afirmamos positivamente nuestras culturas ancestrales, no por motivos culturalistas, sino por juicios de realidad. Los juicios de realidad, en el sentido en el que los entendemos, no son juicios de hechos ónticos que se refieren a parcelas de la vida, sino que son juicios de hecho que tienen que ver con la realidad.

Por eso llamamos realidad, después de 500 años, a aquello que ha producido la modernidad occidental: un Tercer Mundo similar o comparable a Bolivia. Es decir que ha producido la destrucción más sistemática, primero de la naturaleza, y después del trabajo humano. Nunca ha habido una acumulación de miseria a escala mundial y planetaria tan grave como la que ha producido la modernidad occidental. Una prueba de ello son las consecuencias de la forma de producción de la vida, del Estado que ha producido la modernidad. Por qué un Estado como el boliviano, un país con tanta riqueza, con tanta cultura, con tantos sujetos sociales comunitarios, con tanta vitalidad, es uno de los más miserables. Pero no solamente es el caso de Bolivia, es el caso del Tercer Mundo, básicamente del 70% de la humanidad. Entonces, cuando empezamos a pensar desde este horizonte de la realidad, lo que sea que fuere la universalidad o el fenómeno de la globalización aparecen de otro modo.

Sintetizando, en mi opinión, un proceso como el boliviano ya no se mueve en la dicotomía capitalismo-socialismo pertinente a la modernidad, porque ambos se proponían el dominio. El capitalismo como el dominio explícito de la naturaleza –y por eso ha producido la ciencia natural–, pero también del trabajo humano. El socialismo no se ha propuesto el dominio del trabajo humano, pero sí el dominio de la naturaleza y, por eso las subsiguientes crisis por las que ha pasado el socialismo real.

Como decía el señor Yampara, este proceso ya no se mueve en la dicotomía propia e interna a la modernidad que es izquierda-derecha. Aquí empieza a deducirse otro tipo de proceso distinto al de la modernidad. En última instancia, en Bolivia se juega si es posible producir un concepto de comunidad o un concepto de Estado distinto al de la modernidad, si es posible producir la vida de modos no modernos, es decir, de modos no egoístas, de modos no irracionales, en los cuales la dominación no sea aquello que se deduce inevitablemente de la política, el saber o el poder. En ese sentido, nosotros no creemos que el concepto de poder como *potentia*¹⁸ –esto lo tomo a partir de Spinoza pero en la tradición de Dussel–, inevitablemente se vaya a fetichizar, aunque es posible que la *potestas* sí.

18 El poder como *potatio* y el poder como *poteito*, categorías políticas de Enrique Dussel, quien habló de que el poder radica como potencia en el pueblo cuando este no lo ejerce y en cambio radica como ‘*potestos*’ cuando ha alcanzado las instituciones, las cuales puede transformar para sus propios intereses.

Nos referimos al poder como *potentia*, que son los momentos fundacionales que de la política se pueden desarrollar en una perspectiva con pretensión fuerte de justicia. Si no creyéramos eso, no creeríamos en la posibilidad de construir mundos en los cuales fueran posibles sociedades más humanas y más justas.

Judith Revel

La segunda intervención se ha referido a dos elementos fundamentales; el primero es el proceso de expropiación de las formas sociales de la lucha indígena, que ha sido un gran problema en la dimensión constituyente; el segundo es cómo podemos hacer en el Estado y contra el Estado, es decir, apoyar una instancia de reforma como la Asamblea Constituyente y, al mismo tiempo, tener un Congreso, tener a la vez un poder constituyente y un poder constituido.

Pero no quiero intervenir sobre esos dos puntos, quiero más bien hablar de la primera y de la tercera intervención. Es obvio que no venimos aquí como expertos o para hablar desde una posición occidental y tampoco como profesores universitarios. Las biografías incluidas en los programas del presente seminario no hablan en ese sentido, porque el punto común es definirse como un militante. Entonces es evidente que somos militantes occidentales y uno norteamericano, sería hipócrita ocultar esta realidad. Pero estamos aquí para aprender las experiencias, para compartir y para producir comparaciones y no para dar lecciones.

Estoy perfectamente de acuerdo con la idea de una colonialidad del saber; obviamente, una gran parte de las categorías de las ciencias humanas son categorías coloniales. Hace algunos años hicimos un viaje a la China con Michael Hardt y Toni Negri. El concepto de imperio era imposible de traducir al idioma chino, al igual que el concepto de devenir, y esto es interesante porque no sabemos cuál es la traducción específica. El hecho de hablar de otras culturas vuelve a cuestionarnos sobre la nuestra, en nuestro contexto cultural que es occidental. No es una casualidad que hoy la antropología cultural se haya convertido en el centro del discurso militante, es decir, la confrontación con el otro y la duda sobre sus propias aptitudes, la crítica de la universalidad que no existe en ningún lugar, ni en nuestro mundo, ni aquí tampoco.

La primera cosa: es obvio que hay que descolonizar, pero hay que pensar en la manera en que la colonización, especialmente en el saber, ha funcionado, y lo ha hecho en tres tiempos. Les digo esto porque yo vengo de Francia, que es un país colonizador y que existe al lado de los colonizadores, y sé cómo funciona. El primer momento es un momento de identificación del otro como otro; el segundo es la descalificación sistemática de la cultura del otro, de su lengua, de sus categorías, de sus símbolos; y el tercero es un bloqueo total sobre el acceso a la cultura dominante, por ejemplo, el bloqueo del acceso a la educación y la imposición de la educación colonial.

Los tres momentos juntos forman un mecanismo de exclusión, es decir, de aculturación con relación a la cultura dominante, y también de separación de la cultura dominante. Los migrantes con quienes trabajo en Francia no tienen cultura originaria, pero tampoco han accedido a la cultura dominante. La única cultura a la que tienen acceso es la cultura mercantil: Coca Cola, la televisión, los periódicos de moda, el dinero, las películas de pro-

ducción americana. Sabemos cómo funciona eso. Yo no sé si el marxismo es un pensamiento colonial, no sé si la lucha de clases es un concepto colonial o si el concepto de clase es un concepto colonial; lo que sé es que es improbable que exista una comunidad en el mundo donde no haya relaciones de poder.

Me encanta saber que el hombre y la mujer son complementarios en otra cultura distinta a la mía, pero no sé por qué soy la única mujer en una mesa de nueve hombres.

No sé tampoco por qué hago reuniones con mujeres indígenas y estoy aquí, en mesas redondas con mujeres indígenas y blancas que trabajan juntas sobre la comunidad de opresión, que no es la misma, y las situaciones son obviamente diferentes. No hay que producir una forma de identificación porque la realidad del poder se muestra en cada lugar, también en la relación con los amigos y en las parejas, ese es un tema interesante para discutirlo.

Dicen que es necesario deconstruir las categorías occidentales; estoy de acuerdo con eso. Pero los que citan a Habermas, Levinas, Spinoza son ustedes, y si ustedes me permiten hacer referencia a Spinoza, en el libro *La ética* hay una definición de la indignación: “la indignación surge del odio, del mal que se hace a los otros”. Es la indignación la que hace que seamos militantes, es esa indignación la que nos hace trabajar con migrantes, aunque nosotros no seamos migrantes o por la defensa de los derechos de los homosexuales sin que seamos homosexuales o venir aquí a Bolivia a hacer preguntas e intentar aprender. Es esa indignación la que muestra el poder que va a producir también la militancia. No sé si indignación es un concepto colonial, espero que no, y no creo que lo sea.

Luis Tapia

Resulta difícil tratar de juntar todo, prefiero comentar un sólo aspecto que tiene que ver con la relación entre cambios en el conocimiento social y la constitución política de sujetos a partir de la diversidad de culturas que existen aquí y también en otros lados.

Se podría decir, pensando en el caso boliviano en las últimas décadas, que se ha desplegado una doble reforma moral e intelectual. Una de ellas consiste en una sustitución de ideas liberales y neoliberales que han ido desplazando a las formas nacionalistas que eran el referente de comprensión del mundo y lo local, utilizando hitos históricos de la historia boliviana, sobre todo aquellos en los que ha tenido mayor peso la presencia de lo popular.

Durante los años ochenta y noventa, sobre todo en las ciudades, ha habido un proceso creciente de sustitución de creencias de este tipo. No me quiero centrar en esto sino más bien en lo otro, para argumentar y poder integrar varios de los comentarios sobre todo de los compañeros bolivianos, y que tienen que ver con el hecho de que, de manera paralela, en Bolivia se han ido gestando otros movimientos políticos culturales que han hecho posible que cambie la imagen del país, o sea, del mundo en el que tomamos conciencia, nos definimos y pensamos, las ideas sobre el tipo de cualidad, de complejidad, de densidad que caracteriza las interacciones, tanto estructurales como individuales en el país.

Quiero resaltar el hecho de que hubieron cambios sustantivos en el sentido común, en cómo pensamos lo que es Bolivia, qué tipo de dificultad y qué tipo de tendencia tiene y, por lo tanto, qué posibilidades en el tiempo tenemos. Se han producido varios cambios a

partir de la constitución política de varios procesos. Quiero resaltar algunos, no para dar una imagen completa, pero sí para reforzar o explicar el argumento.

Uno de ellos es el desarrollo del *katarismo*. El katarismo introdujo, desde hace varias décadas, la idea de que en Bolivia no hay una sola cultura, sino que hay varios pueblos que han estado en relación de colonización y que se han planteado en un momento inicial descolonizarse ellos mismos. Es decir, una tarea de los aymaras ha sido reconstituir su historia, reescribirla, constituirse como sujetos políticos que cuestionan la relación colonial en el país, pero descolonizándose a sí mismos tratando de articular una memoria que muchos de ellos ya no tenían. A la vez, este proceso de descolonización de una parte de los sujetos constituidos políticamente en el país obviamente produce cambios sustantivos en el modo en que el resto de los bolivianos concebimos el país, y también en el que nos concebimos a nosotros. En este sentido, creo que el katarismo es uno de los principales responsables de que cambiemos la definición del país, desde sus versiones más suaves, en decir que Bolivia es multicultural y plurilingüe, que ha sido hecha inclusive por los mismos liberales, hasta las visiones más complejas.

En esta línea obviamente han contribuido mucho los trabajos que no sólo se identifican como kataristas, sino que tienen que ver con el desarrollo de un conocimiento a partir de historias que no tienen como centro a la cultura dominante, como lo que está haciendo Simón Yampara, el mismo Pablo Mamani y otros intelectuales aymaras, que se han formado en la universidad pública boliviana y que hoy son los que están renovando el conocimiento sociológico e histórico que tenemos del país. Es decir, un movimiento político-cultural, que se ha planteado la descolonización y la constitución de esta autonomía política propia, también está produciendo los cambios más sustantivos en términos de la definición y auto-comprensión global del país.

Este no es el único movimiento, hay otros movimientos que tienen menos fuerza, pero que están descentrando (lo digo como tendencia, no como algo totalmente realizado), el modo en que concebimos el país y, por lo tanto, los procesos sociales para tomar conciencia de los hechos históricos.

La comunidad afroboliviana también se ha planteado un proceso similar. Ellos mismos afirman que habían perdido su memoria histórica en un grado mucho mayor que otros pueblos que fueron colonizados en el país, y se han propuesto escribir o reescribir su historia y revitalizar su cultura y, en la medida en que lo hacen, también inducen a que el resto de Bolivia cambie su imagen del país, el modo de comprenderla.

El argumento básico que quiero desplegar, es la idea de que es la constitución como sujetos políticos y como movimientos políticos culturales de varios núcleos que habían estado bajo condiciones de subalternidad en el país, está induciendo cambios en el conocimiento social. Dicho de otro modo, los cambios en el conocimiento social en el país no se deben sobre todo al desarrollo de nuevas teorías o a la importación de mejores teorías, que también pueden servir, sino al hecho de que se están constituyendo como densos movimientos políticos-culturales, culturas o poblaciones que estaban en condiciones de subalternidad y que, al emerger con autonomía, con capacidad de discurso, están modificando el modo en que las mismas ciencias sociales pensaban la explicación de la historia boliviana. Sobre todo, están modificando el sentido común de cómo se define el país y, por lo tanto, de cómo se piensan sus problemas y las tareas políticas a resolver.

Creo que estamos viviendo, en el plano social, político y cognitivo-cultural, un proceso de descentramiento de la cultura dominante que, sin embargo, no ha sido desplazada todavía de su lugar predominante, aunque la tendencia es que haya un proceso de descolonización. Esto implica un doble proceso en la constitución y descolonización de cada colectividad, que a su vez produce cambios en el modo en que concebimos el país en su conjunto y su historia, que también está siendo reescrita en buena parte por intelectuales que vienen de estas otras culturas.

Se puede ver que el conocimiento social en Bolivia se vuelve cada vez más polifónico. Es decir, no podemos pensar Bolivia y pensarnos a cada uno de nosotros de manera aislada, sino a través de varias voces que dialogan, inclusive a través del conflicto. Este diálogo va a ser por un buen tiempo a través del conflicto, tal vez antes que una comprensión que, además, ya haya generado condiciones materiales para una convivencia más igualitaria entre estas largas diferencias culturales que han pervivido de manera simétrica. Creo que estamos avanzando a formas de autocomprensión más compuestas, pero cuya condición de posibilidad es el hecho de que estas concepciones se presenten y se desarrollen también de manera autónoma, como las han presentado Pablo y Simón. El tener una visión polifónica y compuesta no implica que entremos a tener una fusión de inicio, esto es posible cuando hay también voces autónomas que se están desarrollando o autodesarrollando, y también politizando su historia. Esta es una condición de posibilidad de la descolonización de todos en el país.

Habría que pensar, tal vez de manera muy esquemática, en varias fases de este descentramiento, ya que una que estamos viviendo ahora es la manera en que la emergencia política de pueblos y culturas está produciendo cambios en el nivel del gobierno, del sistema de partidos, de la Constitución; también está produciendo cambios en la práctica de las ciencias sociales y en los modos de producir conocimiento social.

Sin embargo, queda algo pendiente que está desplegado en menor medida, y que creo que será una fase que se desplegará con mayor fuerza hacia adelante. Esta fase tiene que ver con el descentramiento en el seno de las culturas históricamente subalternas, es decir, con el hecho de que se vaya pensando la complejidad y la diversidad social de manera cada vez menos etnocéntrica. Es decir que creo que también hacia adelante se va a problematizar más la relación entre aymaras y urus, que han tenido una relación de contradicción y de dominación entre ellos. Esto se replica en otros territorios de Bolivia, donde algunos llamados pueblos indígenas desde la Colonia tienen a su vez graves conflictos de convivencia y de desigualdad en relación con otros pueblos del país que han sido colonizados en diferentes etapas.

Esos procesos han empezado, están en curso y son de larga data, pero la idea básica que quería argumentar aquí, sobre todo, aprovechando lo que expusieron los amigos bolivianos, es el hecho de que el conocimiento social en el país no está pasando –en su renovación, en su reforma y, por lo tanto, en la corrección de sus rasgos más etnocéntricos y monoculturales en el modo de pensar el país–, por la simple elección de mejores teorías, sino por el hecho de que, políticamente, pueblos y culturas se están organizando. Ellos mismos se están planteando su descolonización y, a través de este planteamiento, están produciendo el descentramiento de la cultura dominante en el país como una de las ten-

dencias que nos permite pensar que se está abriendo un horizonte para redefinirnos de manera mucho más igualitaria. No digo que esto se esté llevando adelante, pero se están creando esas condiciones de posibilidad, y creo que también podríamos proyectarlas a las relaciones con otros pueblos y países. Eso es lo que quería decir a modo de marcar una de las tendencias en el cambio del conocimiento social.



TONI NEGRI



SEMINARIO "MULTITUD Y SOCIEDAD ABIGARRADA" (LA PAZ, 8 DE AGOSTO DE 2007, AUDITORIO DEL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA).



CONFERENCIA "EL MOVIMIENTO DE LOS MOVIMIENTOS": TONI NEGRI, ÁLVARO GARCÍA LINERA (LA PAZ, 7 DE AGOSTO DE 2007, AUDITORIO DEL PALACIO DE COMUNICACIONES).



MICHAEL HARDT, ÁLVARO GARCÍA LINERA, TONI NEGRI, JUDITH REVEL Y GIUSEPPE COCCO DURANTE EL DEBATE ENTRE EL GRUPO MULTITUD Y EL GRUPO COMUNA (LA PAZ , 8 DE AGOSTO DE 2007, AUDITORIO DEL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA).



EXPOSICIÓN DE TONI NEGRI EN SUCRE "EL PODER CONSTITUYENTE", TRANSMITIDA POR CIRCUITO CERRADO (SUCRE, 3 DE AGOSTO DE 2007, AUDITORIO DEL ARCHIVO Y BIBLIOTECA NACIONAL DE BOLIVIA).



DIÁLOGO SOBRE MOVIMIENTOS SOCIALES (SANTA CRUZ, 2 DE AGOSTO DE 2007).

II.

El pueblo, lo popular
y el populismo



El pueblo, lo popular y el populismo / 113
ENRIQUE DUSSEL

Comentario de Álvaro García Linera / 133

El pueblo, lo popular y el populismo / 141
ERNESTO LACLAU

Comentario de Álvaro García Linera / 155

Posmarxismo y emancipación / 163
GERARDO ABOY

Posmarxismo y emancipación / 171
ERNESTO LACLAU

Hacia un Marx desconocido / 179
ENRIQUE DUSSEL

La política de la liberación / 191
ENRIQUE DUSSEL

Filosofía de la liberación en la era
de la globalización y la exclusión / 203
ENRIQUE DUSSEL

El postulado de libertad
en la Ontología política de Dussel / 213
XIMENA SORUCO

Una lectura de La razón populista
de Ernesto Laclau desde Bolivia / 227
XIMENA SORUCO

El pueblo, lo popular y el populismo¹

ENRIQUE DUSSEL

Para mí es un honor y al mismo tiempo un acontecimiento el poder estar nuevamente aquí. He estado más de una vez en Bolivia, recuerdo que hace muchos años dicté un seminario sobre el pensamiento de Marx en la Universidad Mayor de San Andrés y, para sorpresa mía, al final de ese seminario, el Rector de la Universidad y otros me otorgaron el título Doctor Honoris Causa. Eso significa que soy miembro de la Universidad, de tal manera que vengo a un lugar que lo entiendo como mío, un hogar donde para mí es un honor estar y donde me dieron, la distinción más grande que he recibido entre otros doctorados de otras universidades.

Otro acontecimiento que marco esa ocasión sucedió cuando fui a visitar a un preso y a su compañera, Álvaro García Linera y Raquel Gutiérrez Aguilar, y para mí fue como una obligación hacerlo porque la compañera es una mexicana -soy argentino en el exilio-, fui víctima de un atentado de bomba en mi casa y además fui expulsado por los militares, vivo en México por muchos años.

Es un honor para mí, que aquel preso al que visité, hoy sea Vicepresidente de la República, haciendo que ésta sea una experiencia linda, porque marca uno de los hitos de la historia.

En América Latina, estamos viviendo una situación que es sumamente conflictiva, pero que yo me animaría a llamarla primavera política. En todas las elecciones presidenciales del continente, menos una -justamente la mexicana-, y ciertamente por un fraude, se eligieron gobiernos de centroizquierda; para algunos muy a la izquierda, pero son sólo gobiernos de centroizquierda.

Viendo la historia latinoamericana, éste es un acontecimiento único, de tal manera que estamos viviendo la experiencia de una izquierda que habiendo estado en la oposición, ahora toma la responsabilidad de ser gobierno. Éste es un cambio completo de actitud pero también es un cambio teórico fundamental, porque ahora deben conducir los que antes criticaban; no es lo mismo criticar al Estado que tener que construirlo. Entonces, creo que es-

¹ Es parte del II Seminario Internacional 'Pensando el mundo desde Bolivia', organizado por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. En este seminario Enrique Dussel y Ernesto Laclau realizan dos exposiciones magistrales, ambas son comentadas por Álvaro García Linera, en el Auditorio del Banco Central de Bolivia, en la ciudad de La Paz.

tamos en una situación, además, de gran creatividad práctica, en donde se cometen grandes aciertos y también grandes errores. Pero los errores, saben los políticos, son la mejor escuela y estamos cometiendo errores, también en este proceso de aprendizaje de un gobierno.

La última reunión del Grupo de Río fue un acontecimiento que ha enervado –diría yo– al imperio, porque vio cómo los presidentes latinoamericanos pueden arreglar sus conflictos de manera mucho más nuestra y rápida, que hasta pueden insultarse y después, pueden pedirse perdón y arreglar sus diferencias. Por esto, el imperio se sintió un tanto humillado, por nuestra rapidez para arreglar un conflicto y, por eso, en estos días próximos, veremos una secuela, el querer crear conflictos donde ya se están solucionando. Esperamos una conferencia sobre el terrorismo del presidente Bush en el Pentágono y es peligroso lo que pueda decir, si es que empieza a fijarse en América Latina.

Pero este no es el tema, sino el contexto de una cuestión más teórica que está en debate los conceptos de pueblo.

La cuestión popular nunca fue una cuestión teórica, pero creo que comienza a aclararse qué es lo popular y su distinción con el populismo. También habrá, claro, populismo de izquierda o de centroizquierda, y populismo de derecha, como el *thatcherismo*² en Inglaterra, y en Santa Cruz, aquí en Bolivia, también puede haber un populismo de derecha. Entonces, el populismo tiene muchas maneras de presentarse y sería bueno entender su significado.

Voy a presentar cinco tesis. La primera es el populismo histórico de ayer, la categorización adecuada de un proceso legítimo.

Pues si en América Latina, desde las Ciencias Sociales, llamamos populismo a algo acontecido aproximadamente entre 1930 y 1954 (por poner unas fechas), en México comenzó quizás en 1910, con la Revolución Mexicana.

En 1954, empezó el fin del populismo con el golpe de Estado de Castillo Armas contra Arbenz, –primera intervención norteamericana en nuestro continente–, en aquel libro de Asturias, gran obra literaria guatemalteca, un criollo blanco decía: “Qué bonito es el ruido de los aviones americanos que tapa los tambores de los indios”. Con la caída de Arbenz comienza, como un dominó, la caída de todos aquellos gobiernos que se los han denominado populistas, pero en el sentido de una categorización legítima y que vale en las Ciencias sociales.

Estados Unidos ganó la Segunda Guerra Mundial, en la que nosotros no intervinimos, pero como no éramos nada, la guerra fue “mundial”. Hablar de una guerra mundial, aunque no hayamos intervenido, es tratarnos como si no fuéramos nada. Esa guerra fue en realidad una guerra intracapitalista por la hegemonía mundial. Luego de ganar la guerra frente a Inglaterra, Estados Unidos de inmediato organizó la geopolítica mundial a partir de su enemigo en Europa: Alemania, al que le creó todo el Plan Marshall³ y lo levantó contra la URSS. A su enemigo en el oriente, Japón, lo levantó contra la China de Mao, esto lo llevó exactamente 9 años, de 1945 a 1954. Cuando Estados Unidos rearmó la hegemonía capitalista mundial, miró a la periferia: América Latina.

2 Se denominó *thatcherismo* a la práctica popular de los principios ideológicos que guiaban la política de la Primera Ministra británica Margaret Thatcher, entre 1979 y 1990. El *thatcherismo* se caracterizó por ser una combinación de libertad económica, valores cristianos, patriotismo británico y una firme adhesión a la política imperialista estadounidense.

3 El Plan Marshall fue el más destacado de los planes de Estados Unidos para reconstruir Europa después de la Segunda Guerra Mundial. Su principal fin fue contener el posible avance del comunismo.

En América Latina, habíamos vivido un sueño de liberación más o menos liderado por ciertas burguesías, que podrían llamarse o no, nacionalistas y que fueron entre los mejores ejemplos: Getúlio Vargas, el Estado nuevo que justamente ocupa la etapa 1930-1954 (Brasil); Cárdenas de 1934 a 1948, y crea todo un sistema populista del Partido Revolucionario Institucional (PRI) que funciona hasta el 60 o 70 y después se corrompe (México). Tardíamente, primero Irigoyen y después Perón en Argentina. Y en Bolivia la Revolución de 1952 con el MNR.

Hubo en toda América Latina revoluciones que permitían, por la expropiación justamente de los energéticos, crear un cierto mercado nacional, eran antiimperialistas contra el mundo anglosajón y permitieron una ilusión de una independencia, mientras que los otros estaban en su guerra. Esto es lo que se puede llamar populismo – en su sentido auténtico, que yo creo que es válido.

Hoy se usa la palabra populismo en un sentido peyorativo, y ese epíteto es una crítica de la política conservadora contra algunos gobiernos que se están levantando ahora en América Latina. Comienza a ser usado por la CNN, Oppenheimer y grandes intelectuales como un insulto. Entonces, Hugo Chávez es un populista, Evo Morales es un populista, pero ya no en el sentido aquel de un nacionalismo con proyecto burgués que al fin Estados Unidos destruyó dado que era una competencia intercapitalista.

La gran burguesía anglosajona destruyó nuestras pequeñas burguesías nacionales, y desde 1954 en adelante se decía que para desarrollarnos necesitábamos capital extranjero y tecnología, eso no tenemos tanto, entonces pedimos capitales y tecnologías, ése fue justamente el origen de las transnacionales de 1954. Fue esa década del desarrollo que pulverizó al populismo en América Latina.

El último de los populistas, pero ya caribeño –un tanto folklórico si me permiten–, fue Fulgencio Batista, fue una especie de nacionalismo, pero como no había realmente industria en Cuba, no era el populismo clásico de un Perón, Vargas o Cárdenas; aún Castro, cuando se levantó en 1959, derrotó al último de los populistas de esa etapa.

Entonces, tenemos la década del desarrollo cuando penetraron las transnacionales, pero fue cuando el pueblo latinoamericano habría vivido, de alguna manera, el gusto de una política que se había basado en las masas populares, que había llenado las plazas y realmente tenido un gran desarrollo.

Cuando comienza a erosionarse la base de la etapa desarrollista, pasamos a la etapa de los grandes golpes militares de 1968 en adelante. Paso necesario para hacer viable un capitalismo en América Latina era reprimir, entonces surgieron las grandes dictaduras militares de seguridad nacional que fueron ocupando todo el continente, esto duró más o menos hasta el año 1983.

La teoría de la dependencia, anterior a las dictaduras, formuló estos acontecimientos mostrando que la transferencia del plusvalor del capital periférico hacia el capital global del centro, fue el mecanismo principal desde la década de 1980, junto al pago de una deuda externa inflada y, en gran parte, contraída antidemocráticamente a espaldas del pueblo latinoamericano, todo lo cual debía ocultarse ideológicamente gracias a una teoría económica construida *ad hoc* por Estados Unidos y Europa que sugerían, desde finales de la década de 1950, abrir las fronteras a la tecnología más avanzada del capital. Fue esto lo que propuso toda esta etapa desarrollista.

Pero, a la caída de las dictaduras militares, que no pudieron solucionar la situación –aumentaron la deuda y se hacían ingobernables–, comenzó en América Latina lo que podríamos llamar la instalación de democracias formales posteriores a 1983 hasta el año 2000. Estos fueron gobiernos que significaron una apertura política en la vida pública no aterrorizada ya por la represión militar. Esto dio lugar a un ambiente aparente de libertad que permitió consolidar la conciencia de legitimidad del deber pagar esa cuantiosa deuda.

La deuda contraída por los militares en la Argentina, en Brasil o en otros países, o por el propio PRI en México era enorme. Los gobiernos ilegítimos habían exigido que el pueblo la pagara y los gobiernos democráticamente elegidos tenían que seguir pagando. Esta deuda, que los militares comenzaron a contraerla, tuvieron que heredarla los gobiernos democráticos y, siendo democráticos, justificaban ante la conciencia popular el tener que pagarla; es decir, la deuda se había legitimado.

Esos gobiernos formales y democráticos, que empezaron a surgir en toda América Latina fueron volviéndose, lenta y ortodoxamente, en neoliberales, cuyos ejemplos prototípicos fueron los gobiernos privatizadores de los bienes públicos como el de Carlos Menem en Argentina que privatizó Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF), fundado por Hipólito Irigoyen que había nacionalizado la energía. Menem, en cierta manera, regaló esta empresa a los españoles, que ahora se las dan de país petrolero, y por eso hasta quisieron intervenir en la guerra de Irak, para ver si les tocaba un poquito de petróleo. Igual Salinas de Gortari en México hizo lo mismo que Menem, ambos son los gobiernos que más le dieron la espalda al pueblo en todo el continente.

Así se llevó a la práctica “el gran asalto”, ignorado por muchos teóricos de la teoría neoliberal. Aún el mismo Jorge Soros⁴ llama “fundamentalismo de mercado” el que se expresa en el Consenso de Washington y presiona por una total apertura de los mercados ante una predicada inevitable globalización económica, cultural y política, cuya expresión en la izquierda es formulada por Toni Negri y Michael Hardt en Imperio. Lo paradójico del pensamiento de Negri es que piensa que el Estado que se llamaba nacional, aun siendo plurinacional, le vamos a llamar Estado unitario, pues propone el debilitamiento de este Estado unitario en favor de una política mundial bajo el techo del imperio, donde no hay ciudadanos nacionales, sino ciudadanos globalizados mundiales.

El Estado en Bolivia se llama unitario, es el último reducto de defensa de los derechos de un pueblo; es verdad que esto puede ser utilizado por las burguesías para dar la espalda al pueblo, pero también es el último respaldo del pueblo para defenderse del imperio real, no de aquel estratosférico, sino del norteamericano militarizado y de sus corporaciones. De tal manera que ahí hay todo un tema teórico donde, paradójicamente, una cierta izquierda coincide con el neoliberalismo en el debilitamiento del Estado. Y esto es sumamente perjudicial cuando la izquierda toma el poder o ejerce el poder delegado del Estado al servicio de un pueblo, porque se tiene un concepto negativo del Estado, pero éste sería un tema largo de exponer.

Ahora el calificativo de populismo cambió absolutamente de significado, se produjo un deslizamiento semántico, una redefinición política estratégica del término. Ahora popu-

4 George Soros, especulador financiero, inversionista y activista político norteamericano.

lismo –hoy usado por los medios de comunicación, las grandes televisoras y demás– significa: toda medida o movimiento social o política que se oponga a la tendencia de la globalización, tal como lo describe la teoría basada en el Consenso de Washington, que significa la privatización de los bienes públicos de los Estados periféricos, la apertura de sus mercados a los productos y al capital del centro y que niega la priorización de los requerimientos y de las necesidades de las grandes mayorías empobrecidas de la población por las políticas adoptadas en las dictaduras militares hasta 1984 y aumentadas, posteriormente por las decisiones de reformas estructurales dictadas desde criterios de una economía neoliberal.

En México seguirá vigente esta doctrina hasta 2008, y estamos en vísperas de la privatización de Petróleos Mexicanos (PEMEX) y de la producción de electricidad en el país, lo que constituye una decisión suicida. Cuando se sabe que ya nadie está en esa actitud, el gobierno de Enrique Calderón mantiene todavía esa posición de Carlos Salinas o de Carlos Menem: la privatización de la enorme riqueza petrolera del país, ajustándose a los criterios del Consenso de Washington.

En torno a esta noche de la historia latinoamericana, el levantamiento de Chiapas, en 1994, significó un primer rayo auroral en medio de las tinieblas, a lo que después han seguido otros movimientos en todo el continente. Es decir, se trata de todos los movimientos populares y políticos que desde 1999 –por tomar como fecha de referencia la promulgación de la Constitución Bolivariana de Venezuela– se oponen al proyecto neoliberal y son tachados de populistas.

La ciencia social con pretensión de tal, debería rechazar su uso en este sentido, porque no cumple con la claridad semántica de ser una denominación que tenga un contenido epistemológico preciso. Se trata simplemente de un insulto, de un enunciado ideológico encubridor para confundir al oponente, que sería el pueblo. Claro está que su uso es casi unánime entre los medios de comunicación al servicio del capital central y periférico de las teorías construidas ad hoc, porque nos piden que abramos nuestros mercados, pero ellos son cada vez más proteccionistas en sus propios mercados. Es decir que hay una duplicidad teórica que nuestros alumnos cuando van a Estados Unidos a estudiar aprenden, algo que traicionará a sus propios países, continuamente usado por los grupos dominantes que se oponen a los movimientos populares que luchan contra la teoría y la práctica del Consenso de Washington.

Hoy se juzga negativamente como populistas a los movimientos sociales y políticos críticos al sistema. En el pasado fueron criticados los populismos históricos de los años 30 como dictaduras militares, y entonces el imperio llamó dictadores a Getúlio Vargas, Juan Domingo Perón y Lázaro Cárdenas cuando los quiso deponer. Es decir, de 1954 en adelante promovió la democracia para destituir a los “dictadores”, pero esos dictadores habían sido líderes nacionalistas que creaban las condiciones no más que de un cierto capitalismo nacional, no se piense nada más que eso. Pero ese ya es un avance con respecto de un capitalismo colonial. La obra tan meritoria de Ernesto Laclau⁵, *La razón populista*, así como toda la producción teórica de este autor, intenta rescatar el sentido positivo de la denominación populista, por eso llama así a su obra desde una teoría de la hegemonía en la que reivindica que

5 Ernesto Laclau (1935), teórico postmarxista argentino, profesor de la Universidad de Essex.

la razón política en cuanto tal o es populista, es decir, responde a los requerimientos de un consenso mayoritario, o no es propiamente razón política. Pues si populista significa prácticamente la razón política en su sentido positivo, hay también una aplicación negativa.

Es decir, la razón política es siempre razón populista y no otra cosa. Es aquí donde empieza una nueva problemática y nos encaminamos, entonces, a una tercera tesis en esta contribución. La primera es: hubo un auténtico populismo que hay que rescatar; la segunda es: hay un uso defectuoso puramente ideológico de la palabra populismo; la tercera sería: resemantizar, es decir, darle un nuevo sentido a la categoría política de pueblo y popular pero, en nuestro caso, no aceptar la denominación de populista. Ahí empieza un debate, pues para mí populista será una denominación negativa que quiero distinguir de popular y pueblo.

La cuestión estricta de la filosofía política latinoamericana, que no interesa en Europa o en Estados Unidos, está en otros temas; consiste en preguntarse si se puede distinguir entre populista y popular, entre populismo y pueblo, y, por supuesto, entre populismo y popular.

Todo parte, entonces, de una pregunta: ¿a qué se denomina pueblo? Éste es un tema muy viejo pero que no ha logrado, sino hasta hace muy poco, empezar a tener cierta claridad, aunque no creo que lo haya logrado del todo. O simplemente: ¿qué es pueblo, cuando se dice el pueblo boliviano o cuando se dice el pueblo *santacrucense*? Pongo a propósito esos dos ejemplos, ustedes se dan cuenta: cuando digo boliviano uso algo más amplio que lo cruceño. Es un concepto ambiguo, puede ser usado de varias maneras y, por eso, hay que clarificarlo; esta clarificación es lo que voy a intentar.

Así, he intentado distinguir estas dos palabras, populismo y pueblo, desde hace mucho, desde finales de la década del 60. En mi Filosofía Política de 1972, decía que el problema de la clase es válido, que el problema del pueblo es también válido, pero ¿cómo articularlos? Pero, ya hablaba que el problema de la etnia o de un pueblo originario, no es lo mismo que clase, pero en los años 60 y después en los 70, con el *althusserianismo*⁶, lo que no era lucha de clases era considerado reaccionario; entonces hablar de una etnia o del pueblo era confundir las categorías, porque era bonapartismo⁷. Todas esas cosas llevaron a que haya una confusión enorme para nuestra teoría política en América Latina, que en otras partes puede tener otras exigencias. Éste es un tema que he trabajado más de 40 años, y que me llevó a buenas enemistades teóricas y hasta a libros que me dejaban mal, pero parece que el asunto se va abriendo camino.

Tanto el populismo —aún cuando fue usado adecuadamente en el populismo histórico de la década de 1930—, como la categoría política pueblo deben aclararse, lo cual permitiría como corolario distinguir por su parte entre lo populista y lo popular. Sería lo que podría denominarse la cuestión popular. Así como hubo cuestiones tradicionales en el pensamiento de la izquierda, la cuestión del socialismo en un solo país o la cuestión nacional, nunca hubo la cuestión popular, en el sentido tradicional de las grandes cuestiones que debatió el marxismo histórico. En efecto, la cuestión es entonces preguntarse por el significado de esta categoría política, que no es una categoría estrictamente económica, sino política-cultural y es

6 Referente al pensamiento de Louis Althusser (1918-1990), considerado marxista estructuralista.

7 Bonapartismo es una categoría de Marx. Este describió en su libro *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, un tipo de régimen burgués que por sus actos se ubica en apariencia por encima de todas las clases sociales. Dice actuar en nombre de todas ellas, pero no puede dar nada a una sin quitársela a otras.

por eso que hay que saber vincular categorías como clase –que es económica– con categorías culturales –como etnia o nación originaria– con respecto a pueblo. Pueblo es una categoría política tan usada cotidianamente que construirla de forma explícita –precisamente como una categoría teórica, política, en ciencia política y filosofía– es una tarea pendiente.

La categoría es un instrumento hermenéutico, tiene siempre un contenido, un concepto diría Marx. Este pensador crítico y clásico, como ejemplo de lo que significa clarificar una categoría, nos dice claramente –al comienzo de los manuscritos de 1861-1863 que son seis tomos no traducidos al castellano, están en alemán publicados hace 20 años, no antes– todos los economistas..., diríamos ahora para aplicar el texto a nuestro tema todos los teóricos políticos incurrir en el mismo error: en vez de considerar el plusvalor meramente como tal, lo hacen a través de la forma particular de ganancia o renta. Es decir, confunden ganancia con plusvalor que son dos denominaciones y para la economía política burguesa tiene un concepto que sí contiene una confusión. De lo que se trata es de clarificar una categoría, porque para Marx el plusvalor es el valor no pagado más allá del tiempo necesario de un día de trabajo del obrero, pero eso puede realizarse como ganancia o no en el mercado. Sobre todo, el genio de Marx fue distinguir plusvalor de ganancia, mientras que para la economía política era lo mismo. Entonces, era una categoría que tenía dos nombres y era una confusión categorial que había que aclararla, es el tema teórico.

Esto hay que aclararlo porque es una categoría y es también una gran confusión. Se trata entonces de no caer en la confusión de identificar el contenido de la palabra populista con lo popular, con pueblo. Así como Marx necesitó dos palabras diversas: *profit* y *surplus-value*⁸ para expresar dos significados diversos: plusvalor, en el plano de la producción en la empresa, y ganancia, en el plano del mercado, entonces, diferenciar esto distinguió una cantidad de cuestiones muy importantes que estaban confundidas.

Comencemos por la categoría política de pueblo. En una obra reciente hemos intentado sintetizar la cuestión. El pueblo no debe confundirse con la megacomunidad política como el todo indiferenciado de la población, o con los ciudadanos de un Estado como “todos los bolivianos”. Si todos los bolivianos fueran el pueblo y se usa “el pueblo boliviano”, entonces sería toda la comunidad política del país, referencia del subjetivo norte político histórico vigente en el concepto de pueblo. En este sentido, es amplio y ambiguo, pero no en el sentido preciso que le querríamos dar en esta exposición.

Gramsci dice lo siguiente en un texto que menos sirve para clarificar el tema: Si la clase dominante ha perdido el consenso, no es más clase dirigente, es únicamente dominante, detenta la pura fuerza coercitiva, lo que indica que las grandes masas se han alejado de la ideología tradicional no creyendo en lo que antes creían. Esto exige una pequeña explicación para entender el concepto posterior de pueblo.

Si hay un orden político y hay un bloque histórico en el poder, significa que un conjunto de sectores de clase ejercen el poder y crean en la sociedad el consenso. Si la gente está de acuerdo con lo que acontece, ese bloque en el poder lo ejerce hegemónicamente. Es el concepto de hegemonía, que significa que toda la población acepta al bloque histórico porque es el tradicional, el que en principio lo ha hecho bien. El problema es, dice Gramsci, si

8 Del inglés: *Profit*: ganancia y *surplusvalue*: plusvalor.

la clase dominante ha perdido el consenso, pero para perder el consenso quiere decir que, de pronto, algunos otros grupos están en disenso; es decir, el disenso surge para poner en cuestión al consenso y si el consenso es puesto en cuestión entonces la clase que dirigía ante el acuerdo de todos los ciudadanos, pasivamente, se transforma en clase dominante, ya no hegemónica, sino dominante; es decir, pasa de un ejercicio donde todos legítimamente aceptan el poder, a tener que ejercerlo por represión, porque la gente ya no acepta el consenso.

Toda la cuestión es: ¿cómo surge el disenso ante el consenso?, y ¿cómo el bloque histórico del poder pasa de la hegemonía a la dominación, que es la represión? Por ejemplo, las dictaduras militares eran grupos dominantes que perdieron la hegemonía porque el pueblo “contaminado”, si ustedes me permiten, por algunas reivindicaciones del populismo histórico ya no aceptaba tan fácilmente a la clase dominante, había disenso, y al haberlo hubo represión. Entonces, esto crea un momento en que tenemos que entender cómo va a ir surgiendo la categoría de pueblo, porque en la situación sin conflicto la población constituye una comunidad política que, en consenso, acepta el ejercicio del poder en un sistema hegemónico, entonces hay paz, acuerdo y no conflictos sociales.

Aplicando la categoría *gramsciana* al caso del populismo histórico y, de paso, a las dictaduras de seguridad nacional desde 1954 en América Latina, podríamos decir que en las décadas posteriores a los años 30, los gobiernos, por ejemplo, de Getúlio Vargas, de Lázaro Cárdenas, de Juan Domingo Perón, manejaban un bloque histórico en el poder a través de una burguesía más o menos industrial naciente, que ejerció un poder como clase dirigente, teniendo consenso mayoritario en la población.

Surgieron así los grandes movimientos obreros urbanos, los grandes sindicatos campesinos y estaban obreros y campesinos en torno a una cierta burguesía nacional. Los enemigos eran la antigua élite de los grandes terratenientes, los que en la Revolución mexicana habían desaparecido porque justamente en México se terminó con la burguesía terrateniente, es que en México nunca más hubo un golpe militar, mientras que, por ejemplo, en Argentina, como estaban los terratenientes exportadores y la burguesía industrial del mercado interno, cada vez había un golpe a favor de alguno de ellos y nunca hubo estabilidad en esto, pero de todas maneras tenían un cierto consenso popular acerca de que las cosas iban mejorando con respecto al pasado. Ésta fue la situación del populismo histórico.

La clase se transforma de hegemónica en dominante cuando ya no hay consenso, entonces por eso se da la represión en las terribles dictaduras militares que sufrimos del año 1964 al 1984. Fueron casi 20 años desde el golpe de Estado en Brasil, hasta Sarney o la salida argentina en sus primeros gobiernos formalmente democráticos. Ésta es una etapa tremenda de nuestra historia. Una vez que los golpes de Estado orquestados desde Washington quedaron sin efecto, la burguesía naciente transnacional, el bloque desarrollista, los militares de la dictadura y los gobiernos autoritarios y conservadores sin dictaduras militares, dejaron de ser dirigentes y se transformaron en clases y sectores dominantes. Es decir, que al perder el consenso debieron organizar la represión al pueblo. Este fue el momento de las dictaduras.

Es en ese momento donde realmente surge el concepto pueblo. Y en este punto parto de Gramsci, que define al pueblo y le llama bloque social de los oprimidos, y yo le agregaría: y de los excluidos. El pueblo no es toda la comunidad política, sino una parte de ella, ahora

escindida, porque aquellos que entraron en disenso eran la parte dominada, silenciosa en el consenso, que tenía requerimientos no cumplidos, pero que no los podía todavía expresar, de ahí que la comunidad política no se había escindido. Pero una vez que el disenso comienza a ser claro lo que voy a llamar yo: el pueblo para sí, acuérdense que había una clase en sí y una para sí, pues ahora vamos a aplicar esos conceptos al pueblo. Un pueblo en sí es todavía potencialmente un actor que en el consenso acepta la dominación, no descubre que está oprimido porque le encubren su dominación; pero cuando descubre, cuando entra en conciencia de que es oprimido, empieza a ser el pueblo para sí y entonces la comunidad política se escinde, una parte de ella es el resto del bloque histórico en el poder. La otra parte es lo que vamos a llamar estrictamente pueblo, aunque pueblo no incluirá a las clases que se ponen como dominantes, porque así también puede haber una clase media que se ponga como popular. No es una cuestión de nacimiento, sino de una posición en la sociedad.

La categoría, el concepto de pueblo aparece fenoménicamente, es decir, se hace presente y aparece en la conciencia política de la esfera pública de los actores colectivos oprimidos en dicha doble crisis de legitimidad y hegemonía. Cuando Gramsci describe el pueblo como el bloque social de los oprimidos, opuesto al bloque histórico en el poder, está describiendo de manera precisa e inesperada esta cuestión. Quiere decir que tenemos en Gramsci al mejor teórico en este punto, porque Italia es muy parecida a Latinoamérica en algunos aspectos; es el país más –si me permiten– conflictivo de Europa. El norte es industrial, el sur es agrícola y la burguesía nunca pudo establecer la hegemonía en Italia, entonces nunca pudo crear un Estado de toda Italia.

Gramsci no estudia el problema de hegemonía para decir que los burgueses lograron hegemonía, sino para decir qué habría que hacer en el futuro con esa hegemonía. Yo creo que se aproxima al caso boliviano. No vaya a ser que en Bolivia nunca haya existido realmente, o sólo en algunas etapas muy pequeñas, un ejercicio de la hegemonía, no vaya a ser que haya que crear el Estado boliviano, que es muy débil, por corporativo, familiar y no propiamente, permítanme, moderno. Pero moderno no significa liberal, significa apropiarse de las ventajas de la modernidad para construir algo nuevo y distinto que yo llamaría transmoderno, porque debe surgir de una propia historia y no de una imitación. El Estado moderno no es liberal.

Gramsci describe al pueblo como el bloque social de los oprimidos, y lo hace de manera precisa. En un curso de cuadros del Movimiento Sin Tierra de Brasil, hace poco, en la escuela “Florestan Fernández”, discutimos acaloradamente esta cuestión. La categoría política de pueblo no puede confundirse con la categoría económica de clase. Me acuerdo cuando en 1994 en México surgió el *zapatismo*, éramos como 50 intelectuales de izquierda, y decían: “¿qué es esto?”. Yo propuse un tema y di una charla en el grupo sobre etnia y clase, diferenciando lo que significa, y desarrollando cómo Marx hubiera trabajado el tema de la etnia, lo que nunca trabajó, pero cómo lo hubiera hecho sin contradecir su categoría. De eso es lo que se trata ahora, hay que inventar.

Pueblo no es clase, porque una es una categoría política y la otra es una categoría económica. La clase obrera es el conjunto de los sujetos en el campo económico que son

9 El movimiento sin tierra en Brasil creó la escuela de formación de cuadros Florestán Fernández en la que se forman sus líderes y varios líderes de los movimientos sociales del continente. Enrique Dussel, es profesor invitado por esta escuela.

subsumidos por el capital, transformándolos en trabajadores asalariados que producen real, formal y materialmente el plusvalor de las mercancías. La confusión de ambos campos —el político y el económico, aunque están ligados y se articulan—, es una de las falacias de una cierta extrema izquierda economicista existente también en América Latina que cree que si uno no habla de clase, es populista, pero populista ni en el primero ni el segundo sentido, sino en el bonapartismo europeo, con el que no tenemos nada que ver porque el populismo de un Perón o de un Cárdenas no es bonapartista, sino que es un fenómeno muy distinto al bonapartismo para el cual la izquierda a veces no fraguaba su categoría apropiada.

¿Se dan cuenta de lo que estoy hablando? Es una invención de nuevas categorías para aplicarlas en procesos revolucionarios nuevos. La categoría en un campo no debe usarse ligeramente ni superficialmente en otro, aunque siempre se determinan. Lo económico determina materialmente al pueblo, el pueblo determina a la categoría material de clase políticamente en el otro campo. La clase obrera es una categoría económica esencial del capital, que cuando entra en el campo político puede o no jugar una función con mayor o menor importancia, según sea el desarrollo económico y político del caso que coyunturalmente se analizó.

Este fue el tema de Mariátegui¹⁰, que mostró en la década de 1920 el actor colectivo popular político —estoy usando palabras precisas—, que podía tener un proyecto hegemónico para la población peruana. Este actor era el indígena, económicamente no esencial para el capital en abstracto y no clase obrera. De esta manera, Mariátegui salía de la ortodoxia que se estaba constituyendo ya en los 20, después de la Revolución Rusa, que empezaba a liquidar a una cantidad de gente hasta constituirse, después, la ideología estalinista. Gramsci en esto nos indica el tema, es decir que no podía ser el motor histórico una clase inexistente porque en el Perú casi no existían obreros y estaban ahí todos los indígenas; el marxismo que estaba empezando los ignoraba y no los veía, y Gramsci los vio. ¿Cómo lo criticaban a Gramsci?: “es populista”.

A Marx lo hubiesen acusado de populista, porque era muy amigo de Danielson¹¹ y de los populistas rusos. Marx se puso a estudiar ruso para leer a Danielson y a todos los slavófilos, los populistas rusos, y se dio cuenta que tenían razón. Cuando Vera Zasúlich¹² le pregunta a Marx si se puede pasar de la Obschina (la comunidad tradicional rusa que sería como nuestras comunidades indígenas), al socialismo, contra todo el marxismo posterior Marx dijo que sí, que se podía pasar. Vera Zazulich agarró el texto de Marx, lo puso en un cajón y recién lo descubrió en 1924. Plejanov¹³ estaba en contra de Marx y también se lo hubiera tildado de populista, porque concebía las cosas de otra manera. Se trata de un problema muy serio. El pueblo indígena originario era la referencia hegemónica en la política peruana del momento, según veía Mariátegui y, como dije, fue tachado de populista por los marxistas que empezaban a surgir y que fundaron el Partido Comunista Peruano, así como el mismo Marx fue tachado, en cierta manera, de lo mismo.

10 José Carlos Mariátegui La Chira (1894-1930), político socialista peruano. Su obra más conocida es: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

11 Danielson, fue ideólogo del populismo ruso entre 1850 y 1900.

12 Vera Ivanovna Zasúlich (1849-1919), fue escritora marxista y revolucionaria rusa en la II Internacional.

13 Georgi Valentínovich Plejanov (1856-1918), teórico y revolucionario ruso. Escribió sobre el materialismo histórico y sobre el papel de las masas y el individuo en la historia.

Además, estos ortodoxos peruanos confundieron el populismo en la periferia con el capitalismo entre guerras, con el bonapartismo del siglo XIX y con los fascismos europeos del siglo XX. Entonces, llamaron fascistas a Cárdenas, Perón y Vargas, claro que se emparentaban por muchas tesis al fascismo: protegían al mercado nacional, eran nacionalistas, volvían a su historia, pero la diferencia era que Hitler y Mussolini querían hacerse un imperio y los nuestros usaban al nacionalismo como emancipación. Eran burgueses, es verdad, pero no eran fascistas, era una cosa muy distinta, no había categoría, pero los clasificaron. Lo mismo pasó con los partidos comunistas, pues estuvieron en contra de todos estos movimientos pero se aliaron a los grupos burgueses del momento o del pasado. Esto digo para que se vea cómo en un mundo periférico como América Latina hay que descolonizar las categorías, porque a veces somos también coloniales con respecto a una izquierda europea-norteamericana.

Ciertos marxismos ortodoxos a ultranza actuales, siguen señalando a la clase obrera como el sujeto histórico en última instancia de todo el proceso político transformador no reformista y revolucionario. En abstracto, y en sentido estricto en el campo económico, la clase obrera es –con la clase burguesa–, el componente constitutivo esencial del capital y su intervención sería definitiva para la destrucción del capital; es decir, sería una última instancia de la praxis social económica. Pero en algunas coyunturas históricas, en un nivel concreto y en el campo político, la clase obrera puede que no sea la última instancia, ni siquiera el momento de referencia fundamental. Y esto se ha visto en casi todas nuestras últimas revoluciones: la *zapatista*, antes la sandinista y qué decir de la china. En la revolución, tal como la concebía Mariátegui en el Perú o en la revolución china o sandinista o en la revolución bolivariana o la boliviana liderada por Evo Morales y otras, la clase obrera no puede jugar una coyuntura central como sujeto histórico, aunque debe jugar una función, como los mineros y otros sectores. Así que sigue funcionando como una referencia. Lo cierto es que siempre, en concreto, histórica y políticamente, fue el pueblo el actor colectivo que hizo toda esta revolución.

En la Declaración de La Habana, es interesante la primera página: Fidel Castro tiene un discurso y usa 25 veces las palabras “pueblo cubano”. Castro dice “pueblo” cuando de lucha se trata, es decir, es una lucha política no una cuestión económica, son los 400 mil obreros desocupados primero, es decir los lumpen, no son los obreros, podrían ser ellos pero no lo son. Luego son los obreros industriales, luego los campesinos, pero también después son los pequeños propietarios y los profesionales que se juegan por La Revolución, son las madres. Fidel empieza a nombrar una cantidad de movimientos sociales y dice: “ese es el pueblo cuando de lucha se trata, es el que cree en sí mismo”. Entonces da una definición política. Castro prácticamente nunca habla de la clase obrera en Cuba, habla del pueblo cubano siempre sólo.

Entonces, yo me pregunto ¿qué pasa?, ¿cuál es el actor colectivo de un proceso de cambio? En abstracto es la clase, pero en algunas coyunturas históricas del campo político la cosa es mucho más complicada. Lo cierto es que siempre, en concreto e históricamente, fue el pueblo el actor colectivo.

La categoría política de pueblo, entonces, constituye un nuevo objeto teórico de la filosofía política latinoamericana para explicar lo que está aconteciendo. Se podrá contar

con distinciones categoriales que se aplicaban a otros temas, por ejemplo, cuando se hablaba de clase en sí o clase para sí, o la conciencia en la clase obrera, ahora podríamos muy bien hablar de la conciencia del pueblo boliviano, y esa conciencia es una memoria. Entonces, por ejemplo, un personaje como Castro, socialista, comunista, dice que Martí es un gran héroe del pueblo cubano, pero Martí no era socialista ¿cómo puede ser entonces un héroe? El pueblo cubano empezó con los taínos¹⁴ antes de la conquista, de aquella conquista fueron los afros que llegaron en la esclavitud y después fueron los criollos que se emanciparon, por lo tanto Martí es un héroe del pueblo. Ese pueblo ahora es socialista en Cuba, entonces hay que intentar ver cómo se resitúa en la situación actual.

Pero de todas maneras, el pueblo es una categoría política que atraviesa el modo de producción y que ha sido constituido por mil diferentes clases, porque es un actor colectivo político-histórico, así se entiende conciencia de pueblo como memoria. En Bolivia, ustedes tienen una historia tremenda de un pueblo que tiene 1.500 o 1.000 años, que no empezó con la invasión europea. Un blanco puede reivindicar esa historia como propia, y si no lo hace no es boliviano, porque no es una cuestión de raza sino de cultura. Yo puedo decir que pertenezco a un país en el que habitó el gran pueblo Azteca, y cuando voy a ver las pirámides de México siendo un sureño argentino me siento en mi patria y me doy cuenta que es aún un gran logro del pueblo que hoy habita. Asumir la memoria, no es una cuestión racial sino de reinterpretación de la subjetividad colectiva. Algunos “blanquitos” occidentalizados de nuestros países, no sólo en Bolivia sino en Argentina, en Uruguay, en Chile y en todas partes, son como pobres momias en la historia que se creen europeos y los europeos no los consideran como tales. Como el pobre Simón Bolívar, vean ustedes la Carta de Jamaica¹⁵ que dice: “¿quiénes somos nosotros?, pero ¿quién es el nosotros?, ¿son los blancos?”. Bolívar, un criollo dice: “nosotros no somos europeos pero tampoco somos indígenas, qué somos, somos como nadie”. Es decir, Bolívar no está hablando por el pueblo venezolano o colombiano, está hablando por los criollos que se iban a quedar con el poder. Permítanme decirles que lo mismo sucedía con Andrés de Santa Cruz. Es decir, que también hay una historia del anti-pueblo que hay que saber rehacerla como memoria.

Hay grandes categorías que podemos usar para empezar a implementarlas a este problema. El pueblo como bloque histórico de los oprimidos y excluidos son la clase obrera y campesina. Los excluidos en gran parte fueron los pueblos originarios, como tenían autoconsumo y autoproducción podían vivir fuera del capital. En México, por ejemplo, algunos indígenas viven fuera del capital, pero como necesitan un poco de sal y una radio se ponen de asalariados en una finca o en una hacienda por unos días, ganan unos pesos, compran algún bien que necesitan y vuelve a la autoproducción. En realidad no están ni explotados, están excluidos. Los explotados son los que crean plusvalor, entonces el pueblo también debe incluir a los excluidos. Esto es algo que Gramsci no lo había pensado porque no había gran cantidad de excluidos en Italia, pero sí lo hay en todos los países latinoamericanos.

14 Los taínos, fueron una antigua etnia perteneciente a la familia lingüística arahuaca. Procedentes del territorio que hoy comprende Venezuela, durante varios siglos fueron poblando Las Antillas. Taíno significa “bueno o noble”.

15 La Carta de Jamaica, es un documento que Simón Bolívar escribió en Kingston, al parecer dirigido a un británico llamado Henry Cullen, en septiembre de 1815. En esta, Bolívar hace un balance de los esfuerzos de los patriotas en la lucha por la emancipación americana hasta entonces. También llama a los países europeos a cooperar a la causa libertaria. Por último, expresa su preocupación de la necesidad de unir a todos los países americanos.

“El pueblo es el bloque social de los oprimidos y los excluidos que puede transitar durante siglos dentro de un Estado de derecho hegemónico con obediencia pasiva”, ésta es la definición de Weber que tampoco la puedo aceptar. Weber dice algo así como lo siguiente: “El poder es la dominación legítima ante obedientes”, con esa definición de poder no vamos a ningún lado, porque es dominación legítima en sus tres tipos de legitimidad: tradicional, legal y carismática, pero son puras apariencias, no son verdaderos fundamentos legítimos. Y después: ante obedientes, es decir, se ejerce el poder si la gente obedece, pero si la gente no obedece entonces ya no se ejerce el poder.

Hay un autor que es un gran político pero que no se da cuenta que al ser gran político inaugura nuevas categorías históricas que los teóricos tienen que tomar en cuenta. En Bolivia, en enero de 2006, como centro de la filosofía política futura, Evo Morales dijo: “Yo voy a ejercer un poder obediencial”. Es una categoría extraordinaria. El poder obediencial se opone a Max Weber, quien cree que el poder es dominación legítima ante obedientes. En cambio, el poder es el ejercicio delegado del poder del pueblo desde una institución para obedecer justamente al pueblo en aquellos sus requerimientos no cumplidos. Este es el ejercicio legítimo del poder y positivo. Por eso es que hay que redefinir el poder para que los movimientos sociales y la gente honesta y buena entre a la política, porque la política es un noble oficio y los que la corrompen son los peores. Pero la política no está corrompida por esencia, entonces ahí es necesaria una nueva política.

El pueblo puede transitar en un Estado de derecho donde obedientes pasivamente aceptan como hegemónico aquello que los niega; ésta es justamente la definición de Max Weber. Pero cuando ese pueblo, ese bloque histórico de los oprimidos y excluidos se torna pueblo para sí y toma conciencia de ser pueblo, abandona la pasividad de la obediencia cómplice ante la dominación encubierta bajo el nombre de hegemonía, de legitimidad y de legalidad.

Esta mañana yo leía el diario, alguien estaba criticando la propuesta de Constitución y decía: “La Constitución actual que la Asamblea Constituyente ha promulgado y todavía va a un referéndum¹⁶, es ilegítima e ilegal”. Yo digo, éste tendría que tomar una pequeña clase de teoría, porque la Constitución es el fundamento de la legalidad ¿cómo va a ser ilegal? Es un tonto el que escribió eso. Podía decir que es injusta o justa ¿pero ilegal? La Constitución es el fundamento de la legalidad y puede ser ilegal con respecto a la vieja Constitución, pero es justamente la que se intenta dejar sin efecto, entonces no se puede decir que una Constitución sea ilegal.

Y después decir que es ilegítima ¿cómo va a ser ilegítima si se usó un instrumento acordado por todos?, gente que es de todo el país como constituyentes en una Asamblea Constituyente para su aprobación. Más bien un Estatuto Autonomista hecho por un grupo de personas que una autoridad reúne junto a un grupo de expertos y produce un estatuto, eso sí que es ilegítimo porque no lo ha hecho ninguna Asamblea de un Estado provincial o departamental.

Teóricamente todo está confundido. Entonces, sirve la teoría para decirles a algunas personas que antes de hablar se pongan un poco a estudiar y no a decir bobadas porque son argumentos falsos que cubren intereses.

16 En esta fecha la propuesta de Constitución Política elaborada por la Asamblea Constituyente, todavía tenía que ponerse a consulta del pueblo boliviano. Recién el 7 de febrero de 2009 la Constitución Política del Estado fue promulgada luego de ser aprobada en la consulta.

Cuando el pueblo toma conciencia de ser la sede del poder, recién la legitimidad consiste en que ese pueblo se exprese en las instituciones. Cuando ese pueblo, dicho bloque de los oprimidos, se torna pueblo para sí con conciencia de ser pueblo, abandona la pasividad y la obediencia cómplice ante la dominación encubierta por una hegemonía que, en verdad, no cumple con las necesidades de ese pueblo, y entra en un estado porque hablan del estado de derecho, eso es necesario, y hay que crear un nuevo estado de derecho porque nunca hubo.

Cuidado, en América Latina no hay prácticamente ningún Estado que haya tenido estado de derecho, porque éste supone que un indígena pudiese decir en su lengua que le han robado un pollo y el juez desarrollase el juicio en su lengua, lo juzgara y se haga justicia. Pero al indígena le dicen: “hable en castellano”, entonces ya quedó mal, ya no puede defenderse, no le hacen caso y además lo meten preso. Mientras que el otro de cuello blanco roba millones, paga abogados, corrompe al juez y todo está funcionando. En México es así, los jueces de la Suprema Corte de Justicia ganan 450 mil pesos por mes, eso significa 45 mil dólares por mes. Si el juez no se da cuenta que gana una barbaridad injustamente, cómo va a ser juez si es injusto, ya está corrompido, todas las instituciones están corrompidas, no hay estado de derecho.

En México hay un banquero que robó 30 mil millones de dólares y todavía terminó por acusar al Estado para que le pagara cosas que le debía, porque las autoridades de justicia son tan tontas que ni siquiera supieron enredarlo y el otro con grandes abogados logró acusar al Estado y todavía, no solamente no pagó, sino que exigió que le devolvieran. No hay estado de derecho. Ha habido un Estado corporativo familiar, los ricos nunca han ido a la cárcel y los pobres sí, por robar un pollo. Entonces el estado de derecho no es un problema, dice Carl Schmitt¹⁷, porque en realidad no es la última instancia sino el estado de excepción, porque cuando las cosas van mal el gobierno puede decir: “decretamos estado de excepción”, lo cual muestra que la voluntad del estado de excepción es más que la ley. Hay momentos en que la ley ya no funciona pero la voluntad del pueblo sí, entonces se viene el estado de excepción.

En la Argentina, Antonio de la Rúa dictó un estado de excepción porque la gente salía a las calles con sus cacerolas, lo decretó para que la gente se quede en la casa y pasó todo lo contrario: la gente salió más a la calle. Hay estado de derecho, hay estado de excepción y hay estado de rebelión, lo que muestra que la voluntad es más que la ley y es cuando el pueblo sale a la calle y dice: “que se vayan todos”, esto significa que todas esas instituciones me responden a mí, y si no lo hacen váyanse, porque son mi instrumento y no mi autoridad. Entonces, hay que repensar las cosas, porque cuando el pueblo toma la conciencia de sí se establece un estado de rebelión donde se reconstruye un nuevo orden.

El orden antiguo queda suprimido por injusto y desde el pueblo como actor colectivo se va a construir un nuevo sistema donde el disenso será el consenso de los oprimidos, que pueden ser el 70 por ciento de los pueblos originarios en Bolivia que eran disenso del consenso. Por lo tanto hay una antigua legitimidad pero es una nueva legitimidad que era ilegal en la antigua legalidad y que creará una nueva legalidad. Todos nuestros héroes: Bolívar, San Martín, Sucre, todos eran ilegales, porque estaban en contra de las Leyes de Indias, además eran ilegítimos en la monarquía, no podían no serlo. A Hidalgo, en México, le cortaron la

17 Carl Schmitt (1888-1985), jurista de Estado, alemán. Su aporte teórico se centra en el conflicto social y más concretamente en la guerra.

cabeza por ser un apóstata, por levantarse contra su rey y su dios, lo mataron por ilegal e ilegítimo. Pero lo que pasa es que él estaba fundado sobre un disenso que al ser mayoría era la nueva legitimidad, luego, cuatro años después de su muerte, se hace una Constitución en Chilpansingo y surge la nueva legalidad. Entonces, está la legalidad uno que se suprime y la legalidad dos que surge. Estamos en la dialéctica de un pasaje de un sistema a otro. Esto no lo plantea ningún teórico europeo, ni Toni Negri¹⁸, ni Jürgen Habermas¹⁹, ni Giorgio Agamben²⁰, ni nadie, porque no están en situación de cambio revolucionario como nosotros. Tenemos que hacer una teoría nuestra que justifique lo que nos está pasando.

El que le pierda el respeto a la ley injusta ese es el héroe, es el que tiene que entrar a la política y no es un ilegal, sino que cree en la legalidad de la justicia del nuevo orden. Permítanme un mito antiguo que Ernst Bloch²¹, un gran marxista, trae en su libro *El principio esperanza*. Había unos esclavos en Egipto, en un orden del consenso esclavista, donde el parangón era el bloque histórico en el poder, lo diré anacrónicamente. Pero este pueblo de pronto un día se dio cuenta que era esclavo y entró en disenso, entonces empezaron luchas que se llamaron plagas y la sangre llegó hasta el Nilo y el hijo del faraón fue muerto. Entonces salieron a la tierra prometida, donde “mana leche y miel”, como dice el himno sandinista, y como dice Túpac Amaru también –porque Amaru compara la esclavitud de Egipto con la esclavitud de los indígenas– y organizan un nuevo sistema histórico. Pero en medio del desierto, Jetro, el suegro de Moisés, le dice: “Saliste de Egipto pero no tienes ley”, entonces subió al Ebrón y le dieron la ley. La ley vino después de haber luchado ilegítimamente e ilegalmente. La ley viene después, es la Constitución, es en el proceso que viene la ley.

El proceso es dialéctico no es estático, esto significa una nueva teoría política y una nueva filosofía del derecho: lo he discutido con Karl-Otto Apel²² y con Gianni Vattimo²³, pero ellos no se han enterado del tema, no saben qué decir cuando uno les plantea estos temas. El propio Negri y el propio Michael Hardt no saben lo que significa esto porque están pensando un bloque histórico mundial, no conocen lo que significa que se liberen los pueblos del Tercer Mundo de un colonialismo que empezó hace cinco siglos y que hoy mismo, leyendo el diario, se puede pensar que se está hablando todavía de la colonia. Lo que pasa es que el estado de la colonia lo tenemos dentro, somos países coloniales de segunda, los europeos no nos consideran como humanos, tampoco los norteamericanos, somos los latinos y en España somos los sudacas.

Esta irrupción, como estado de rebelión –que es mucho más de lo que piensa Carl Schmitt– y derroca a De la Rúa con su estado de excepción, vale decir: el estado de rebelión deja al estado de excepción en el aire, hay que pensar que es el estado originario donde un pueblo crea. La comunidad política deja el lugar al pueblo, que Ernesto Laclau sugestivamente nombra ahora plebs, que sería en latín el nombre de pueblo que escinde la comunidad política. Hay una fraternidad fundamental de ser boliviano, pero habrá unos que estarán en

18 Toni Negri (1933), filósofo italiano.

19 Jürgen Habermas (1929), sociólogo alemán.

20 Giorgio Agamben (1942), filósofo italiano.

21 Ernst Bloch (1885-1977), filósofo alemán.

22 Karl-Otto Apen (1922), filósofo alemán. Teórico de la Escuela de Frankfurt.

23 Gianni Vattimo (1936), filósofo italiano. Su producción teórica fue influida por los planteamientos de Nietzsche y Heidegger.

contra de otros, es inevitable y para no llegar al exterminio del otro está la política. Pero no hay que pensar que las cosas son fáciles.

Pueblo sería el acto colectivo que se manifiesta en la historia, en los procesos de crisis de hegemonía donde las condiciones materiales de la población llegan al límite insoponible, lo que exige la emergencia de movimientos sociales que sirven de catalizador a la unidad de toda la población oprimida, la plebs, cuya unidad se va construyendo en torno a un proyecto hegemónico, que incluye progresivamente todas las reivindicaciones políticas articuladas, desde las necesidades materiales, económicas, culturales, ecológicas y otras. Toda la discusión teórica se centra hoy en cómo se va construyendo ese proceso hegemónico nuevo, porque cada movimiento social lucha por alguna negatividad. La mujer dice: “El machismo oprime a la mujer”, tiene razón; el de alguna raza dice: “Los blancos dominan a los no blancos”, eso en América Latina es capital; luego los pobres dicen: “Los capitalistas que tienen la propiedad del capital dominan a los pobres”; luego: “la cultura occidental en el país domina a la cultura aymara”, etc.

Cada movimiento social reivindica negatividades, algo que impide la plena realización de la vida. Los movimientos tienen fines específicos, son sociales. ¿Cómo hacer con todos esos múltiples proyectos sociales un proyecto político hegemónico? Ahí vienen para mí dos posiciones: Laclau, por un lado, y Boaventura de Sousa²⁴, por otro. Yo lo soluciono de otra manera.

Laclau dice: “Una de las reivindicaciones se propone como la que va a llenar el contenido hegemónico que está vacío y, poco a poco, desde esa reivindicación van entrando todos los otros movimientos. Por ejemplo, los criollos dijeron ante España: ‘La libertad ante la monarquía española’; los indígenas dijeron: ‘Es la libertad contra el colonialismo’; y los esclavos dijeron: ‘La libertad contra la esclavitud’”. El concepto político de libertad fue el concepto que hegemonizó y unificó a todos los movimientos y se produjo el movimiento de emancipación, luego del cual los criollos se quedaron con el poder y todos los demás grupos pasaron a ser el bloque social de los oprimidos, casi hasta hoy.

Tenemos que revisar la historia, porque estamos a dos siglos del comienzo de la emancipación y no crean que fue tan gloriosa. En México, Francisco Primo de Verdad y Ramos, uno de los héroes de la emancipación mexicana, dijo que había que liberarse de España y tomar el poder en los cabildos donde los criollos ejerzan el poder, ¿y los indios no eran parte de la comunidad política?, pues para ellos no.

En 1810 ya empezó el problema porque los indios fueron dejados fuera de la comunidad política, por eso tenemos que arreglar cuentas con la emancipación. No crean ustedes que todos son tan héroes, lo son pero con el tiempo quedaron como fundamento de los problemas que tenemos hoy. El segundo centenario no es para echar a repicar las campanas, es para juzgar la emancipación, porque la emancipación recién viene, es la segunda y es donde el pueblo realmente se liberará.

Boaventura de Sousa, que es un poco postmoderno, no le gusta mucho tener un proyecto porque es muy universal. Lo que propone es que cada movimiento se siga alzando

24 Boaventura de Sousa Santos (1940), sociólogo portugués. Desarrolló la *sociología de las emergencias*, en contraposición a la *sociología de las ausencias*. Es defensor de los movimientos sociales como fuentes para el control democrático.

por lo propio y hacer un movimiento de traducción de las reivindicaciones y diálogo para ir avanzando. Entonces, no hay un proyecto político.

Yo creo que no es ni Laclau ni Boaventura. Yo le llamo un proyecto hegemónico analógico. Analógico significa que cada uno lucha por lo propio, pero va entendiendo que en lo propio se incluye también a los otros. De pronto, empieza a abrirse su horizonte y en vez de una feminista que lucha contra el machismo, lo cual es real, se da cuenta que las mujeres más oprimidas son las de color no blanco, entonces surge el feminismo de color; además, se da cuenta que las peores pagadas del capitalismo son las mujeres, entonces tienen que hacerse cargo del problema de la economía. Así empieza a surgir un proyecto hegemónico, cuando lo hace el pueblo surge como actor colectivo, si no tiene un proyecto hegemónico no surge porque es un bloque histórico y no una sustancia que atraviesa la historia. El pueblo es un actor colectivo que surge en los momentos cruciales de la historia, que cuando tiene un proyecto político crea un nuevo orden, por eso es que el orden político no es el orden social.

Los movimientos sociales no tienen que tenerle miedo a entrar en política, porque la política está corrompida y las instituciones son esencialmente alienadas y dominadoras, ¡no! Hay que redefinir qué es el poder, qué es obediencial, hay que redefinir las instituciones que están hechas para el servicio de un pueblo, si no se fetichizan y hay que impedir que se fetichicen.

La izquierda, que era muy buena para criticar, ahora tiene que gobernar. Y cuando tiene que gobernar tiene que crear el Estado, pero no el liberal ni siquiera recauchutado, un nuevo Estado. Entonces, no hay que tenerle miedo, porque no se debe tomar el paquete ya hecho, como decía Holloway²⁵: Cambiar el mundo sin tomar el poder, pues no compañeros eso no se puede hacer. El mundo se cambia ejerciendo el poder del pueblo y no tomando el Estado existente sino haciendo uno nuevo. Entonces no hay que tomar el poder, hay que ejercer el poder creadoramente, es una nueva visión de la política.

Como dice el líder mexicano Andrés López Obrador: “La política es un noble oficio” y lo repite mucho. Yo diría que es el más noble oficio humano. Aún el nivel religioso exige repartir el pan para el hambriento, pero quien produce el pan es el Estado, pero el Estado que está al servicio del que tiene hambre. Hay que pensar todo de nuevo. El sujeto es el pueblo de esta manera, lo popular es lo propio del pueblo como plebs, como actor colectivo, no como sustancia que recorre metafísicamente la historia como un sujeto histórico demiurgo, omnipotente e infalible, que ciertas ortodoxias cuasi anarquistas de extrema izquierda están siempre negando.

En diciembre pasado, estuve con el Subcomandante Marcos en Chiapas en un seminario donde expuse: Poder popular y transformación de las instituciones. Para mi sorpresa, al Subcomandante no le gustó mucho mi conferencia. Una de mis objeciones fue, ¿por qué el zapatismo no se adhiere firmemente a la revolución boliviana? yo creo que es algo obvio porque es una revolución indígena en el Estado y que un indígena sea Presidente: “eso ya es el colmo, porque es el colmo de la institución ser Presidente” y como ellos no digieren todavía que las instituciones pueden ser recreadas como servicio al pueblo –que ellos lo han dicho– pues ahí están en una trampa que no les permite pasar a lo político.

25 Se cita justamente la obra fundamental de John Holloway (1947), *Cambiar el mundo sin tomar el poder*.

El mismo Sub dijo: “los que mandan, mandan mandando –esa es toda la política moderna– pero entre nosotros los que mandan, mandan obedeciendo”, eso lo tomó Evo Morales, eso supone darse cuenta que la política es noble, que las instituciones deben crearse a favor de un pueblo y que cuando se fetichizan hay que castigar duramente a los que se corrompen y cambiar la institución si no sirve. Las instituciones no son eternas, sino históricas y hay que ponerlas a disposición de un pueblo.

Éste sería el tema del poder del pueblo, las instituciones de participación y la democracia vendría a ser otro tema. Ya termino con la quinta tesis: hay todo un tema teórico sobre las instituciones. Creo que los que están en el poder ejerciendo delegadamente el poder del pueblo se dan cuenta que es necesaria una teoría positiva de las instituciones. Marx lo tiene también dado, porque no era un anarquista y era bastante enemigo de Mijail Bakunin²⁶.

El último punto es un tema que nunca ha trabajado la izquierda, que es lo que yo llamo: la exigencia democrática del liderazgo. Todas las revoluciones fueron hechas por grandes líderes: Lenin, Fidel Castro, Mao Tse Tung, Ho Chi Min. Lo raro es que no existe un libro sobre el liderazgo en la izquierda, existe como el prejuicio de que la política tiene que ser doctrina, ideología y no funciona. Hay que hacer también una teoría de las exigencias democráticas del ejercicio del liderazgo. Pues sí puede haber un ejercicio dictatorial del liderazgo y que es de lo que se lo acusa al presidente venezolano: “Hugo Chávez es un dictador”, dicen, porque tiene una actitud caribeña y ejerce un liderazgo, es verdad que a veces podría ser un poco más calmado, pero ejerce un carisma. Le dicen dictador, siendo que fue permanentemente elegido y hasta derrotado democráticamente, derrota que sirvió para tapar un poco la boca a muchos. ¿Cuáles son las exigencias democráticas del necesario ejercicio del liderazgo?, los movimientos políticos necesitan líderes porque las personas no sólo creen en los principios, también tienen que creer en una persona honesta que cumpla con lo que dice, es más a veces creen más en la persona.

En el caso mexicano, el señor López Obrador fue alcalde de México, tenía miles de millones de pesos en sus manos, sigue viviendo en el mismo departamento en el que estaba y tiene el mismo auto de antes, el partido le asignó 2.500 dólares por mes y el hombre sigue actuando de una manera muy simple. Esa manera de ejercer un liderazgo honesto es lo que la gente sabe considerar.

Éste sería un tema para estudiar, que es necesario el liderazgo pero que al mismo tiempo hay exigencias democráticas, vale decir, no se puede tomar decisiones porque uno crea que es la mejor idea, sino que siempre tiene que haber consenso a todos los niveles; o sea, no más vanguardismo, no hay vanguardias sino más bien retaguardias; sin embargo, hay liderazgos. Ahí yo veo un tema muy interesante. Dice Castro: “Cuando el pueblo crea en alguien y cuando crea en sí mismo”, también debe creer en alguien para poder funcionar en la política.

Leo un texto final de Maquiavelo: “El pueblo, al ver que no puede resistir a los grandes, aumenta la reputación de uno de ellos y lo hace príncipe, para ser, bajo su autoridad, defendido. Aquél llega al principado en favor del pueblo, se encuentra sólo y tiene en su entorno a poquísimos o a ninguno que no estén prontos a obedecer. Además, no se puede

26 Mijail Alexándrovich Bakumin (1814-1876), político anarquista ruso contemporáneo de Marx. Es considerado uno de los padres del anarquismo junto con Proudhon y Kropotkin.

con honestidad satisfacer a los grandes, sin injuria de otros, pero sí al pueblo, porque el fin del pueblo es más honesto que el fin de los grandes, por querer éstos oprimir y aquél de no ser oprimido”²⁷. La visión de Maquiavelo, de todas maneras, es todavía anterior a la democracia como la concebimos. Pero El príncipe también puede ser leído de otra manera y se puede ver que en este punto, él habla también de que, en el fondo, el pueblo elige a algunos para que jueguen de su lado.

Entonces, habrá que repensar el tema del liderazgo porque hay que salvar, diríamos así, peligros extremos. El liderazgo vanguardista de derecha, a la manera de Hitler o Mussolini, o el de izquierda del Comité Central en la URSS, o lo contrario, el espontaneísmo populista criticado por Franz Fanon²⁸, entre quienes la desarrollaron hay un liderazgo democrático que creo que está surgiendo en América Latina. Cuando nombramos a gente como Lula, al cual los movimientos de izquierda lo critican, claro que lo critican y ha cometido errores, pero qué diferencia a Lula con el antiguo gobierno, y cómo Inácio Lula da Silva, un sindicalista, llega a ser Presidente de Brasil. Cómo Kirchner, que fue un joven que la dictadura militar persiguió y por eso tuvo que irse a la Patagonia para huir de que lo mataran, llega a ser Presidente, también Tabaré Vázquez. Todos nuestros presidentes actuales empiezan a ser líderes que manifiestan de alguna manera la voluntad de un pueblo que empieza a saber elegir el futuro.

Hubiera querido aplicar esto un poco más a lo nuestro, porque el tema del populismo en el sentido defectuoso, que confunde al pueblo como el bloque social de los oprimidos y al bloque histórico en el poder y que habla “el pueblo boliviano” como totalidad, es el tema de fondo para Santa Cruz de la Sierra, ahí, se está ejerciendo un regionalismo nacionalista que nos habla de un tipo de populismo. Habría que ver qué significa esto, para también saber cómo desarticular esos tipos de nacionalismos irracionales que podrían ser liberadores, pero en este caso están dirigidos realmente a destruir la posibilidad de un cambio de fondo en este país.

Entonces, el tema del populismo puede servir para hacer un diagnóstico, es el populismo en el sentido negativo en donde el pueblo se confunde con los grupos opresores y los grupos opresores toman el *leit motiv*²⁹, la idea de la nación o de la región, y mueven todos los vínculos irracionales, subjetivos y afectivos de una historia, muchas veces de una región no considerada y se lanzan, entonces, con un objetivo. Hay que estudiar el problema del nacionalismo que es ambiguo pero que no es lo mismo que lo popular y que también es un tipo de populismo, pero populismo de derecha.

Laclau también ha estudiado el populismo en el caso del thatcherismo. La Thatcher era una mujer de derecha, pero era populista de derecha, entonces también hay que ver que esto funciona y es muy útil tenerlo como categoría.

27 Dussel se refiere al libro de Nicolás de Maquiavelo (1469-1527), diplomático y filósofo político italiano, denominado: *Discursos de la primera década de Tito Livio*, aparecida en 1531.

28 Franz Fanon (1925-1961). Su trabajo se enfocó principalmente en la liberación de los pueblos africanos de la colonia, no sólo en términos de la ocupación extranjera de ese territorio sino también en términos de la dominación ideológica, política y cultural interiorizada en las que ha desembocado la misma.

29 Melodía o idea fundamental de una composición musical que se va repitiendo de distintas formas a lo largo de toda la composición.

Comentario de Álvaro García Linera¹

El profesor Enrique Dussel recordaba un encuentro en los tiempos duros de la cárcel. Mi primer acercamiento, a modo de pequeño e inicial comentario con Dussel fue, como no podía ser de otra manera, en los años 80, cuando su libro *Para una ética de la liberación latinoamericana* o *Filosofía de la liberación*, era utilizado por los revolucionarios salvadoreños en el exilio. Curiosamente, fue a través de ese encuentro con los revolucionarios en plena guerra civil –el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) en armas, cuatro fuerzas guerrilleras y había una retaguardia en México que revisaba el ala más vinculada al sector religioso cristiano, heroico y duro– que utilizaban los textos de Enrique Dussel como un texto de cohesión, de formación política. No conocía a Dussel, pero sí conocí su obra.

El segundo momento de encuentro con el profesor Enrique a nivel intelectual, fue ya en la cárcel. Los primeros años no entraban muchos libros, pero uno que pude meter fue *El Capital* de Carlos Marx, como no había mucho que leer y solamente tenía uno o dos libros, entonces dije: “Haré un libro de este libro” y me puse a leer capítulo por capítulo, página por página, línea por línea, palabra por palabra, finalmente escribí un libro sobre *El Capital*. A los dos años de encierro, ya nos dejaron meter más libros a la cárcel y uno que rápidamente llegó a mis manos fue *Hacia un Marx desconocido*, tres tomos, donde Dussel hace una revisión de los textos de Marx, de su obra fundamentalmente económica, revisa los textos duros del pensamiento marxista. En ese libro encontré a un miembro de mi misma tribu, de la cual yo pensaba que era un solitario, porque era una lectura escéptica, de detalle. Encontré ahí varios de los manuscritos que menciona el profesor, muchos de ellos todavía no traducidos al castellano, presentes en la obra, la que está todavía editándose en Alemania hoy, algunos traducidos en inglés. Y como teníamos tanto tiempo, tradujimos algunos textos del alemán y del inglés, al castellano. Algún día veremos si los publicamos.

El texto del profesor Enrique Dussel fue un oasis en medio del desierto y revisándolo me encontré con él y dialogué, por supuesto, yo como alumno y él como profesor, sobre ese

¹ Comentario a la exposición “El pueblo lo popular y el populismo” de Enrique Dussel, realizado en la misma conferencia.

acercamiento al Marx duro, al Marx de los manuscritos, de los Grundrisse, del manuscrito 61-63, del tercer tomo y de las cuatro versiones del primer tomo de El Capital. Luego ya lo encontré personalmente, en esa ocasión pudimos manifestar nuestra admiración y como siempre, hasta el día de hoy, sigue enseñándonos muchas cosas.

No hay mucho qué comentar sobre los textos porque creo que el profesor lo dijo todo. Simplemente quiero detenerme para puntualizar tres o cuatro aspectos de los que ha expuesto e intentar reflexionar brevemente sobre varias de sus propuestas.

Me voy al concepto del populismo. Lo que nos dice Dussel es que el populismo es una categoría que no tiene una definición precisa. Utilizando a Hegel, se puede decir que es como una noche donde todos los gatos son pardos, cualquiera puede ser populista de acuerdo al uso que se le puede dar en su interpretación. Significa que ni en política ni en el ámbito teórico hay una sola definición del populismo. El populismo es como el concepto de ideología o como el de etnicidad o como el de identidad o de nación; varía dependiendo del contexto político, del autor y del campo de reflexión político intelectual y cultural en el que se lleva adelante la interpretación de populismo.

En momentos el populismo puede hacer referencia a la presencia de lo popular, a la valoración y la exaltación de lo popular, pero en otros momentos, dependiendo quién lo dice, en qué momento lo dice y contra quién lo dice, el populismo es utilizado como un estigma, como una crítica, un adjetivo para descalificar al oponente. ¿Cuál es la verdad del populismo, el adjetivo o la valoración?, pues ambos. ¿Cuál es la verdad del populismo? Su definición conceptual como evocación de lo popular y su exaltación, o su manera crítica de irracionalidad de lo popular o antiglobalización o antiprivatización, constituye antimodernidad y anti-desarrollo. La definición de populismo dependerá de una correlación de fuerzas en el campo discursivo académico que profesores de ciertas universidades, con ciertos recursos, con ciertas publicaciones, con ciertos foros puedan imponer una lectura legítima de lo populista; esa será la definición que prevalezca en los libros que leemos en la universidad o en el debate que vemos en el ámbito político. Igualmente, qué gobernantes, qué funcionarios, qué países lo difunden como valorativo o como estigmatizador, definirá su uso en el campo político. En los últimos 20 o 15 años, la categoría populista abandonó el escenario de lo académico para incursionar en los calificativos políticos. Entonces, hay políticos que utilizan el calificativo de populista para descalificar a alguien y no es que ésta sea la definición real y última de populismo. Es una definición circunstancial, provisional, emergente de una correlación de fuerzas en la lucha ideológica, discursiva, académica y política de una sociedad.

Entonces, es una categoría “chicle”. En ciertas circunstancias y en ciertas lecturas representa y significa una cosa, y en otras lecturas representa y significa otra. Hoy, ciertamente, hay una lucha por la definición legítima de lo populista como valoración de lo popular en marcha, como estigmatización y descalificación de lo popular frente a un contexto de globalización.

Enrique Dussel nos propone diferenciar populismo de lo popular y fundamentalmente de pueblo, que es la parte que más ha trabajado el profesor hoy en la noche. Nos propone una definición: es una categoría política cultural, y cuando dice eso, nos está diciendo que a través de la categoría pueblo uno está mencionando un hecho y posicionamiento político, un sujeto, no le gusta la definición *althusseriana*, un actor político. Pero también nos dice

Dussel: “Cuidado con confundir pueblo con toda la sociedad, el pueblo hace referencia a un segmento, a un pedazo de una sociedad, no es la totalidad de la comunidad política de un país, es el bloque social de los oprimidos”. Marx diría: “los más intensamente oprimidos”. A su modo, Gramsci también habla de un “bloque social de los oprimidos”. El pueblo, entonces, es un hecho político, es un actor político, histórico, que se presenta, que se construye, pero que a la vez define a un pedazo de la sociedad en su movimiento político, pero no a cualquier pedazo, sino a uno activo.

Pero qué es lo fundamental de esta construcción que nos plantea Dussel: es un sujeto político, un pedazo de la sociedad que se construye a partir de un disenso social, lo que me parece fundamental en la definición del profesor. El pueblo emerge a partir de un disenso social, emerge en momentos de crisis de hegemonía y es portador de un nuevo orden. Aquí intento encontrar la veta de lo democrático: sí, la democracia es más que el voto, es la emergencia de un disenso, de una querrela por la distribución de recursos materiales de una sociedad, en la búsqueda de la presencia igualitaria de todas las personas por la gestión de ese recurso.

Si esto es la democracia, evidentemente, lo popular, el pueblo, por definición, es también un momento de construcción democrática de la sociedad, porque el pueblo, como sujeto y actor social, emerge al visibilizar un disenso, una disputa sobre algo: gas, petróleo, tierra, derechos, reconocimiento, etc., y al visibilizarlo se construye el pueblo, por eso es un sujeto y un actor histórico. Pero al visibilizar un disenso y al plantear en la sociedad una distribución o un reconocimiento de lo que está siendo puesto en disenso, se está construyendo la democracia. Por eso, no es casual que lo popular, que el pueblo, venga siempre asociado a lo democrático; no puede haber construcción democrática de una sociedad sin la construcción simultáneamente del actor, del sujeto político pueblo.

Esto es muy importante, porque esto nos permite romper con toda la lectura procedimental y minimalista que ha prevalecido en ciencias sociales en Bolivia y en América Latina, pero también en el debate político, la democracia reducida a procedimientos: votar cada cinco años, la campaña electoral y todo lo relacionado con esto.

Lo democrático es construcción del pueblo como un actor que reivindica, disiente, que muestra una fractura y que exige la igualdad en la resolución de esa fractura. Por lo tanto, no es casual que todo momento democrático real en nuestra sociedad ha venido acompañado de la existencia y de la construcción histórica de los pueblos, del pueblo. Y los momentos de la disolución del pueblo, como sujeto de demanda de querrela, de reivindicación, han sido los momentos autoritarios, militares, a la fuerza o procedimentales electorales, como en los años 90s. Ha habido procedimientos democráticos en los 80 y 90s, pero no había pueblo en el sentido del actor político, por lo tanto, no había democracia en el sentido sustancial y profundo del término.

Aquí hay un vínculo a explorar y desarrollar: el pueblo y su construcción histórica es simultáneo, es por definición construcción, emergencia y desarrollo de democracia. Simultáneamente, hay democracia en tanto hay construcción del pueblo como sujeto de demandas, derechos, disensos y búsqueda de igualdades.

El que mencionemos al pueblo como sujeto, actor político, abre varios abanicos de la forma de presencia de ese actor político. El profesor Enrique Dussel menciona dos: la

autoconstrucción del pueblo, el pueblo se construye a sí mismo como movimiento, y ahí nos puede ayudar la categoría de movimiento social; pero también hay otro tipo de pueblo, lo mencionó al final cuando se refería a Santa Cruz, cuando dice: El pueblo se confunde con los grupos opresores. Hay también formas conservadoras y negativas de construcción del pueblo y habría que imaginar también las formas en que el Estado puede construir al pueblo; hay también formas delegadas, que a su vez pueden ser formas autoritarias de construcción del pueblo. A su modo, la formación de los Estados nacionales, en varias partes del mundo, han construido al pueblo a partir del Estado y no es tanto que el pueblo haya producido al Estado como autorrepresentación o autoconstrucción.

Entonces, si bien el pueblo es un actor político histórico emergente de un disenso social que surge en momentos de crisis de hegemonía y que puede dar lugar a la creación de un nuevo orden, la forma de construcción del pueblo puede tener varias modalidades, como autoconstrucción, como subordinación negativa y, por lo tanto, utilitaria e impostada del pueblo y de lo popular. Puede haber también una construcción estatal del propio pueblo, así podríamos hablar, además, de una formación pasiva de lo popular y de la construcción de los pueblos.

Dussel nos dice que, por lo general, en los momentos en que el pueblo crea un nuevo orden también es un constructor de hegemonía. Si el pueblo es un actor político: emerge en momentos de crisis, tiene un vínculo sustancial con la democracia, puede construirse como autoformación de forma negativa subordinada o de forma pasiva estatal, pero también puede ser un constructor de hegemonía, puede serlo. En este tránsito, el profesor nos plantea: el debate con el concepto de Pueblo no es igual a clase y a partir de esa categoría hace una crítica radical a la izquierda tradicional latinoamericana que, en la búsqueda de la clase, nunca pudo entender al pueblo y mucho menos a lo indígena. El caso de Bolivia es paradigmático en ese sentido.

No podríamos pensar al pueblo como un bloque político de clases, aunque no estoy muy seguro respecto a diferenciar entre el hecho de que el pueblo emerge en lo político y la clase emerge en lo económico. Estoy de acuerdo con el profesor Dussel en su crítica a la traslación mecánica de una lectura económica de clases a lo político, pero ¿no será más bien que el error de la izquierda fue tener una lectura demasiado economicista de la clase?, y ¿no será que la clase, como un conglomerado de personas que comparten condiciones parecidas objetivamente de producción y reproducción de su vida, en ese momento este hecho objetivo de la sociedad puede visibilizarse como hecho político? En buena parte, la historia de la Central Obrera Boliviana (COB), a partir del núcleo obrero y minero, ha sido eso. La clase objetiva o económicamente constituida logra visibilizarse pública y políticamente a partir del cuerpo de su organización clasista: los sindicatos obreros. Pero ése es un caso extraordinario, por lo general no sucede eso; de hecho, hoy no sucede eso. Hoy, la clase obrera objetiva, numerosísima, no se visibiliza como clase o como actor o como sujeto político a través de órganos propios de clase, territorialmente y de empresa; se visibiliza en sus intereses a través de otras estructuras ya no funcionales, ya no de fábrica, sino territoriales, de dónde vive, como las juntas vecinales, por ejemplo.

Entonces, aquí quizás habría que diferenciar la clase como hecho económico objetivo vigente hasta hoy, estudiable, y la clase potencialmente visibilizada políticamente. No

siempre hay la correspondencia, a veces la clase objetiva se visibiliza a través de órganos políticamente propios como la COB, la Federación de Mineros, en fin, pero a veces también se visibiliza políticamente a través de otras estructuras sociales no estrictamente clasistas: las juntas de vecinos, un partido político, etc.

Pues si esto fuera cierto, pudiéramos entonces reflexionar acerca de la posibilidad que el pueblo puede ser una forma pública y visible de existencia de un bloque de clases o de una articulación de clases sociales. Reivindicaría un poco esa lectura porque nos permite introducir el concepto de núcleo articulador de lo popular. En el bloque popular, en el bloque del pueblo, no están necesariamente todos los sectores sociales puestos en igualdad de condiciones o con las mismas iniciativas. Viene a mi mente la construcción del pueblo cochabambino en la Guerra del Agua², que se visibilizó salió a las calles, se enfrentó a la policía, recuperó una empresa privatizada para volverla a manos del pueblo; fue un conglomerado en el que estaban estudiantes, profesores, regantes, campesinos, obreros, fabriles, vecinos, productores de hoja de coca, era un bloque muy grande, pero hubo un núcleo articulador del pueblo cochabambino, hubo un pedazo de la sociedad que en este caso fue el bloque compuesto por los regantes y los cocaleros, que logró articular a estudiantes, clases medias, profesionales, campesinos de las zonas altas, etc.

Si esta hipótesis es cierta, el pueblo tiene en su composición interna una característica: es un bloque social connotado donde hay núcleos articuladores, capaces de emitir discursos, hacer convocatorias, incorporar en los intereses todos los intereses de cada uno y, por lo tanto, convertir todo esto en una fuerza de poder victoriosa, como sucedió en Cochabamba o acá en el altiplano donde en torno al núcleo indígena campesino, comunario duro, se pudieron articular comerciantes, transportistas, profesores rurales, jóvenes estudiantes, sindicalistas del agro, etc.

Entonces, toda construcción de pueblo conlleva la constitución de un núcleo articulador que permite unificar, no conducir, porque es una relación de igualdad, donde hay un grupo o un sector que tiene mayor dinamismo, mayor capacidad de síntesis, mayor capacidad de articulación, que permite darle movimiento a todo el pueblo como una articulación histórica temporal de clases sociales.

En el caso de Bolivia, me atrevo a pensar que algo así sucedió con los obreros. A su modo, los obreros de las minas y las fábricas construyeron el pueblo boliviano y lograron incorporar en el pueblo boliviano a campesinos, comunarios, estudiantes de las universidades, comerciantes, vecinos de los barrios, etc., y fue ahí que la clase obrera se visibilizaba política y públicamente como clase, pero que a la vez era capaz de unir, convocar, seducir y atraer a otros sectores sociales que no eran obreros. Y la suma de todos esos era el pueblo boliviano, actor fundamental de las grandes transformaciones de la Revolución del 52 y, de alguna manera, el núcleo profundo del Estado nacional popular, en su versión democrática de los años 50 y 60.

Quizás podríamos intentar decir que hoy hay otro pueblo que se está construyendo a su modo. Las luchas de los movimientos sociales, con su reflejo electoral en el triunfo del

2 Movilización generalizada en Cochabamba en la que participaron movimientos y organizaciones sociales del campo y la ciudad. Logró evitar la privatización de este recurso, fue la primera gran victoria de los movimientos sociales y organizaciones en Bolivia en contra del neoliberalismo.

presidente Evo Morales, hablan de la construcción de otro pueblo. Ambos son pueblo, el construido en los años 50 y 60 era pueblo, el pueblo de los 90 y 2000 es pueblo, pero lo que varió es el núcleo articulador. Mientras que en uno el núcleo articulador eran los obreros, más una inteligencia de clase media, los que Zavaleta llamaba “los parientes pobres de la oligarquía”, aquí podríamos tener otro núcleo de lo articulador que es –me atrevo a pensar– lo indígena campesino, que da una connotación particular al tema de la descolonización en su país, que no pudo ser planteado por lo popular en los años 50, porque el núcleo articulador no tenía al indígena. Hoy el núcleo articulador pareciera ser lo indígena campesino y eso habla de algunas virtudes y limitaciones del proyecto del pueblo que se está construyendo en los últimos años.

Un último punto que planteó el profesor Enrique Dussel es el referido a la construcción de un proyecto hegemónico, analógico le llama él. Cada cual lucha por lo propio, pero tiene la capacidad de incluir a los otros en lo propio. Esto nos coloca ante el debate que hemos tenido incluso con el profesor Antonio Negri: el Estado. ¿Cuál es la relación del pueblo con el Estado? Esta conversión del disenso en consenso, esta dialéctica de la que hablaba el profesor Dussel ¿obligatoriamente es la conversión del pueblo en Estado?, ¿es la consolidación de un bloque nacional popular que tiene que devenir en Estado? Si es así, ¿cuáles deberían ser las características de ese Estado? Ahí el profesor Dussel nos exige ver al Estado no como un ente cerrado, porque es posible hablar de una institucionalidad que sirva al pueblo. Ese es quizás el gran debate que tenemos en Bolivia, ¿cómo convertir la fuerza de movilización, las demandas de sublevaciones indígenas, campesinas, obreras, populares, en un hecho institucional, en un tipo de Estado? Ahí, por supuesto, la idea del Estado mucho más que como una máquina, ayuda quizás a entender esto: el Estado es una máquina, pero también es una relación, por eso puede haber una modificación de la correlación de fuerzas de esa relación y al modificarse y sobreponerse lo popular sobre lo oligárquico, lo empresarial, lo imperial, quizás es posible –y de hecho ése es el gran reto que tenemos nosotros como gobierno–, poder construir instituciones que si bien, en parte, absorben la energía de la sociedad, en parte también deberían servir a la propia sociedad, porque toda institución es, por definición, una expropiación de decisiones, pero a su vez puede y debe ser. Ese es nuestro reto, un potenciador de capacidades, de iniciativas y, fundamentalmente, de consolidación objetiva de derechos que son la base de nuevas movilizaciones, demandas, querellas y disensos y, por lo tanto, de nuevas hegemonías populares.

En fin, hay muchísimos temas planteados por el profesor Dussel, yo quise hacer una breve puntualización acerca de ellos. Le agradezco por la clase magistral que nos ha dado.

R. Enrique Dussel

Ustedes tienen el privilegio de tener un Vicepresidente de este nivel. Creo que no hay ningún otro en América Latina, en este momento, que pueda hacer un análisis así; pero además coincidir completamente con lo dicho. Quizás en mi explicación no se entendió, por qué son movimientos sociales y clases las que forman parte del bloque, pero hay movimientos que no pueden ser clase, por ejemplo el feminismo, que es problema de género y la raza, que es por una constitución biológica; entonces, hay ciertas determinaciones de la corporalidad

humana que determinan movimientos que no pueden ser el de clase. Pero, ciertamente, estoy de acuerdo que el bloque social es de los movimientos y también de las clases: obrera, campesina y, además, de los movimientos marginales, estoy totalmente de acuerdo. Lo único que no diría es que el bloque social es de las clases, sino de los movimientos y las clases. Muy interesante el tema del núcleo articulador, porque supone que algún movimiento o clase, en una crisis concreta, tiene cierta relevancia porque ese tono, ese tema, se construye en la reivindicación de ahí el núcleo articulador. A veces puede ser la clase obrera o un grupo feminista u otro tipo de grupo que dispara el proceso.

Quisiera indicar, una vez más, que anoté cosas que voy aprendiendo de los grandes políticos, así que muchas gracias por la presencia.

El pueblo, lo popular y el populismo¹

ERNESTO LACLAU

Al principio trataré de explicar la teoría de los significantes vacíos y de la hegemonía, la lógica de la diferencia y de la equivalencia; en segundo lugar me referiré a la cuestión de la naturaleza de los significantes hegemónicos, un concepto que explicaré; y en tercer lugar trataré de responder a la pregunta: ¿qué es un antagonismo social?

He tratado de evitar, en la preparación de esta presentación, lo más posible, términos técnicos, pero algunos los introduciré, aunque los voy a explicar en todos los casos. Los primeros minutos de mi presentación serán un poco abstractos, pero después daré un ejemplo concreto, que espero vaya a dejar claro el sentido de todo el argumento.

En primer lugar quisiera aclararles cuál es la noción del discurso que estamos utilizando. Por discurso no entendemos lo habitual, es decir, algo ligado al habla y a la escritura, sino todo tipo de prácticas significativas, y no hay práctica social que no sea una práctica significativa. Si, por ejemplo, yo pateo una pelota de fútbol aquí o si la pateo en una cancha de fútbol, el hecho físico es el mismo, pero su significación social es enteramente diferente. El argumento básico que hacemos es que si la noción de significación y la noción de acción se superponen exactamente –porque todo acto tiene una cierta significación y, por el otro lado, toda significación implica el llevar a cabo una cierta acción–, de modo que utilizaré al principio algunas categorías lingüísticas que explicaré, tengan en cuenta que estas categorías no se refieren al lenguaje en el sentido estrecho del término, sino que abarcan la totalidad de la acción social.

El punto de partida es la afirmación –que es básica en la lingüística estructural– que toda identidad social es una identidad diferencial, es decir, no hay términos que signifiquen algo por sí mismos sino que siempre significan algo a través de sus relaciones con otros términos, por ejemplo, si yo digo “padre” la única forma de entender lo que significa padre es si entiendo al mismo tiempo lo que significa madre e hijo, es decir que cada uno de los términos significa lo que significa a través de su diferenciación con todos los otros términos y como todos los términos de una estructura significativa tienen esta dimensión relacional, en cada acto individual de significación la totalidad del lenguaje está implícita. Esto, sin embargo, tiene un

¹ Esta es la continuación del Seminario y su segunda parte que cuenta con la participación de Ernesto Laclau comentada por Álvaro García Linera, en el Auditorio del Banco Central de Bolivia, en la ciudad de La Paz, el 26 de marzo de 2008.

corolario y es que el sistema dentro del cual la significación se constituye tiene que ser un sistema cerrado, porque si todo término es diferencial, en ese caso si no tuviera fronteras el sistema, habría una dispersión total del sentido y nada podría significar absolutamente nada.

Es algo que podemos representarlo de este modo: un conjunto de momentos diferenciales se relacionan los unos con los otros y este sistema del conjunto de la significación es lo que da sentido a cada uno de sus términos o momentos diferenciales. Pero esto nos plantea un problema: ¿por qué esta totalidad sistémica para ser una totalidad tiene que tener límites?, sino, como decía antes, habría una ilimitación en la dispersión del sentido y como decía Hegel: para ver el límite de algo tengo que ver aquello que está más allá del límite, pero lo que está más allá del límite sólo puede ser otra diferencia, y si este sistema es el sistema de las diferencias, esa diferencia extra tendría que ser interna y no externa al sistema. Entonces, estamos en una especie de atolladero. ¿Cómo se resuelve ese atolladero? Solamente si esta diferencia extra pertenece a la naturaleza de la exclusión, es un elemento excluido que desde la totalidad permite constituir la totalidad del sistema.

Entonces la cuestión es: ¿qué es esta exclusión? Les doy un ejemplo: en el curso de la Revolución Francesa, Saint Just, revolucionario, dijo que “la unidad de la República es solamente la destrucción de aquello que se opone a ella”, es decir, el complot aristocrático y es por lo que todos los elementos diferenciales se constituyen en una cierta totalidad. La exclusión es por consecuencia inherente a la totalización. De la misma manera, Edward Bernstein², el socialdemócrata alemán, decía que “la unidad de la clase obrera alemana era simplemente el resultado de la existencia de las leyes antisocialistas de Bismarck³” y que una vez que esas leyes fueron abolidas, la unidad de la clase obrera alemana se dispersó en una variedad de grupos. O sea que aparentemente hemos resuelto nuestro problema.

Hemos resuelto este problema sobre la base de crear otro problema todavía más complicado porque respecto al elemento excluido todas las diferencias están en una relación no sólo diferencial sino también equivalencial y la equivalencia es aquello que pone en cuestión la diferencia, o sea que cada unidad de significación se constituye sobre la base de la tensión entre dos elementos: diferencia y equivalencia; es una tensión que no puede ser superada y, por consiguiente, ahí tenemos el caso de un objeto, la totalidad sistémica que es imposible y, al mismo tiempo, necesaria e imposible porque esta tensión entre la diferencia y la equivalencia no puede ser superada, y es sin embargo necesaria porque sin ese objeto, la totalidad del sistema no se constituiría. Por consiguiente, como puede constituirse una totalidad sistémica como un objeto que es a la vez imposible y necesario, puede tener acceso al campo de la representación. Solamente si un elemento particular, sin dejar de ser particular, asume la representación de una totalidad, que es inconmensurable como él; por ejemplo, el valor en economía no puede ser representado en forma directa, y es sólo si una cierta mercancía, como el oro, sin dejar de ser una mercancía particular, asume la función de representación general del valor que una totalidad sistémica constituye.

Ahora, este tipo de relación por la cual una cierta particularidad asume la representación de una universalidad que la rebasa es exactamente lo que yo llamo una relación

2 Eduard Bernstein (1850-1932), político alemán, uno de los principales fundadores del revisionismo.

3 Otto von Bismarck (1815-1898), estadista y canciller alemán. Aseguró la supremacía de Alemania en Europa a través de alianzas internacionales. Su gobierno fue conocido como el Reich.

hegemónica. Es decir, una universalidad que no subyace sino que es construida a través de este juego de las particularidades.

Bueno, esto es suficiente en términos de abstracción. Ahora les daré el ejemplo concreto, que espero que con todas estas nociones sea plenamente inteligible.

Supongamos que nosotros tenemos un régimen político altamente represivo, que está separado por una frontera del resto de la población y supongamos que en esta situación de represión un día un grupo particular de gente, por ejemplo, los obreros metalúrgicos que inician una huelga por el alza de salarios, llamemos a esto Demanda 1. Esta demanda es por algo particular: el alza de salarios, pero por el hecho de que tiene lugar en el contexto de un régimen represivo es vista por la gente como un acto anti-régimen, es decir que la significación de esta demanda aparece desde el comienzo dividida entre el particularismo y esa función más universal de oposición al régimen represivo. Por el hecho de que hay esta función más universal en otra localidad, otro grupo completamente distinto de gente, por ejemplo, los estudiantes comienzan movilizaciones en contra del régimen disciplinario en los establecimientos educativos, a ésta llamémosle Demanda 2.

Estas dos demandas: alza de salarios y reformas disciplinarias, en su particularismo, son totalmente diferentes la una de la otra; pero por el hecho de que las dos son vistas como anti-régimen, una equivalencia entre las dos comienza a crearse; y en una tercera localidad, la Demanda 3, tenemos que un grupo de políticos liberales inicia una campaña de banquetes por la libertad de la prensa y aquí tenemos de nuevo una demanda dividida y otras demandas pueden irse añadiendo de la misma manera a lo que podemos llamar una cadena equivalencial. Todas estas demandas son particulares, sin embargo, un cierto universalismo empieza a circular entre todas ellas.

En cierto momento, lo que ocurre es que es necesario significar la totalidad de la cadena equivalencial, porque si no hubiera alguna forma simbólica de representar la totalidad de esa cadena, las demandas tendrían un grado de integración muy relativa. Ahora, ¿cuáles son los medios de representación de la totalidad de la cadena?, evidentemente sólo las demandas particulares. Supongamos que esta Demanda 1 asume la representación de la totalidad de la cadena, en ese caso, la Demanda 1 es, en primer lugar, un significante tendencialmente vacío, porque cuanto más eslabones se incorpore a la cadena, tanto menos rasgos distintivos de cada uno de los eslabones van a figurar en este significante vacío, por ejemplo la tan mentada vaguedad o imprecisión de los símbolos es precisamente la expresión de su eficacia política que cumplen una función de unificación equivalencial que hubiera sido imposible si permanecieran en la misma particularidad, y en segundo lugar, ese significante vacío por antonomasia es un significante hegemónico, porque una cierta particularidad ha sido investida con la representación de esta totalidad.

Entonces, si ustedes comparan este esquema político con el esquema abstracto que les presenté antes, notarán que tienen exactamente los mismos rasgos estructurales. Aquí hay una frontera entre el elemento excluido y la totalidad sistémica, esto es lo que separa al régimen represivo del campo popular.

Ustedes tenían, al mismo tiempo, que como resultado de esto hay un particularismo diferencial de los elementos significativos que aparece, sin embargo, traspasado por una di-

mención equivalencial, esto es lo que representan los dos semicírculos que constituyen cada una de las demandas.

En tercer lugar, dijimos que la única forma de unificar en una totalidad sistémica este todo que es en sí mismo irrepresentable en forma directa, es que una particularidad asuma la representación de esa universalidad. ¿Cuál será ese significante? Lo discutiremos en un momento porque es eso lo que exactamente da sentido, en mi opinión, a la lucha hegemónica. Es decir, esto al mismo tiempo es lo que yo llamaría la constitución de un pueblo.

Un pueblo es una serie de elementos equivalenciales que aparecen unificados relativamente alrededor de un significante vacío o hegemónico. Esto, por ejemplo, es lo que diferencia la concepción del pueblo y de lo popular, que vamos a discutir en el momento en que estamos presentando la teoría de la multitud, que es sostenida por Hardt y Negri, porque para ellos este momento de la articulación que constituye el momento hegemónico no juega ningún papel. Ellos piensan que cada una de estas luchas autónomas libradas producirá una cierta variedad de efectos políticos. Yo no creo eso.

Tenemos dos formas de lógica social: una lógica particularista, que representa la particularidad; y, de otro lado, una lógica equivalencial. Para ilustrar esto voy a darles dos ejemplos: uno de predominio casi total de la lógica equivalencial y el otro, de predominio, por lo menos muy avanzado, de la lógica diferencial.

Como ejemplo de la lógica equivalencial voy a referirme al caso del “peronismo” en Argentina; y como ejemplo de lógica diferencial, al discurso del “cartismo inglés” en el siglo XIX y al modo en que la política de Disraeli⁴ trató de romper las equivalencias que constituían la unidad del campo popular.

Perón fue elegido Presidente de la República Argentina en 1946 y fue derrocado en 1955 por un golpe conservador. Ahora, esa oligarquía restaurada en 1955 presentó un plan que consistía en desarrollar el país sobre la base de las inversiones extranjeras. De esta manera, se suponía, todas las demandas sociales iban a ser absorbidas diferencialmente y las equivalencias, que constituían el campo “peronista”, iban, cada vez más, a pasar a ser un recuerdo en el horizonte de lo social.

Entonces, la naturaleza de la apuesta era clara: si la oligarquía restaurada en 1955 tenía éxito en este plan, el particularismo de las demandas en un sistema altamente institucionalizado ocuparía la totalidad del campo político. Si, por el contrario, el plan de la oligarquía restaurada fracasaba, lo que iba a ocurrir es que se iban a acumular demandas cada vez más insatisfechas; las demandas insatisfechas iban a establecer vínculos equivalenciales entre ellas, se iba a producir una dicotomización del espacio social y los símbolos populares del peronismo iban a adquirir una centralidad cada vez mayor.

Lo que ocurrió en los años sesenta fue lo segundo: la Argentina entró en un proceso cada vez más agudo de desinstitucionalización y la protesta social caótica y anárquica, porque procedía de distintos puntos, comienza a esparcirse sobre la totalidad de la sociedad civil.

Ahora bien, ¿cuál podría ser el significante vacío que unificara la totalidad de todas estas demandas dispersas que eran muy heterogéneas, más que las que les presenté en este modelo? La centralidad del significante que unificó al campo popular fue crecientemente,

4 Benjamín Disraeli (1804-1881), fue político y Primer Ministro del Reino Unido.

en los años sesenta, la demanda del retorno de Perón al país. Perón estaba en el exilio y, en realidad, estaba en una condición ideal para constituirse en un significativo vacío. Al principio, la dificultad era que los gobiernos que le ofrecían asilo imponían la condición que él no podía hacer declaraciones políticas. Y, por supuesto, en Argentina nadie podía hacer circular ninguna declaración política. El gobierno había llegado al extremo de prohibir mencionar en la prensa la palabra “Perón”. De modo que los diarios, cuando querían decir algo de Perón, tenían que usar perífrasis y decir tirano, cobarde, fugitivo y cosas así.

Entonces, Perón se vio reducido a enviar mensajes privados. Y esos mensajes privados iban en cassettes, en cartas y así se produjo un efecto que tuvo una enorme importancia para entender lo que ocurrió en la política argentina más tarde. Es que lo que al principio había sido simplemente el efecto de una situación de aislamiento, empieza a ser cultivado conscientemente por Perón simplemente enviando mensajes ambiguos, de modo que grupos con distintas orientaciones pudieran caer bajo la sombrilla general del “peronismo”.

El “peronismo” no era un movimiento institucionalizado era una pluralidad de grupos que no pertenecían a la misma organización, además que iban desde la extrema izquierda a la extrema derecha. Había grupos maoístas peronistas, trotskistas peronistas, fascistas peronistas, etc. Y Perón trataba de no tomar partido por ninguno de ellos enviando mensajes ambiguos que le iban a dar un carácter, fundamentalmente, vacío a su lenguaje y de esa manera iban a permitir la expansión del sistema equivalencial a estratos cada vez más amplios. Por ejemplo, uno de sus representantes en la Argentina, Jean Guyán Cook, le escribió una vez diciéndole: “Pero general, hay demasiadas directivas y todas van en sentido distinto”. Y Perón le contestó: “Pero mi hijo, usted tiene que darse cuenta que ahora yo soy el papá del movimiento y el papá tiene que ser infalible, si yo me comprometiera totalmente con una política particular y esa política fracasara, yo perdería mi falibilidad”.

Bueno, lo que empieza a ocurrir en la segunda mitad de los años sesenta es ese proceso que en la Argentina se llamó la “nacionalización de las clases medias”. Es decir, grupos que antes habían sido “antiperonistas”, enfrentados cada vez más a ese régimen incapaz de asegurar ni el desarrollo económico ni la estabilidad institucional del país, empiezan a entrar en la cadena equivalencial peronista. Y cuando llegamos al comienzo de los años setenta se da una situación en que cualquier demanda por justicia se expresaba a través de la demanda del retorno de Perón al país. Y el retorno de Perón al país y justicia social habían pasado a ser, prácticamente, sinónimos. Y ahí habían movimientos feministas, movimientos gay, todos los cuales se unificaban alrededor de esta demanda. Yo recuerdo haber leído en un semanario argentino, en esos años, el caso de una muchacha que había ido a un hospital a pedir un aborto, y el aborto le había sido negado, entonces, al salir del hospital tiró una piedra y rompió los vidrios del hospital y gritó “viva Perón”. Es decir que se llega a una situación de polarización extrema, en el cual el campo popular, sin ninguna posibilidad de institucionalización, aparece exclusivamente dominado por la lógica equivalencial.

Ahora paso a mi segundo ejemplo: el opuesto. El ejemplo de Disraeli y el “cartismo británico”. Disraeli se encontraba en ese momento con una división del espacio social en dos campos; en primer lugar el poder, y de otro lado lo que se daba era un campo popular en el cual había una unidad equivalencial de muchas demandas por la libertad de prensa, demandas económicas, republicanismos, etc.

El momento del cartismo fue el más alto de esta división dicotómica del espacio social. En ese momento, Disraeli dice: “Bueno, si seguimos así con dos naciones vamos a terminar todos como Luis XVI, de modo que lo que tenemos que construir es una nación”. One nation⁵ será el *leit motiv* de la “política tory”⁶. Entonces, cuál es la forma para lograr que estas fronteras se desdibujen: simplemente romper las equivalencias; por ejemplo, usted tiene una demanda de alojamiento de habitación y él dice “Bueno, acá hay una institución del Estado que se ocupa de este problema”, pero vean que esto es algo que se le da a la buena Reina Victoria, no tiene nada que ver con el republicanismo, entonces se rompe esta equivalencia y, de esta manera, se llega al ideal de una sociedad sin fronteras internas, en las cuales todas las demandas iban a ser absorbidas por un poder de tipo administrativo. Más tarde va a recibir esta idea de un espacio social totalmente dominado por la lógica de la diferencia.

La consigna de Saint Simon del siglo XIX era: del gobierno de los hombres a la administración de las cosas. Frente a la política, un poder exclusivamente técnico y administrativo y, como ustedes saben, la mayor parte del positivismo latinoamericano se inspiró por esta idea de un orden del cual los antagonismos habrían sido excluidos y hoy, en la bandera de Brasil tiene este lema positivista de “Orden y Progreso”.

Bueno, éstos son dos ejemplos extremos en los cuales estas dos lógicas sociales se presentan en estado casi puro, aunque nunca pueden ser totalmente puros porque no puede haber una sociedad en la cual la división en dos campos haya pasado a tal extremo que ninguna fijación institucional se haya logrado. Tampoco se puede lograr una sociedad en la cual el institucionalismo haya avanzado a tal punto que el momento político de la movilización haya sido totalmente eliminado. La idea de una tecnocracia pura es simplemente una ideología. Ustedes verán que siempre que las ideologías de derecha tratan de atacar a sus opositores, presentan el fantasma del institucionalismo como aquello que el poder popular intenta romper. Ustedes tienen alguna experiencia de esto, pero es algo que hemos visto en muchísimas otras partes del mundo.

Ahora, en primer lugar hay que añadir otro aspecto: o bien el particularismo de la demanda predomina sobre el universalismo equivalencial y, en ese caso, la función organizadora del significante vacío será menor, o bien pueden tener una situación en que el particularismo es solamente débil y el momento institucional predomina.

Hoy discutíamos este problema acerca de cómo institucionalismo y populismo, que son dos formas extremas, pueden combinarse hasta cierto punto. Evidentemente acá hay un problema. Si hay una situación de particularismo débil y la constitución de esa demanda depende esencialmente de su inserción en la cadena equivalencial, entonces, el rol del significante vacío será más amplio. Si por el contrario ustedes tienen una situación en la cual (como ésta que planteábamos antes) el particularismo es especialmente fuerte, en ese caso la función de las posibilidades del significante vacío serán menores, por ejemplo, para darles un caso histórico, después de la II Guerra Mundial en Italia hubo una discusión en el seno del Partido Comunista Italiano, que consistía en cómo se iba a estructurar la estrategia del partido. Había una tendencia obrerista que decía: “Nosotros somos el partido de la clase obrera y la clase obrera es un enclave en el norte de Italia; por lo tanto, tenemos que ser el

5 Una nación.

6 Conservadora.

Partido del Norte Industrial”. La otra tendencia que era más *gramsciana* y la que finalmente predominó, porque Palmiro Togliatti que era el Secretario General del partido la apoyó, sostenía: “No, también vamos a crear la hegemonía del partido en el *Mesogiorno*”. Y le decían: ¿Cómo si en la clase obrera es débil? “Simplemente vamos a transformar los locales del partido y del sindicato en los puntos de aglutinamiento de una serie de luchas dispersas: la lucha por el problema de la mafia, la lucha por las cooperativas escolares, la lucha por el problema del agua”, él respondía.

De modo que, finalmente, una serie de demandas comenzaba a estructurarse equivalencialmente alrededor de los significantes comunistas. Y, efectivamente, el Partido Comunista Italiano fue una inmensa fuerza de democratización de la sociedad italiana a través de estas prácticas hegemónicas y lo siguió siendo hasta fines de los años sesenta. En ese momento empieza la aparición de una serie de otras demandas que ya la estrategia comunista no conseguía absorber, por ejemplo: el surgimiento del movimiento estudiantil y el feminismo, o las huelgas salvajes en las fábricas que implicaban una serie de otras movilizaciones que resquebrajaban la hegemonía comunista.

El punto que quiero señalar es el siguiente: que ésta es un arma de doble filo, como lo es siempre la autonomización. Todas estas luchas dispersas que mencioné antes hubieran tenido muy poca posibilidad de tener efectos estructurantes a largo plazo, especialmente porque estos efectos estructurantes no venían de la sociedad civil, sin incorporarse a la cadena equivalencial comunista. De esta manera, adquirirían todas ellas una fuerza política mucho mayor, pero del otro lado, su autonomía también disminuía porque dependían de un discurso comunista que ella sola, parcialmente, contribuía a crear.

Entre el desarrollo horizontal de las demandas en su integración vertical alrededor de centros hegemónicos hay siempre una tensión; pero yo diría que esta tensión es una tensión insuperable, de una negociación continua y que, en buena parte, el juego político consiste en esto. Pienso, por ejemplo, si ustedes comparan el proceso boliviano con el venezolano actual, una diferencia que inmediatamente llama la atención es que la sociedad boliviana es una sociedad mucho más corporatista, es decir, hay comunidades mucho más organizadas, entonces depende menos de un puro significante vacío. El puro significante vacío tiene que negociar constantemente con otras fuerzas que ya están parcialmente constituidas. En Venezuela, la sociedad civil es mucho más gelatinosa que la sociedad boliviana, no hay comunidades del mismo tipo y, por consiguiente, la movilización popular que existe allí depende mucho más del rol central de Hugo Chávez y del Estado que está intentando crear.

Para darles otro ejemplo, si ustedes comparan el populismo clásico argentino y brasileño ven el mismo fenómeno: Perón era un líder con una enorme fuerza porque tenía una sociedad homogénea alrededor del triángulo industrial constituido por Rosario, Córdoba y Buenos Aires, donde se nuclea la gran mayoría del país. Lo que ocurre en ese círculo inmediatamente se expande a todo el país y la palabra de Perón tuvo un rol fundamental en consolidar la transición a una Argentina industrial, desde este punto de vista. Si comparan el caso de Vargas, la situación era completamente distinta: hay un extremo regionalismo en Brasil y el poder central fue siempre débil. Por consiguiente, la función de Vargas era ser el articulador de fuerzas visibles, con lo cual su proyecto de crear un Estado nacional unificado frente a las oligarquías locales estaba muy limitado del comienzo. El único que se lanzó de

comienzo, en un discurso puramente nacional universalista en un país como Brasil, fue João Goulart⁷ y el resultado es el que ya sabemos.

Ahora quisiera pasar a eliminar ciertos supuestos simplificadores que hay en este modelo y esta simplificación ha sido simplemente el resultado de que quería explicar, en toda su pureza, qué es un significante vacío, una frontera, una equivalencia, una relación equivalencial. Los supuestos simplificadorios que tenemos que eliminar son los siguientes: en primer lugar, a lo largo de toda esta explicación la frontera permanece estable, es decir, sin la estabilidad de esta frontera no habría la posibilidad de constituir todas estas demandas opuestas a lo que está del otro lado de la frontera y a la unificación en torno al significante hegemónico vacío; pero ese supuesto de que la frontera es inmóvil es un supuesto altamente irrealista.

El régimen represivo tendría que ser muy estúpido para luego iniciar algún tipo de acción hegemónica que desplace a esta frontera y, en general, no son estúpidos. Por consiguiente, lo que puede darse es que el régimen represivo intente crear algún tipo de cadena equivalencial diferente que absorba algunas de las demandas de la cadena equivalencial popular en torno a una cadena equivalencial de tipo nuevo, entonces, esta demanda que pertenecía a la cadena popular y que ahora intenta ser absorbida por una nueva cadena equivalencial, aparece sometida a la presión estructural de dos tipos de proyecto hegemónico distinto. Ahora, esta situación crea una cierta ambigüedad en cuanto al significado de este eslabón que está sometido a esta doble presión, y esta ambigüedad transforma ese eslabón en lo que yo llamaría un significante flotante, porque flota entre varias formas de articulación posible.

Para darles un ejemplo en Norte América, a fines del siglo XIX surgen los significantes del populismo norteamericano radical. Los significantes de éste tienen una connotación, en general, de izquierda que se mantiene durante lo que se llama *the progressive era*⁸, de manera irónica y sigue estando presente en el trasfondo del imaginario político del *new deal*⁹. Hubiera sido un oxímoron decir que hay un populismo de derecha. La idea del pequeño hombre contra la gran riqueza era una ideología que permeaba toda la política progresiva en Norte América hasta los años cincuenta, ahí se empieza a dar una situación diferente. Ideólogos de derecha, de acción política de derecha, intentan desplazar esa ideología del hombre pequeño contra la gran riqueza de un discurso en el cual el enemigo eran los ferrocarriles, la gran riqueza, el sistema bancario, etc., a otra en la cual el gran enemigo del americano medio es el *establishment* liberal del Este. Entonces empieza a surgir todo un nuevo populismo en el cual muchos de los significantes del populismo clásico pasan a ser significantes flotantes y, finalmente, son absorbidos por un discurso de derecha. Esto empieza con las campañas *mac-kartistas* de los años cincuenta, se sigue con las campañas electorales de Goerge Wallace, se acentúa allí. George Wallace era una especie de figura marginal, nunca tuvo el menor peligro de tomar el control del Estado. Pero finalmente estos significantes empiezan a ser absorbidos por figuras más estables y penetran, son la matriz alrededor de la cual se constituyen los discursos electorales de Nixon y de Reagan, y se continúan hasta George W. Bush.

Por consiguiente, ustedes tienen ahí un segundo fenómeno más complicado, que es el del desplazamiento de la frontera, y estos desplazamientos de la frontera son importantes

7 João Goulart (1918-1976), vigésimo segundo Presidente del Brasil.

8 La era progresiva.

9 Política del gobierno norteamericano para frenar los efectos de la crisis del 29.

en cualquier situación política. Una cosa que me interesó, nunca lo estudié pero me gustaría hacerlo, es la tradición política boliviana, todo este fenómeno por el cual el *barrientismo* empieza a constituirse sobre la base de una alianza campesina-militar, por la cual los significantes campesinos que habían pertenecido a la tradición del MNR comienzan a moverse en situaciones diferentes. Por consiguiente, las relaciones significante vacío y significante flotante son estructuralmente distintas, pero en la práctica se mezclan, porque no hay una situación en que las fronteras políticas sean tan inmóviles, de modo que haya sólo significante vacío y, de otro lado, no hay un flotamiento tan radical, porque, en ese caso, tendríamos una sociedad puramente sicótica y siempre con puntos de anclaje.

El segundo supuesto, el supuesto simplificador que yo introduje, es que he supuesto que cualquier demanda que se opone al régimen represivo será automáticamente incorporada a la cadena equivalencial, pero eso puede muy bien no ocurrir porque estas demandas son resistidas por los eslabones que forman parte de esa cadena, porque estos eslabones tienen un particularismo interno. Para darles de nuevo un ejemplo: en la movilización populista norteamericana de fines del siglo XIX, la base del sistema son los *farmers*¹⁰ opuestos a la gran riqueza. Ahora bien, los farmers tenían que constituir una unidad popular de todos los desposeídos, de todos aquellos que eran antagonizados por la gran riqueza; sí tenían alguna posibilidad de llegar al poder, pero ahí el particularismo diferencial de estos grupos interferían la constitución de una equivalencia general.

Por ejemplo, a los farmers blancos les resultaba muy difícil hacer entrar a la cadena equivalencial a los farmers negros, porque el prejuicio racial estaba operando allí; de otro lado, por si llegamos a los inmigrantes asiáticos, ahí todos los grupos estaban en contra porque consideraban que todos los inmigrantes asiáticos venían a reducir el nivel de salarios, aceptando salarios bajos al nivel de salarios de los obreros americanos de cualquier tipo, blancos o negros. El resultado es que una serie de resistencias diferenciales al desarrollo de la lógica equivalencial debilitó enormemente el campo populista, y cuando llegamos a la elección de 1895, que fue la más importante en la historia americana hasta por lo menos los años treinta, se tiene dos campos: uno diferencial corporativo, constituido por los republicanos; por otro lado, un campo constituido por la alianza entre los demócratas y los populistas, pero la cadena equivalencial era débil. El resultado es que McKinley¹¹ derrota a Bryan y por un largo período se establece la nueva hegemonía de la América corporativa. Es decir que hay que estudiar muy bien cuáles son las resistencias, no ya resultado del flotamiento de los significantes, sino el resultado de ciertas demandas que son sistemáticamente dejadas fuera del sistema.

Ahora, para referirme a esto, que era la heterogeneidad social a la cual voy a volver al finalizar mi exposición, tengo que referirme, sin embargo, a dos problemas previos. Primer problema: ¿Cuál es la naturaleza de un significante vacío?, ¿qué es un significante vacío? Segundo: ¿Qué es un antagonismo social?, ¿qué tipo de relación entre objetos presupone un antagonismo social? De modo que voy a referirme a estos dos problemas, sucesivamente.

La cuestión referente a la naturaleza del significante vacío es la siguiente: ¿Es el significante vacío un nombre o un concepto? El problema para que sea un concepto es que la

10 Pequeño agricultor.

11 William McKinley (1843-1901), fue Presidente de los Estados Unidos y veterano de la Guerra Civil Estadounidense. Bryan fue su contendor político.

característica de todo concepto es subsumir toda la serie indefinida a una serie de unidades bajo su campo de operatividad. Por ejemplo, si yo digo escritorio, escritorio es un concepto y hay un infinito número de entidades en el mundo que caen bajo ese concepto, pero porque todas ellas comparten algo positivo. El problema aquí es que entre todas las demandas que encontramos no hay algo positivo que todas ellas compartan; hemos dicho que el particularismo es diferente en todas ellas, lo único que las unifica es un común rechazo al régimen represivo, es decir, algo de carácter negativo.

Entonces, ¿cómo se soluciona este problema de la naturaleza del significante vacío? Lo intentaré a través de una discusión que quisiera introducir con ustedes que ha tenido lugar en la “filosofía angloamericana”, que es cómo los nombres se refieren a las cosas. Y ahí hay dos posiciones opuestas: la posición tradicional, que es de Bertrand Russell, quien sostenía que los nombres se refieren a las cosas a través de lo que él llama “rasgos distintivos”; por ejemplo, si yo tengo el concepto de lápiz, éste presenta ciertos rasgos distintivos y cuando encuentro un objeto en el mundo que presente esos rasgos, entonces aplico el concepto a ese objeto.

Bueno, eso presenta una serie de dificultades, pero como ustedes ven no nos sirve para resolver nuestro problema, porque en ese caso la unidad creada por el significante vacío sería de naturaleza puramente conceptual y eso es exactamente lo que tenemos que evitar.

La otra es la escuela antidescriptivista que está ligada a la obra de Saul Aaron Kripke¹², allí se dice que el nombre lleva a cabo un bautismo primario que no pasa a través de ningún rasgo determinativo del objeto. Por ejemplo, sabemos nosotros a través de Aristóteles y Herodoto, que Tales de Mileto fue el filósofo que dijo que todo era agua. Ahora bien, supongamos que los dos hubieran estado equivocados, Aristóteles y Herodoto, y que Tales de Mileto no haya sido un filósofo sino un cavador de pozos que un día dijo: “me gustaría que todo fuera agua para que no tuviera que cavar estos pozos”. Si aplicarían en ese caso el nombre Tales de Mileto todavía a esa persona, evidentemente sí. Supongamos, por otro lado, que haya existido un filósofo del cual Aristóteles y Herodoto no sabían nada, que haya efectivamente dicho que todo es agua, en ese caso ¿se aplica el nombre de Tales de Mileto a ese filósofo?, evidentemente no. O sea, que no son los rasgos definitorios de un objeto los que están detrás de un proceso de nominación. Y con eso nos acercamos un paso a la cuestión que queremos elucidar, es decir, el significante vacío es fundamentalmente de naturaleza nominal.

La teoría de Kripke, sin embargo, presenta una cierta dificultad, porque nosotros tenemos una serie de objetos aquí y un nombre que los unifica. Ahora, ¿cuál es la x de todos estos objetos que el nombre unifica si no es algo positivo común que comparten todos los objetos, es decir, si no es de naturaleza conceptual?

Aquí es donde creo que Jacques Lacan¹³ hizo un avance considerable y que es importante para nuestro análisis, porque él ha dicho que la unidad del objeto es un efecto retroactivo del nombre; es decir, que el que crea la unidad del nombre, el nombre es el fundamento de la cosa y eso evidentemente es lo que estamos buscando acá, porque en ese caso este significante vacío, la demanda que unifica al campo popular, puede tener una transmigración de muchos elementos, pero esos elementos se van unificando solamente por el objeto, por el nombre que le da una unidad a ese objeto. Dicho de paso, esto significa que ese nombre

12 Saul Aaron Kripke (1940), filósofo estadounidense.

13 Jacques-Marie Émile Lacan (1901-1981), fue psicoanalista francés.

tiene una tendencia casi natural a transformarse en un nombre propio, el nombre del líder y ese nombre del líder yo creo que funciona absolutamente en todos los casos; el líder puede tener más o menos poder, pero tiene el carácter unificador del nombre del líder. Por los motivos que acabo de explicar, me parece que está siempre presente en todos los casos.

La desaparición del líder en un cierto momento significa en muchos casos la dispersión de la unidad del movimiento, esto es especialmente importante en un régimen de carácter populista, es decir, cuando la lógica equivalencial es importante, porque si el régimen fuera totalmente institucional, el rol del líder sería absolutamente mínimo y cada objeto sería lo que sería simplemente por su localización en un organigrama diferencial en el sentido que lo he definido. Pero lo que sí se da es una unidad equivalencial entre elementos heterogéneos en ese caso. Ese tipo de explicación no puede funcionar.

Bien, ahora paso al otro tema que consiste en determinar ¿qué es una relación antagónica? ¿Qué es un antagonismo social? Voy a iniciar esta discusión con otra discusión que tuvo lugar en el marxismo italiano de los años 60 en la escuela del *dellavolpismo*. Galvano Della Volpe¹⁴ y sus discípulos se basaron mucho en una distinción que estableció Kant en el escrito de 1763 sobre las cantidades negativas pero también en la Crítica de la razón pura, en la sección sobre la anfibia de los conceptos de la reflexión. Lo que fundamentalmente los *dellavolpeanos* decían es lo siguiente: hay dos tipos de relación de oposición; por un lado, tenemos una relación de oposición de lo que Kant llamaba una oposición real, cuya fórmula es A-B, por ejemplo el choque de dos piedras: cada piedra es lo que es, independientemente de su relación con la otra piedra, es decir que hay un campo objetivo por el cual ciertos efectos se siguen de lo que es cada uno de estos polos de la oposición.

La otra forma es A no A; ésta es la contradicción y la contradicción es siempre una contradicción lógica. Si yo digo que esto es un lápiz y al mismo tiempo digo que no es un lápiz, estoy incurriendo en una contradicción y Kant decía en ese caso que al decir que es un lápiz y que no es un lápiz no estoy diciendo nada, es decir que la contradicción es de naturaleza lógica y la oposición es de naturaleza real.

Ahora bien, esto presenta el argumento de los *dellavolpeanos*: la contradicción es una relación que sólo puede existir en un espacio lógico, mientras que la oposición es una relación que sólo puede existir entre objetos reales; entonces, el argumento de ellos era que una filosofía idealista, como la de Hegel, que reducía la realidad al concepto, podía hablar de contradicciones en el mundo real, pero que una filosofía materialista como el marxismo, que afirmaba el carácter extramental de lo real no podía afirmar que había contradicciones en el mundo realmente existente y, que por tanto, los marxistas habían incurrido en un error lamentable al tratar de entender los antagonismos sociales como contradicciones y que el programa consistía en tratar de reconvertirlos en oposiciones reales. Por ejemplo, Lucio Coletti, un miembro de la escuela, mostraba a través de un análisis de ese libro de Mao Tse Tung sobre la contradicción, que todos los ejemplos de contradicción que Mao Tse Tung da son, en realidad, ejemplos de contradicción real.

Por el otro lado, si ustedes ven un libro como La dialéctica de la naturaleza de Engels, éste está plagado de errores de ese tipo y encuentran allí afirmaciones tales como que

14 Galvano Della Volpe (1895-1968), filósofo italiano. Profesor de teoría marxista.

la Luna es la negación de la Tierra y cosas de este tipo. Por consiguiente, el plan de ellos era entender los antagonismos sociales en términos de oposiciones reales, ahora yo estoy enteramente de acuerdo con la crítica a la noción dialéctica de la contradicción. Desde ese punto de vista, el argumento me parece irrefutable, pero por el otro lado están los antagonismos sociales u oposiciones reales. Coletti, por ejemplo, se indignaba porque los marxistas nunca hubieran descubierto la categoría de oposición real y él suponía que simplemente no se daban cuenta de su existencia. Ahora eso me parece imposible.

Entre los marxistas que desdeñaron la oposición real se cuentan a filósofos profesionales como Georg Lukács, que es imposible que ignorara los escritos de Kant hasta ese punto. El motivo por el cual creo que los marxistas nunca tuvieron en cuenta la categoría de oposición real, es por los motivos que en un momento voy a explicar; no creo que haya nada contradictorio, nada negativo, en la noción de oposición real. Es decir que en la relación de oposición real, a mí modo de ver, no hay nada que sea contradictorio, pero en ese caso si los antagonismos sociales no pueden ser ni oposiciones reales ni contradicciones dialécticas, ¿qué es lo que son? Bueno, eso me llevó a pensar que quizás el problema provenía de que el antagonismo social pone en cuestión algo que tanto la contradicción como la oposición real comparten y, efectivamente, comparten algo y es el hecho que las dos son relaciones objetivas entre objetos reales, en un caso y entre objetos conceptuales, en otro caso. En el primer caso, en la oposición real, la relación es objetiva porque sus dos polos pertenecen al mismo campo de representación. La A al romperse frente a B expresa tanto lo que A es, como lo que B es; es decir, hay un principio objetivo que absorbe los dos polos de la oposición; pero en la contradicción lógica o dialéctica, para usar el segundo término hegeliano, también hay una relación objetiva porque al pasar de A a no A, en ese caso, yo tengo A, todo lo que necesito lógicamente para deducir de esto no A. Es decir, la relación de contradicción es también una relación objetiva. El argumento que les quiero presentar es que la relación antagónica no es una relación objetiva, sino una relación que presenta el límite de toda objetividad. En un momento verán las consecuencias políticas de esta afirmación pero, primero, tengo que explicarla.

Supongamos que nosotros tenemos la oposición entre dos grupos: por un lado están los campesinos, por el otro los terratenientes y aquí está el choque entre los dos. Desde el punto de vista del campesino, la actitud del terrateniente es completamente irracional, es decir, no puede integrar el punto de vista del terrateniente como parte de su discurso; al contrario, la presencia del terrateniente interrumpe de un modo radical la identidad campesina, y desde el punto de vista del terrateniente respecto al campesino, ocurre exactamente lo mismo. Entonces, la cuestión al momento del choque tiene una naturaleza interrumpida; en el caso de la oposición real y de la contradicción, nosotros podríamos pasar de una a la otra dentro del mismo campo de representación, pero aquí simplemente el discurso del campesino y el discurso del terrateniente pertenecen a dos campos de representación que son inasimilables el uno al otro.

Bueno, la cuestión entonces es la siguiente: ¿cuál sería la posibilidad de reducir esta oposición a una relación objetiva que abarcara a ambos? Solamente si aquí hay un tercer hombre y el discurso de este tercer hombre muestra que el discurso de los dos polos del antagonismo es un discurso ficticio y que el sentido objetivo de este choque entre dos fuerzas sociales es algo que escapa a la conciencia de los dos agentes que entran en ella, por ejemplo, en el caso

de la dialéctica hegeliana esto es lo que se llama la astucia de la razón. Al comienzo en la introducción de la Filosofía de la Historia, Hegel dice: “La historia universal no es el terreno de la felicidad, que la historia tiene un sentido objetivo que escapa a la conciencia de los agentes, que para los agentes del mundo es irracional, está poblado del mal, hay violencia, etc., pero que éstas son formas que la razón, en su astucia, usa para llevar a cabo un desarrollo dialéctico más alto”. Es decir, la historia tiene un sentido objetivo, pero el precio de firmar este sentido objetivo es negar la validez del discurso de los hombres que están interviniendo en ella.

En el caso de Marx, al principio de la historia, tenemos un comunismo primitivo, después, sin embargo, fue necesario pasar por todo el infierno de las sociedades divididas en clases para desarrollar las fuerzas productivas de la humanidad y solamente al final del proceso en un comunismo plenamente organizado vamos a ver el sentido objetivo de ese sufrimiento que escapaba completamente a la conciencia de los agentes. Por ejemplo, en el prefacio de la Crítica a la Economía Política él dice en términos muy claros que: “el sentido de la historia puede entenderse como un proceso, con la exactitud de un proceso natural y que la conciencia de los hombres es algo que expresa, a pesar de los hombres, ese otro sentido objetivo de la historia”. Incluso de la misma manera que no podemos juzgar a los hombres por lo que piensan de sí mismos, tampoco podemos juzgar a los conflictos que se dan en un periodo histórico por la forma en que los agentes los viven. Este discurso del tercer hombre es, por tanto, lo que organiza, lo que da objetividad a este campo. Lo que estoy tratando de plantearles es que si este discurso del ser hombre se elimina, en ese caso no hay forma que el momento estrictamente antagónico pueda ser reabsorbido en una unidad más alta. Lo único que tenemos es la conciencia de agentes que luchan entre sí y que a través de esa lucha y las victorias hegemónicas que obtienen, consiguen dar un sentido parcial a las sociedades que alcanzan a gobernar.

Para reducir la lógica del capitalismo a esta objetividad que estamos definiendo, es necesario que esa lógica capitalista ocupe el rol de un sustrato de la historia y para ser eso es necesario plantear que el antagonismo entre capitalista y obrero es algo que se explica por la forma misma del capital, eso se lograba simplemente diciendo: olvidémonos quién es el capitalista de carne y hueso y consideremos la categoría capitalista simplemente como el comprador de la fuerza de trabajo.

De otro lado, pensemos al obrero no como al obrero de carne y hueso sino como al vendedor de la fuerza de trabajo; en ese caso, sin embargo, la dificultad es que no hay ningún antagonismo, porque la extracción de plusvalía del obrero por parte del capitalista sólo comienza a ser antagónica si el obrero resiste a la extracción de esa plusvalía. Pero si la categoría obrero ha sido reducida a vendedor de la fuerza de trabajo, yo puedo analizar la categoría vendedor de la fuerza de trabajo en todo sentido y no voy a poder deducir de ella la categoría de resistencia; es decir, para que haya resistencia, lo que es necesario es que el antagonismo exista no al interior de la relación de producción entre dos categorías productivas que se requieren lógicamente de un modo mutuo, sino que se establezca entre las relaciones de producción capitalista y algo que el obrero o que el productor esté más allá o fuera de esas relaciones.

En el hecho que por debajo del nivel salarial un individuo no pueda tener una vida decente, etc., lo que encontramos son dos lógicas precisamente distintas como ésta, que entre sí no tienen una medida común. Pueden tener medidas comunes negociadas, pero esa negociación no las reduce a la noción de un sustrato único. En ese caso lo que vemos es que el

antagonismo social entre el capitalista y el obrero es el antagonismo entre algo heterogéneo a dos lógicas sociales que no pueden integrarse entre sí, políticamente lo pueden hacer pero es otra cosa. Lógicamente no pueden integrarse y la consecuencia de esto es que una vez que el antagonismo es concebido de esa manera, entonces, no hay motivo para pensar que el único punto o el punto fundamental en torno al cual el antagonismo social fundamental y del capitalismo se va a entablar en ese antagonismo, son las relaciones de producción. Un capitalismo globalizado va creando muchos otros puntos de ruptura y antagonismos y crisis ecológica, desequilibrio de la economía, explotación imperialista, y cada uno de estos sectores van creando subjetividades políticas de tipo nuevo, en ese caso lo que vamos a encontrar son dos cosas. Primero, distintas formas de lucha social que se van a ligar equivalencialmente por los motivos que acabo de explicar y en ese sentido la subjetividad antisistema va a ser una subjetividad compleja creada a partir de la heterogeneidad. La segunda consecuencia es que, en ese caso, la articulación hegemónica es el único tipo de lógica unificatoria de lo social. La sociedad no se unifica por las leyes de infraestructura, independientemente de la operación de las lógicas hegemónicas. Éstas, que son las lógicas diferenciales casi en el sentido de Gilles Deleuze¹⁵, son las que explican la unidad de una formación hegemónica y la noción de formación hegemónica tiene que reemplazar —a mi modo de ver— la centralidad que en el marxismo clásico tenía la noción de modo de producción.

Creo que Gramsci comenzó a entender bien esto cuando empezó a pensar el proceso del capitalismo. El proceso del capitalismo, había sido pensado a través de una situación por la cual una pluralidad de círculos concéntricos iban a ser eliminados y, finalmente, llegaríamos a un conflicto único; ésa era la noción de la simplificación de la estructura social bajo el capitalismo; iban a desaparecer el campesinado, las clases medias y, al final, íbamos a tener simplemente una confrontación entre el proletariado y la burguesía.

Lo que Gramsci empezó a intuir es que el proceso es inverso. Ustedes tienen aquí o pueden tener un núcleo obrero, supongamos que por el momento el núcleo fuera obrero, no en todos los casos lo es, pero ahí hay una serie de elementos heterogéneos que tienen que ser articulados entre sí y constituir equivalencialmente la unidad de esta formación hegemónica; es decir, que lo que se da es el proceso de hegemonía como único criterio de unidad de la formación social.

Visto de esta manera, podemos ver que incluso la lógica del capital es una lógica que solamente se explica si el momento antagónico es introducido en ella misma. Por ejemplo, los estudios del operismo¹⁶ italiano han mostrado en los años 60 y 70 que la transición de la plusvalía absoluta a la plusvalía relativa no se puede explicar en términos de la pura lógica interna del capital, sino que es, en buena parte, el resultado de la reacción frente a las movilizaciones obreras, o sea que el momento de heterogeneidad penetra la lógica misma del capital. Y con esto yo creo que uno puede llegar a una noción mucho más optimista de lo que las resistencias populares pueden llegar a aportar en la lucha contra un capitalismo globalizado.

15 Gilles Deleuze (1925-1995), filósofo francés. Sus principales obras en las que plasma plenamente su pensamiento son: *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*.

16 Traducido al español: obrerismo.

Comentario de Álvaro García Linera¹

Quiero agradecer la presencia del profesor Ernesto Laclau. Con una conferencia, sin duda compleja, por las categorías que nos ha planteado y la abstracción. Cabe destacar el esfuerzo que hizo para que las podamos visibilizar a partir de hechos históricos particulares. Anoté unas preguntas y un pequeño diálogo en torno a la última de las interpretaciones.

De manera muy sintética, el profesor nos ha planteado un esquema interpretativo de la constitución de los populismos a partir de la visualización de unas particularidades significantes en la sociedad. La constitución de una cadena equivalencial a partir de la presencia de un significante vacío. Cuando se da eso, nos dice el profesor, estamos ante la conformación de un momento populista o de un régimen de carácter populista. El profesor nos dice que, por lo general, en sociedades institucionalizadas, las particularidades significantes, las demandas particulares, tienden a estar institucionalizadas, entonces, en ese momento, el campo político funciona con regularidad y las representaciones se canalizan a través de las vías institucionales tradicionales. Pero hay momentos en los que las particularidades significativas, las demandas particulares, no encuentran una canalización a través de la institucionalidad tradicional y, al contrario, se mueven y logran ser articuladas dando lugar a una cadena de equivalencias a partir de un significante vacío.

Oyendo al profesor Laclau, me venía a la mente el estudio de Marx de las formas de valor en el primer tomo de *El Capital*, donde hace un esquema lógico muy parecido.

Ahora, una primera pregunta que me hago frente a esta lógica de la construcción de las prácticas hegemónicas es: ¿cuándo una práctica discursiva deviene en práctica hegemónica, en qué momento? Cuando Laclau daba el ejemplo, hay un significante vacío que logra crear una cadena, en este caso de oposición, dado el ejemplo a este régimen dictatorial, ¿qué particularidad, qué característica tiene que cumplir ese significante vacío, esa demanda unificatoria que logra articular a las otras?, ¿es suficiente la característica de la demanda que logrará articular a demandas aisladas? O el profesor no se refirió en este caso, quizás podríamos debatir en torno al muy importante papel del emisor. La pregunta que se me viene a la mente es, acá, cuando

¹ Comentario a la exposición “El pueblo lo popular y el populismo” de Ernesto Laclau, realizado en la misma conferencia.

se constituyó el régimen populista del MNR, ¿por qué hubo demandas emergentes del campo socialista desde los años 20, con Tristán Marof², luego con el Partido Obrero Revolucionario (POR): “tierras a los campesinos, minas al Estado”, que en su momento fueron articuladoras de un malestar social cuando, en los años veinte, lo hicieron por otro tipo de actores políticos: los socialistas, los trotskistas y en parte los comunistas, pero no logró el efecto de articulación de la cadena de equivalencias, pero sí lo logró posteriormente con las mismas demandas el MNR porque enarbolaba demandas de otros proyectos políticos y a partir de esas demandas logró constituir esta cadena de equivalencias en el caso de Bolivia?

Me pregunto si quizás no fue solamente la característica del significativo vacío que logra construir una cadena de equivalencias, sino que también, históricamente, es muy importante el papel del emisor y los procedimientos del emisor que convierten una frase o una demanda en un significativo vacío, capaz de unificar múltiples particularidades significativas frente a un régimen prevaleciente. Este papel del régimen emisor, del actor emisor y de los procedimientos y las prácticas del emisor, es algo que creo que ha sido soslayado en la exposición de ahora y que, en particular, considero que es muy importante. Una cosa distinta fue reivindicar tierras al indio y minas al Estado como lo hizo el POR, veinte años atrás, y que la misma demanda la haga veinte años después el MNR, por un tipo de estructura política, por un tipo de sujetos políticos, por un tipo de vinculación de ese sujeto político con la historia, con los actores sociales, con sus luchas, con su historia y con su memoria. No habría que despreciar el papel del actor emisor ni de los procedimientos de este actor emisor en la constitución del significativo vacío, capaz de crear la cadena de equivalencias.

Una segunda duda que se me viene a la mente es cuando el profesor Ernesto Laclau nos dice: La constitución del pueblo como elementos diferenciales organizados en torno a un significativo vacío presupone procesos de desinstitucionalización del campo político. Porque si estuviera institucionalizado el funcionario eficazmente, cada demanda particular sería canalizada y entonces no se crearía esta cadena de equivalencia. Sí, yo lo asocio a esto, en el lenguaje que utilizamos en el debate político acá, las posibilidades de la constitución del pueblo, en el sentido que trabaja el profesor, son hechos que presuponen una crisis política general, presuponen una crisis por lo general estatal, que creará una desinstitucionalización del campo político y un bloqueo de la canalización a las demandas de la sociedad, diversas, frente a los poderes instituidos.

Mi pregunta es: ¿solamente es posible constituir el pueblo en momentos de crisis, de interpelación, en los momentos de desinstitucionalización que menciona E. Laclau?, ¿o también es posible crear a este pueblo en momentos no estrictamente de desinstitucionalización? En particular se me viene a la mente, ¿si no es posible pensar en la creación de un pueblo a partir del Estado y si no es también función del Estado moderno, capitalista, en su consolidación, crear un tipo de pueblo? Quizás no será el pueblo tal como ha sido constituido por esa cadena de equivalencias y su significativo vacío pero que, a su modo, generará efectos políticos, culturales y reivindicativos en la propia estructura social movilizada.

Una tercera pregunta o interrogante que tenía, era sobre la naturaleza del significativo vacío que mencionaba el profesor Laclau. En la explicación de cuál es esta naturaleza del

2 Tristán Marof (1898-1979), marxista boliviano entre cuyas obras encontramos *Radiografía de Bolivia* una obra política y la novela *La ilustre ciudad*.

significante vacío, nos remite a la importancia del nombre del líder para garantizar esta naturaleza nominal del significante vacío. Entonces, claro, el caso de Perón en Argentina o el de Víctor Paz Estenssoro en Bolivia tienen un papel muy importante, pero ¿no es una manera de ver las cosas como posterioridad? Esta asociación del nombre del líder como un elemento importante en la naturaleza del significante vacío, no nos ayuda a entender cómo se constituye el líder.

En la lógica de Laclau ya el líder está constituido, entonces es en el nombre del líder que se constituye la naturaleza del significante vacío, pero, ¿cómo se constituyó previamente el líder?, ¿no fue también esto un proceso de construcción del pueblo y de la cadena de equivalencias? Entonces, si fuera así, ¿la constitución del nombre del líder no es un elemento definitorio de la naturaleza del significante vacío? Puede haber significantes vacíos sin, todavía, la constitución del líder y de su nombre y un producto del funcionamiento del significante vacío será o puede llegar a ser la constitución del líder, entonces la sociedad se moviliza en torno al líder, pero ese líder tuvo que llegar a serlo de alguna manera. Entonces, ¿cuál sería la naturaleza del significante vacío cuando aún no existe el líder pero sí existe el significante vacío?

Por último, una pequeña reflexión en torno a la última explicación compleja que nos ha hecho el profesor Laclau sobre el antagonismo real y las oposiciones reales. Hay una crítica directa a la lectura tradicional del marxismo de querer reducir todo al modo de producción y las contradicciones en la sociedad en torno a las clases fundamentales del capitalismo. Nos dice el profesor que hay que ver una presencia de una diversidad de puntos de antagonismo y que no necesariamente el antagonismo capital-trabajo-obrero enfrentado a la burguesía habrá dado lugar a la unificación de la cadena de equivalencias. Sí, de hecho en la sociedad boliviana es mucho más evidente entender esta reflexión, habida cuenta que en la sociedad boliviana tenemos una complejidad de sistemas económicos, regímenes productivos, estructuras sociales y, entonces, entender las contradicciones y la unificación de las cadenas de equivalencia, nos obliga a pensar la sociedad más allá de la relación capital-trabajo, burguesía-proletariado.

De hecho, en los últimos quince años, después de la desorganización del movimiento obrero a través de la COB, los procesos de articulación de la sociedad subalterna no partieron necesariamente de los sectores obreros desorganizados, sino de la visibilización y la emisión de otro tipo de demandas y con la presencia de otro tipo de actores, como es el movimiento campesino y el movimiento indígena. ¿Y qué tiene que ver eso con la complejidad de la estructura económica-social? Si bien eso es cierto, yo me pregunto si eso obliga a abandonar la centralidad del modo de producción o, al contrario, habría que abandonar una forma de leer la centralidad del modo de producción.

Me pregunto: ¿en qué medida las demandas identitarias que llegan a movilizar a sectores sociales –y en momentos logran articular una cadena de equivalencias o temas como el medio ambiente, como las luchas por las identidades sociales de los jóvenes, en fin, las mujeres–, no necesariamente obligan o exigen un abandono de la centralidad del modo de producción? Quizás la equivocación en cierto marxismo haya sido reducir la lucha de clases a meras luchas económicas y quizás la manera de retomar esta diversidad de puntos de antagonismo no obligue necesariamente a abandonar el concepto de modo de producción, sino a abandonar una forma economicista de entender las luchas de clases. ¿Será posible entender que también las

luchas de clases pueden manifestarse como luchas por los recursos, como luchas por el hábitat, como luchas por la identidad? ¿No habrá en el fondo de cada una de estas otras cadenas de equivalencia contemporáneas una manera complejizada de manifestarse de las luchas de clases y de las propias características híbridas de todo modo de producción en toda sociedad concreta? Me pregunto eso no a modo de defensa intransigente de un núcleo marxista tradicional, sino más bien a modo de recoger la preocupación del profesor Laclau, pero sin necesidad de “echar el agua sucia con el niño”, quizás es posible dejar al niño ahí y deshacernos del agua sucia, en esta manera de un marxismo que nunca supo entender las identidades. En el caso de Bolivia, el marxismo nunca pudo entender a los indios, nunca pudo entender a las poblaciones campesinas y no pudo entender otro tipo de demandas de reconocimiento y de identidad en el país. La pregunta es: si eso obligatoriamente nos lleva a deshacernos de una manera de entender la sociedad a partir de estructuras económicas o la posibilidad de entender las luchas de identidad, las luchas del indigenismo contemporáneo como maneras públicas de visibilizar políticamente una estructura compleja de clases sociales.

Es decir, en el caso de Bolivia, para entender al movimiento indígena no necesitamos abandonar el concepto de lucha de clases. Creo que es una falsa disyuntiva: clases sociales por un lado, pueblos indígenas por otro; es una falsa disyuntiva. ¿No es posible entender las luchas de identidad de los pueblos como parte de las luchas de las clases en una sociedad de subsunción formal, donde se entrecruzan múltiples modos de producción capitalistas y precapitalistas? ¿No será eso lo que estará pasando acá en el país? Entonces, si fuera eso cierto, las demandas de reconocimiento de los pueblos indígenas en Bolivia están hablando también, en el fondo, de un movimiento complejo de clases sociales hibridizadas entre lo moderno y lo tradicional, entre lo comunitario y lo individual, que se dan en cada sociedad. Hoy no es la demanda estrictamente obrera la que visibiliza las contradicciones fundamentales de la sociedad y la que moviliza a los agentes políticos. Uno ve a esos mismos obreros actuando como indígenas en sus unidades territoriales para manifestar su rechazo o para eludir la prepotencia patronal y enfrentarse a ella, no a través del sindicato obrero, sino a través de la movilización barrial o de la demanda étnica, pero en el fondo es una persona que ha encontrado una u otra manera pública de visibilizar un mismo contenido de clase profundo con reivindicaciones también de clase.

En ese sentido, lo identitario no tiene por qué ser algo o estar al margen de la clase social; quizás es una manera pública de visibilización y de organización de las propias estructuras de clase de una sociedad. En fin, son un conjunto de preguntas que salen ante las reflexiones del profesor.

R. Ernesto Laclau

Trataré, al menos, de responder algunos de los puntos que el vicepresidente ha planteado. La cuestión de la centralidad del modo de producción, en mi opinión, no debe plantearse como un abandono de la centralidad de una serie de categorías económicas que el marxismo clásico había elaborado. Pienso que la pérdida de centralidad del modo de producción es la pérdida de centralidad de, por ejemplo, la superestructura. El modo de producción es un punto a partir del cual toda lógica social se explica, además tiene una estructura lógicamente

cerrada en sí misma. Ésta sería una forma, la forma más clásica del modo de producción que sólo marxistas muy extremos o muy primitivos llegarían a pensar. Cuando se empiezan a integrar al modo de producción elementos que estaban fuera de la noción clásica se mantiene la misma lógica del modo de producción y/o, en segundo lugar, la categoría del modo de producción puede ser redefinida de esa manera.

Recuerdo que en un artículo de Étienne Balibar³, él decía que el error del libre capital era no haberse dado cuenta que más primario que el modo de producción como unidad abstracta formal, era la formación social, como aquello que pone junto a la unidad abstracta del modo de producción y a las condiciones extraeconómicas del funcionamiento de éste, que si son condiciones del funcionamiento del modo de producción, son internas a él como tal. Pero en ese caso, creo que nos estamos moviendo en una dirección en la cual llamar modo de producción a eso empieza a ser altamente metafórico.

Por ejemplo, Lenin decía que el mercado mundial capitalista no es simplemente una realidad económica, sino que es política porque está estructurada con una cadena imperialista, entonces, una crisis en un punto del sistema puede generar desequilibrios en las relaciones de fuerza en otros puntos y, entonces, puede haber un proceso revolucionario en situaciones que no estaban preparadas para que ese proceso se produjera.

Cuando uno empieza a incorporar una serie de elementos, ahí una posible estrategia es decir: “Bueno, vamos a definir el modo de producción de una manera nueva”. Pero ese no es el camino que yo elijo. Creo que se debe tratar de mantener la noción de modo de producción, pero limitándola en sus efectos, de modo que todos estos otros aspectos empiecen a integrarse a la estructura fundamental de una sociedad. La noción de formación económica como aquello que está junto a la acumulación capitalista y sus condiciones extraeconómicas, para mí es un camino más fructífero a largo plazo que tratar de mantener el rol central de las categorías anteriores y redefinirlas de modo tal que empiezan a tener poco que ver con la categoría marxista clásica.

Lo mismo me refiero a la cuestión de lo identitario, al margen de la clase social o de la estructura compleja de la lucha de clases. La lucha de clases tenía un significado muy preciso para el marxismo clásico. Hoy en día sabemos –porque el mismo Tony Negri lo ha ido mostrando–, que la noción de trabajo puede definirse en formas completamente distintas, de modo que la noción de lucha de clases empieza a tener un significado diverso del que uno puede encontrar en *El Capital*, ni qué hablar en el marxismo de la Segunda Internacional. Pero de nuevo aquí para mí lo importante es no negar la existencia de las clases, pero mostrar que las clases son sólo uno de los componentes de una totalidad más amplia. Yo me considero postmarxista, no en el sentido de ser ex marxista o antimarxista, sino en el sentido de tratar de desarrollar las categorías teóricas del marxismo más allá de lo que el horizonte tradicional del marxismo hubiera podido pensar. Soy postmarxista en el único sentido que hay postestructuralistas; eso no significa negar totalmente el estructuralismo, sino no prolongarlo en direcciones que antes no se habían desarrollado.

Ahora, respecto a la cuestión de la constitución del líder, que es algo que Álvaro García ha planteado muy bien, mi respuesta sería que el líder no es una fuente de sí mismo, el

3 Étienne Balibar (1942), filósofo marxista francés.

líder es el resultado de una serie de procesos que sólo parcialmente se deben a su acción y que en cierto momento se cristalizan en torno a un nombre, no porque él haya sido la única fuente de esa cristalización, sino porque una configuración de fuerzas históricas ha conducido a eso. Recuerdo la frase tradicional que decía: “El rey cree que él es un rey frente a los súbditos, pero son sólo los súbditos los que hacen posible que alguien sea un rey”. O sea, que existe una dialéctica por la cual los distintos elementos llevan a esa cristalización, y ese momento de cristalización es un proceso colectivo sumamente complejo.

Respecto a las posibilidades de que hayan significantes vacíos que no cristalicen en torno a un líder, yo estoy de acuerdo y en desacuerdo. Estoy de acuerdo en el sentido que puede muy bien darse que símbolos no personalizados ocupen un lugar central y que el líder ocupe un rol de lo que llamaba Freud: un líder secundario, es decir, que el líder está subordinado a la idea. Por ejemplo, en Solidarnosc, lo que es Polonia, al principio, las demandas eran las de un grupo de obreros en los astilleros Lenin de Dansk, pero por el hecho que esa sociedad era altamente represiva, los símbolos creados por los obreros de Dansk empezaron a ocupar una centralidad cada vez mayor. Y ahí el nombre de Walesa no fue un nombre que fuera exclusivo en el sentido que los significantes de Solidarnosc estuvieran dependiendo enteramente del nombre de Walesa, pero ese nombre jugaba un cierto rol. Creo que siempre se da una compleja situación por la cual el rol del líder es necesario. El rol del líder es posible porque los significantes vacíos trascienden su propia individualidad, es decir que él encarna algo que escapa a sí mismo, a veces no puede controlar. Me acuerdo cuando Perón decía al peronismo de izquierda: “No me roben la camiseta”, porque su nombre estaba siendo llevado en una dirección a la que él jamás hubiera pensado ir.

Ahora, respecto a la cuestión de si el populismo es solamente posible en momentos de crisis o sino que no se puede crear un pueblo sólo desde el Estado, estoy completamente de acuerdo. Es decir, no es necesario que haya una crisis orgánica —en el sentido *gramsciano*— para que haya populismo, pero tiene que haber, sin embargo, ciertas formas de demandas insatisfechas por las cuales hay un descontento respecto al ordenamiento institucional de la sociedad, y ciertas fuerzas operando sobre ese punto; es decir, es perfectamente posible que un populismo comience al nivel del Estado, muchos populismos latinoamericanos comenzaron desde el Estado. El peronismo, finalmente, fue posible, entre otras cosas, por la movilización popular, pero sin la acción del Estado a través de la Secretaría de Trabajo, después del golpe de 1943, no hubiera habido populismo (al menos de ese estilo) en la Argentina. La revolución de 1930 en Brasil es también el caso típico de un populismo de Estado; el *Estado novo* fue, finalmente, un proceso por el cual éste puede ser la fuente de esa transformación. No sé lo suficiente acerca del proceso boliviano, pero algo me hace pensar que desde Razón de Patria (RADEPA), a través de Busch y finalmente de Villarroel, el papel de movilización que el Estado cumplió fue muy importante.

Creo que hay situaciones de este estilo. Supongamos que nosotros tenemos una sociedad superestructurada y que, sin embargo, en esta sociedad hay un área de desestructuración, entonces esta sociedad funcionará con mecanismos institucionales poco conmovibles y las fuerzas pueden operar sobre este punto de apertura de no cierre. Si alguien trata de operar a este nivel, se chocará con una sociedad que institucionalmente no está en crisis para nada. Por otro lado, supongamos una sociedad que ha entrado a un alto grado de desinsti-

tucionalización, una sociedad que está en una crisis orgánica, aquí muchas otras cosas que no hubieran sido posibles allá pasan a ser posibles y el principio de reestructuración que la ruptura populista encuentra abierto es mucho más amplio. Por ejemplo en la Alemania de Guillermo, a principios del siglo XX, que un sargento austriaco, plebeyo, hubiera llegado a ser el Canciller del Rey hubiera sido completamente impensable porque hubiera estado contra todo el orden institucional de esa sociedad. Ahora, que después esa sociedad pasa por toda la crisis de la República de Weimar y todo el orden institucional se quebranta, entonces muchas cosas que no eran posibles antes, pasan a ser posibles. Ese es el proceso de apertura y cierre de lo institucional; para bien o para mal está presente, me parece, en toda situación histórica. En muchos casos una cierta reconstrucción del Estado puede ser la base de ese proceso, por ejemplo, muchas cosas que son posibles en Bolivia, hoy día en términos de quién ocupa los lugares centrales del poder, hubieran sido impensables quince años antes. La sociedad tuvo que pasar por todo un proceso de transformación para que ciertas cosas pasaran a ser posibles.

El papel del emisor creo que de alguna manera está relacionada con la cuestión de cómo se llega a ser un líder, que lo planteó usted después; es decir, la palabra del emisor puede tener cierto efecto, porque ciertas precondiciones están dadas en esa sociedad. Muchas veces la gente, cuando se ve confrontada con una situación de radical desorden, lo que necesita es algún tipo de orden, cuál será ese tipo de orden, pasa a ser una consideración secundaria. Sin embargo, esa situación de desorganización, que puede ser parcial o más global, tiene que estar allí para que la emisión de ciertas palabras puedan llevar a cabo esos efectos.

Ahora, las materias primas a través de las cuales esa situación se crea, son sólo parcialmente dominadas por el emisor. Para darles un ejemplo, en Argentina, en los años 30, después de la crisis, empieza la migración interna desde las zonas agrarias a las grandes ciudades. Esa gente empieza a tener todo tipo de problemas, se transforman en obreros industriales, tienen problemas de habitación, hay violencia policial, hay una no integración a la nueva disciplina de las fábricas, entonces la reacción de estos grupos de nuevos migrantes fue ir a reforzar las identidades culturales de sus regiones de origen. Generaciones de científicos sociales tontos, funcionalistas, dicen que éstos son resabios culturales. No eran resabios culturales, porque a través de la afirmación de esos valores tradicionales ellos iban creando una nueva cultura de la resistencia. Esto empieza a comienzos de los años 40, la movilización de las clases medias; ellos apelan a los símbolos de los migrantes internos porque son las únicas materias primas ideológicas en esa sociedad que implicaban un *anti-statu quo* radical. Y cuando Perón comienza su discurso tiene necesariamente que utilizar estos elementos. Ahora su papel como emisor, por un lado, era un rol creativo, porque él introdujo una serie de cosas que no estaban presentes en los símbolos difusos del discurso de los migrantes pero, de otro lado, si él no hubiera apelado a esos elementos difusos, de una cierta manera, tampoco el discurso que él emitía hubiera sido aceptable.

Posmarxismo y emancipación¹

GERARDO ABOY

Quisiera comenzar agradeciendo la invitación de la Vicepresidencia de la República para compartir estos dos días y poder reflexionar juntos en el marco de la profunda transformación que está viviendo Bolivia. Hago extensivo mi agradecimiento al MUSEF, que nos ha cedido este espacio, y a los que trabajaron en la organización de este seminario.

Se nos ha convocado para hablar aquí sobre “Posmarxismo y emancipación” y sabemos bien de las sensibilidades y los reparos que estos temas pueden concitar en nuestras latitudes propensas a ver ciertas transformaciones teóricas como productos de modas o realidades ajenas a nuestros particulares contextos signados por la pobreza y la desigualdad.

Digamos, en primer lugar, que la expresión misma postmarxismo, que fue introducida por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en su prólogo de 1985 a *Hegemonía y estrategia socialista*, está marcada por una radical ambigüedad, como ellos dos lo señalaban allí. De un lado el prefijo post nos marca el estar más allá de aquella intervención, que a mediados del siglo XIX definiría una suerte de parteaguas en las formas de comprender la sociedad y sus mecanismos de transformación. Pero, ahora bien, el resto de la expresión, lo que está unido al post, el marxismo, nos indica la inscripción de nuestra reflexión en una tradición que, como un espectro asediante, continúa animando nuestro pensamiento.

Saben ustedes perfectamente que dos lecturas radicalmente diferentes de la historia pueden ser realizadas a partir de los propios textos de Marx, o bien la historia es un producto de la acción humana, el resultado de la lucha de clases, como aparece en el Manifiesto Comunista siguiendo ese espíritu y dando origen a lo que fueron las vertientes historicistas del marxismo. O bien la historia es un proceso que no depende de la voluntad humana, es un proceso objetivo, la resultante de una siempre renovada contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, tal como se desprende por ejemplo del Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política de 1859, herencia que ha asignado esta última lectura al pensamiento de la ortodoxia de la Se-

1 Parte del II Seminario Internacional ‘Pensando el mundo desde Bolivia’. En este seminario Gerardo Aboy realiza una exposición magistral junto a Ernesto Laclau en el Museo de Etnografía y Folklore. La Paz, Bolivia, 27 de marzo de 2008.

gunda Internacional, y esto aparece como bastante menos evidente a las relecturas del marxismo de los años 60.

Ernesto Laclau ha sintetizado claramente estas lecturas divergentes como la contraposición entre una visión en la que prima el antagonismo sin contradicción, en el caso de la concepción de la lucha de clases, frente a una concepción en la que la sola contradicción sin antagonismo aparecería como el motor de la historia.

Aún antes de quien se convertiría luego en el líder de la naciente República Checa, Tomas Masaryk, acuñara la expresión crisis del marxismo, en la última década del siglo XIX, aparecía con claridad un límite al creciente inmovilismo del movimiento obrero europeo. En primer lugar, como decía ayer Ernesto Laclau, las previsiones marxianas acerca de una paulatina simplificación de la sociedad, cada vez eran más desmentidas por una creciente proliferación de diferencias y la complejización de las estructuras de las sociedades, la ausencia de una unificación espontánea del actor de la revolución más la necesidad de su constitución, desde el plano de la política, y aquí tenemos las teorías del partido revolucionario que van desde Kautsky hasta su epígono Lenin, intentando superar ese hiato.

Ahora bien, el resultado de la articulación política lejos estaba de conducir a la constitución del actor de clase en sentido estricto. Lo que emergía de la articulación política siempre era un heterogéneo entramado de sectores subalternos no reductibles a los límites de clase.

Es precisamente en esta distancia que se da una complejidad social que deviene en la articulación política, y como resultado de dicha articulación, la emergencia de movimientos que no se reconocen en los límites clasistas, donde Laclau y Mouffe ponen de manifiesto la emergencia de una lógica de lo contingente que trastoca profundamente el objetivismo que había caracterizado a la ortodoxia marxista.

Es la intervención de Gramsci, y en particular su reapropiación de la concepción de hegemonía ya presente en la socialdemocracia rusa, la que abre esa puerta para pensar en la contingencia como un elemento constitutivo de lo social. Los actores políticos se recortarán en moldes diferentes a los actores de clase. Si para Gramsci aún subsistía el requisito de que sólo una clase fundamental podía dar lugar a un bloque histórico, esas agencias inestables que eran las voluntades colectivas, Laclau y Mouffe encaran con una profunda revisión, en la cual podríamos hablar de cierta formalización y secularización que es propio de la contingencia que alumbra la lógica de la hegemonía en Gramsci.

Somos conscientes de que la intervención de Gramsci es como una crítica al economicismo tanto del marxismo de la Segunda Internacional como de vastos sectores de la propia Tercera Internacional. En este sentido, la propia redefinición del concepto de hegemonía por parte del teórico y líder del comunismo italiano, viene a suturar ese vacío entre una fragmentación económica que no permitía la constitución de actores de clase y una articulación política que generaba voluntades colectivas y no reductibles a límites clasistas. Sin embargo, persiste en Gramsci, como bien señalan Laclau y Mouffe, el prejuicio naturalista que ve en la economía un espacio homogéneo unificado por leyes necesarias y este remanente de la necesidad económica frente a la contingencia de la articulación política que está dado por la supervivencia de ese principio unificante en toda formación hegemónica que para Gramsci siempre debía estar referida a una clase fundamental.

Ahora bien, la deconstrucción que nuestros autores operan sobre las categorías *gramscianas* no se detiene allí. Nos dice Laclau que Gramsci ha conservado inalterable lo que era un principio del imaginario jacobino que es suponer o postular un momento único de ruptura y un espacio único de constitución de lo político. La idea es que todo antagonismo sobredetermina una formación política, dicotomizando la comunidad en dos bandos que rivalizan por lograr articular, en su propio espacio solidario, la mayor cantidad de elementos o identidades previas posibles. Esta doble ruptura supone, de una parte, eliminar toda sustancia necesaria de la idea misma de articulación hegemónica; ésta es la operación que Laclau y Mouffe hacen sobre la teoría de la hegemonía gramsciana. Por ejemplo, dejar el carácter clasista necesario del principio de articulación pero, por otra parte, tomar cierta distancia del imaginario jacobino, que en la obra de Laclau retorna en *La Razón Populista*. Pero al tomar cierta distancia desde la teoría de la hegemonía con el imaginario jacobino evidenciaba la articulación hegemónica como un proceso que era operativo a diferentes escalas, que ya no se circunscribía a una topografía cuyo único límite era la comunidad. Así, ellos distinguen entre lo que eran articulaciones que llamarán populares, y articulaciones democráticas, llamando populares a aquellas que dicotomizan el espacio comunitario, y democráticas a aquellas identidades que se crean, digamos, sin dicotimizarse, superponen su antagonismo a la totalidad del cuerpo social. Pensemos en identidades más fragmentadas que no son el producto de un enfrentamiento central en la sociedad.

Esto, en primer lugar, nos da una idea que es que la hegemonía opera en distintas escalas, y acaso nos empezamos a referir a ese incansable juego de subsunciones que suponen los procesos de universalización o, para ser más precisos, de generalizaciones parecidas a una identidad. Volviendo a la experiencia de la Segunda Guerra Mundial, en los países del occidente europeo, por ejemplo, pensemos cómo las propias fuerzas socialistas fueron un resultado de articulaciones que reunieron a un conjunto de elementos dispersos en una identidad que los rebasaba. Así, obreros, intelectuales y empleados se reconocieron encuadrados en las filas del movimiento socialista en las primeras décadas del siglo pasado. Mas aún, en el marco del antagonismo planteado por fuerzas defensoras del capitalismo, las distintas organizaciones socialistas de cada país desarrollaron una afinidad con aquellas fuerzas de otros países, como lo prueba la existencia misma de la Internacional. La afinidad entre las distintas fuerzas socialistas era mayor que la solidaridad nacional dentro de cada país. El elemento que las aglutinaba era precisamente la común lucha contra el capitalismo. Todos estos límites identitarios se subvierten cuando Europa se precipita en la Primera Guerra y, básicamente, las principales fuerzas sociales demócratas de Occidente apoyan el esfuerzo de guerra en cada país. Una solidaridad nacional había reemplazado a la antigua solidaridad socialista transnacional; una y otras eran resultado de articulaciones, es decir de construcciones hegemónicas diversas.

Llegando a este punto, advertimos cuál es la operación de Laclau y Mouffe sobre el legado *gramsciano* al borrar todo principio sustantivo necesario en la articulación y al concebir la misma como operativa de distintos niveles de generalidad. La hegemonía es una categoría ontológica, una forma sin contenido preciso o determinado, sin un contenido óntico determinado. La universalización de una identidad que alcanza distintos grados de generalidad, y aquí tenemos un ejemplo en Bolivia magnífico de eso: identidades locales,

regionales, nacionales, étnicas o transnacionales, supone una construcción sin sustancia necesaria, cuyo único requisito es el establecimiento de algún límite antagónico. Es por este motivo que hablamos de una suerte de formalización del concepto de hegemonía, interpretación que a veces es muy mal entendida.

¿Qué permanece del legado de Gramsci? Bueno, básicamente la distinción entre identidad y diferencia, que era básica en el análisis de las relaciones de fuerza para explicar la fuerza, para explicar la propia lógica de constitución de esas agencias inestables de la acción que eran las voluntades colectivas.

Entendemos por una relación de identidad, la posibilidad de distintos elementos o bien de entrar en un proceso de cierta hibridación en el que se opera algún grado de universalización identitaria, convirtiéndolos en momentos de una estructura discursiva o, por el contrario, entendemos por diferencia al rechazo a partir del cual se establece una exclusión de uno o varios elementos, que no es sino el que posibilita el proceso de universalización de aquello que han expulsado. Dicho de otra forma, es la diferencia o la construcción del límite que separa a un conjunto de elementos de algo en el que se excluye lo que posibilita el proceso de universalización identitaria a partir de la comunión en esa exclusión. Pensemos, por ejemplo, cómo se forjó en Bolivia, sobre la base de una exclusión, de un rechazo al viejo sistema político y al mismo tiempo favorecido en ese momento locuaz con la intervención del embajador de EEUU, Manuel Rocha, cierta afinidad entre distintos sectores sociales que establecieron un estado de opinión favorable al cambio. Advertimos, entonces, como consecuencia de los supuestos de esta formación, cómo la noción de hegemonía ocupa en la teoría de Laclau el lugar de algo cuasi trascendental.

Hegemonía es igual a política porque es la operación que posibilita la constitución de cualquier significante. Paradójicamente, Laclau y Mouffe, en el momento en que lo formulan en su obra *Hegemonía y Estrategia Socialista* en 1985, no parecen darse cuenta de hasta qué punto ha conmovido la teoría política que crea las bases de una nueva ontología política carente de cualquier referencia histórica. Mas aún, una y otra vez por ejemplo en *Hegemonía y Estrategia Socialista* los autores afirman y cito: “Esto permite establecer la diferencia radical entre las luchas sociales presentes y las que tuvieron lugar con anterioridad a la revolución democrática. Estas últimas tenían siempre lugar en el marco de la negación de identidades dadas y relativamente estables. Por consiguiente, las fronteras del antagonismo eran plenamente visibles y no requerían ser construidas, y la dimensión hegemónica de la política estaba entonces ausente”.

El párrafo citado es revelador en aquello de hasta qué punto, en ese primer momento, no se era plenamente consciente del potencial de la teoría de la hegemonía. Porque el hecho que algunas identidades más fijas o que estén más sedimentadas que otras no supone la ausencia de operaciones hegemónicas que le dieron origen; más aún, en cada tipo de solidaridad, incluso cuando hablamos de identidades, hablamos de solidaridades sociales, de lazos políticos que se constituyen en base para esos principios formales de diferencia y de identidad que está en la base de cualquier proceso de universalización identitaria. Las formas mismas de la diferencia y de la identidad son las que Laclau y Mouffe conservan del legado gramsciano, queda especialmente en claro cuando descomponen analíticamente las lógicas a través de las cuales opera la hegemonía.

Dado que siempre la exclusión del otro sienta las bases de un campo identitario relativamente homogéneo, cuya precaria homogeneidad parte de esa comunión en la exclusión, aparece ya con claridad que ambas formas estarán presentes en toda constitución identitaria. A la relación de exclusión entre un campo homogéneo y otro heterogéneo, nuestros autores la denominan lógica del antagonismo o, en algunos casos, la diferencia, aunque la noción de diferencia tiene una doble función en la teoría de Laclau. En tanto que a la comunión misma de aquellos elementos articulados a ese común antagonizar a lo que se excluye le da el nombre de lógica de la equivalencia.

De la radicalización de la noción de hegemonía operada por Laclau y Mouffe se desprenden varias consecuencias, y con esto entro al tramo final de mi exposición.

Quisiera citar básicamente tres consecuencias que me parecen de importancia vital para comprender la política. En primer lugar, si las identidades sociales no son un dato sino que son el producto de una articulación contingente en las que operan las lógicas de la equivalencia y la diferencia, lo político no puede ser concebido más que como la expresión o el epifenómeno de una realidad social subyacente. Lejos de ello, la articulación política es constitutiva de lo social en la medida en que organiza relaciones sociales sin ninguna racionalidad a priori.

Lo social, nos dice Laclau, no es más que lo político sedimentado donde las huellas de su institución se han borrado dando lugar a una suerte de naturalización para la cual el marxismo muy bien usó la expresión de reificación. No decimos con esto que cualquier articulación política es posible o es probable. Toda nueva articulación se juega sobre el telón de fondo de un campo sedimentado y objetivado que bien puede resistir nuevos actos de identificación. Pero lo que sí se desprende del papel constitutivo de la articulación es la primacía ontológica de la política en la producción de lo social.

La segunda consecuencia: si toda identidad es producto de una articulación de elementos originalmente heterogéneo que, en función de una exclusión común conforman un campo de relativa homogeneización, el ser y la existencia de todo elemento devienen en nociones claramente diferenciables. Más allá de la existencia externa de todo objeto articulado, éste sólo es tal en tanto se encuentra ubicado como un momento de una trama de relaciones que le dan sentido y significación, así como independientemente de su existencia, un tsunami puede ser caracterizado y tomado como objeto de sentido, bien como una catástrofe natural o bien como un producto de la ira de Dios, esto pasa de la misma forma en todos los actos sociales.

Un paro armado puede recibir distintas caracterizaciones que lo constituyen como hecho con sentido, bien en una acción ligada a lo violento o una reivindicación legítima. ¿Cómo –para tomar un ejemplo de la realidad boliviana– un cerco al Congreso puede ser visto solamente como un acto intimidatorio, y un cerco a la Asamblea Constituyente puede ser visto como un acto de participación ciudadana? De aquí se deriva el carácter discursivo de la realidad social que ha sido una marca de la intervención postmarxista y que ha dado lugar a una infinidad de comentarios que erróneamente la acusan de una interpretación idealista de la hegemonía, en autores como Norman Geras² o mi compatriota Atilio Bo-

2 Norman Geras (1943), profesor emérito de la Universidad de Manchester. Ha contribuido sustancialmente al análisis de la obra de Marx, principalmente en su obra: *Marx and human nature*.

ron³, que han tomado este camino al omitir la distancia entre ser y existencia, pretendiendo reducir el ser a ente.

Finalmente, de las dos consecuencias anteriores se deriva una tercera de particular importancia. Si la realidad social es discursiva y lo político es instituyente de lo social, empezamos a entender esa frase de Laclau acerca de que la sociedad como totalidad no existe. Toda fijación de límites estará atravesada por una doble falta que hace de una estructura, una estructura dislocada. Vemos esto con cierto detenimiento: afirmar que la sociedad no existe o que es un imposible, lejos de ser una expresión fácil y provocadora nos marca que todo espacio comunitario será siempre el producto de una precaria aspiración de cierre, pensada a través de articulaciones hegemónicas contingentes. Esta precariedad y provisoralidad de todos los cierres de un espacio solidario abierto siempre dan lugar a nuevos actos de identificación que amplían sus límites. Pensemos, por ejemplo, en procesos de expansión de la ciudadanía que dan parte a lo que hasta entonces estaba invisibilizado, constituyen la primera cara de esta falta. La expansión del sufragio, por ejemplo, en la Revolución del 52, es un buen ejemplo de una nueva institución que conmueve los límites de esa comunidad política. Pero existe otra cara de la dislocación social que hace la figura misma de un límite para las solidaridades sociales, me refiero a si toda identidad política se define racionalmente frente a otras identidades, digamos que hay una falta que se convierte en condición de posibilidad de existencia de toda identidad y que está dada precisamente por su relación de alteridad, de antagonización con otras identidades.

Derrida trató de desarrollar la noción de suplemento en su libro *La gramatología*. Cuando hablamos de derechos de pueblos o naciones originarias lo hacemos frente a otros derechos que de una u otra forma han invisibilizado a esos pueblos. La misma Revolución Nacional invisibilizó al indio bajo la figura de campesino, en un horizonte que no difería demasiado de *la raza cósmica* de Vasconcelos⁴. Si hoy pueden reivindicarse derechos de los pueblos originarios es porque diversos discursos actuaron como un límite que fue, al mismo tiempo, tanto su condición de imposibilidad e invisibilización como su condición de posibilidad por la confrontación que marcaron, manteniendo viva la posibilidad de dar una articulación que dé cuenta de la emergencia de estos derechos.

Con este punto podemos ver cómo la crítica deconstructiva del cuerpo original del marxismo ha tendido a ampliar el espacio de posibilidades de lo político, hasta hacerlo constitutivo de lo social. Sostener esta primacía de lo político no implica pensar que cualquier articulación es factible de conmover lo social. Una intervención política no es un discurso sicótico que puede hacer tabla rasa de valores, creencias, rutinas e identidades que han sido automatizadas y sedimentadas. En su engarce y desplazamiento de una tradición existente está muchas veces la clave del éxito de una intervención política.

Ahora bien, establecer la primacía de lo político tampoco nos conduce sin más por el camino de la emancipación. En sentido estricto, la primacía de lo político como práctica articuladora abre un campo de posibilidades imprescindible para la consecución de todo

3 Atilio Boron (1943), sociólogo y politólogo argentino. Destaca por su crítica a la obra de Toni Negri y Michael Hardt: *Imperio y multitud*.

4 José Vasconcelos Calderón (1882-1959), filósofo mexicano. Consideraba que para construir una nueva civilización se debía promover la existencia de una *quinta raza*, que sería producto de una mezcla de todas las razas del mundo.

horizonte emancipatorio, pero no da una seguridad acerca de esto. Entre otras, la posibilidad de dar visibilidad a los excluidos, incorporarlos al disfrute de derechos existentes y reconocer y promover nuevos derechos y obligaciones.

Pensando en Bolivia, considero que en la necesaria inteligencia para desarrollar estos procesos con una reforma intelectual y moral que incluya y comprometa a vastos sectores sociales en la redefinición de una comunidad imaginada y deseada, superando los inevitables fraccionalismos que todo proceso de profundo cambio contiene, estarán las claves de la perdurabilidad del actual cambio.

Posmarxismo y emancipación¹

ERNESTO LACLAU

Muchas gracias por esta invitación que me da la oportunidad de retomar un contacto directo con los intelectuales bolivianos. Lo que trataré de hacer en esta exposición es presentar un marco teórico del surgimiento de una perspectiva postmarxista.

Una perspectiva postmarxista, debo decir en primer término, no significa ni *exmarxista* ni *antimarxista*, es simplemente tomar una serie de temas que originariamente se habían dado en el marco del pensamiento marxista y mostrar que su desarrollo consecuente es algo que va más allá de ese horizonte teórico. Es el mismo sentido en que la gente habla de la relación entre estructuralismo y postestructuralismo, que no es una negación de ese estructuralismo sino que es una profundización tal de sus temas, que nos obliga a ir más allá de lo que el estructuralismo clásico había constituido como horizonte teórico.

Para representar la genealogía de este postmarxismo, quisiera hacer dos reflexiones iniciales. La primera es que la historia intelectual del siglo XX comenzó con tres ilusiones inmediatas de acceso inmediato a las cosas, que fueron: el referente, el fenómeno y el signo. Ellas dieron lugar a las tres corrientes intelectuales más importantes del siglo que fueron: la filosofía analítica, la fenomenología y el estructuralismo. Ahora bien, la historia en estas tres corrientes es extraordinariamente similar. En cierto momento la ilusión de acceso a lo inmediato se disuelve, y las tres tienen que pasar a una u otra forma de mediación discursiva. En el caso de la filosofía analítica, este pasaje es el que se da en la obra del segundo Ludwig Wittgenstein, en su obra *Investigaciones filosóficas*, con Bertrand Russell, habiendo presentado todo su atomismo lógico como la posibilidad de llegar a un momento en el que el nombre y la cosa se ponían juntos. Wittgenstein muestra –en su segunda obra, la segunda fase de su carrera–, que ésta es una ilusión completa y, entonces, lo lleva a su noción de juegos de lenguaje como nivel ontológico primario.

En el caso de la fenomenología, la formulación inicial era la formulación de Edmund Husserl cuya premisa era: “a las cosas mismas”. Esta ilusión de llegar a las cosas mismas se disuelve más tarde en la analítica existencial de Heidegger. En el caso del estructuralismo,

¹ Parte del II Seminario Internacional ‘Pensando el mundo desde Bolivia’, realizado el 27 de marzo de 2008. En este seminario Gerardo Aboy realiza una exposición magistral junto a Ernesto Laclau.

ello se da con el pasaje a través del conjunto de críticas a la teoría del signo por el postestructuralismo.

Ahora bien, lo que quiero argumentar es que una transición similar ha tenido lugar en la teoría marxista. Es decir, que el punto de partida es el anclaje de lo social en categorías ontológicas tales como la clase, la lucha de clases, el modo de producción, etc., pero que, en cierto momento, el fundamentalismo de estas nociones comienza a disiparse y se tiene que dar lugar al pasaje de una concepción política de tipo diferente. El punto de partida de este pasaje, a mi modo de ver, es el que se da a nivel teórico en la obra de Gramsci.

Quisiera, entonces, presentarles la teoría de este pasaje en la teoría marxista, pero de ahí es de donde viene mi segunda observación preliminar porque lo que este pasaje comienza a poner en cuestión es la categoría de inmanencia que había sido central para toda la ontología del marxismo clásico. En primer lugar, qué debemos entender por inmanencia. Al principio la inmanencia no tenía nada que ver con un mundo secular, la inmanencia era la respuesta a un problema teológico que el pensamiento cristiano tenía planteado desde la patrística.

Cuál era este problema: suponemos que Dios —que es la fuente de todo lo que existe—, es todopoderoso y al mismo tiempo es absoluta bondad en ese caso, ¿cómo explicamos la presencia del mal en el mundo? Y ahí la opción es clara: o bien Dios no es responsable por el mal, en cuyo caso no es todopoderoso, o bien si es todopoderoso es responsable por el mal, y en ese caso no puede ser absoluta bondad.

Ahora, éste es un problema que los padres de la iglesia no pudieron solucionar. Por ejemplo, San Agustín intenta presentar varias soluciones a este problema pero él mismo reconoce que ninguna de estas soluciones es adecuada y concluye diciendo que quizás no tengamos que plantearnos estas dificultades porque los designios de Dios son inescrutables, es una forma de decir: *déjense de hacer preguntas difíciles*.

Hubo un intento, sin embargo —que es la base del problema que nos interesa—, de solucionar este problema de modo radical, esto lo encontramos en la filosofía de Juan Escoto Erígena². Él escribió durante el renacimiento carolingio, que esa solución es la que va a estar en la base de las concepciones inmanentistas de lo real. En su obra principal, *División et nature*, formula un esquema intelectual que es prácticamente idéntico al de la Filosofía del espíritu de Hegel, excepto que fue planteado mil años antes: el argumento que el mal es pura apariencia, que para nosotros que somos seres limitados muchas cosas se nos presentan como mal porque lo que aparece como mal son simplemente etapas necesarias que Dios debe recorrer para llegar a su propia perfección, es decir, hay un sentido de creación de lo divino como tal, en el cual el mal no existe. Para nosotros, que somos seres finitos, vivimos las cosas como violencia, malignidad, pero Dios, que es infinito, ve la totalidad del proceso, para él el mal no existe.

Desde luego que esta concepción —sin que Juan Escoto Erígena se diera cuenta—, es incompatible incluso con las formas más suaves de la ortodoxia, porque primero tiene que decir que Dios no es lo que es desde toda eternidad, sino que hay un proceso de producción de lo divino. Segundo, si Dios necesita de estas etapas que existen en el mundo para llegar

2 Juan Escoto Erígena (810-877), filósofo del renacimiento carolingio. Según este, Dios no puede comprender su propia esencia porque si lo hiciera necesitaría verse a sí mismo en los seres que ha creado.

a su perfección, significa que Dios de alguna manera tiene que ser interior al mundo. O sea que estas concepciones bordearon, en algunos casos, o afirmaron una concepción panteísta. Ahora, esta noción de inmanencia es importante porque va a tener una larga historia, la volveremos a encontrar en el misticismo nórdico en la obra del Maestro Eckhart³, por ejemplo, también en Nicolás de Cusa⁴ y luego la vamos a encontrar en Spinoza, Hegel y Marx bajo formas secularizadas. Lo que va a concluir en formas teológicas es el problema del mal; consideren ustedes que es el problema del antagonismo en sus versiones secularizadas.

Ahora bien, ¿cuál es la característica central de esta concepción? Que todo tiene un sentido objetivo que capta la forma en que los seres finitos viven su propia existencia. Es decir, tiene que haber una inteligencia suprema que está más allá de toda finitud que establece el sentido y una objetividad radical. Las versiones secularizadas de esta versión inmanentista –porque esto es lo que es inmanencia– fueron inmanentes precisamente porque no se refirieron a un principio trascendente, sino que consideraron que esta realización del ser en lo que últimamente es, lo que él es en última instancia, es algo que es interior a la realidad. Entonces, lo que es importante es determinar el mecanismo a través del cual esta objetividad se realiza. Pero en el caso del marxismo, esto tuvo, como lo ha señalado Gerardo Aboy, una forma muy clara, que la historia se unifica objetivamente por un principio inherente a la producción que es la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. El desarrollo de las fuerzas productivas es lo que ocupa el espacio, el mismo espacio ontológico que ocupaba Hegel en el desarrollo de la razón y Juan Escoto Erígena en la realización de Dios a través del mundo.

Si la historia se unifica a través de este principio objetivo, en ese caso los antagonismos sociales, las luchas entre los hombres, son simplemente una forma apariencial a través de la cual se desarrolla un conflicto que, en realidad, es una ley de desarrollo que no tiene nada que ver con la forma en que los hombres viven esas contradicciones. Como Gerardo Aboy lo ha señalado: esto creó en el marxismo una dualidad profunda que por un lado afirma que la historia se basa en un proceso objetivo que escapa a la conciencia de los agentes, que es esta relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción, y por otro lado, afirma que la historia es la historia de la lucha de clases, que al momento de antagonismo se le atribuye un carácter constitutivo que es incompatible con la primera concepción.

La cuestión es que esta noción, y esto es lo que va a ocupar el centro de mi reflexión, suponía que la totalidad de los procesos históricos podía ser explicada por estas leyes objetivas que eran científicamente determinables. El problema surge cuando ciertos hechos contingentes empiezan a entrar en contradicción con esta teoría. Cómo se iba a considerar la posibilidad de integrar estos hechos contingentes que parecían desmentir la teoría dentro del desarrollo de la teoría misma.

Un primer momento de crisis, como se ha indicado acá, es la que afectó al marxismo a fines del siglo XIX, después de un largo periodo de crisis económica de 1873 a 1896, que la gente pensaba que anunciaba la crisis final del capitalismo, pero el capitalismo se recupera y entra en un largo periodo en expansión que dura hasta la Primera Guerra Mundial. Y aquí

3 Eckhart de Hochheim (1260-1328), teólogo alemán conocido como Maestro Eckhart. Consideraba que la existencia sólo está en Dios, que fuera de Dios nada hay pues estaría fuera de la existencia. Dios crea dentro de sí mismo y no fuera.

4 Nicolás de Cusa (1401-1464), teólogo alemán.

empezarán a ocurrir muchos fenómenos que aparentemente iban a ir en contra de lo que la teoría afirmaba: que las leyes objetivas del proceso productivo presuponían un mundo interno a las relaciones de mercado que estaban fundadas en relaciones de producción por la cual la economía era un mecanismo autogenerado. Ahora, con la reorganización, la transición al siglo XX, a lo que se llama el capitalismo organizado, hubo una conciencia cada vez más clara de que sin el elemento de intervención consciente el capitalismo como tal no podía funcionar. O sea que un elemento que en principio hubiera debido corresponder a la superestructura es la condición del fundamento de la infraestructura; y por otro lado las divisiones internas del movimiento obrero, por ejemplo en la versión leninista, la idea de una aristocracia obrera, y muchas otras que empiezan a poner en cuestión la idea de la unidad de clase de la clase obrera. Y esto fue vivido a principios del siglo XX como la dificultad de integrar la lucha económica y la lucha política, además de una serie de aspectos que no tengo tiempo ahora para desarrollar.

Quiero concentrarme en este momento de crisis en un aspecto fundamental, porque ha tenido una larga influencia en el pensamiento socialista, y son los problemas que acarreo el surgimiento del Leninismo. De acuerdo con la versión clásica, las sociedades pasan por etapas necesarias, y Rusia, que estaba bajo una autocracia que era considerada fundamentalmente feudal, lo que tenía que encarar era una revolución democrática burguesa similar a las revoluciones democráticas burguesas de Occidente. O sea, que la versión inicial de la socialdemocracia rusa implicaba que Rusia iba a seguir el mismo patrón de Occidente, cuyo epítome era la Revolución Francesa, pero había ahí una dificultad. Rusia estaba viviendo su transición al capitalismo en condiciones en que ya existía un mercado mundial capitalista y, por consiguiente, el desarrollo del capitalismo se ligaba a las inversiones extrajeras, especialmente francesas, y eso dificultaba la creación de una burguesía autóctona, que era la precondition de la emergencia de una revolución democrática burguesa.

Aquí encontramos una paradoja. Rusia estaba madura para una revolución democrática, las tareas democráticas estaban a la orden del día. Pero, por otro lado, el agente que hubiera decidido, que debía ser el agente natural de esa revolución, era incapaz de encararlo. Esto llevó a los socialdemócratas rusos a pensar que la excepcionalidad del caso ruso significaba que otra clase social, la clase obrera en la versión leninista, en alianza con el campesinado, debía llevar a cabo la revolución democrática, en la cual la burguesía había fracasado. Es decir, debía sustituirse a la burguesía como el agente de la revolución democrática. Este sustituir a un sector —que es un sector natural— de una tarea por parte de otro sector, es lo que los socialdemócratas rusos llamaron hegemonía. O sea, que la categoría de hegemonía aparece ligada a crear un puente en un momento en que el proceso normal de desarrollo normal capitalista había logrado encontrar un límite.

Ahora bien, esto nos plantea un primer problema: hay una disyunción entre la tarea y la clase que hubiera podido ser su agente natural. Entonces podemos preguntarnos: ¿la tarea democrática no se transforma por el hecho de ser llevada a cabo por la clase obrera? y, por otro lado: ¿la clase obrera no se transforma como agente social por el hecho de asumir tareas democráticas? Bueno, la característica central del leninismo es que ellos sostenían que esto no debería ocurrir nunca, la pureza de la clase obrera tenía que mantenerse todo el tiempo y el lema del leninismo era: “Golpear juntos y marchar separados”. Es decir, que la teoría de la hegemonía dentro del leninismo era limitada, no cambiaba ni la naturaleza de las tareas ni la

de los agentes. Al ser ésta la situación, la hegemonía tenía una función claramente marginal dentro de este tipo de teorización.

Es interesante, desde este punto de vista, comparar la versión de Lenin sobre esta teoría y la versión de Trotsky, porque en las dos vamos a encontrar los mismos límites, aunque en el caso de Trotsky es todavía más visible. Desde el punto de vista de Lenin, la naturaleza de la revolución democrática, la que iba a sobrevenir, no estaba puesta en cuestión en ningún momento. Ni Lenin ni ninguno de los bolcheviques pensaban que era posible una transición directa al socialismo en Rusia, porque seguían manteniendo el esquema etapista de la Segunda Internacional. Entonces ellos decían que la alianza obrera-campesina iba a tomar el poder y llevar a cabo la revolución democrática, pero la mantendría dentro de los límites de una revolución burguesa. Además pensaban, como lo pensaban todos los socialdemócratas rusos, que esa excepcionalidad del caso ruso –por el cual había esta disyunción entre tarea y agente–, se superaría pronto porque iba a sobrevenir la revolución en los países más avanzados de Europa. Entonces, la Revolución Rusa naturalmente se iba a integrar a una revolución socialista mucho más vasta.

La versión de Trotsky era ligeramente distinta pero compartía los mismos fundamentos. Él decía que lo que tenían era exactamente, como en el caso de Lenin, una revolución democrática que se acercaba, pero que era ilusorio pensar que si una coalición obrera-campesina tomaba el poder y mantenía la revolución dentro de los límites democráticos, la burguesía la iba a aceptar. La burguesía, decía Trotsky, iba a responder como un local vacío, y frente a esto la única posibilidad de profundizar la revolución era avanzar directamente a una segunda etapa socialista. Esto es lo que él llamó Revolución Permanente.

Ahora, si ustedes ven la estructura del argumento de la Revolución Permanente, verán que los límites de la hegemonía siguen presentes; ni la tarea ni los agentes cambian de naturaleza. La clase obrera está en el poder y asume una tarea democrática, pero esa tarea democrática se revela imposible por el local burgués. En ese caso, a lo que se debe avanzar es directamente a una etapa socialista, con lo cual la revolución y las banderas democráticas quedan simplemente atrás y esto es, como ustedes saben, un esquema que los *trotskyistas* han repetido en todos los contextos históricos imaginables.

Ahora bien, después de la Revolución Rusa comenzaron a sobrevenir una serie de fenómenos que iban alejando cada vez más los fenómenos históricos de lo que hubiera correspondido a un desarrollo normal de acuerdo al modelo clásico. En primer lugar, había ya ciertas semillas en la teoría leninista de las dificultades de esta concepción de la transición porque, de acuerdo al leninismo, el mercado mundial capitalista no es simplemente una realidad económica es también una realidad política, porque se estructura como una cadena imperialista y la cadena se rompe por el eslabón más débil. Esto es algo en lo que insistían total y constantemente todos los discursos *leninistas*; era obvio que una cadena no se iba a romper por el eslabón más fuerte. De todos modos, el argumento aludía al hecho que el eslabón más débil no corresponde a aquellos países que están más avanzados en la evolución capitalista hacia el socialismo, sino que corresponde a una dislocación de fuerzas que se produce en otro punto del mercado mundial. Entonces, son posibles desarrollos revolucionarios que no siguen la secuencia normal en la cual el marxismo clásico se fundaba. Es decir, que hay momentos de intervención política que no pueden ser sometidos a leyes históricas ne-

cesarias, con lo cual el objetivismo y el inmanentismo del marxismo clásico comenzaban a ser puestos incipientemente en cuestión.

¿Cuál es el fracaso de la revolución en Occidente? Con los comienzos de la revolución en los países asiáticos, en los países de la periferia capitalista, se generan los fenómenos de lo que se llamó, en la tradición comunista, el desarrollo desigual y combinado. Es decir, que eventos que hubieran debido corresponder a una fase distinta tienen lugar en una fase anterior. Éste es el momento de lo desigual, entonces el estallido revolucionario combina tareas que hubieran debido ocurrir en momentos distintos. Este desarrollo desigual y combinado comenzó a generalizarse a mediados de los años 30. Trotsky escribió que el desarrollo desigual y combinado es el terreno histórico de todas las luchas sociales de nuestro tiempo.

Entonces uno comienza a preguntarse: si todo desarrollo de esta manera es anormal ¿qué significa exactamente la normalidad? Cuando esto ocurre empieza a ser cada vez más difícil mantener la exterioridad entre tarea y agente. En la idea de que una identidad obrera tiene ciertas tareas históricas, pero por circunstancias excepcionales debe asumir otra una vez que la excepcionalidad de esas circunstancias es puesta en cuestión, lo que no puede evitarse es la pregunta básica: ¿no es mejor pensar que hay una heterogeneidad de tareas, que los agentes históricos que pueden asumirlas son muchos?, y en ese caso ¿no hay una contaminación de las tareas por los agentes y de los agentes por las tareas? Si esto ocurre, la categoría de hegemonía tiene necesariamente que acrecentar su radio de influencia, ya no puede ser simplemente ligada a la lucha, a la alianza de clases, en el sentido leninista, sino que tiene que determinar tareas históricas y un marco de articulación que excede lo que todas las identidades eran en el campo tradicional.

El comienzo de la realización del darse cuenta que ésta era la situación, y por consiguiente el cambio de la problemática socialista, el epicentro de esta transformación, yo creo que debe encontrarse en Gramsci. Para Gramsci no hay agentes puros de clase sino que hay lo que él llama *voluntades colectivas*, que son resultado de la agregación de elementos heterogéneos que constituyen sujetos singulares y específicos. Es una modificación radical del inmanentismo del marxismo clásico.

Pongamos ahora en cuestión, en contacto, las dos partes de esta exposición: la que se refiere al leninismo y la primera parte más filosófica. Dijimos antes que para que haya un objetivismo total que separa la conciencia de los agentes del sentido último de sus propias acciones, se requieren fundamentalmente dos pasos. El primero: que no haya la división entre dos esferas, una trascendente y otra inmanente. Es decir, que trascendencia e inmanencia deben operar conjuntamente en un mismo espacio. Esto recibió –como he dicho antes– una versión teológica en el caso de Escoto, luego recibió una versión semisecular en el caso del racionalismo hegeliano, y recibió una versión decididamente secular en el marxismo. Esta es la primera condición.

La segunda condición es que la conciencia de los agentes tiene que ser reducida a un momento puramente apariencial. Ahora bien, he sabido por ejemplo cómo esta segunda condición operó en la tradición leninista. El argumento estalinista clásico era: “usted puede ser muy buena persona, usted puede tener las mejores intenciones, pero el sentido objetivo de sus actos es tal y tal de modo que usted va al paredón”. Pero una vez que pasamos a esta transformación que acabamos de describir, entonces no hay una posibilidad de un inmanen-

tismo radical. Porque si hay una pluralidad de elementos heterogéneos que pueden ser articulados de modo diverso por distintos agentes históricos, entonces tenemos el proceso de lucha entre fuerzas históricas contingentes. Las contingencias de esas fuerzas históricas no son reabsorbidas por ninguna objetividad de carácter teleológico, en cuyo caso, primero, no es posible referirse a la historia como un proceso objetivo cuyo sentido podemos determinar. Segundo, no podemos decir que la conciencia de los agentes es una conciencia meramente apariencial y derivativa, porque si la articulación pasa a ser absolutamente central a la operación de estas categorías, esta articulación contingente es el mismo terreno en el que toda lucha social tiene lugar. Es decir, la subjetividad política no es simplemente algo que refleja una realidad más profunda cuyo sentido objetivo sólo es espíritu absoluto o el partido para el leninismo, que ocupaba el mismo rol que el espíritu absoluto de Hegel.

Lo que tenemos es el terreno único y primario en el cual lo social se constituye. La conciencia de los agentes es simplemente una parte de una acción que no excede y a la cual no subyace ningún otro proceso que no esté presente en esa conciencia misma. Cuando llegamos a eso, lo que tenemos es la construcción discursiva de identidades sociales, y esta construcción discursiva simplemente es el terreno ontológico primario.

Ahora bien, desde los tiempos de Gramsci ha habido este proceso avanzado, este proceso de heterogeneización de lo social, por un lado, y por otro la complejización de las subjetividades políticas. En un mundo globalizado, lo que encontramos es que este momento contingente de articulación se expande más allá de lo que Gramsci hubiera imaginado, porque Gramsci mantenía un último reducto de esencialismo al decir: “Hay todos estos elementos heterogéneos que se articulan alrededor de un núcleo hegemónico, pero ese núcleo hegemónico es siempre una clase fundamental de la sociedad”. Por una parte, él debilitaba profundamente el presente discurso esencialista y objetivista, pero por otra, a través de la idea de una clase fundamental de la sociedad, este objetivismo volvía a resurgir. Creo que este objetivismo cumplía finalmente –en su teorización– un rol casi cosmético, pero de todos modos estaba allí presente.

A través de todas estas categorías del *gramscismo* van surgiendo una serie de conceptos: la teoría nacional de la clase obrera, bloque histórico, liderazgo intelectual y moral, voluntad colectiva. Categorías por las que se desplaza toda la teorización del marxismo clásico. Si comparamos la teorización de Gramsci con la de Mao –aunque la teorización de Mao es más primitiva– ustedes ven un movimiento similar.

Mao habla por primera vez de contradicciones en el seno del pueblo. El pueblo es una categoría que hubiera sido anatema para el marxismo clásico; sin embargo, Mao ve que hay conjuntos colectivos que no pueden reducirse a un principio único de clase. Entonces, el momento de la articulación política pasa a ser, en la construcción política de la larga marcha, un punto fundamental, lo que quiere decir que el pasaje del marxismo al posmarxismo está signado por este tipo de desarrollos.

Hoy tenemos que avanzar en la teorización de estas categorías de articulación de voluntad colectiva, mucho más allá de lo que Gramsci hubiera aceptado. Pero, por otro lado, hay una serie de categorías del marxismo clásico que no deben ser simplemente abandonadas sino deconstruidas, puestas en contextos discursivos nuevos, ahí es donde yo veo la tarea que nos espera.

Hacia un Marx desconocido¹

ENRIQUE DUSSEL

Es para mí un gusto estar nuevamente aquí. Debo decir que hace más de 10 años, en un curso que di en la UMSA, me concedieron el doctorado Honoris Causa. En un sentido muy estricto, un Doctor es miembro de la Universidad, entonces yo soy miembro de la Universidad Mayor de San Andrés, y nunca dejo de decirlo porque para mí tiene mucho valor con relación a otras partes, ya sea en Norteamérica o Europa.

En aquella ocasión yo aprendí mucho, hablando y enseñando, lo mismo me pasó hace un año y medio, y sobre todo aprendiendo de la experiencia boliviana, porque en el mundo Bolivia hoy es, políticamente hablando un laboratorio, la nueva CPE que ustedes han aprobado es la primera Constitución no liberal del siglo XXI y eso es un acontecimiento mundial. Lo que pasa es que quizás no estamos a la altura de esos acontecimientos, pues la universidad y los teóricos se han quedado atrás, la realidad les ha superado –como a muchos–. Quizás algunos que han estado pensando *quijotesca* que las cosas sigan como hace 40 años, se sienten felices en este gran tsunami político, y en vez que la ola los destruya van encima de la ola por la historia, y hay que saber dónde uno se encuentra. Por eso es que un momento teórico debe acompañar a una revolución como ésta.

Mi tema era *Hacia un Marx desconocido*, así se llama uno de mis tomos, un comentario al manuscrito de 1861-1863. No sé si aun los especialistas sabrán en qué consiste: son seis tomos publicados en alemán no hace más de 20 años, y no es un manuscrito de 40 páginas, es un manuscrito de 2.400 páginas, que le llevó a Marx dos años escribir, es la segunda redacción de *El Capital*². Marx redactó cuatro veces *El Capital*. Justamente Juan José Bautista participó en estos seminarios en México donde, durante más de diez años, hicimos el comentario de esas cuatro redacciones de *El Capital* en cuatro tomos, el único en el mundo

1 Parte del II Seminario Internacional Pensando el mundo desde Bolivia realizado el 18 de marzo de 2008. Esta exposición sirve de contrapunto al posmarxismo desarrollado por Gerardo Aboy y Ernesto Laclau, que también se realizó en el Museo de Etnografía y Folklore, La Paz, Bolivia.

2 “Entre agosto de 1861 y julio de 1863, Marx escribió veintitrés Cuadernos de apuntes que fueron publicados por primera vez de 1976 a 1982. Este material fue consultado por Engels y Kautsky para publicar los tomos II, III y IV de *El capital*. Desconocidos por la tradición marxista posterior, se trata de 1 472 folios manuscritos que consisten en 2 384 páginas editadas. Este enorme material, del cual Engels había realizado una rápida descripción en el prólogo del tomo II de *El capital*, es un estadio intermedio entre los *Grundrisse* de 1857-1858 y la redacción de los Manuscritos del 63-65 y del tomo I de *El capital* (que apareció en 1867)” Enrique Dussel. *Hacia Un Marx Desconocido*, México; Siglo XXI, 1988, p.3..[N del E]

que existe en todas las lenguas. O sea que el único comentario que existe de las cuatro redacciones de *El Capital* no está ni en alemán ni en ruso ni en inglés, sino en castellano y se hizo en América Latina.

Digo esto para que no crean que tenemos que importar todo: también podemos exportar teoría. Este libro ya fue publicado en inglés, traducido al italiano, etc.; pero no voy a hablar de ese libro sino de Marx. Cuando uno conoce los recursos de la teoría, sabe que ésta se crea en el contacto explosivo de la tradición filosófica, pero no sólo europea, sino también la china, islámica, indostánica, latinoamericana y también europeo-norteamericana. Hay que conocer eso, pero hay que estar en contacto con la realidad, y sólo así surge una chispa y se hace un corto circuito. Así nace la teoría.

El tema que voy a desarrollar es *Hacia un Marx útil para Bolivia*, que es lo mismo que *Hacia un Marx desconocido*, porque un Marx desconocido es Marx mismo, es un Marx que al llegar a su vejez dijo: “Hay que ser muy animales para dar la espalda al sufrimiento de la humanidad, por eso para escribir este libro (*El Capital*) yo he ofrecido mi juventud, mi salud y hasta mi familia”,³ porque él fue pobre, nunca pudo tener un trabajo estable, hasta quiso ser empleado de ferrocarril en Londres, porque ya su familia era tan pobre y fue rechazado porque tenía muy mala letra, era una letra gótica imposible. Marx era un hombre de corazón que no podía soportar el sufrimiento de la humanidad, ese es el Marx desconocido.

Su teoría es fenomenal, siempre válida, porque es un clásico y seguirá siendo válido en 500 años. Como Platón o Confucio es un gran pensador clásico que caló su tiempo a fondo. Entonces, cuando ya empezaban a surgir los postmarxistas -los autores que criticaban la *Teoría de la dependencia*, argumentando que ya no había más centro ni periferia-, yo me puse a leer las cuatro redacciones de *El Capital*, no desde una perspectiva europea, sino desde América Latina. Entonces leí los 17 tomos que se han publicado en la segunda sección en alemán del MEGA (Marx-Engels-Gesamtausgabe), es decir, la sección que no ha terminado de editarse. Recién, después de la primera publicación desde 1865, se está editando desde el tomo II, así que Marx tiene más del 50 por ciento de su obra en alemán todavía inédita, así que a los jóvenes yo les digo: estudien, porque es un autor que tiene todavía mucho por decir, ni siquiera se ha terminado de editar su obra, y Marx hace la mejor crítica que ha habido del capital. Marx tiene vida para rato y hay que estudiarlo.

Podríamos estudiarlo aquí, y durante seis días, seis horas diarias, darles un curso sobre Marx, como hice aquella vez que vine hace años a Bolivia, pero eran 36 horas a marcha forzada. Yo tengo ahora solo una hora, y les quiero hablar de cuál sería el Marx útil para Bolivia.

Hay que volver siempre a Marx, aunque uno sea antimarxista, porque a los que no son marxistas Marx les enseña muchas cosas, y a los que se creen marxistas les enseña más cosas todavía, porque Marx dice mucho más de lo que creemos. Primero, Marx nunca fue dogmático, nunca dijo tener la verdad, por eso escribió cuatro veces *El Capital* y escribió los *Grundrisse*: 900 páginas, claro que con dificultades, empezando a las 6 o 7 de la mañana,

3 “Todo el tiempo que podía consagrar al trabajo debí reservarlo a mi obra, a la cual he sacrificado mi salud, mi alegría de vivir y mi familia [...] Si fuéramos animales, podríamos naturalmente dar la espalda a los sufrimientos de la humanidad para ocuparnos de nuestro propio pellejo. Pero me hubiera considerado poco práctico de haber muerto sin al menos haber terminado el manuscrito de mi libro.”. Robert-Jean Longuet, Karl Marx, mein Urgrossvater, Berlín, Dietz, 1979, p. 542ss. Citado en: Dussel Enrique. *Hacia Un Marx Desconocido* Ob. cit. P.5.

porque tenía que escribir otros artículos, para malpagarse la vida, y trabajar hasta las 4 o 5 de la mañana siguiente, y su cabeza caía sobre un escritorio en Londres. Cuando terminó, Engels le dice: “Así que ya estás avanzando, ¿cuándo lo publicamos?”, y Marx le responde: “Tengo dudas, no sé qué hacer, no está maduro”, eran los *Grundrisse* de 1857. Se puso a trabajar de nuevo, así que ya tenía claro lo que era valor y plusvalor, pero quería confrontarlo con toda la historia de la economía desde William Petty y los fisiócratas. Escribió entonces 2.400 páginas, que fueron el manuscrito que le llevó dos años, de 1861 a 1863, y cuando terminó Engels quiso publicarlo –un dogmático ya lo habría hecho–, pero Marx dice: “Aún la cosa no está clara”. Engels estaba ansioso. Marx escribió los manuscritos de 1863-1865, los 3 tomos de *El Capital*, durante dos años y medio. Engels nuevamente insiste en publicarlos, pero Marx no acepta, y fue la cuarta en 1865-1866, ahí publicó el Tomo 1, que fue la cuarta redacción, pero nosotros leemos la de 1873, que es la segunda edición, es decir, empezamos por la quinta redacción de *El Capital* y no sabemos todo lo que aquel intelectual no dogmático dudó para publicar eso. La virtud de un gran teórico es no creer tener la verdad, sino tener pretensión de verdad, que no es lo mismo; pretender tenerla es luchar para llegar, y cuando se llega se tienen tantas dudas que a veces se empieza de nuevo.

Marx no fue dogmático, tampoco fue un materialista ingenuo, nunca dijo: “todo es materia y no hay espíritu”, eso lo diría un *feurbachiano*⁴. Él dijo que primero está la materia del trabajo o el trabajo. Pero, ¿qué está primero? Georgi Plejanov, uno de los grandes teóricos del marxismo-leninismo que es una ideología de dominación que estudiamos –pero hay que saber que fue de dominación, antidemocrática, estalinista–, dijo que todo es materia o si no no hay conciencia, que la conciencia es idealismo y la materia materialismo. Pero Marx nunca dijo eso; él dijo: “Primero tiene que haber sujeto de trabajo para que la materia sea materia de trabajo, porque si no hay un sujeto de trabajo la naturaleza es pura naturaleza”. Marx escribió en *La Ideología Alemana*: “a mí no me interesa la naturaleza como naturaleza, será alguna isla coralífera de reciente formación en Australia, porque todo lo demás es cultura⁵, porque hemos trabajado la tierra”. Él no es un materialista ingenuo que cree que todo es materia, sino dice que la economía parte del trabajo y constituye naturaleza como materia de trabajo; la materia está después del sujeto de trabajo, pero no era un economicista.

Engels habla en el prólogo de *El Origen de la Familia, la propiedad privada y el estado*, de la última instancia, *die letzter Instanz*, la que Louis Althusser la agarró y la puso patas arriba. Yo empecé a estudiar a Marx contra Althusser. Engels dice: “La última instancia en la interpretación materialista de la historia es la vida inmediata”, no dijo la economía y la economía inmediata, dijo “la vida”: *Lebens und unmittelbaren Lebens*. Entonces, el economicismo tampoco es de Marx. Ernesto Laclau criticó el economicismo y lo hizo muy bien, ése es un debate que no puedo hacer con Marx, por no coincidir en el tiempo. Pero el marxismo estándar no era Marx, ni era economicista, ni creía que había leyes necesarias de la economía, porque el concepto de ley para Marx es completamente distinto. Marx tampoco era antidemocrático, tenía un respeto por la voluntad del pueblo.

4 Referente a los seguidores del filósofo alemán Ludwing Feuerbach (1804-1872).

5 “(La) naturaleza anterior a la historia humana no es la naturaleza en la que vive Feuerbach, sino una naturaleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no existe ya hoy en parte alguna, ni existe tampoco por tanto para Feuerbach”. *La ideología alemana* (ed. cit., p. 48; CW, V, p. 40; MEW, III, p. 44). Citado en: Dussel Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*, España; Verbo Divino, p. 52. 1993.

Marx no fue antirreligioso, esto es lo más notable. Recuerdo que, en un curso que daba en New York, un judío me dijo que Marx era un antisemita. No, él era un judío, su padre fue obligado a convertirse en luterano para no ser echado por el *Kaiser* de Alemania, pero era judío y así se sentía. Le decía a su hija Laura: “nosotros los judíos”, cuando le contaba cuentos. Por las noches él se sentía judío.

Marx le decía a los judíos en *La cuestión judía*: “Vuestro dios es el dinero”, es decir, él habla de dioses mundanos, les recuerda a los religiosos que hay un mundo secular y dice: “Dios está en los cielos y en la iglesia y en el banco”. Marx ha vuelto a la religión desde el mundo cotidiano y de ahí salta a la crítica de la política, escribe: “la crítica de la Teología es la crítica de la Política”⁶. El marxismo estándar nunca supo lo que era eso, por ejemplo en los *Grundrisse* dice: “El dinero siendo de forma de Dios se ha alienado a sí mismo. El dinero que tenía la forma de esclavo en el mercado se exaltó a sí mismo y tomó la forma de Dios en el capital, porque en el mercado se gasta el dinero y ya no se recupera, pero en el capital el dinero se gasta –la mercancía en el salario, el salario en el producto, el producto en la mercancía–, y cuando vuelve la mercancía se recupera el dinero, el dinero vuelve, se hace eterno y se hace divino.

“Alguien puede ser obispo y ser fetichista –dice Marx– porque usted cree que en el templo rinden culto a Dios, pero luego roban a un pobre para acumular dinero, y ese dinero es su nuevo Dios”. Marx, en *La cuestión judía*, cuestiona las contradicciones del cristianismo; su ateísmo no significa lo que se creyó.

Marx tampoco era un anarquista, no estuvo en contra del Estado porque proponía la transformación del Estado; proponía una disolución del Estado. Marx tampoco fue un etapista: que había que cumplir la etapa burguesa para después ser socialista. Vera Zasúlich y Plejanov, fundadores del Partido Comunista en Rusia, le escribieron a Marx en 1873 preguntándole: “¿se puede pasar de la *Obschchina* –que era la comunidad primitiva rusa– al socialismo sin pasar por el capitalismo?”. Marx se puso a estudiar la cuestión y para ello estudió ruso y le respondió a Vera Sasulich: “Se puede pasar de la *Obschchina* directamente al socialismo”. Cuando Vera Sasulich vio ese texto lo metió en un cajón porque era lo contrario de lo que pensaba ella y la respuesta de Marx recién se descubrió en 1924. Marx hubiera sido un populista ruso para los rusos ortodoxos comunistas de Rusia y de Alemania, porque aceptó que la *Obschchina* era el punto de partida para la Revolución Socialista de Rusia.

¿Cuál es el Marx que nos interesa en América Latina? ¿Cuál es el que debemos estudiar hoy en Bolivia? Como el tema es infinito, voy a tratar cuatro formas en que se puede releer Marx. Yo tengo un conocimiento muy preciso de Marx porque lo he leído en alemán. Entonces, desde ahí uno empieza a darse cuenta de los problemas de las malas traducciones.

El primer punto que yo quiero trabajar es el referido al Materialismo de Marx o la última referencia. ¿Cuál es el nivel último desde donde Marx construye su de-construcción

6 La noción de metáforas teológicas utilizadas por Marx según Dussel, alude a una estrategia argumentativa que estaría subyacente a toda su argumentación que no tiene la intención de funcionar como pruebas sino como “una lógica del descubrimiento” que permite hacer la crítica al capitalismo: “«La misión de la historia consiste, según esto, en descubrir la verdad más acá, una vez que se ha hecho desaparecer el más allá de la verdad. Y, ante todo, la misión de la filosofía, puesto al servicio de la historia, después de desenmascarar la forma de santidad de la autoenajenación del hombre, está en desenmascarar la autoenajenación bajo sus formas profanas. La crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política”. “Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, en Obras fundamentales, I, p. 492; MEW 1, p. 379. Citado en: Enrique Dussel. Las metáforas teológicas de Marx, Ob. Cit. P.135

epistemológica del capital? Marx critica al capital y se dice que hoy está triunfando en todo el mundo. Marx se hace ahora más necesario que nunca, porque nadie criticó al capital como él y, en el fondo, empleo casi todo su tiempo para criticar al capital con el que vivimos y muy poco para sugerir lo que vendría después, así que lo interesante de la crítica al capital y de la sociedad capitalista, es plenamente utilizable.

El punto de partida de toda la epistemología marxista y de todo el marco categorial es el sujeto vivo. En este punto, nuestras culturas originarias también parten de la vida y tienen el sentido vitalista del universo. Marx era un producto de la Ilustración.

El trabajo vivo se objetiva en el valor de cambio no en el valor de uso, porque el valor de uso también lo produce la naturaleza, y el valor de cambio es vida objetivada. Por eso la vida humana no puede tener valor de cambio porque no la hemos producido, la hemos recibido; nuestra madre nos pare, y nos pare sin saber que nos hace. Porque si tuviera que hacernos como un producto, como dicen irrespetuosamente algunos médicos, nosotros no hacemos el ser humano, por eso no tiene valor de cambio.

En el propio Instituto Marxista Leninista de Berlín, en el 5° piso del Alexander Plats, en la época de la República Democrática Alemana, antes de la reunificación, allá por 1986, estuve discutiendo con los editores Marx, no con los que venden o estudian Marx, sino los que sacan los manuscritos inéditos y los producen. Estuve discutiendo la diferencia entre trabajo vivo y fuerza de trabajo, había siete grandes investigadores y no tenían clara la distinción. Discutimos por una hora, no sabían que el trabajo vivo era la fuente creadora del valor desde la nada. Este es un tema semita, lo digo desde un punto de vista académico, cotidiano y bíblico, judeocristiano. La creación desde la nada está en *El Capital*, porque el trabajo vivo es creación de valor de cambio, Marx es el único que ha planteado el tema de esa manera. Esto supone una revolución teórica y práctica.

Nunca habían advertido que en el tiempo necesario el valor del salario se reproduce, pero en el plus-tiempo del plus-trabajo, el capital no puso nada para crear el plusvalor. Por eso Marx no puede decir “se reproduce un valor” porque no hay ningún valor puesto que el plusvalor se crea de la nada del capital⁴. Entonces una cosa es reproducción y otra “creación”, y Marx usó un concepto que viene de su tradición judía-luterana: creación de valor. Si ustedes piensan que los temas metafísicos le son ajenos al marxista tradicional se equivocan; digo esto porque habrá que tomar con mucho cuidado el imaginario popular de nuestro pueblo, no podemos negarlo para empezar a hacer la revolución. Ya volveremos sobre ese tema.

La última instancia es el sujeto vivo y la vida humana. Marx usa 246 veces la palabra “vida”, “vitalidad” y “vida humana” en los *Manuscritos* de 1844, y en toda su obra encontramos frases como: “capital muerto”, “el trabajo objetivado está muerto”, “el capital es como un murciélago que chupa la sangre del obrero y vive de su muerte”, etc. ¿Por qué la sangre? Porque para los judíos la sangre es el lugar de la vida, entonces si le chupa la sangre lo mata. El murciélago vive de la sangre del ser humano, es un fetiche que vive de la sangre del ser humano. Esa es una metáfora semita, no es moderna. El capital es la acumulación de vida y es circulación de vida, y el Marx que redactó *El Capital* le llama *Blutzirkulation* (circulación de la sangre).

Marx se propuso un proyecto de investigación partiendo no de la cuestión: ¿Qué es el capital?, sino: ¿Por qué los obreros y la clase obrera son pobres y son explotados? Entonces

tuvo que saber lo que era el capital para llegar a una conclusión, y lo hace en su sexto capítulo en 1866, que en la segunda edición del 1er Tomo de *El Capital*, de 1873, es la sección VII: *La acumulación del capital*, donde dice: “La acumulación de riqueza es proporcional a la acumulación de miseria, deshumanización, destrucción moral, pobreza”. En cierta manera Marx concluye que la pobreza en la Tierra es fruto de la explotación y la riqueza desproporcionada de los ricos es proporcionalmente igual a la pobreza de los pobres. Si un pajeño tiene miles de hectáreas en una enorme propiedad territorial, hay miles de campesinos sin tierra.

Entre los incas, cuando nacía una persona se le daba un terreno, no una partida de nacimiento, porque en una partida de nacimiento se le dice: usted es fulano de tal y puede morir. En cambio entre los incas no le daban una partida de nacimiento, sino un terreno que usted trabajaba, y si usted era inválido lo trabajaba alguien en su nombre, le aseguraban la vida hasta su muerte, y cuando usted se moría le daban ese terreno a otra persona. Por eso Guamán Poma de Ayala* decía: “Ningún sistema sobre el que yo haya leído era tan justo como el incario”.

Ahora quiero hablar de otro nivel de Marx, el de *Hacia un Marx desconocido*, el Marx político porque, en este momento, si bien en Bolivia hay que transformar la economía, creo que lo urgente está en el nivel político, porque tomar grandes decisiones políticas y poder mantener el ejercicio político por parte del pueblo permitirá hacer esas transformaciones políticas y no a la inversa. Marx habló sobre la política, claro, no tiene tres tomos sobre el Estado, si los hubiera tenido nos ahorra esa tarea, pero no los tiene, por eso es que el marxismo tradicional creyó que la política era superestructura, pero eso Marx nunca lo dijo.

Marx apenas habla de la superestructura en tres líneas, en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* del año 1859, y nunca más. Pero yo no he leído que la superestructura es una cosa y la infraestructura otra, y, si no dedicó una sola página en su vida al respecto ¿cómo va a ser una categoría importante? La supraestructura no es importante, porque Marx piensa en círculo y en espiral: yo puedo estar después de algo, pero en la próxima estoy debajo, porque es la espiral. Entonces en la espiral A está debajo de B, pero a la vuelta B está debajo de la A, y como esto tiene historia, algo que está determinado puede determinar a su determinación en la próxima vuelta. Marx apunta en los *Grundrisse*: “Yo hablo de determinaciones determinantes determinadas, de tal manera que la economía puede terminar en la política. Los burgueses pueden tomar el poder en la revolución inglesa en Inglaterra, pero ahora que han tomado el poder los burgueses, desde el Estado crean todas las condiciones económicas para que la burguesía crezca”. ¿Qué fue primero la revolución política burguesa o la revolución económica?, es como preguntar si fue primero el huevo o la gallina. Cualquier determinación está determinada y es determinante.

La política no es supraestructura, hay una doctrina política en Marx. Por ejemplo, el tema del poder. Yo vengo insistiendo que en América Latina la izquierda criticó el poder porque estaba en la oposición, porque hablaba en nombre de los excluidos y de los oprimidos, pero da la casualidad que en los últimos años la derecha no ha ganado ninguna elección en América Latina –excepto en México y Colombia–, todas las demás están siendo ganadas al menos por centroizquierda –en Paraguay quizás tengamos a un ex-obispo–. ¿Qué está pasando en América Latina? Está pasando que los que estaban en la oposición están ahora gobernando.

Ustedes saben que en Bolivia, en el fondo, no hay Estado. Por ejemplo, las élites de Santa Cruz quieren autonomizarse, ¿de qué?, del Estado, ¿cuál Estado?, porque en realidad nuestro Estado es un Estado corporativo de familias, que ni siquiera se constituyó en un Estado liberal, para eso tendrían que haber instituciones fuertes, bien organizadas en todo el país, pero no las hay. No se trata de cumplir las funciones que debió haber cumplido la burguesía: crear un Estado boliviano federal fuerte y luego otorgar autonomías; pero es que ahora están pidiendo autonomías sin Estado. En Estados Unidos, cuando se reunieron las colonias, ¿ustedes saben en quiénes se inspiraron para hacer la unión de los Estados? Franklin, que era un publicista editor en Filadelfia, editó la Constitución de los pueblos iroqueses; que era un pueblo enorme que estaba junto a los grandes lagos entre Canadá y Estados Unidos. Los cinco grandes pueblos iroqueses tenían una unidad desde mucho antes de la llegada y la conquista de los europeos, y tenían una gran casa donde tenían representación las cinco naciones según el número de delegados que emitían votos. Franklin dice con desprecio: ¿Cómo es posible que estos indígenas hayan logrado una unión y nosotros no logremos hacer la unión de nuestras colonias? Como Estados separados crearon la unión, un Estado Federal fuerte donde hay autonomías. Pero si no hay un Estado fuerte, crear autonomías significaría la disolución, la inexistencia. Es decir autonomías sí, pero primero el Estado boliviano, no digo Estado nacional, porque es un Estado plurinacional que implica que hay muchas naciones.

En Europa, por ejemplo, no hay ningún estado nacional. Francia no es un Estado nacional, tiene muchas naciones, en algunas regiones, como Estrasburgo, hablan alemán, en otras, en el sur, hablan italiano, y en otras regiones del Norte hablan flamenco. Alemania tiene doce naciones. Inglaterra como una nación no existe, es el Reino Unido, son autonomías por unidad. En España están los gallegos, los catalanes, los andaluces y los aragoneses, y España conforma una unidad pero no una sola nación.

El tema fundamental, la política, se construye desde el concepto de poder. La izquierda, al haber estado en la oposición, ha criticado el poder y el poder es dominación, el Estado y las instituciones son represoras. Mijaíl Bakunin⁷ decía que había que liquidar al Estado. ¿Qué pensaba Marx sobre eso? En 1873, rechazó de la Internacional a una asociación de ateos socialistas encabezados por Mijaíl Bakunin, por un problema teológico, y todos los que vinieron después fueron ateos. El ateísmo es un problema personal que hay que confundir con un tema político, porque si un pueblo tiene un imaginario religioso no debíamos exigir que lo pierda para hacer la revolución. Si soy un pequeño burgués ilustrado y ateo, ese es mi problema personal, pero yo tengo que movilizar el imaginario del pueblo para hacer la revolución. Marx no permitió la entrada de la asociación de ateos socialistas, porque no permitía una visión de Estado tal que no pudiese transformar la realidad.

John Holloway⁸, en su famoso libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, considera negativamente el poder⁹. El poder no se toma, porque el poder sólo tiene una sede y es

7 Mijaíl Alexándrovich Bakunin (1814-1876), pensador y político ruso. Uno de los principales fundadores del anarquismo europeo.

8 John Holloway (1947), es sociólogo marxista irlandés radicado en México. Su trabajo es calificado por él mismo como: *contribuciones a la teoría del cambio social*.

9 “Un cierto nihilismo político, ahora presente de manera distinta en A. Negri y en J. Holloway, al plantear reductivamente la cuestión de las instituciones políticas –como reductivamente se presentó el concepto de poder, sólo negativo, impide comprender la cuestión del Estado...”. Enrique Dussel. *Diálogo con John Holloway (Sobre la interpelación*

la comunidad política o el pueblo. El pueblo es el único que tiene el poder, la soberanía y la autoridad, y está confrontado con las instituciones. Hay un libro que se llama *Imperio y Multitud*¹, donde se habla negativamente de las instituciones, se habla de ciudadanos mundiales, donde ni los Estados nacionales ni la organización política de un partido -que tiene comité de bases- tiene significación, entonces entramos en un anarquismo anti-institucional. Este pensamiento proviene de una izquierda en la oposición, pero una vez que ésta ocupa el lugar de las instituciones -como le acontece a Evo Morales-, entonces se tiene que tener un concepto positivo del poder. Por eso Evo Morales, en enero de 2006, propuso un término teórico, nuevo para la teoría política mundial: “yo voy a ejercer un poder obediencial”.

Siendo el pueblo la única sede del poder se tienen que dar las instituciones que, en principio no son opresivas sino que necesarias para la reproducción de la vida; lo dice Marx en *El idealismo alemán*. ¿Por qué? Porque, por ejemplo, si no tengo agricultura tengo que seguir buscando raíces, entonces, la agricultura es una institución que me exige levantarme temprano y plantar esa planta y sacar las que no sirven, hacerle llegar agua y después cosechar; de ser un nómada y puedo tener una cosecha. Sin instituciones no hay vida; en el materialismo más fuerte las instituciones se pueden transformar.

En una ocasión el Congreso de la Provincia de Tréveris², del estado autónomo donde Marx había nacido, propuso la “Ley del robo de la leña”, y Marx, en un artículo titulado: *Debates sobre la ley castigando los robos de leña*, critica esa ley que prácticamente decía: “Los miembros de este Congreso autónomo haremos lo que nos venga en gana”. Marx responde en latín: “Así lo quiero y así lo ordeno, pues la voluntad, mi voluntad, es la razón, el fundamento”, y continúa: “Es el todo por el todo, el lenguaje del dominador. Es cierto que la provincia tiene el derecho de crear sus propias leyes, pero lo hace en ciertas circunstancias prescriptas por estos ‘dioses’, pero una vez que las han creado, olvidan -como el adorador de los fetiches-, que los dioses han salido de sus manos”. ¿De qué está hablando Marx? Está hablando del fetichismo del poder, y ese es un momento central de la política en el pensamiento de Marx.

El concepto del fetichismo que Marx emplea cuando habla de la mercancía, ahora lo aplica a la política. Sí, hay un poder -y esto es lo que explico en mi libro *20 Tesis sobre política de liberación-*, pero ese poder es sólo de la comunidad política, no hay otro lugar. El Estado no es un soberano, porque el poder crea instituciones, y las instituciones son necesarias, el Estado es la institución más desarrollada, y si esa institución es obediente a las necesidades materiales del pueblo, el poder se ejerce obediencialmente, y ese es el aspecto teórico que apoya al político. Las instituciones son el lugar del ejercicio delegado del poder, no el lugar del poder. El poder solamente está en la comunidad política. Cuando digo que soy presidente, congresista, barrendero, policía, profesor universitario, miembro del Estado, es que estoy a su servicio porque me han nombrado para servirle, el pueblo me ha concedido la autoridad para hacer cumplir la ley. No es que yo tenga la autoridad: me la dan ustedes; eso es el poder obediencial y Evo Morales lo tiene muy claro.

ética, el poder, las instituciones y la estrategia política”.

1 Se refiere a la obra de Toni Negri y Michael Hardt.

2 Tréveris es una provincia alemana.

¿Qué es la corrupción? Marx lo dice en latín: “La voluntad se hace fundamento”. La institución puede creer que, por ejemplo, un juez de la Suprema Corte de Justicia es el fundamento del poder, pero no es así: lo hemos nombrado delegadamente para que imparta justicia, así que tiene que impartirla bien y humildemente no puede fijarse, como en México, 485.000 pesos (unos 37.800 dólares) de salario. Ese juez está corrompido, ya no puede ser juez si no se da cuenta que es injusto que esté ganando esa cantidad. Si creemos que el fundamento es la voluntad del gobernante, estamos haciendo un fetiche del poder. Para Marx, el fetichismo del poder es cuando éste no se ejerce obediencialmente, se ejerce no desde el pueblo sino para dominar al pueblo porque el gobernante se cree el fundamento del poder, lo ejerce para dominar y para cumplir los intereses de un grupo –la clase burguesa–, y de esta relación viene toda la fundamentación económica del ejercicio del poder.

¿Cuál es el origen de la corrupción?, no es robar en sí mismo, no es exigirle a una secretaria que se entregue sexualmente, esos son los derivados. La esencia de la corrupción es pensar que el que ejerce el poder lo hace desde su propia voluntad y no en nombre del pueblo. El poder obediencial es lo contrario del fetichismo del poder. La izquierda debe entender que el poder es un medio y que tiene que haber una definición positiva del poder, si no, no podemos ejercer el gobierno cuando llegamos al poder, seguiremos criticando al poder y no crearemos un nuevo Estado.

Holloway cree que no hay que tomar el poder, porque asume que el único poder es el fetichizado. Pero el poder no es algo que se pueda tomar, se lo tiene o se debilita al contrario; entonces, cuando se ejerce el poder fetichista lo que se hace es debilitar el poder del pueblo, se lo divide, se lo asusta, se lo manipula por la televisión.

Entonces, así como está el fetichismo del capital, existe otra visión de la política desde una afirmación positiva, que significa pensar que vale por sí mismo sin relación con el trabajo vivo, porque es el trabajo vivo el que crea el valor; por lo tanto, el capital vale por el trabajo, la vida humana es el fundamento del capital, pero si yo me olvido del trabajador y creo que el valor es el propio valor de cambio del capital, estoy fetichizando el capital. Hacer una política donde el poder se ejerce en la voluntad misma del gobernante, con autoridad respecto al pueblo, es cortar con el origen del poder, que está en la comunidad. El poder delegado tiene que ser ejercido como obediencia. Ésta es otra concepción del poder.

Entonces, el izquierdismo anarquizante que nos viene de la Europa posmoderna no nos sirve, porque relativiza una razón que el pueblo necesita ejercer. Hay que ser crítico del poder fetichista, eso es lo que Marx nos enseña.

Voy a hablar de la disolución del Estado para que se entienda un poco. Marx también nos enseña lo que es la disolución del Estado. Marx también era un demócrata, pero de una manera no liberal; la democracia que tenemos que implantar no consiste en perfeccionar la democracia liberal, sino en partir de otras bases.

¿Qué significa disolución del Estado? Significa crear efectivamente una sociedad en la que desaparezcan las instituciones, porque las instituciones son intrínsecamente perversas y dominadoras. Max Weber, definiendo el poder, dice: “Es una dominación legítima ante obedientes”, y ésta es justamente una definición del fetichismo, porque la dominación que se cree legítima ante obedientes es contraria al ejercicio delegado de un poder obediente ante la sede del poder, que está en manos del pueblo.

El poder no es “dominación legítima ante obedientes”, sino creación obediencial de un poder delegado ante aquellos que no son obedientes. Es interesante que la palabra obediencia aparezca en Max Weber; Evo Morales la usa como propia del poder obediencial, mientras que Weber exigía a la población ser obediente ante el poder definido como dominación y distinguía tres tipos de legitimación: legal, tradicional y carismática. Estas son apariencias de legitimidad porque ninguna está definida, son formas de dominación ante obedientes, es la dominación del fetichismo.

El Estado puede disolverse si las instituciones son de dominación, pero tendríamos que tener una premisa mayor: si todos fuéramos perfectos, las instituciones no serían necesarias. Si todos fuéramos buenos no habría robo, no habría egoísmo, nadie tomaría lo que es de otros. Si todos fuéramos perfectos las instituciones no serían necesarias y el Estado tampoco. Pero, en ese caso ¿cómo hacemos para que 100 millones de mexicanos o 1.300 millones de chinos vivan todos sin ninguna institución? Por ejemplo, si nosotros decidimos reunirnos, y no decimos dónde ni cuándo, apareceremos en días y lugares diferentes, no coincidiremos. Es importante organizarse, hasta el anarquista que está en contra de la institución se contradice, porque tiene que organizarse, aunque sea para destruir las instituciones.

La disolución del Estado es un postulado del que Marx habla en el *Manuscrito 44*: “El comunismo es una etapa histórica, es un principio energético de la historia”. La comunidad futura sin clases es un principio energético, no es una etapa, eso es lo que Kant llama un postulado, y Marx habla del reino de la libertad. En el tomo III de *El Capital*, el reino de la libertad está más allá del reino de la producción material. ¿Qué significa el reino de la libertad? es una expresión de Friedrich Schelling³. La economía perfecta sería una economía donde uno no trabajara, es decir, tiempo de trabajo cero, pero eso, según Marx está más allá de todo modo de producción posible. Mientras estemos en este mundo nos aproximaremos a ese ideal disminuyendo la jornada de trabajo, pero sabiendo que ésta nunca llegará a cero, porque a medida que la humanidad crece, el tiempo de trabajo disminuye, pero nunca llegará a cero, y ganaré menos. Si el tiempo de trabajo fuera cero estaríamos en el reino de la libertad, ya no trabajaríamos más, eso es imposible empíricamente, pero es pensable. Un postulado es algo que es pensable, pero es imposible de realizar.

El postulado dice: cuando tengamos excedente de producción acortemos la jornada de trabajo, en cambio el capital aunque tenga más producción, sigue explotando el mismo tiempo de trabajo, por que el criterio del capital es la ganancia. El criterio de Marx busca tener más tiempo libre, ¿para qué?, para la cultura, porque –para Marx– era más importante la cultura que la economía. La economía es la condición de posibilidad de la cultura, y el nivel material es ecológico, por eso no hay que destruir la vida en la Tierra: hay que producir y repartir. La cultura es la culminación de la vida material, por ello, decir que la Revolución Boliviana es cultural, es marxista. El problema no es trabajar, sino poder crear bienes de cultura, valores, por eso que cada vez habría que trabajar menos.

Entonces, un postulado es un principio de orientación que, aunque no sea posible empíricamente, nos permite no perder el rumbo. Así como los navegantes chinos tenían un principio de orientación que les permitía navegar de noche mirando a la estrella polar,

3 Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling (1775-1854), filósofo alemán. Fue exponente del idealismo y de la tendencia romántica de la filosofía alemana.

hacer mapas perfectos y saber dónde había un escollo, dónde estaba la tierra y dónde el mar, nosotros tenemos al postulado. Ahora, si se pretendiera llegar a la estrella, sería una ilusión trascendental (Hinkelammert), es querer realizar lo imposible empíricamente. Eso es lo que pasó con la Revolución Rusa, que forzó a toda una sociedad a ser comunista. Lenin decía que le daría todo el poder a los soviets; era la democracia total, directa; suena fantástico, pero, ¿qué quedó del poder de los soviets?, quedó el nombre de la Unión Soviética, pero no hubo ningún soviets porque, en 1921, el poder pasó a la burocracia y al Plan⁴, entonces surgió el “socialismo real”, que no era democrático, se cayó en pedazos, y no debe ser imitado.

La disolución del Estado no significa disolver las instituciones, significa subjetivar las responsabilidades de un Estado para que cada vez sea menos burocrático, y los ciudadanos asuman las responsabilidades de un Estado, porque es propio, porque uno es el Estado, no el rey.

Si alguien tira un papel en la calle, decimos: “que lo limpie un barrendero”, pero el barrendero no es del pueblo sino de la burguesía que le paga, lo mismo pasa si alguien rompe un cartel de señalización porque nuestro pueblo está acostumbrado a ver a lo público como ajeno, porque lo público siempre ha estado en favor de la oligarquía; pero si el pueblo tuviera un consejo comunal y hubiera decidido que hay que poner carteles para llegar al barrio, al que rompa un cartel le dirá: “Un momento, no rompa el cartel porque es para que la gente sepa cómo llegar, y por favor no tire papeles al piso, porque el barrendero somos todos”. Entonces, si el Estado es mío, hago que el Estado funcione mejor.

Con la computación –que es una subsunción material de las instituciones– se va a simplificar todo en el futuro. Marx apenas tuvo la máquina, la cual significó para él una revolución tremenda del proceso productivo, pero no imaginó lo que es la computación, que subsume realmente el proceso político. Dentro de muy pocos años, un Presidente podrá preguntar a la población qué piensa sobre uno u otro tema, y a los 10 minutos podrá tener una respuesta del 100% de la población en forma estadística, porque cada uno podrá votar desde su celular y a los 10 minutos se va a saber qué piensan todos los bolivianos. Los brasileños ya votan por computadora. Este es sólo un ejemplo, no significa que sea un buen criterio. La computación permite una agilización inmensa del proceso que podría debilitarse burocráticamente, pero no es la expresión del poder de un pueblo. Entonces, el Estado no desaparece sino que, al contrario, se perfecciona, pero se perfecciona al servicio obediencial de un pueblo. Es ahí donde tenemos que tener creatividad política, porque el Estado futuro es nuestro.

Cuando la izquierda estaba en la oposición, el Estado no nos pertenecía; pero ahora es nuestro y hay que conducirlo de una mejor manera, y al mismo tiempo tenemos que aplicar una teoría política que se refiera no al peligro de las instituciones sino al peligro de la *fetichización* de las instituciones. Hay que tener claras las cosas, Marx aborda justamente el tema del fetichismo, nos lo describe claramente: lo construimos con nuestras manos y luego les rendimos culto como si fuera un Dios; pero no se trata de ningún Dios, el Estado y las instituciones son fruto nuestro al servicio del pueblo.

⁴ Se refiere a los *Planes Quinquenales*, que fueron una serie de proyectos nacionales centralizados para imponer un desarrollo rápido en la Unión Soviética.

La democracia debe responder a las exigencias materiales, pero también a las formas de legitimidad, y a eso podríamos llamarle democracia real. La promulgación de leyes por minorías que excluyen a las mayorías es ilegítima, ese legalismo ilegítimo habla de un Estado de derecho que en realidad nunca existió en América Latina, porque los jueces formaban parte de familias que estaban en el poder.

El Estado de derecho significa que un aymara pueda ir a un juzgado y acusar a una persona en su propia lengua y que un juez que conoce el idioma y sabe lo que está diciendo, ecúánimemente le dé o no la razón, pero eso nunca se ha dado. Entonces, ponemos en cuestión al Estado de derecho cómo lo conocíamos, y queremos crear uno distinto. Por eso la revolución bolivariana, la boliviana y la ecuatoriana comienzan por un cambio de Constitución, porque hay que crear los nuevos cuerpos del derecho, para entrar a un nuevo Estado de derecho, porque el vigente es corrupto y fetichizado. Si niego un poder fetichizado, no niego la legalidad, no niego la ley, niego una ley injusta e ilegítima. Hay que saber cómo nombrar las cosas para dar lucha retórica con argumentos.

La política de la liberación¹

ENRIQUE DUSSEL

Es un gusto y al mismo tiempo un honor estar en este lugar histórico para América Latina, porque desde este lugar que se llama El Alto ustedes han bajado a La Paz para hacer una historia. Sin embargo, le decía a un compañero, con el cual hemos publicado en Bolivia un pequeño libro mío de 150 páginas que se puede leer en un fin de semana, se llama *20 proposiciones de política*, y le decía, ¿por qué no lo metemos al internet? Porque además de publicarlo como libro, la gente puede bajarlo e imprimirlo en su casa; si el editor se queja no importa, porque en el fondo el libro también se puede vender, pero lo bueno es que la gente pueda leerlo.

Hace un tiempo publiqué un pequeño libro titulado *20 proposiciones de política*, 5 o 6 de estas proposiciones me parecen las más importantes en este momento para refrescar algunas ideas fundamentales que están debajo de los movimientos que se están produciendo en Bolivia.

Ustedes son una avanzada latinoamericana, es como un reguero de pólvora que ha tocado a todo el continente, porque desde México hasta Tierra del Fuego están surgiendo gobiernos que responden a los intereses populares. De las últimas 12 elecciones presidenciales en 11 ha ganado la centro izquierda, menos Uribe que ganó en Colombia, que ahora es un gobierno más o menos postizo que ha inventado Estados Unidos juntamente con México, donde Calderón ganó con un fraude. En realidad ganó un líder popular y le robaron la victoria.

Yo soy argentino, y debo decir que en 1973 me pusieron una bomba en mi casa la misma derecha que ahora está en contra del proceso que se está llevando a cabo. Tuve que salir de mi país por los militares en 1975, y me quedé en el norte de México, ahora soy mexicano de Argentina. De Argentina hasta México está toda América Latina, como que me la he abrazado un poco entera. No crean que fui a México para hacer turismo, sino que fue parte de la vida y de los compromisos.

Un tema fundamental del que quiero hablar son los movimientos sociales, que son movimientos de muy distinto tipo, porque son movimientos que nacen desde necesidades no cumplidas. Por ejemplo: la corporalidad humana es sexuada, así que hay varones y muje-

¹ Auditorium de El Ceibo - El Alto, 20 de marzo de 2008. Encuentro organizado por el Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza, la Vicepresidencia del Estado y la Universidad Pública de El Alto.

res, en general hay una sociedad en el género que es profundamente machista, sobre todo lo urbano occidental, donde el varón es el que manda y la mujer es la que tiene que obedecer; entonces la mujer, que es negada, tiene la necesidad de ser igual, por eso surge un movimiento social para producir la igualdad de la mujer con el varón, surge el movimiento feminista.

La corporalidad también tiene color. Entre las distintas razas, la raza blanca logró imponerse desde Europa y domina a las razas pintadas de otro color, entonces surgió un movimiento contra la discriminación racial. En América latina tenemos las culturas originarias, los dominados de estas culturas originarias no cumplen con los requisitos de la cultura dominante, entonces surge un movimiento que lucha para que pueda enseñarse y educar a su gente en su propia cultura, un movimiento de autonomía para los originarios. El obrero en el capitalismo tiene un salario, pero un salario bajo que no le permite vivir, por lo tanto lucha para lograr algo mejor.

Todos los movimientos que surgen de una necesidad no cumplida y se lanzan a la lucha son movimientos sociales. Lo que pasa es que estas injusticias que sufre el ser humano en muchas dimensiones tienen que ser arregladas de una manera política. Se tienen que lograr arreglar desde un Estado, desde una Constitución que dé los mismos derechos a todos, que dé leyes que no permitan que haya pobres, que la riqueza se distribuya equitativamente, que la cultura llegue a todos, entonces es todo un andamiaje político. Los movimientos sociales no tienen mucha confianza en la política, porque los partidos políticos tradicionales cuando llegan al poder se sienten poderosos, ganan buenos salarios, a veces hasta son de origen popular, pero cuando ganan un buen salario y se encuentran en una oficina empiezan a creerse importantes y también empiezan a corromperse, a dominar en vez de servir. Entonces, los movimientos sociales dicen que la política está corrompida y no les interesa meterse en política, sino seguir luchando desde abajo para que las cosas cambien. Las cosas pueden ir cambiando desde abajo, pero si no se logran nuevas estructuras políticas no cambian del todo, es decir, no se logra construir algo definitivo. Hay que meterse en política, lo tiene que hacer la gente honesta, la gente que quiere servir al pueblo y no usar el poder para enriquecerse. Para eso hay que tener una visión de qué es lo político. Un líder, por allá en el norte dice: “La política es un noble oficio y es la manera de poder servir de la manera más excelente a un pueblo”, pero sólo cuando el que ejerce el poder se mantiene al servicio del pueblo, sin explotarlo y sin corromperse.

Hablaré de qué es lo político, porque acá entre los que veo hay bastantes jóvenes y también alguna gente adulta, pero no veo gente de mi edad. Me gusta ver que haya gente joven, porque los 20 o 30 y hasta los 40 años es la edad de decidir optar por algo serio, por el bien de la patria y del pueblo, pero concibiendo la política de otra manera.

Voy a recorrer cinco proposiciones de las 20 del libro que mencioné, y dejo las restantes 15 para que ustedes las estudien en grupo. Ese libro ha sido concebido en 60 reuniones de grupos en todo el mundo, porque son 20 proposiciones, cada una tiene tres internas.

La primera es la siguiente. Debo decir que en la Nueva Constitución Política no existen los nombres de Poder Ejecutivo, Poder Legislativo, Poder Judicial, se ha evitado la palabra poder porque parecería que el poder político es como una mala palabra. En la izquierda en general, aun en el marxismo, pero también en Max Weber y muchos otros teóricos, el poder es como un ejercicio de dominación, es decir que el que ejerce el poder

domina y dominar significa que mi voluntad se impone sobre el otro y él me tiene que obedecer. Por lo general el que gobernaba se situaba en un poder que se presentaba como una dominación legítima ante obedientes. Miren, ésta es la definición de poder de un sociólogo muy importante como Max Weber: “El poder es una abominación legítima”.

Esta definición es brutal y es la que quiero destruir. Si existe esta definición de poder, entonces no hay que entrar en política, porque fuera así cuando una entra en política se transforma en un dominador, cuando lo que quiere es servir a la gente y no dominar. Esto es lo que se impone aun en la izquierda. Entonces, cómo hay que definir el poder.

Quiero darles otra definición de poder completamente distinta a la anterior, entonces haré un esquema que lentamente iré explicando.

Primero, hay una comunidad política, la comunidad política son todos los habitantes de un territorio, todos los bolivianos. Esa comunidad, que es la totalidad de sus habitantes, desde los tiempos más ancestrales, aun de los pueblos aymaras o en el incario, tienen lo que yo quiero llamar la primera determinación de lo que va a ser el poder. El poder tendrá tres determinaciones, tres momentos para definir lo que es el poder.

Segundo, el poder es fuerza, una fuerza que mueve y construye. Esa fuerza viene de una voluntad de vivir. El concepto puede parecer raro, pero verán que es muy concreto. Voluntad significa querer hacer algo, amar algo; por ejemplo, yo quiero tomar agua porque tengo sed, porque el 99% de mi cuerpo es agua, y si no tomo agua me muero de sed, entonces la sed es una necesidad. Yo quiero tomar el agua para vivir, quiero comer para vivir, respirar para vivir. Si me agarraran de mis cabellos y meten mi cabeza a un tonel de agua no voy a poder respirar y empezaré a patallar para poder zafarme.

Voluntad de vivir es querer vivir, todo lo que hacemos es para vivir y para vivir mejor. Queremos una buena casa para vivir y tener la protección de lo exterior. Queremos tomar agua, queremos comer, pero no nos dejan sino muy pocas cosas para comer y por eso nos desnutrimos. Vivir también es vivir como humanos, por lo tanto yo quiero también poder leer, poder conocer mi cultura; entonces lucho para ser más culto, pero además, mis hijos comen mal, están en la calle, los atropella un auto, yo querría que tengan buena educación, que sean felices, eso es querer vivir. ¿Estamos de acuerdo?

La fuerza del poder es querer vivir de un pueblo y eso lo decían desde el tiempo los incas, porque la vida era todo lo que estaba detrás del universo. El sol daba la vida porque calentaba la tierra, crecía la papa, la papa se comía, y había que retribuirle algo al sol que nos daba. Era todo un ciclo de vida.

Lo que está detrás de la política es la vida y lo que está detrás de la injusticia es la muerte, por eso cuando se lucha contra la injusticia se lucha por la vida contra la muerte, es lo que primeramente constituye el poder de un pueblo. Cuando un pueblo ha perdido esa voluntad cualquiera lo puede invadir y como es tan obediente ante la dominación de los poderosos, ni siquiera se mueve para querer vivir, es tan disciplinado que no hace nada; con ese pueblo se puede hacer cualquier cosa porque no sabe lo que es resistencia. Pero si un pueblo tiene el sentido del honor y quiere vivir mejor, entonces no es tan obediente ante aquellos que quieren quitarle aquello que le permite vivir.

Esta voluntad de vivir de cada uno podría significar que cada uno tire para su lado: uno quiere esto y el otro quiere aquello. Si cada uno tiraría para su lado neutralizaría la vo-

luntad del otro y quedaría inmóvil. Es decir, para que la fuerza de la vida de cada uno tenga poder hay que establecer un acuerdo racional, tenemos que ponernos de acuerdo. Entonces ya no es sólo una voluntad, es una razón que lleva a un acuerdo o a un consenso. El consenso entre sus miembros es el que le da unidad y fuerza a una comunidad.

Ahora Bolivia está completamente dividida entre el occidente y el oriente, la comunidad indígena y aquellos que quieren apropiarse de los bienes, etc. El país está dividido, está muy débil, y como no pueden luchar juntos si algún país los invadiera de afuera los encontraría luchando como a los incas cuando llegaron los españoles al mando de Almagro y Pizarro, quienes encontraron a un pueblo dividido. Era fácil de liquidarlos, porque el pueblo estaba desunido y no pudieron presentarse fuertes. El poder es entonces una voluntad de vida unida por un consenso.

Tercero. Para tener poder hay que tener medios técnicos; por ejemplo, si una comunidad atacara a otra ésta tiene que tener un ejército que lo defienda y no un ejército que reprima al pueblo, sino un ejército que lo defienda de los de afuera. Necesitan un ejército que los defienda no con aviones y tanques para reprimir al pueblo sino un ejército con misiles tierra-aire, porque si alguien nos invade, nos tiramos abajo, no necesitamos aviones, necesitamos misiles. Bolivia tenía 80 misiles que había comprado y los hicieron sacar porque eran peligrosos por si venían aviones de ya sabemos de dónde.

Un ejército está hecho para defender al pueblo, entonces tiene que tener una estrategia defensiva, porque no va a atacar a Brasil o a Chile, que no nos interesan, pero tenemos que defendernos si nos atacan. Entonces tendríamos que crear un ejército en que el pueblo mismo pueda defenderse y entonces a ese pueblo nadie lo pueda invadir.

Miren lo que pasó en Irak, el pueblo más poderoso de la Tierra, Estados Unidos, llegó a Bagdad, lo liquidó en tres semanas y el señor Bush dijo: "Hemos vencido, hemos vencido a Irak". El Pentágono llegó, ocupó Irak con sus generales, entonces los generales del ejército iraquí pensaron: "La primera guerra les pusimos nuestros 120 mil soldados en frente y los mataron a todos". La segunda vez dijeron: "vénganse", y los norteamericanos ocuparon el país, y cuando creyeron que habían triunfado empezó la guerra, y van a salir como perros con la cola entre las patas. Ayer mismo Bush ha tenido que hablar que ha sido un triunfo y están viendo cuándo se van. Es decir, que el pueblo en los hechos pudo vencer a un enemigo tremendo porque tuvo medios para que su voluntad de vida ganara. Hay que tener instrumentos, caminos, diques, tecnología y muchos instrumentos para llevar a cabo la voluntad. Eso es el poder.

El poder es la voluntad de la vida aunada con medios. Una pala o un pico son medios gracias a los cuales yo puedo plantar una papa y tener comida. Si yo tengo una buena alimentación esa voluntad de vida aunada puede realizarse. Pero si no tengo ni picos ni palas, entonces no tengo comida, la comunidad política está famélica y no tiene poder. El poder es la potencia de un pueblo, el poder reside sólo en el pueblo, en la comunidad política: la sede del poder son ustedes.

El señor presidente, el congresista, el militar, el policía, el empresario, el profesor, etc., toda esa gente tiene un poder delegado por el pueblo. Pero ese poder tiene que crear instituciones para ejercerlo, hay que crear instituciones para poder hacer viable la voluntad de vida por una parte, los acuerdos por otro y la factibilidad técnica, es decir tres tipos de instituciones.

En la comunidad política se tienen que dar las instituciones. En este punto a veces los movimientos sociales y una cierta izquierda creen que las instituciones son siempre instrumentos de dominación. Ayer un gran intelectual boliviano dijo: “las instituciones son una expropiación de las decisiones, la institución expropia al pueblo las decisiones y la empieza a ejercer”. Yo le dije: “No, compañero, las instituciones no expropián las decisiones sino que deciden delegadamente por el pueblo”. Es decir, necesitamos instituciones, las instituciones no son intrínsecamente dominadoras, intrínsecamente están hechas para servir; por ejemplo: la humanidad, en un principio, para comer tenía que ir de un lado a otro y cuando se comían todas las raíces cercanas tenían que ir cada vez más lejos, andar kilómetros y pasar todo el día para poder comer un poco. ¿Qué hizo la humanidad? Descubrió que había algunas raíces y algunos frutos más comestibles, la papa por ejemplo, los agarró, los empezó a reproducir y después los empezó a plantar. Esa fue la revolución agrícola.

La agricultura es una institución. Hay que levantarse temprano, hay que trabajar la tierra, hay que sacar las malas hierbas, hay que conservar las buenas papas, hay que tener disciplina, pero después tengo una cosecha, no tengo que estar buscando las raíces por ahí. La institución está hecha para la vida y sirve para mejorar la vida, porque una vez que yo tengo papa y la cosecho, tengo mucho más tiempo para hacer otras cosas, por ejemplo para ir a cazar. Pero en vez de ir a cazar a los animales cada vez más lejos tomo a algunos de ellos y los reúno en el pastoreo para disponer de carne, esta es otra institución, se llama el pastoreo. Parece que Evo también en alguna época fue pastor. Hay una anécdota muy bonita que yo cuento por ahí, que dice que a vuestro Presidente, estando en Francia, lo hicieron dormir en un hotel de cinco estrellas, y entonces él dijo después a la prensa: “Me han hecho dormir en un hotel de cinco estrellas, a mí que yo he dormido con mis llamas en un hotel de mil estrellas”. Cada vez que yo lo digo por ahí la gente estalla como ustedes, pero eso es un Presidente. Evo era pastor, y el pastoreo sin embargo es una institución, porque cultiva a los animales y los mata cuando quiere en vez de estarlos cazando. Piensen en todo lo que cuesta agarrar una liebre. Son instituciones, las instituciones son para la vida, el pueblo crea las instituciones.

La institución es la sede del poder en el pueblo, la institución es el lugar del ejercicio delegado del poder. Presidente, Diputado, Prefecto, Policía, Profesor, burócrata ejercen delegadamente el poder en nombre de la comunidad política. De tal manera que yo voy a una institución del Estado y veo un empleado, me dice que guarde fila. Un momentito compañero, usted es el que me tiene que servir a mí, no yo a usted, es decir, no me diga usted, burócrata de una institución, que yo tengo que guardar mi fila. Sí la voy a guardar porque si no no hay disciplina, pero no se olvide que está a mi servicio, así que no muestre tanta autoridad, porque la autoridad soy yo, no usted. ¿Se dan cuenta de lo que estoy diciendo?

Ejercer delegadamente el poder es ejercerlo en mi nombre, entonces el policía tiene que hacer orden, y cuando alguien no va según lo que significan las leyes urbanas le pueden tender una multa porque nosotros hemos decidido por nuestro delegado en el Congreso que los que no respetan la dirección de la calle paguen multa, pero no es el policía el que me da la multa, yo me impongo la multa, y entonces le digo: “Bueno, en verdad estuvo mal, venga, pago mi penalidad”. Pero si el otro me dice: “Arreglemos, usted me da unos *pesitos* y así ya no le cobro”, le digo: “No compañero, porque usted entonces se está corrompiendo,

porque lo que está sacando es un beneficio personal y además hace que yo no me respete a mí mismo, porque yo he decidido que se pague multa, porque mi delegado en el Congreso hizo las leyes...”, si es que es mi delegado. Ahora, si he sido excluido, ya veremos después. Entonces hay que tener idea de que todas las autoridades en realidad obedecen al pueblo, o deberían obedecerlo; no es que el poder sea una dominación ante obedientes. El ejercicio del poder es un poder obediencial.

¿Quién dijo que el poder es un poder obediencial? Evo Morales, y ustedes no se imaginan que fue el primero en la historia mundial que lo dijo. Yo que soy profesor de filosofía política, que conozco la historia de la filosofía china, del Indostán, islámica, bantú y europea, bien sabida desde los griegos hasta Habermas y la norteamericana, les puedo decir que Evo Morales ha hecho la primera invitación de una notable teoría política, dijo: “Yo ejerzo un poder obediencial”, y con esto lanzó por tierra todas las definiciones de poder de la modernidad europea y norteamericana. Ustedes forman parte de un pueblo que tienen dirigentes de altura, el asunto es que ustedes estén a esa altura. El poder obediencial significa que el que ejerce el poder de las instituciones lo hace delegadamente, obedeciendo a las necesidades del pueblo y, por lo tanto, la autoridad que tiene es la autoridad que el pueblo le ha concedido. No la tiene él, sino que se la han concedido. Pero ¿ustedes creen que hemos tenido muchos presidentes de ese tipo? Ahí estaban y ya se creían reyes, se ponían la banda presidencial, ganaban buen salario, hablaban con los grandes y al pueblo lo despreciaban porque ellos eran la sede del poder.

Cuando se cree que la institución es la sede del poder, cuando un Presidente dice: “Yo soy la sede del poder, yo soy el que ejerce el poder en nombre mío”, eso se llama fetichismo del poder, esa es la corrupción del poder y ahí se cumple con la definición de Max Weber: “El poder es dominación legítima ante el obediente”, es la manera fetichista del poder, es el poder no como obediencia, sino como mando. Por eso los zapatistas dicen: “los que mandan, mandan mandando”, y entonces el poder es malo, injusto. Pero cuando los que mandan, mandan obedeciendo, como dice Evo Morales, estamos hablando del poder político que puede intentar ejercer un militante del movimiento social que entra a la política, que ha elegido a algunas de las instituciones del Estado, y que va a ejercer el poder en nombre del pueblo.

He explicado cuatro proposiciones. La primera, qué es el poder; segundo, las necesidades de las instituciones, la institución no es intrínsecamente dominadora; tercero, en qué consiste el ejercicio delegado del poder; cuarto, en qué consiste el ejercicio fetichista o dominador del poder, debo decir que esto es lo que frecuentemente conocemos. Decimos: “no me meto en política porque está corrompida”; es cierto, hay corrupción, pero si la gente honesta no se mete a la política para ser un delegado de un pueblo y ejercer un poder en su nombre, la política está perdida y también está perdido ese pueblo porque los que lo dirigen lo venden al mejor postor extranjero y regalan el gas a las transnacionales. Ahora mismo leía en el diario que el 80% del aceite se vende al extranjero y el 20% en el país, entonces se eleva el precio del aceite en el país y los productores dicen: “Si no nos dejan vender al extranjero ¿qué vamos a hacer con el aceite?”. Bueno, podríamos responderles: “Cobremos un impuesto a las exportaciones y lo aplicamos al aceite de adentro”, y el aceite baja y no vale 15 sino vuelve a valer diez u ocho. Se puede hacer eso, pero esa gente cree que el país es de su propiedad y que ellos pueden ganar y la gente morir de hambre. Debemos decirles: “Un

momentito, todos somos bolivianos, repartamos las riquezas, no ganen tanto y que no haya inflación”, en cambio, a ellos les interesa que haya inflación para que haya descontento.

¿Se dan cuenta cómo funciona o está muy difícil? Pero éste ya no es un pueblo obediente, es un pueblo que exige sus derechos y eso es lo que está pasando en Bolivia. ¿Se dan cuenta que ya no tienen las instituciones en sus manos y se han puesto nerviosos? Lo que hay que decirles es que ahora están mejor que antes, también ellos, porque el país va a crecer. Miren, sólo con la expropiación del gas hay muchísima más entrada de divisas al país, y pronto Bolivia estará viviendo un superávit tremendo de importaciones. Antes regalaban el gas y estaban tan contentos; ahora gracias a la votación indígena ellos también recuperan el gas, se dan cuenta que es un gran negocio. Ahora sí, quieren tajada del asunto, y ¿quién les dio la tajada?, los indígenas, los que ganaron las elecciones, los que por primera vez se apropiaron de los bienes de su propio terreno.

El poder es la voluntad de vida aunada con instrumentos, y ese poder exige instituciones, y esas instituciones ejercen el poder delegadamente de la comunidad jurídica, y así debería ser. No es que yo sea un idealista que diga que esto es lo que pasa, no. Eso es lo que debe ser y es el concepto del poder. Lo que acontece muchas veces es que empíricamente se corrompe, pero entonces si yo no sé lo que es el poder, no puedo criticar cuando éste se corrompe, y como no tenía ese concepto creía que la política estaba siempre corrompida, y como está corrompida a mí no me interesa participar en política, y la gente honesta no entra a política, ¿quiénes entran?, los deshonestos, y después nos quejamos. Entonces no se queje si usted no entró, por eso hay que meterse compañero, hay que entrar, hay que votar, hay que movilizar al pueblo, hay que defender lo que se está logrando, y hay que perder un cierto tiempo todos los días porque va a redundar en bien de todos, no crean que otros van a hacer lo que nosotros no hicimos.

Quinta proposición: ¿qué es el pueblo? Esto está más complicado, y como todo está escrito en el libro del que he hablado, si alguno no entiende, que lo lea y que haga reuniones de grupo para entenderlo, porque hay que tener una educación política. Entender estos conceptos y una vez entendidos aplicarlos, es así cómo surge el dirigente político, que puede ser cualquier joven que empiece a hacer una práctica, pero sabiendo lo que está haciendo.

Hay un orden político o un desorden. Antes del 2005 o 2006 había un orden, en ese orden había un grupo dirigente, un bloque histórico en el poder, había un sector de clases sociales, grupos de grandes familias, casi siempre blancas, herederas de los criollos que hicieron la independencia y que se quedaron en el poder, jamás indígenas. Eran los que gobernaban y se pasaban el poder unos a otros. Ellos pueden gobernar si la gente está de acuerdo, justamente, si son obedientes y creen que eso es lo que debe ser, entonces a eso le llaman consenso. Si la gente se presta a consenso, es decir, si está de acuerdo con ese orden, hay paz, continúan las cosas aunque exploten a la gente. Si la gente no se da cuenta que está siendo explotada, porque Dios así lo quiere, yo me resigno, las cosas funcionan muy bien, porque no hay nadie que se oponga, entonces hay una hegemonía. Hegemonía significa que hay un gobierno por parte de los que dominan, porque el pueblo en paz acepta la dominación y es obediente. Es justo la definición de Max Weber.

El poder es una dominación de un grupo que la gente acepta, por eso es legítimo y por eso son obedientes, entonces todo anda muy bien aunque la gente ande muy mal.

Pero un día parte de esa comunidad política –hay una comunidad política que son todos los bolivianos– dice: “Nosotros estamos mal, ganamos poco, somos pobres, vivimos en El Alto, mientras ellos viven en las regiones más favorables de la ciudad, son los que tienen la riqueza, envían a sus hijos a las mejores universidades o al extranjero donde aprenden cómo gobernar al país y siguen gobernando”.

La gente empieza a descubrir que eso no funciona y, como hay movimientos sociales que van tomando conciencia, rompe el consenso, vamos a llamar a esto disenso, entonces el pueblo dice: “No estoy de acuerdo con la ley del orden, con la Constitución dictada y a la ley por ser injusta yo no la respeto”. Eso hicieron los patriotas que liberaron al Alto Perú, Bolivia, de España allá por 1809; porque la gente que se levantó contra los españoles, era gente que debió perder el respeto a las leyes de Indias de España, debió perder el respeto por el rey, porque creyó que había que respetar al pueblo.

Todo movimiento crítico que lucha por la justicia se transforma en un primer momento en ilegal, porque la ley es injusta. San Martín, Sucre, Bolívar, Hidalgo en México, todos estos héroes eran ilegales, estaban en contra de la ley de España; hasta los agarraron y los fusilaron, como a Hidalgo, cortaron su cabeza y la pusieron a exposición del pueblo durante diez años. Miren que cosa, ni en Bolivia no hubo eso. Al gran libertador de México lo mataron, fusilaron, le cortaron la cabeza, la pusieron en una jaula y la dejaron diez años expuesta en una fortaleza para que la gente pasando por ahí vea la calavera del héroe. Brutal. ¿Por qué? Porque no estaba de acuerdo con el orden vigente de la Colonia, había que liberarse. Ahora estamos en una situación parecida porque por primera vez en 500 años un pueblo indígena, también un pueblo de pobres, obreros y campesinos dice: “Queremos ser tratados como iguales”, y no es asunto de pintarse de blancos para ser humanos; las razas humanas son todas iguales, la mujer es igual que el varón, los viejos son lo mismo que los adultos, y la clase obrera ¿por qué es más pobre que la clase capitalista? Entonces todos los oprimidos empiezan a pensar.

Aquí hay un bloque social de los oprimidos que dicen: “El sistema es injusto y yo no soy más obediente”, y cuando el pueblo deja de ser obediente el dominador no puede dominar, ¿qué hace entonces?, tiene que mandar al ejército, pero si el ejército ve que en el pueblo están sus hermanos, entonces el ejército no lo reprime, el dominador se queda solo y tiene que renunciar.

El disenso crítico hace que nazca un pueblo. Pueblo es la suma de todos los movimientos sociales y de las clases oprimidas que de pronto descubren que ellos son la mayoría de la comunidad política. Hay un grupo de dominados que toman conciencia y el grupo de dominadores, que siempre es minoría, queda ahora invitado como minoría, el bloque histórico del poder colapsa y empieza la organización de un nuevo orden. Ese pueblo es el actor colectivo de la construcción de un nuevo orden. Si había un orden antiguo, desde el 2005-2006 en Bolivia ha comenzado un proceso muy profundo que, por cierto, puede fracasar, porque aquellos que son pocos pueden retomar el poder, y están luchando para ello. La autonomía indígena la han transformado en la autonomía cruceña, le han dado vuelta al concepto, y en vez de ser indígena ahora es conraindígena, es una manipulación política. Se está jugando a vida o muerte por un cambio, porque los que hablan de autonomía no quieren ningún cambio, no quieren que la Nueva Constitución, la nueva ley, sea estipulada,

porque si la nueva Constitución es proclamada entra en un nuevo régimen de derecho y, lo que antes era ilegal, ahora será legal. En cambio, muchas cosas que antes eran legales, como tener una propiedad de 100.000 hectáreas, ahora será ilegal, cambiarán las cosas y no podrán dominar ante obedientes, porque ahora estos no son más obedientes, sino que son sujetos con conciencia, se pone en marcha un proceso –yo no puedo llamarlo de manera más bella– de liberación: un pueblo esclavo se libera.

Para que ustedes lo entiendan voy a tomar un relato mítico muy tradicional, que ustedes han escuchado mil veces. Dicen que en Egipto había un Faraón, y este Faraón, que era el bloque histórico en el poder, en esa época, dominaba un pueblo de esclavos, y un día estos esclavos quisieron liberarse del Faraón y empezaron a luchar contra el Faraón, y eso se llama “las diez plagas de Egipto”. Las plagas son las luchas, y un día llegó la sangre hasta el Nilo, que es un río muy grande. Miren qué luchas sociales tenían que haber para que la sangre pintara de rojo el Nilo. Hasta el hijo del Faraón murió, miren qué lío político se armó. El Faraón, hartado de estos esclavos, les dice ‘váyanse’, y se van al desierto, entonces empieza ese pueblo, que ya no es obediente del Emperador, a hacer un camino hacia la “tierra prometida” que es el sistema futuro, un sistema nuevo. Entonces hay un orden pasado: Egipto, y hay un orden nuevo, que es la tierra prometida.

Éstas son categorías políticas de un pueblo de esclavos que se transforma en libre. En medio del desierto, Moisés se da cuenta de pronto, porque se lo dice su suegro, que era Jetro, que no tiene ley. “Usted es un pueblo sin ley” dice. Egipto tenía ley, y en esa ley nosotros éramos esclavos, nos revelamos contra esa ley y nos fuimos al desierto, y ¿qué hizo el Faraón? Cuando se vio que se quedaron sin esclavos: les lanzó un ejército, y éste se quedó empantanado en el Mar Rojo. Yo estuve en Egipto de paso, dos años en Israel, y conozco todo esto, hablo y leo hebreo, entonces estudié todas estas cosas a fondo. Marx también.

Fue una lucha, no era fácil. En medio del camino Aarón empezó a rendir culto a un dios de Egipto, el Becerro de Oro, y ahí están otros hoy queriendo rendir culto al pasado, y por eso los cruceños quieren volver al pasado, están adorando a un becerro de oro. ¿Y se acuerdan lo que hizo Moisés?, agarró a los levitas y volvió. Cuando vio al Becerro de Oro lo destruyó, y mató a tres mil de los que habían adorado al Becerro, se les pasó cuchillo. No quiero decir que hay que hacer lo mismo, pero lean ese texto y van a ver que estuvo fuerte la cosa, no era tan pacífico que digamos el señor Moisés. Digo esto para que volvamos a nuestras tradiciones también que vienen de un lado y otro, y que no sirven. Moisés tuvo una nueva ley, recibió una ley, y con esa ley fundó un nuevo sistema, esa es la Constitución, la Constitución es como que el pueblo recibe una nueva ley, y ahora tenemos un nuevo punto de partida, no la ley del Faraón en la cual éramos esclavos. Ahora es una ley de una patria que es nuestra y vamos a luchar por defenderla.

¿Se dan cuenta del tema? Entonces el nuevo sistema tiene como sujeto constructor al pueblo. El pueblo son los esclavos que salen, y no toda la población de Egipto, porque en Egipto también estaban los esclavistas. Entonces el pueblo es el actor colectivo, y por eso que los movimientos sociales son la parte más consciente de ese pueblo. Un pueblo tiene como su parte más consciente a aquellos que tienen clara la conciencia por lo que luchan, y después hay una gran masa que no sabe mucho. ¿Qué pasa?, que recibe una información de la televisión, que como está en manos de la casta del Faraón, están diciendo que este Moisés

es un sinvergüenza, y que hay que volver a ser esclavos, y eso es lo que dicen los diarios y la televisión, porque están en manos de los poderosos. Entonces el pueblo tiene que recibir nuevas informaciones, que se lo dan los líderes de los movimientos populares, que son el pueblo. No es el pueblo que era obediente en sí, sino un pueblo para sí, es un pueblo que toma conciencia que tiene que ser actor.

Un pueblo que toma conciencia tiene que ser actor. En vez de ser el objeto de obediencia se transforma en sujeto creador de historia. Eso es lo que están haciendo ustedes, pero lo tienen que hacer con extrema conciencia, esto supone una cantidad de categorías nuevas, como el orden antiguo y el nuevo orden, la ilegalidad necesaria ante el antiguo orden y, por tanto, la ruptura de la legitimidad del antiguo orden para crear una nueva legitimidad. ¿Cuál es el consenso del pueblo en proceso de cambio?, el pueblo tiene que estar de acuerdo en que hay que crear un nuevo orden, y hay que jugarse por él, porque si no, volvemos a ser esclavos, acá no hay vuelta: si fracasa el proceso y los de Santa Cruz² se vuelven a apropiarse del país, volvemos a la esclavitud, el gas volverá a las transnacionales y el pueblo será más pobre que antes.

Los sandinistas decían: “Luchamos por una patria donde mana leche y miel”, ésa es la imagen de la tierra prometida. Entonces ese pueblo *para sí*, gracias a la conciencia de sus dirigentes, debe ahora tener conciencia de pueblo, y para ello tiene que tener memoria de sus gestas pasadas. Esa memoria debe concentrar lo mejor de la historia de los aymaras, recordar a sus héroes –aún luchando contra los quechuas o los incas–, recordar a los héroes contra la Conquista, a los héroes como Tupac Amaru que lucharon contra los españoles, toda la historia social hasta los mineros y, finalmente, hasta el triunfo. Ésa es la memoria de los triunfos, pero es solo una parte, porque también hay blancos que vinieron de Europa, hay que recoger también la otra historia y lograr unirla. No sé si ustedes han leído de Guamán Poma de Ayala –es un libro muy grande y hay pocas ediciones–, él es un peruano, quechua, que estaba en contra de los incas porque su familia fue dominada por ellos, aunque él era de la aristocracia inca. Él hace una historia, de los incas donde también incluye la historia del cristianismo dentro del esquema inca, una cosa extraordinaria, porque logra hacer una síntesis de lo mejor del incario y de lo mejor del pueblo cristiano. Entonces se tiene que lograr una memoria de este pueblo, donde estén los indígenas, pero también los mestizos y los blancos que quieren luchar por una nueva Bolivia en la que sienta reconciliarse lo que en el pasado estaba confrontado.

Se me ocurrió recién –en una entrevista en la radio– recordar el caso de Sudáfrica, que está en un extremo del África. Un país que organizaron unos holandeses que saliendo de Europa y se metieron al África, se llaman los *boers*, un grupo africano blanco pero no inglés que dominó a todos los sudafricanos que representaba el 90 por ciento de la población de un territorio muy rico, que era el primer productor de diamantes y de oro en el mundo. Los Boer explotaron a los africanos negros, hubo una confrontación terrible, entre una pequeña minoría blanca que dominaba a todo un país de africanos, blancos contra africanos. Ahí surgió un gran líder de los movimientos políticos, Mandela, que estuvo como 27 años preso.

Hace 15 años, con la presión de uno de los movimientos sociales liberaron a Mandela, y éste se presentó como líder político y llegó a ser Primer Ministro de Sudáfrica. Un afro,

2 Se refiere a la burguesía agroindustrial del Oriente boliviano y a las instituciones que defienden sus intereses, no precisamente a los habitantes del Departamento de Santa Cruz.

un negro, como diríamos un Evo africano. Entonces los blancos dicen: “Estamos perdidos, ahora viene un negro y nos va a hacer papilla”. No señores, Mandela, después de 27 años de preso, les dice: “Haremos una nueva Sudáfrica donde los dominadores blancos estarán mejor que antes y donde los afros estarán ejerciendo el poder”. Mandela logró un milagro, no hubo ninguna refriega y se concilió el 90 por ciento de la población negra con una minoría blanca que no piensa salir de Sudáfrica, que se quedó para siempre y que mejoró. Hay que hacer que los *santacruceños*, esos blancos que han dominado el país, imaginen eso, ¿podrán mejorar en un país donde también las grandes mayorías populares crezcan y habrá una nueva Bolivia?

Todo lo dicho anteriormente son categorías y conceptos, hay que conocerlos muy bien porque la política no está construida de esta manera. Pasar de una totalidad a otra es diferente, ustedes están en medio, porque ustedes están justo en el momento donde el pueblo está en el desierto. Si esta etapa se supera, Bolivia va a crecer y va a lograr entrar en el concierto de las naciones de una manera distinta. Mi imagen de Bolivia era la migración, muchos amigos bolivianos en el exilio –la mejor gente para afuera– y un país, el segundo más pobre de América Latina, después de Haití y junto a Honduras. De pronto el país más pobre de América Latina, con una sola medida de nacionalización del gas ya subió como cinco grados.

He explicado sólo cinco proposiciones: ¿Qué es el poder? ¿Qué son las instituciones, como el Estado? ¿Qué significa poder obedencial? ¿Qué significa poder fetichista? Y ¿Qué es pueblo y cómo el pueblo es el actor colectivo de la construcción de una nueva sociedad? Si eso lo tiene clarito la población, ya nadie la engaña, pero para eso hay que hacer grupos de estudio, leer, estudiar y ¡tener claridad! Entonces ya no es difícil que los confunda la televisión o los demás. Muchas gracias.

Filosofía de la liberación en la era de la globalización y la exclusión¹

ENRIQUE DUSSEL

Yo quería plantearles un tema que es absolutamente actual en Bolivia. He llegado hace 2 días, pero he estado en Bolivia muchas veces. Yo ya estoy bastante viejo y uno empieza a transformarse, mal que bien, en sabio. Hace como 50 años que estoy con estos temas y, como yo soy un latinoamericanista de la época en que América Latina no tenía buena prensa, allá a finales de los años 50 y el comienzo de los 60, Bolivia para mí siempre fue una referencia muy importante. Como Alto Perú y como la Bolivia que tuvo una gran Universidad, la de Chuquisaca, donde formaron a la gente del Plata, que se llamaba “argentum” por la plata del Potosí.

Me gustaría empezar con un texto que encontré en el Archivo de Indias de Sevilla, donde hay millones de papeles de la época colonial latinoamericana, cuando realizaba mi tesis doctoral de historia en la Sorbona de París. Lo recuerdo de memoria, es de 1550, hace bastante tiempo pero es como si fuera hoy, lo dijo el primer obispo de Chuquisaca, que se llamaba Domingo de Santo Tomás –tiene un texto que es tremendo, de una actualidad feroz–, dice así:

“Hace cuatro años (era 1550) que para terminar de perderse esta tierra se descubrió una gran boca del infierno, en la que los españoles inmolan gran cantidad de gente a su Dios que es el oro, y es una mina de plata con el nombre de Potosí”. Todo Marx estaba sintetizado tres siglos antes, porque Domingo de Santo Tomás veía la boca como una boca del infierno, la de un dios fenicio que aceptaba víctimas humanas, un dios que tragaba seres humanos, sacrificios humanos de aquellos indígenas de la mita que dejaban su vida dentro de la mina, y prosigue: “Le ofrecen esas víctimas a su Dios que es el oro”, una mina de oro significa el dinero, el capital, “es una mina de plata que se llama Potosí”.

Quiere decir que desde 1550 hasta ahora la historia no ha cambiado demasiado: ese oro sigue siendo al que se inmolan los pueblos. En el billete de un dólar dice: “In God We Trust”², pero yo digo era así: “In Gold We Trust”³, era ese oro al que se inmolaron los indios en el siglo XVI. *Gold* es dinero, capital.

1 Conferencia en la Cancillería de la República, jueves 20 de marzo de 2008.

2 In God We Trust “En Dios confiamos”.

3 In Gold We Trust “En el oro confiamos”.

Sin embargo, mi tema no estará estrictamente relacionado a esto, sino a lo político-cultural que he descubierto que se está planteando en Bolivia en la actualidad. Por eso hablaré de manera un poco extraña. Verán ustedes lo que se llama un proyecto trans-moderno, con este concepto haré muchas críticas a muchas posiciones. La tesis sería la siguiente: las élites que han gobernado este país desde la conquista fueron españolas; el rey estaba siempre afuera, los virreyes estaban en Lima o en otros lados, y los criollos, que eran los blancos hijos de españoles nacidos en estas tierras, eran los que pudieron ir a las universidades, los que se fueron organizando y compartieron el poder con los españoles durante tres siglos.

Después hicieron un frente junto a los indígenas. Criollos, indígenas y la población hicieron la guerra de la independencia, pero Bolívar, Sucre, Hidalgo, O'Higgins, todos eran blancos, criollos. Después de la emancipación, en el fondo ellos quedaron en el poder, eran blancos criollos, en los siglos XIX y XX. Los hijos de los conquistadores siguieron en el poder, pero no sólo eso, sino que, a su vez, tenían una mentalidad y una cultura que fueron derramando en las élites a las que ahora les es imposible imaginar un país distinto, porque lo han dominado durante cinco siglos. Hay un problema cultural de fondo.

Lo que tienen en su mente estos grupos -que son pocos, aunque son los más ricos, los que han estudiado en las universidades, reciben la riqueza del país-, es una visión del mundo que yo llamaría "eurocentrismo". La cultura europea penetró con la Conquista en nuestro continente y fue asumida por los conquistadores y por nuestras élites como constitutiva de su propia subjetividad, de tal manera que interpretaron la realidad con esas categorías. Y qué de la cultura de aquel pueblo que estaba aquí antes, entre 40 y 50 mil años, que pasó por el Estrecho de Bering y poco a poco invadió el continente del Abya Yala, llamado ahora América, lo descubrieron, lo fueron caminando kilómetro a kilómetro hasta Tierra del Fuego. Vino la invasión de los europeos, que en nuestra historia eurocéntrica de la élite se llama el "Descubrimiento de América", que al llegar a este continente se encuentran con grandes culturas y dicen: "Descubrimos América". Es un insulto hablar de "Descubrimiento de América", fue la invasión lo que comenzó.

Para tener una visión de la historia distinta hay que rehacer todo, por eso hoy les quiero hablar de una revisión de la historia, de cómo desde la revisión de la historia vamos a tener que fundar el presente boliviano e intentar imaginar un futuro donde los conflictos que parecen innegociables, que están enfrentando violentamente a ciertas regiones orientales y occidentales de este país, puedan ser vistos desde un horizonte en el que hay soluciones posibles. Pero es necesario hacer una profunda descolonización de la interpretación de la historia. Yo siempre me he preguntado lo siguiente: ¿quién de ustedes tiene una visión de la historia que no sea ésta?: la Antigüedad (los griegos y romanos), la Edad Media (el feudalismo) y la Modernidad que empieza con el "Descubrimiento de América". ¿Alguno tiene otra versión de la historia mundial con otro esquema? Ninguno levantó la mano, ¿y si yo dijera que esto es pura ideología eurocéntrica inventada por los románticos alemanes en el siglo XVIII, que pone a Europa en el centro y que niega todas las historias de todas las otras culturas? No sólo estudian los que han dominado, también lo hacen los dominados cultos, que se llaman así porque fueron a la escuela. Pero los que no fueron son los verdaderos cultos porque pueden tener otra visión del mundo.

Un gran pensador, Guamán Poma de Ayala, hablaba de cinco edades del mundo. Esto era algo que no estaba bien comunicado entre las culturas antiguas, lo interesante es cómo estas cinco edades iban intercalando la historia europea dentro del marco cronológico del pensamiento. Yo quisiera mostrarles muy rápidamente una visión que haga justicia con Guamán Poma quien, sin embargo, parte de los conocimientos que tenemos de todas las culturas de la Tierra y de pronto ve una historia con otros ojos, no eurocéntricos. Hegel fue el primero que comentó este tema y dijo que Europa es el centro y el fin de la historia, y después que la historia va de Oriente a Occidente. Entonces él pensaba que los chinos eran los más primitivos, después los judíos, los persas, los griegos, los romanos, el Imperio Romano y de ahí salió Europa, centro de la historia, desde el Este hacia el Oeste.

Nuestra historia, la de los incas y los aztecas, queda afuera de la historia en las ciencias. Hay que rehacer la historia, hay que descolonizar la historia para reinterpretarla. Les presento un esquema muy rápido que nos traduzca la historia para poder recién plantear el tema, porque necesito otra visión de la historia.

Gracias a la arqueología y los grandes descubrimientos en todo nuestro pequeño planeta, sabemos que hace unos diez mil años ya era común lo que se llama la revolución urbana, empezaron a haber grandes ciudades, para ello tuvo que haber la revolución de la agricultura y la revolución del pastoreo. 8.000 años antes de Cristo, al sur de Turquía, en la Mesopotamia –dónde actualmente está Iraq, entre el Éufrates y el Tigris–, han habido ciudades gigantescas. En el cuarto milenio antes de Cristo, en esa misma región hubieron grandes culturas, después tenemos que ir hacia la India 2500 a.C.; o a la China 1000 a.C., donde también hubieron grandes ciudades. Después, pasar por Bering y el Pacífico, llegar a nuestra América y darnos cuenta que en el primer milenio hubieron en Mesoamérica, en México y lo que hoy es Guatemala, las grandes culturas Maya y Azteca, la cultura básica estuvo en el Teotihuacán, del 300 al 900 después de Cristo. Si seguimos hacia el sur, llegaremos a pocos kilómetros de esta ciudad, al lago Titicaca, a la Puerta del Sol de Tiwanaku, y encontramos que también su etapa clásica se da del 300 al 900 d.C.

Es decir, la humanidad en realidad hizo un proceso que partía del Medio Oriente sin contactos directos y fue madurando del Oeste hacia el Este, contra lo que pensaba Hegel. Nosotros tendríamos que estudiar las grandes culturas de nuestro continente entre las cuales se encuentra, sin lugar a dudas, la gran cultura de esta región del Perú cuyo centro urbano, en su época clásica, cuando llegaron los españoles, fue Cuzco. Ésta y otras tantas culturas tendrían que enseñarse como una primera etapa de la historia en el colegio, tenemos que reformar el plan de estudios, porque tenemos que empezar a usar los términos como se debe, fortalecer el conocimiento de la historia del Oriente y la edad medieval y salir con Colón. Cuando Colón descubre América, impone a las culturas indígenas una historia.

Nuestras grandes culturas son una de las seis columnas de la historia universal, junto a Mesopotamia, Egipto, la India, la China y Mesoamérica; ustedes tienen que asumir esa historia, porque no es una cultura cualquiera. Después, en la segunda etapa de la historia, se tiende a ver el mundo de otra manera, entonces, los persas organizaron un gran imperio, después el helenístico, la India, la China y el Imperio Romano, no voy a seguir con esa historia.

En la tercera etapa hay una *semitización* de todo el Mediterráneo. 1492 indica la cuarta etapa de la historia universal. Para mí, el Pacífico era el centro de la cultura, el lugar

desde donde impactaban las grandes culturas a nuestro continente, pero cuando los europeos atraviesan el Atlántico y conquistan América comienza el fenómeno que ellos llaman “modernidad”. Quiero representar un poco esta situación para empezar a pensar el tema que les quiero presentar, lo cual supondría una nueva visión de la historia.

Los europeos son una cultura. Europa nunca había sido centro, fue siempre una cultura secundaria. Me gustaría volver a representarlo: el mundo árabe venía de Marruecos y llegaba hasta Egipto y, luego, por las grandes expansiones llegó a ocupar todo lo que sería Siberia, el Medio Oriente y lo que es hoy Afganistán, al norte de la India. Indonesia llegaba en el siglo XIII hasta Filipinas. En 1492, los musulmanes ocupaban desde Marruecos hasta Filipinas, era un mundo universal. Los europeos estaban ocupados en Viena y en Ámsterdam por los turcos o los romanos. Granada hasta 1492 era una ciudad árabe. Europa tenía 70 millones de habitantes, y de Granada a Viena había sólo 1.300 kilómetros, era chiquitito. La China tenía 210 millones de habitantes, tres veces más que Europa.

Europa nunca fue centro hasta 1492, fue siempre una cultura periférica. ¿Les dice algo eso? Europa no se crea ni hace cinco siglos. Ahora son centro porque solamente hace 200 años son centro de la expansión tecnológica, desde la Revolución Industrial. Sólo 200 años Europa ha realmente tenido hegemonía mundial. Otros continentes tienen 500 años de presencia; la primera cultura tenía a los árabes por grandes sabios, eran los más ricos y los europeos eran los más pobres y los más ignorantes; la gran matemática se hizo en Bagdad en el año 900.

Nosotros hablamos de números arábigos porque el número 0 se origina en Bagdad, los mayas también tenían el número 0. Nosotros creemos que Europa ha sido el centro siempre, pero esa es una distorsión histórica desde 1492, se hace centro en plena Revolución Industrial. Yo quisiera presentarles el siguiente problema: Europa impacta a todas las culturas a partir de 1492 con un fenómeno que se llamará colonialismo. Ninguna cultura tuvo ese tipo de relación internacional, aunque la verdad la palabra colonialismo viene de Roma, pero los romanos sólo tenían colonias en los países limítrofes. Los chinos tenían enormes territorios, pero no salieron del continente. Entonces los europeos confrontaron a distintas culturas. La primera que confrontaron fue la de Abya Yala, que tuvo muchos nombres y terminó por llamarse, según un autor italiano, Américo Vesputio.

Pero parece que la palabra América no es un nombre italiano, sino indio, del Caribe. Es interesante que el nombre de América no sea italiano sino indio, porque lo podemos recuperar. No existe el nombre Américo en Italia, parece que se lo puso por el hecho de haber llegado al Caribe. De todas maneras la cultura europea impactó a nuestra cultura americana y la constituyó como periferia. Esto no habría pasado nunca en la historia. Europa no es la Europa griega sino la latina-germánica, ésta que era una parte muy secundaria de aquel antiguo continente, pero desde que Colón salió de esta Europa y, por casualidad, tropezó con nuestro continente empieza el fenómeno del colonialismo en América.

África, por ejemplo, fue repartida en 1885 en un congreso. Eso quiere decir que el colonialismo africano tiene siglo y medio. La ciudad de Kanpur, en la India fue conquistada hacia 1780. Quiere decir que hace tres siglos, desde finales del siglo XV hasta el siglo XVIII, la única parte realmente colonial de Europa era América. El África y el Asia no eran todavía conquistadas porque estos continentes tenían caballos y hierro, tenían armas que los

defendían de los españoles, de los ingleses, de los portugueses, de los franceses, y no podían conquistarlos. El mundo árabe será ocupado recién a comienzos del siglo XIX cuando Napoleón llega a Egipto en 1800. El mundo árabe era inmenso.

Tenemos entonces América, al mundo árabe, a la India, tenemos al sureste asiático y a la China; aunque la China nunca fue colonia, pero se fue occidentalizando porque adoptó, en su momento, algunos rasgos europeos científicos y otros aspectos. En esta representación quiero marcar lo siguiente: “la modernidad europea” es la expansión de la cultura europea que choca con estas grandes culturas. Cuando hablo de América estoy hablando de una cantidad de grandes culturas: los aztecas, los mayas, el incario, los chiché, los chibchas, los tupi-guaraníes y todos nuestros pueblos; lo mismo pasa en el mundo árabe; cantidades de pueblos serán dominados por Europa en el mundo colonial. La idea es la siguiente: Europa se expande y constituye un mundo colonial y forma a la gente de ese mundo colonial en la cultura europea, entonces la gente latinoamericana (y boliviana) es formada dentro de una cultura europea.

Yo soy profesor de filosofía, quizás aquí haya algún colega de la Facultad de Filosofía de la Universidad Mayor de San Andrés, porque tengo el programa de estudios. En el primer curso se estudia la filosofía griega, en el segundo la medieval, en el tercero la moderna europea: Descartes, Kant, Hegel, Marx, etc. De América Latina no sé si habrá el curso de arte trópico que hace 40 años estamos luchando para imponer. ¿Habrá un curso para imponer la historia de la filosofía en Bolivia? He sabido que últimamente hay una cátedra sobre filosofía andina, se ha empezado a estudiar la filosofía indígena, pero para una persona que es un gran científico y no tiene lengua materna es un primer paso para aprender. Un segundo paso tiene que ser alguien que la hable, es decir, nuestra universidad es eurocéntrica, todo lo que hacen es eurocéntrico, lo mismo pasa en el mundo árabe.

Hace poco yo estaba en Fez, una enorme ciudad en Marruecos al norte de África, que hace 1000 años, era una ciudad de 300.000 habitantes. Era una ciudad que tenía las más grandes escuelas árabes y que tenía grandes astrónomos. Tuvo a filósofos famosos como Maimónides o el profesor Mahammed Abed Al-Yabri, que escribió un libro magnífico: *La crítica a la Razón Árabe*, y otro más grande sobre la herencia de la filosofía en el mundo árabe. Estando en Casablanca me puse a hablar con dos colegas filósofos, ambos eran marroquíes que hablaban árabe pero habían estudiado en París. Yo les pregunté sobre el pensamiento de Al-Yabri, que está reconstruyendo la historia de la filosofía árabe y me miraron como diciendo de quién me habla y yo estaba hablando de un colega de su propia facultad. Vi en sus rostros casi desprecio, porque ellos estudiaron en París, fueron alumnos de Rancière¹ y Althusser, pero su colega que está estudiando el pensamiento árabe, no tiene importancia, y a mí, que soy extranjero, me interesaba hablar con él, no con estos segundones que están repasando lo que dicen los otros filósofos de París, de los cuales yo también soy alumno. En el mundo árabe pasa eso y en la India también hay gente europeizada.

Entonces, la modernidad se expande y absorbe en su periferia a la élite. El centro es Europa y Estados Unidos y la periferia, que repite el modelo, es gente con mentalidad colonial. Sartre, en el prólogo a un libro de Frantz Fanon que se llamaba *Los condenados de*

1 Jaques Rancière (1940), profesor emérito de la Universidad de París.

la tierra dice: “nosotros los europeos tomábamos las élites de la periferia y las llevábamos a París, las formábamos en la cultura occidental y después las enviábamos al fondo del África”. En algún lugar de África esa persona africana formada en París, tenía un alma blanca porque había cifrado su poder cultural repitiendo la cultura europea.

Nuestras élites han sido occidentales y muchas veces han dado la espalda a nuestra cultura. De lo que se trata es de darse cuenta que gran parte de la población fue dejada -usaré una palabra un poco técnica- en la “exterioridad”. Nuestros países fueron en parte absorbidos por una cultura y sus riquezas explotadas. Sobre la plata de Potosí, por la que los indios dejaban su sangre, al respecto un texto dice: “El oro y la plata que van a esos reinos fue conseguido con la sangre de los indios y está envuelto en sus cueros”. Otro texto que leí del siglo XVI dice: “Fue conseguido con la sangre y fue envuelto en sus cueros, en su piel”. Esa plata de la acumulación originaria del capitalismo mundial surgió en Potosí y en Zacatecas, en el norte de México y en la región peruano boliviana, ese dinero fue a Europa en beneficio del capitalismo, de tal manera que hubo extracción de riqueza, pero ellos nos dejaron fuera, en la exterioridad. Aquello que no les interesaba, que no tenía ningún valor, como la cultura de nuestros pueblos originarios fue excluido en parte por la evangelización.

Quiero señalar que el tema de Bolivia no sólo es boliviano, es un problema mundial. Por eso están en plena crisis, una crisis que tiene cinco siglos, y los excluidos y explotados comienzan a tomar conciencia del valor de lo propio, de su identidad. Este retorno a sí mismo y la toma de conciencia del valor de aquellos aspectos desvalorizados, dejados a un lado por irracionales, primitivos, mágicos, empieza a constituirse otro tipo de saber, otro tipo de explicación del mundo que es racional, porque todo el relato mítico se basa en símbolos, y los símbolos tienen muchos sentidos, y los sentidos pueden interpretarse de tal manera que se retorna a lo propio. Lo que se está dando en todo el mundo, y en Bolivia, es la recuperación del valor de las culturas indígenas, pero aún sufren el desprecio de las élites occidentalizadas, que son de raza blanca y además tienen el poder económico; son siglos de historia colonial, de un racismo profundo.

Aníbal Quijano, un gran sociólogo latinoamericano, dice que la gente en América Latina, desde el descubrimiento hasta ahora, no se ha categorizado en clases sociales, sino por razas, por el color de la piel. Entonces, mientras más son blanquitos pueden ascender socialmente, y en la medida en que sean menos blancos irán bajando. El racismo es feroz en América Latina. En este país han existido dos países simultáneamente. Ahora, ¿cómo realizar un nuevo proyecto donde puedan vivir todos, sin excluir a unos o a otros?

La modernidad implica conflicto, es un problema no sólo filosófico sino económico, es el resurgimiento del capitalismo. El capitalismo es un sistema y proyecto que la humanidad no debería aplicar, debemos empezar a reparar la enorme injusticia del salario. Con la acumulación del plusvalor el obrero trabaja más de lo que recibe en su salario y el capital se acumula en manos de pocos, en la metrópoli, en Europa, donde existe la gran burguesía, y el mundo obrero y popular permanece pobre. Esta es una explotación económica, es una dominación cultural eurocéntrica, una dominación política y, por último, militar, porque la conquista fue un proceso militar, no fue un proceso en el que se alimentó a la gente para que subiera de categoría cultural. Hubo guerra. Bartolomé de las Casas, que llegó en 1503 a Santo Domingo y estuvo en la conquista de Cuba en 1507, antes que Pizarro llegara a

estas tierras, dijo: “Pacificamos la isla de Cuba, matamos a todos los que pensaban vivir en libertad”. Miren qué definición de pacificación; eso se hizo en América y se lo sigue haciendo. América Latina es un continente dependiente y explotado, se han apropiado de nuestra energía, de nuestra gente, que está colonizada mentalmente, porque estudia en Harvard o Frankfurt, donde le enseñan una economía que después la aplican aquí y resulta que nos empobrecemos porque esa economía está pensada para explotarnos y la maneja nuestra propia élite blanca.

Pero el pueblo comienza a tomar conciencia, las naciones originarias comienzan a tomar conciencia de que es el momento en el que hay que volver a reconstruir la propia identidad que la modernidad excluyó. La modernidad aportó muchos avances tecnológicos y científicos pero dejó muchos efectos negativos, los cuales empezamos a descubrir, por ejemplo: están destruyendo la Tierra y matando la vida. La humanidad no va a sobrevivir muchos siglos, va a desaparecer. Esos son los efectos negativos de la ciencia y tecnología de un sistema económico que destruye la vida en la Tierra y ya no sabe cómo atajar el problema, y no soluciona nada. Esta tecnología no es inocente, es mortal, estamos descubriendo que esa modernidad que puso al individuo como centro y a la realidad como un objeto explotable quizá sea un peligro para la humanidad.

Las grandes culturas tradicionales, nuestros pueblos originarios de América, la cultura Bantú del África, la gran cultura árabe de los grandes científicos, la cultura china con 2.500 años de historia, están recuperando sus antiguas tradiciones. Pero existen distintas posiciones al respecto, porque el que recupera su propia identidad de pronto dice “esto es lo que tiene valor y todo lo demás no interesa”. Pero cuidado, porque esa cultura del centro europeo se nutrió de la información de todas las culturas periféricas, por ejemplo: la papa es el alimento popular de los alemanes, se llama *kartofel*. ¿Qué sería de Alemania sin la papa?, no podrían vivir, ellos no saben que se la deben a los bolivianos y a los peruanos, porque ellos, así como recibieron la papa, recibieron mucha información con la cual hicieron su propia ciencia. El heliocentrismo que propone Copérnico proviene de los árabes, fueron ellos los que informaron a los europeos, quienes descubrieron después el sistema heliocéntrico. Se dice que Johannes Gutenberg descubrió la imprenta en 1486, pero los chinos lo habían descubierto el año 600, es la información de la imprenta china la que llega a Europa.

Los europeos tenían información de la ciencia de la periferia. Pero si nosotros decimos que no nos interesa nada de lo que ellos han hecho y recurrimos sólo a nuestras tradiciones, caeríamos en un fundamentalismo. Esta mañana daba un ejemplo que era un poco agresivo: ¿qué tal si yo me pongo a luchar con sólo un cuchillo contra alguien que tiene una ametralladora? Me mataría la primera vez, la segunda veo cómo funciona y, la tercera, cuando me ataca, tengo otra ametralladora al menos de ese nivel. La ametralladora es también cultura.

Pero hay un cierto fundamentalismo que piensa que el retorno al origen debe hacerse de una manera pura, sin entender que ese retorno siempre fue un diálogo, porque aún nuestras propias culturas, las más ancestrales, la aymara, la quechua y otras, son la síntesis de largos diálogos con otras culturas, el cual fue naciendo de un gran proceso sintético.

Lo que me interesa mostrar ahora es lo que llamo posmodernidad. Hay una modernidad; transmodernidad no puede significar postmodernidad. Ustedes saben que la corriente europea que se llama *pensamiento posmoderno*. Gianni Vattimo, François Lyotard y Richard

Rorty critican la razón moderna europea del valor y me parece muy correcto porque esa razón dominadora creó el colonialismo y destruyó a las otras culturas. Pero ese postmodernismo es la última etapa de la propia cultura europea, porque de la crítica del terror nace su razón de ser, pero Europa misma ya no puede situarse en la periferia de las grandes culturas universales del Sur.

Pero este pensamiento crítico europeo no critica el colonialismo. ¿Por qué desde Europa es muy tibia la crítica al capitalismo? Porque es el centro donde se va acumulando la transferencia de valor de la periferia. Ellos solo conciben las grandes urbes norteamericanas y europeas pero jamás se sitúan en la posición del indígena, del pueblo originario aymara porque no los vislumbran. Yo no acepto ser postmoderno, tanto en Venezuela como en Bolivia hay intelectuales que, como los posmodernos, son críticos, pero repiten la crítica eurocéntrica, no ven que hay que ir más allá del postmodernismo porque es como la última filosofía propia de Europa. Por eso que yo no hablo de posmodernidad sino de *transmodernidad*, es decir, algo que se inventará después de la modernidad.

Se trata de ver hacia el futuro, recuperar el pasado y desde ese pasado entrar en diálogo con la modernidad, teniendo el criterio para decidir qué se toma de esa modernidad y qué se deja fuera. El mundo árabe está creciendo en su propio camino y está descubriendo su mundo, el mundo bantú está haciendo lo mismo, ni qué decir de los chinos o la India, que es uno de los países que económicamente más crece a nivel de tecnología digital, recuperando sus antiguas tradiciones que tienen 2.700 años y las grandes filosofías, primero indostánicas y después budistas.

Hay distintos desarrollos, no sólo el moderno, hablo de constituir en el futuro no un universo, sino un *pluriverso* donde cada cultura pueda realizar su propia identidad pero en diálogo con la modernidad, pudiendo discriminar lo que le interesa y lo que no le interesa. No apuntamos hacia una universalidad homogénea, sino hacia un desarrollo de la humanidad donde afirmamos la diferencia. Este pensamiento puede ser usado en un plan nacional: ¿qué va a ser Bolivia?, ¿va a destruir la cultura occidental que implantó en gran parte la pequeña y alta burguesía?, ¿expulsará lo extraño? Recuerdo un caso de África. Los *Boers* eran un grupo de flamencos pobres, holandeses que fueron a Sudáfrica e hicieron una colonia de blancos en plena África, en un mundo de negros. Entonces los ingleses los hicieron colonia e instauraron una cultura puramente blanca, dominando ferozmente a los afros o negros con el *apartheid*. Ahí surgió todo un movimiento político afro-bantú y su gran dirigente era Mandela, quien estuvo 27 años preso. Pero, al fin, las condiciones cambiaron y el partido que él había fundado se había desorganizado y ya no era un peligro político, entonces es liberado. Mandela, después de tantos años de prisión, cuando podía tenerles un odio infinito a esos blancos que habían oprimido a su pueblo, organiza un partido que va a las elecciones y asume la Presidencia de la República, como Evo Morales. ¿Mandela expulsa a todos los blancos de Sudáfrica? No, es un hombre superior, dice: “haremos un país distinto”. El 90% es negro, por tanto el Congreso y todas las instituciones están en manos de ellos, comienza a superar el *apartheid* y el país empieza a imaginarse y a existir de otra manera.

Para superar la actual confrontación del oriente boliviano, dirigido por grupos de terratenientes y grandes propietarios ricos, en gran parte blancos, completamente eurocéntricos, con las grandes culturas y los pueblos originarios habrá que pensar cómo dialogar sin

eliminar la modernidad ni traicionar nuestra identidad. Volver a lo propio y hacerlo mejor que nunca, poder enunciar un lenguaje, una narrativa en las propias lenguas originarias, pero también absorber del occidente aquello que nos puede ser útil para desarrollar nuestros propios saberes.

Esto, para mí, sería un proceso de descolonización de los saberes. Para algunos, descolonización significa afirmar nuestros saberes tradicionales y negar completamente todo lo que nos viene de la cultura europea occidental. En el mundo conocemos el fundamentalismo árabe, porque los árabes se sienten agredidos por la cultura occidental, vuelven a sus tradiciones y luchan, pero lo hacen de una manera fundamentalista, es decir, lo destruyen todo y no aprovechan lo que pudiesen ganar de un diálogo en el que ellos tuviesen el control de todo lo que absorben.

Por ejemplo, los japoneses en 1866 entendieron que la gran cultura china no le era más útil porque los chinos se habían quedado atrás en la historia y los europeos los habían ya superado. El Japón es un país tácticamente internacional, piensan: “Tenemos que instrumentarnos de aquello que nos interesa de la cultura europea”, pero no fueron a Inglaterra, porque si iban se hacían colonia del mismo, fueron a un país secundario de Europa, pero que tenía mucha ciencia y que le podía servir al Japón: Alemania. En 1866 dijeron “vamos a enviar a nuestros jóvenes a estudiar ingeniería a Alemania, pero nosotros vamos a seguir con el control de todo lo que hagamos”. Cuando Japón decide dar un salto no le cuesta porque la gente japonesa no es eurocéntrica, es perfectamente nacionalista, y por ello ha podido dar el salto. En cambio nuestras élites no piensan en la patria, piensan en poner sus dólares en Estados Unidos y piensan en enviar a sus hijos a estudiar allá y, por tanto, dan la espalda a un pueblo, no somos como Japón, por eso somos coloniales y por eso somos pobres, siendo ricos en cuanto a recursos.

El tema, entonces, tiene que ver con un diálogo creativo entre la expansión de la modernidad y la propia identidad del pasado, no para volver al pasado sino para ir a formar el futuro en un proyecto que pueda, desde la autonomía del propio pueblo o de las naciones originarias, desarrollar la propia identidad mediante el diálogo. Asumir lo que se crea conveniente y, de esta manera, poder encontrar una solución a lo que ahora nos confronta. Porque los que están en contra del Gobierno de Evo Morales querrían que se vuelva a lo de antes y las autonomías, para mí, son una excusa para destruir lo que se está haciendo y dejarlo todo como estaba, es decir que la Nueva Constitución no sea aprobada. Eso, en el fondo, es eurocentrismo, es el dominio de la economía contra el pueblo que ahora ha tomado conciencia. El pueblo, que ahora tiene las instituciones del Estado, debe saber cómo manejarlas para lograr un diálogo y convencer al otro que hay que pensar el país de otra manera para que todos podamos ser hermanos, aunque sea difícil por un tiempo.

Ustedes tienen una Nueva Constitución extraordinaria, la más importante del siglo XXI, pero hay muchas cosas en esa Constitución que hay que construir. Yo pregunté: ¿cómo se organizará la autonomía, será supra, infra, debajo del municipio, la provincia o el departamento, habrán departamentos autonómicos?, pues tenemos que inventarla, tiene que haber un gran diálogo y debe ser a partir de la confianza en lo propio. En las soluciones no se da nunca la extinción del contrario porque para la gran cultura andina los conflictos se arreglan virtualmente y nunca se mata al contrario. El asunto es que lo hagamos en favor de

un pueblo, avanzando sin destruir la gran experiencia de un pueblo oprimido y silenciado por una élite dominante.

Yo no creo en un proyecto posmoderno sino en uno *transmoderno*, que vaya mas allá de la modernidad. No capitalista, sino *transcapitalista*; no liberal sino *transliberal*, pensado desde las grandes experiencias amerindias de los pueblos originarios, pero tomando lo mejor de la cultura europea. Nuestros aliados de la cultura europea son los que criticaron la cultura europea, como Marx, que aunque fue un europeo y no sabía nada de nosotros y menos de los aymaras, criticó el capital. Hay que estudiar a Marx y ver cómo lo usamos desde nuestra tradición, porque sería absurdo descartarlo por ser europeo.

Tenemos que saber cuáles son los aliados que pueden ayudarnos en el diálogo para construir un proyecto de liberación boliviano, donde las grandes culturas tradicionales puedan abrir camino a un proceso que vaya más allá de la modernidad. Esa sería para mí la descolonización: tener un proyecto *transmoderno*. Bolivia es hoy un laboratorio, ustedes están en la gesta de un volcán en ebullición y tendrían que darse cuenta de la importancia de lo que están viviendo.

El postulado de libertad en la Ontología política de Dussel¹

XIMENA SORUCO

Introducción

En este trabajo voy a discutir la construcción del postulado de libertad, del principio de factibilidad estratégico-político, en la Ontología Política de Enrique Dussel, para mostrar que esta categoría está insuficientemente elaborada en el trabajo, ya que no se supera su proposición negativa; cuando la propuesta de una totalidad no moderna y la praxis política del movimiento social boliviano requiere un concepto positivo y transmoderno de libertad.

En este ensayo se seguirá el recorrido metodológico que realiza Dussel, en cuanto: a) la elaboración de “categorías necesarias, las mínimas posibles pero, al mismo tiempo, las suficientes”² para la construcción de una arquitectónica de lo político; b) la crítica del momento negativo de una categoría para subsumirla en la (nueva) totalidad, mediante la postulación de un concepto positivo de esa categoría; c) el “ascenso de lo abstracto a lo concreto”³, aunque en este punto, empezaremos por lo menos abstracto (los principios y postulados políticos) para volver a lo más abstracto (el fundamento de la política) y desde ahí, complejizar lo concreto, aunque intentando mantener y respetar los niveles de abstracción. Con este recorrido intentamos empezar a pensar el momento positivo del postulado de libertad.

1. Definición de los postulados políticos

Los postulados políticos se encuentran en el *nivel C. Principios políticos*, y son los enunciados de perfección, “semejantes a los postulados históricos o políticos de Kant. Son los *conceptos trascendentales* de Hinkelammert”⁴.

1 Esta exposición es producto de la preparación del Seminario por parte de un grupo de trabajo, en el cual eligieron los trabajos más significativos para ser discutidos con los invitados internacionales en la Vicepresidencia durante la realización del II Seminario Internacional. En este caso, reproducimos uno de los textos in extenso y posteriormente los comentarios del profesor Dussel. El encuentro fue realizado el 19 de marzo de 2008.

2 Enrique Dussel. *Política de la liberación. La ontológica. Volumen II*, 2006., p. 29.

3 *Ibíd.*, p. 8.

4 *Ibíd.* En pie de página 6, Capítulo 3, p. 316.

En su crítica al pensamiento de Popper, Hinkelammert señala que:

Podemos empezar recalcando que todas estas teorías de Popper se generan a partir de un principio común, que además es central para toda su teoría sobre la sociedad. Se trata de una afirmación empírica sobre la índole de la imposibilidad empírica absoluta, que constituye un principio general empírico de imposibilidad (...) Se podría resumir en la tesis de que toda acción social humana está limitada por el hecho de que el conjunto de los conocimientos humanos no es centralizable a una sola cabeza o instancia. Por lo tanto resulta imposible un conocimiento perfecto de todos los hechos de la relación social humana interdependiente⁵.

Esta imposibilidad empírica de tener un conocimiento perfecto hace inevitables las relaciones mercantiles y el mercado (argumento del modelo de competencia), pero también, haría inevitable la planificación del Estado (en el modelo socialista). El error de ambos modelos, y en este sentido, del marco categorial de la modernidad, es la ‘mala finitud’ identificada por Hegel. Cuando las personas, instituciones y la sociedad dirigen sus acciones hacia un progreso infinito (planificación, competencia totales) que sin embargo es imposible fácticamente y que además genera resultados no intencionados, se produce frustración o mala infinitud, por no poder realizar este progreso infinito. Esta frustración, esta *ilusión trascendental*, llevaría a una pérdida de la legitimidad de los modelos (capitalista y socialista), y a un nihilismo respecto a esa totalidad.

Pero, al mismo tiempo, la imposibilidad empírica de estos conceptos trascendentales (planificación, competencia perfectas) orienta a la sociedad hacia su aproximación constante, abre horizontes de acción y direcciona las mediaciones para la realización humana. En este sentido, tanto Hinkelammert, como Dussel en su *Ontología Política*, recuperan estos postulados bajo la condición de no confundirlos con posibilidades empíricas (que generarían una mala finitud y a la larga nihilismo):

Los navegantes chinos se orientan en la noche, en el hemisferio norte, por la estrella Polar (en el hemisferio sur la estrella Capone). Gracias a esta estrella hacen sus mapas de las costas, de los arrecifes, de los obstáculos posibles. Se orientan por la estrella en el cielo. Es sumamente útil. Sin embargo, si algún navegante intentara llegar empíricamente a la estrella Polar habría confundido: la utilidad de la estrella (como orientadora) con la imposibilidad empírica de alcanzarla (...). Lo empíricamente irrealizable puede ser útil (...). El postulado (lógicamente comprensible, empíricamente imposible) es útil, porque es principio de orientación: intentar realizarlo (como el comunismo de los marxistas; la disolución del Estado de los anarquistas, etc.) es una “ilusión trascendental”⁶.

Recuperada la función del postulado político, Dussel lo define como: “El postulado, según el *principio empírico de imposibilidad*, aunque propone un imposible empírico orienta la acción hacia lo que el principio obliga. El postulado es un enunciado *descriptivo* (como horizonte perfecto) acerca de lo que en el principio es un *prescriptivo* (en el ámbito empírico). El ámbito en que ejerce el *deber-ser* del principio no es ideal sino empírico; es lo que se *debe* efectuar en lo concreto existente”⁷.

5 Franz Hinkelammert. *Crítica de la razón utópica*. Desclé de Brouwer, Bilbao, 2002, p. 18.

6 Dussel, 2006. op. cit. p. 383.

7 Ibid., p. 325.

De esta manera, los postulados políticos son subsumidos, resituados en la nueva totalidad, en tanto orientan la acción “hacia lo que el principio obliga”, por eso es que Dussel plantea postulados políticos que deben ser “necesarios, mínimos pero suficientes” en cada principio. Al principio material le corresponden (“entre muchos posibles”) los postulados de: a) la democracia directa (situación ideal pragmática-política); b) la identidad del representante/representado; y c) la unanimidad. Al principio material, le corresponden los postulados político-materiales. Estos postulados, aunque Dussel no se detiene demasiado en ellos, tienen un momento negativo (crítico), pero son afirmados como positividad, en cuanto orientan las acciones e instituciones políticas.

Sin embargo, la situación cambia respecto a los postulados de los principios materiales y de factibilidad. En cuanto a los primeros, Dussel señala que “podríamos intentar describir algunos postulados que se encuentran debajo de la acción e institución moderna, y aún capitalista”⁸, como “¡Que todos tengan la propiedad necesaria para vivir!” de Hume que en su momento negativo se convierte en “la propiedad privada es de derecho natural” que “es el fundamento que hace inexorable la pobreza de tantas generaciones pasadas y presentes”⁹, no es subsumido como un concepto positivo.

Aunque se podría desarrollar el momento positivo de este postulado, tenemos en el desarrollo de la definición de postulados políticos que hace Dussel, ejemplos como el postulado de Marx (“que puede servirnos de ejemplo análogo para la política”¹⁰, en este caso para el principio material):

El Reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores (...) Por consiguiente, está más (jenseits) de la esfera de la producción material propiamente dicha (...) más allá de todos los modos de producción posibles (möglicher)¹¹.

Pero, en el principio de factibilidad estratégica, la situación se complica porque no tenemos referencias, a lo largo de *La ontología política vol. II*, del postulado de la libertad, que además corresponde al título de este principio: *El principio de factibilidad estratégico-político. La libertad*.

En el desarrollo de los postulados del principio de factibilidad, Dussel indica que la libertad (así como “el nuevo orden para la eternidad” en el billete de un dólar estadounidense) son “postulados lógicamente posibles pero nunca plenamente posibles en un régimen empírico, histórico”¹². Respecto a la libertad, señala que: “será el postulado universal en torno al cual se ordenarán todos los restantes valores de la burguesía”¹³ pero que se reserva al ciudadano metropolitano, que justifica su libertad de interferir y penetrar en los países coloniales. Así, es una libertad que comienza con la invasión de América.

Entonces ¿cuál es el desarrollo positivo de libertad de Dussel que hay que recuperar en su Ontología política? Y, más importante, ¿es necesario desarrollar la libertad como un postulado político para que oriente la acción política emancipadora?

8 Ibid., p. 433.

9 Ibid., p. 433-434.

10 Ibid., p. 324.

11 Marx. El capital III, 48 (1959, MEW, vol. 25, p. 828). Citado en Dussel, op. cit. p. 342-325.

12 Ibid. p. 450.

13 Ibid. p. 451.

2. La Voluntad de Vivir como Poder-poner-mediaciones

En esta sección vuelvo al nivel abstracto, que no tiene contradicciones, para intentar rastrear el pensamiento de Dussel sobre la libertad.

Dussel afirma que “necesitamos un fundamento *positivo* último, que nos permita describir la voluntad y el poder político en su sentido fuerte, con pretensión de verdad y legitimidad, desde donde sea posible *criticar* las descripciones defectivas, reductivas de dicho poder”¹⁴. La Voluntad de Vivir es el fundamento (positivo)¹⁵ de la política (y su reducción es la mera Voluntad de Poder). Si “la vida es el modo de realidad de la corporalidad humana, el ser del ser humano (...). El ser corporal humano en cuanto viviente pone los entes como sus mediaciones, como su objetivación en el mundo, como momentos de su misma realización inalcanzable”¹⁶.

La Voluntad de Vivir, la que quiere vivir, debe Poder-poner las mediaciones que tiendan a la permanencia de la vida, desde su ser corporal (además de que debe unir, consensuar su voluntad a las otras para que el antagonismo de las voluntades no las anule y no puedan poner mediaciones ni sobre-vivir). De este fundamento de la política es que surgen, también como mediaciones, los principios políticos de esta arquitectónica: el material (la reproducción de la vida, el sustento material de la corporalidad de los seres humanos), el democrático (el consenso simétrico de voluntades) y el de factibilidad (las mediaciones concretas).

En este momento, Dussel señala:

Estamos entonces en plena ontología. La voluntad es la potencia primera que instituye y abre el ámbito de todo lo querido desde un por-sí-mismo como el que maneja y controla lo que pone y en cuanto quiere ponerlo desde su soberanía, su ser-señor, su Poder-poner. La diferencia estribaría entre dos maneras de “Poder-poner”: como mediación de la permanencia y aumento de la Vida (el ‘primer’ Schopenhauer), o como “Poder-poner” sobre la voluntad del otro (como ‘ser-señor’ o dominación). Esta segunda manera de ejercer el poder político lo llamamos reductivo, defectivo, negativo, segundo y distorsionado, y es la casi exclusiva descripción del poder político en casi la totalidad de la historia de la Modernidad, y hasta de los filósofos políticos más modernos¹⁷.

Con esta diferenciación, Dussel subsume el momento negativo de la Voluntad de Vivir (la Voluntad de Poder que se impone a la voluntad del otro como dominación), *re-situándolo* en la nueva totalidad: la voluntad de Poder será la de Poder-poner mediaciones para la vida (de la comunidad política, del *populus* y el *plebs* antes dominado¹⁸). Este Poder-poner-mediaciones-para la vida (no para la dominación) será quien ponga el valor a estas mediaciones. Veamos.

14 Ibid., p. 40.

15 “Además, ese fundamento como “Voluntad de Vivir”, si arrancara desde la posibilidad de la Voluntad de vivir del Otro, del que no puede vivir porque es una “Voluntad impotente”, por ser la víctima, sería ya un más allá del fundamento, sería una “fuente creadora”, y estaríamos así en otro ámbito distinto (...) el tema de la Segunda Sección de esta Segunda Parte”. Ibid., p. 42.

16 Ibid., p. 43.

17 Ibid., 45.

18 Aunque siempre habrá un nuevo excluido, como resultado no esperado de la práctica política, pero que debe ser considerado para transformar esta totalidad.

La voluntad que quiere vivir y puede poner mediaciones (y no es una voluntad impotente, en una situación crítica que es el tema de la siguiente *Sección* de Dussel), es la que da “valor político” a estas mediaciones, en tanto mediaciones “para cumplir los fines fundados en la vida; por ello las mediaciones valen. Su valor está puesto por la *potentia*, poder o la capacidad del querer-vivir: la voluntad. La voluntad quiere, y su poder se ejerce poniendo las mediaciones, que en cuanto tal (en cuanto mediación-para) portan valor”¹⁹.

Así Dussel llega al horizonte de los valores políticos:

Por ello, “los valores son esencialmente condiciones condicionadas (*bedingte Bedingungen*)²⁰ de la vida y por la vida. Es decir, y aplicándolo al campo político, todas las mediaciones políticas (actos, estrategias hegemónicas, cuerpo de leyes, micro-instituciones y macro-instituciones, partidos políticos, opinión pública, sociedad civil, Estado, principios políticos, etc.; todas las categorías políticas que deberemos describir con precisión) tiene un valor (político) o son entes (políticos) en tanto posibilidades para el ejercicio u operación de la “Voluntad de Poder”, dimensión que emana de la tendencia a la realización temporal de la vida humana²¹.

El fetichismo de la política y la economía modernas ha sido la “creencia de que el valor valga *en-sí*, por sobre el ente en su totalidad como valioso”²², que criticó Marx, cuando señalaba que “el trabajo y la tierra *no tienen valor económico alguno* (valor de cambio), porque son la fuente creadora del valor, tienen, eso sí, dignidad”²³, y de la misma manera Dussel señala:

La vida, como la libertad (aunque le pese a Agnes Héller) no tienen valor, porque son el fundamento de los valores; tienen dignidad (que es mucho más que el mero valor)²⁴.

Hasta aquí he analizado el fundamento de la política planteado por Dussel, haciendo énfasis en la Voluntad de Poder-poner mediaciones para la vida porque este despliegue de la voluntad está relacionado al Principio de factibilidad-estratégico, y con él, al postulado político de la libertad. Se hace claro, entonces, que: a) las mediaciones políticas (como el Estado u otras instituciones políticas) no tienen valor en sí mismas (sería una fetichización), sino sólo en tanto son mediaciones-para la vida; y b) la libertad (al igual que la vida) no tiene valor, porque es el fundamento de los valores. Finalmente, tenemos que pasar a c) la libertad, subsumida a la Voluntad de Vivir, sería el Poder-poner las mediaciones para la producción, reproducción y acrecentamiento de la vida.

3. Hacia un concepto de libertad positivo

Como se analizaba en la primera sección de este ensayo, la libertad “será el postulado universal en torno al cual se ordenarán todos los restantes valores de la burguesía”²⁵. Así,

19 Ibid., pp. 45-46.

20 Heidegger, 1961, vol. 2, p. 108, citado en Dussel, op. cit., p. 47.

21 Dussel, op. cit., p. 47.

22 Heidegger, 1961, vol. 2, p. 107, citado en Dussel, op. cit. p. 47.

23 Dussel, op. cit, p. 47-48.

24 Ibid., p. 48.

25 Ibid. p. 451.

la política moderna, utiliza solamente el momento defectivo de la Voluntad de Vivir, es decir, sólo la Voluntad de Poder, que postula el “Poder-poner” sobre la voluntad del otro, sobre su libertad (como ‘ser-señor’ o dominación). Esto implica que la libertad es solo la del ciudadano del primer mundo, que se ejerce sobre la Voluntad de Vivir y la libertad del otro dominado.

Subsumiendo la libertad de la Voluntad de Poder (momento incompleto, defectivo de la política) a la Voluntad de Vivir, podemos replantearla como un postulado que se guíe por la permanencia y aumento de la vida de la comunidad política. La libertad, contra la política moderna eurocéntrica, sería un momento de la voluntad de la *potentia*, desde sí misma, desde su autonomía, como ‘ser-señor’ ya no dominador (sobre Otra voluntad impotente) sino libre frente al otro también libre.

La libertad, entonces, podría ser deducida del pensamiento de Dussel, como el Poder-poner las mediaciones necesarias para que la Voluntad de vivir se realice, no como dominación (sobre otra libertad, sobre otra voluntad que tiene que Poder-poner mediaciones para vivir), sino como acrecentamiento de la vida. El Poder-poner mediaciones –la libertad como aquí aparece definida– no es una dimensión *solipsista* del individuo, porque la *potentia*, que es la Voluntad de vivir no determinada aún en entes, se asienta en la comunidad política que quiere vivir. Así como la voluntad requiere el consenso con otras voluntades para no anularse mutuamente, la voluntad de un sujeto aislado no tiene el Poder de poner mediaciones, no es autosuficiente, necesita otras voluntades unidas que puedan poner entes, mediaciones, para poder vivir. Es decir, la libertad individual de la Modernidad solamente es el momento defectivo, incompleto y negativo de la libertad, que debe subordinarse a la Voluntad de vivir, para ser un fundamento afirmativo.

La libertad, como el Poder poner mediaciones para la vida, no tiene valor en sí misma porque es fundamento de los valores (así como la vida y la voluntad), pero sí tiene dignidad, que sería la autonomía, el ser-señor de cada comunidad política para Poder-poner los valores que considere y defina necesarios para producir, reproducir y acrecentar su vida. En este sentido, cada comunidad debe tener la libertad para vivir y desplegarse autónomamente, mientras no entorpezca la Voluntad de vivir también autónoma de otras comunidades; y en este sentido, la libertad sería una orientación necesaria para la descolonización de la política moderna: la descolonización implica que la Voluntad de vivir del colonizado deje ser Impotente, y pueda desplegarse libremente, pudiendo poder mediaciones.

Sin embargo, no existe una libertad absoluta, esto sería una imposibilidad empírica, porque –aún como efecto no intencional–, las mediaciones de una comunidad política van a afectar a algunos miembros de la comunidad (los excluidos) y a otras comunidades. Así, la voluntad de vivir y la libertad de una comunidad encuentran su límite en la voluntad de vivir y la libertad de las otras comunidades, de la humanidad como tal. La ética primera, entonces, –que es subsumida en el principio de factibilidad estratégico– norma internamente la política y el postulado de libertad bajo la responsabilidad con el otro (sujeto y comunidades política), lo que permitirá corregir continuamente la nueva totalidad para que su política no se haga una nueva dominación.

Para evitar esta dominación, y contra el oponente anarquista de izquierda que tiene una pretensión de justicia, la libertad (como la vida) es el fundamento que no tiene valor,

sino que pone valores. La concepción moderna de la libertad (que también comparte el anarquista) se fetichiza porque *aparece* teniendo valor en-sí misma.

El anarquista que busca empíricamente la erradicación de cualquier institución (propiedad privada, Estado), le da a esta libertad valor por sí misma, la fetichiza, cuando esta libertad, debe inevitablemente Poder-poner mediaciones para realizarse (o mejor dicho para aproximarse al horizonte empíricamente imposible de la libertad total), y acrecentar la vida de la comunidad.

En el caso concreto de Bolivia, este postulado de libertad (que supera el eurocentrismo y el anarquismo de izquierda), es central para argumentar contra quienes critican el proceso de cambio solamente porque está en el Estado y ya es éticamente corrupto (un anarquismo utópico), cuando el movimiento indígena boliviano, ha tenido históricamente la lucidez de buscar *tomar el Estado* y, mediante de esta y otras mediaciones, construir una nueva totalidad (frente a, por ejemplo, el zapatismo mexicano que pese a su posición crítica a la totalidad no ha logrado Poder-poner mediaciones para transformarla, porque ha renunciado al Estado). Finalmente, un postulado positivo de libertad, permite hacer frente a la crítica de derecha “más progresista” contra el gobierno de Evo Morales, aquella que postula la *libertad* del sujeto solipsista moderno contra el “anacronismo y autoritarismo comunitario” indígena, que, más bien considero está luchando porque la comunidad política boliviana (integrada por indígenas y mestizos), recupere su libertad contra el Ego moderno colonialista; de Poder-poner mediaciones para vivir y desplegarse culturalmente. La libertad, entonces, ahora subsumida a la Voluntad de Vivir, sería un postulado bajo el cual abordar la categoría de ‘mundo cultural’ en Bolivia.

Enrique Dussel

Comentarios a la ponencia de Ximena Soruco

Como todas las ponencias, me siguen admirando. Este tema que tú has trabajado lo tengo muy claro pero no trabajado suficientemente, así que tú has tocado un punto importante: toda la filosofía de las políticas modernas parte de la libertad. Yo, en cambio, parto de la voluntad y no he desarrollado el tema de la libertad. Es verdad, usted ha puesto el dedo en la llaga, diríamos, y me ha comenzado a dar una cantidad de elementos de análisis.

Quiero referirme primero a lo oportuno del tema y, segundo, al acierto de encontrar un vacío en un tema que tengo claro, pero que no he expuesto. Yo mismo me he preguntado por qué no lo expongo, creo es un poco por acción antimoderna. Los modernos conciben todo a partir de la libertad y yo, como ustedes saben, asumo la libertad y justicia: “hay que dar a la gente lo necesario para comer”, y el otro dice: “hay que tener libertad”. Me acuerdo que Walesa, el polaco decía: “No, pero a mí me ponen el plan y me obligan a poner el pan, y me lo ponen en la boca, y yo quiero tener la libertad de elegir qué pan como”.

Entonces, en un sistema como el polaco, donde había bienes para todos, aunque no mayor riqueza, lo que pedían era libertad, pero hay otros que pueden decir: “Sí, sí, y cómo yo voy a elegir si no tengo pan”. Por ejemplo, la producción de pan es la reproducción de la vida, escoger entre distintos tipos de pan o de papa ya es un lujo secundario; es por eso que

he dejado un poco el tema, pero como tú lo muestras es fundamental, me gustaría hacer algunas reflexiones.

Quiero hablar de la arquitectónica. A partir de los problemas más acuciantes se aclaran las categorías que permiten interpretar, y entonces surge una estructura de categorías fundamentales para aclarar un problema concreto, yo le llamo arquitectónica; es un orden para un problema. Quizás debería desarrollar otras categorías y hacer el metasisistema de todos los sistemas. Yo creo que nunca lo he desarrollado en la filosofía sino sólo en temas parciales.

Yo no he desarrollado suficientemente el tema de la libertad, porque me parece que no es el tema que más nos apriete el zapato. La gente no dice: “No soy libre”, sino “No puedo comer”, o “No puedo participar”. Claro que algunos dirían: “No tengo la libertad de participar”, pero ese es un sentido negativo y Ximena Soruco está hablando en un sentido positivo. Estos problemas tienen un lugar muy preciso en la arquitectónica.

Ximena Soruco habla de postulado. Yo dije: La libertad no es un postulado intuitivo, les pongo un ejemplo. El otro día yo leía el libro *Meditaciones cartesianas* de Edmund Husserl, genio matemático que hizo filosofía matemática, que era un hombre capaz de pensar la realidad y tenía un método que en su momento era nuevo. Les ponía nombres a las cosas que iba distinguiendo y cuando uno lee con atención a Husserl se da cuenta que él está inventando, que tenía una enorme capacidad de autonomía y un coraje teórico tremendo, iba construyendo. Nosotros y ustedes estamos, espero, en esa situación de crear. Yo vi la palabra postulado, dije la libertad no es postulado, pero entonces ¿qué es?, lo vamos a ver, a medida que avancemos le iremos poniendo nombres, inventaremos.

Yo dije, y Ximena Soruco lo repite, que para el pensamiento moderno la libertad fue el postulado fundamental. Actualmente estoy escribiendo un artículo que se llama *Meditaciones anticartesianas*, donde cuestiono a Descartes y demuestro que no es el primer filósofo moderno. Descartes estudió con los jesuitas en La Flèche; estudió Lógica a los 12 años, en una logia aristotélica, que era la que se enseñaba en todos los colegios jesuitas de Europa, que eran cientos. ¿Ustedes saben quién escribió esa lógica? Antonio Rubio, un filósofo mexicano, de manera que Descartes estudió lógica de un filósofo latinoamericano.

La primera obra que lee Descartes fue *La disputa metafísica* de Francisco Suárez. En Suárez está todo Descartes, el *ego cogito*. Nosotros, como somos de un mundo, permítanme decirlo, católico, sabemos lo que es un examen de conciencia. Descartes entró a La Flèche cuando tenía diez años y era obligado a hacer un examen de conciencia tres veces por día. Tenía que levantarse a la mañana y hacer el examen de conciencia, lo que suponía pensar en los actos que había hecho y si se los había ofrecido a Dios o había sido egoísta, tenían que hacer una reflexión continua: *Ego cógito*, el “yo pienso”, sale de ese examen de conciencia que inventó Ignacio de Loyola.

Menciono esto porque estoy desfondando el pensamiento moderno y demostrando que empieza el siglo XVI con Bartolomé de las Casas, Ginés de Sepúlveda. Ginés de Sepúlveda decía: “los indígenas son muy primitivos, no tienen nada propio y no tienen la institución de la herencia”, o sea, pone la propiedad como un atributo de la humanidad. Bartolomé de las Casas tiene un libro que se llama *Regia Potestate* (La potestad del rey), donde escribe: “El rey de España quiere dar a los indios del Perú encomienda perpetua después de

que los encomenderos paguen un cierto tributo al rey, pero esta disposición del Rey es ilegítima porque lo ha hecho sin el *Consensus Populi*, sin el consentimiento del pueblo, porque los indígenas no han acordado que se les dé esta encomienda, por lo tanto, el acto del rey es inválido”. Bartolomé de las Casas, que llegó en 1502 a América y fue soldado en Cuba dice: “Pacificamos a la isla de Cuba, matamos a todos los que querían vivir en libertad”. Esa es la dialéctica del señor y el esclavo, y a los que no mataron se los redujo a las más terribles servidumbres.

Entonces en 1514, un siglo y 20 años antes de Descartes, estaba todo jugado y teníamos el anti-discurso de la Modernidad bien claro en lo referido a la libertad. Históricamente, la modernidad se fundamenta en la libertad, en un sentido positivo. Bartolomé de las Casas descubrió que los pueblos colonizados eran libres por naturaleza y se los había hecho ahora esclavos, entonces ahí surge otro concepto: la libertad del colonizador, pero también hay un anti-discurso que descubre la libertad del colonizado.

Hay dos tipos de libertad: la libertad de elegir o no elegir, y de elegir esto o aquello. Hay una voluntad primera: hago la elección o no lo hago, y el no hacerlo también ya es un acto de libertad. Los animales no tienen eso, porque no tienen la categorización universal racional de la organización de nuestro cerebro. Si un animal está durmiendo y tiene la pata afuera de la cueva y viene el sol y lo calienta, simplemente el sentir el estímulo significa que el sol ya ha salido, y entonces empieza a desarrollar las actividades de ese día.

En cambio, el ser humano es el único que podría, cuando recibe el calor del sol, decir: el sol ha salido y me calienta la mano. Eso no lo puede decir ningún animal, quizás algún primate superior, quizá un orangután, es posible que pueda decirlo porque tiene algo de la autoconciencia. Pero es ya darme cuenta que el calor de mi dedo tiene aún el momento real que es cuando el sol me toca, y entonces yo puedo decir: me levanto o no me levanto, y eso no lo puede hacer ningún animal. El no disparar el acto es el primer acto de libertad.

La libertad está ligada a la voluntad, diríamos al sistema límbico. En mi *Ética* (párrafo 1.1) explico cómo está organizado el cerebro. Debo decir que me he vuelto un materialista radical, y como un materialista concibo el espíritu humano como las actividades superiores del cerebro, que son fantásticas. El alma es tan simple, pero es un subterfugio místico. Descartes mismo lo dice: “Yo pienso”, esto es un acto del alma, el alma a la que le es indiferente tener un cuerpo, es un dualista completo y un sustancialista.

Es justamente la enorme capacidad de nuestro cerebro, que tiene miles de millones de neuronas (sólo en la parte cortical tenemos 15.000 millones de neuronas las cuales tienen hasta 200 mil conexiones), ese aparato fantástico neo-cortical, con el que categorizamos nuestra experiencia y la llamamos concepto. El sistema límbico, que es otro sistema que tenemos, viene a ser el sistema afectivo y ahora recién está siendo estudiado. Es más complejo que el conocimiento, Descartes lo tiró por la borda porque creía en la pura razón y no había afectividad, aunque después trabaja las pasiones, pero no sabe cómo conjugarlas.

Entonces, la libertad va por el lado de la afectividad y es la posibilidad de no descartar el proceso afectivo sino retenerlo. Entonces, hay un efecto negativo de ser libre dentro del sistema para poder cumplir acciones y, ser libre, ser pleno miembro del orden político constituido, sería la libertad burguesa de poder ejercer los derechos que han sido definidos por el orden jurídico vigente.

Ximena Soruco se pregunta qué pasaría con la libertad subsumida a la voluntad de vivir. Yo no usaría la palabra subsumida. La libertad de vivir es el todo, la libertad es un momento de la voluntad de vivir, es una determinación. Es decir, la voluntad de vivir humana es libre, no es una voluntad necesaria que se estimula como la de los animales, es consciente y autoconsciente, se puede alejar del acto y no cumplirlo o cumplirlo, es una determinación interna, es una facultad, como decían los clásicos. Pero uno puede ejercer la libertad en la medida en que no ha sido dominado. Ésa sería la libertad de poder ejercer funciones sociales.

Ahora viene un tema propio de la filosofía crítica, que es la víctima de la exclusión del sistema de dominación, es decir, el esclavo –vamos a poner como ejemplo el esclavismo en el mundo griego–, el no libre, *Eleutheria*, decían ellos. Cuando la víctima capta que es un sujeto humano y tiene la capacidad de crear un mundo nuevo, se sitúa ante el sistema con una libertad que no la tiene ningún dominador interno al sistema; es decir que el propio burgués que domina en el capitalismo está en la prisión del mundo burgués. Marx dice en un punto que los economistas burgueses están dentro de la prisión de su propio mundo, epistemológicamente su ciencia no puede ser crítica del capitalismo porque está dentro de él. Para ser crítico del capitalismo hay que salir afuera del capital, cuando lo vemos como un objeto podemos empezar a descubrirlo. El que sale del sistema es libre ante el sistema, más que el dominador propio del sistema y es el esclavo, el dominado, el único que puede tomar la posición del dominado. Entonces la libertad metafísica de la víctima es la libertad plena, y esa libertad plena ya no es la burguesa sino la voluntad creadora de un nuevo sistema, es la libertad de hacer una nueva Constitución sobre la antigua Constitución.

Pero esos burgueses que dominaban la antigua Constitución, hecha a su medida, no tenían la libertad con respecto al sistema porque eran los funcionarios del propio sistema, sin ninguna distancia respecto de ella. En cambio, el que se sitúa en lugar de la víctima y ve la injusticia de la antigua Constitución dice: “Hay que hacer una nueva Constitución”. Entonces es plenamente libre ante el sistema.

Es la libertad del otro, cuando yo tomo responsabilidad por el cumplimiento de la libertad del otro, estamos hablando de la pretensión política de justicia crítica. Cuando Evo Morales se hace responsable de cumplir con la tarea de la libertad del otro, debe construir un nuevo sistema. La libertad sería el momento mismo de la creación, hay que crear un sistema de la nada.

Yo alguna vez he dicho que la libertad del otro se crea desde la nada, de la nada del sistema, que es la realidad del otro, porque en tanto el otro es libre, es capaz de crear un sistema nuevo y no repetir el antiguo. Ahí sí tendríamos la libertad en un sentido insospechado para la modernidad y para la burguesía, la libertad del pueblo como origen de lo nuevo, de lo impensable para los griegos y modernos. Ya lo decía Nicolás Alexandrovich Berdiaeff en su metafísica: “Los griegos pensaron el movimiento pero nunca supieron lo que era la creación”, porque crear no es lo mismo que ver cómo se mueve la rueda, pero la cuestión no es cómo gira la rueda, sino cómo hacer una nueva rueda y la nueva rueda surge desde el otro.

Los semitas pensaron que a partir de la experiencia humana cada ser humano, si es que es libre, es una exterioridad con respecto a todo el universo. La libertad es ese momento de

incondicionalidad del sujeto que hace la posibilidad de la creación de lo nuevo, ése es el punto máximo porque después ya no hay más. Lo que hace que un cerebro sea completamente material, son neuronas, son choques eléctricos, enzimas, porque todo eso es hoy describable, aunque con una complejidad tal que mientras se descubre un nuevo aspecto, hay cien desconocidos. La ciencia de la complejidad es una ciencia humilde, no es sacralizada como la que va desde Newton hasta Einstein. La nueva ciencia es una ciencia humilde, porque dice: “doy un paso al descubrimiento y descubro que ignoro cien, doy otro paso e ignoro mil”, es decir que la ciencia sería, como lo había pensado Nicolás de Cusa, *la docta ignorancia*. El científico realmente ignora muchas cosas. El hombre cotidiano, ese que sabe que dos más dos son cuatro, ya está tranquilo; en cambio el gran sabio sabe que ignora cada vez más.

Entonces, ¿cómo es que mi subjetividad logra salir de su materialidad cerebral y situarse como un sujeto exterior a todo?, y esto si yo fuera libre. Por eso digo que hablar de la existencia de Dios es una cosa muy simple: o hay Dios creador o, si no lo hay, todo el Universo es eterno e infinito, soy panteísta. No hay una tercera opción, el problema se termina en un minuto, es un problema simple. Pero preguntarse cómo soy libre, eso si que es un misterio tremendo, es más complejo que el problema de Dios.

Hoy, el pueblo en Bolivia, ese pueblo indígena que había sido siempre esclavo, siempre dominado, de pronto vislumbra la posibilidad de que exista un sistema del que sea parte. Pero eso hay que crearlo. Ahora, ya es libre de crear y puede hacerlo, pero se le quiere condicionar. Veán que cuando el indígena empieza a vislumbrar un orden que ya no sea el del incario, que incluya a todos, se intenta volver a reducirlo a la esclavitud, no se le deja ser libre.

La libertad no es un postulado. Quien me ha abierto los ojos sobre este tema es Kant. En mi *Filosofía política*, tomo I, lean con mucho cuidado Kant. Es un capítulo de un párrafo, de unas 15 páginas, me llevó mucho tiempo. Yo antes criticaba muchísimo el formalismo del viejo Kant. Pero después de la crítica del juicio de 1780 hasta su muerte, en 1804, sus últimos 20 años de vida, es un Kant extraordinario. Ese es el Kant en el que se inspira Marx. Marx es un *antibegeliano postkantiano*, miren qué raro, él toma a Hegel pero lo critica desde el Kant viejo de los postulados.

La paz perpetua es para Kant la gran solución política, como ya lo dijeron aquí: el *t'inku* en el fondo se abre hacia un horizonte donde es posible la paz, por eso arreglamos el conflicto. La paz perpetua es un postulado que dice muchas veces: “van a pasar muchos siglos para que lleguemos a un sistema en el que nunca más haya guerras, la paz perpetua”. Pero después, Kant llega a un punto en que dice que quizás aquello sea imposible. Es como Lenin que, hablando del comunismo de segundo nivel, dice: ¡Nos va a llevar mucho tiempo llegar al comunismo!, y también reconoce que quizá es imposible. Lo que pasa es que la paz perpetua es imposible porque siempre llega un loco que hace la guerra. No se imaginan con qué precisión Kant trabaja el tema de los postulados, yo le pregunté a Franz Hinkelammert: “los postulados de Kant, ¿no son un poco tus conceptos trascendentales?”, y él dice: “Puede ser”. Eso es muy interesante. Hegel al fin termina la idea absoluta, pero por ahí tengo un alumno que dice: No, aún la idea absoluta es un postulado, entonces de repente Hegel termino siendo kantiano, porque el sistema no se cierra y la totalidad no se cierra y la dialéctica al fin tampoco conoce todo del todo, y si no es un postulado entonces el asunto del postulado funciona muy bien.

La plena libertad sería un postulado que implica acción. El que seamos un día plenamente libres significa que yo pueda hacer lo que debo hacer sin que nadie me lo impida. Pero cuidado, hablo de lo que debo hacer, no lo que me da la gana hacer, que no es la plena libertad sino el fastidio total de los otros que tendrían que soportar mi estupidez.

El mismo Merleau Ponty¹, en la *Fenomenología de la percepción* dice: “La libertad absoluta es imposible”. Sartre, en cierta manera rabiaba y decía: “No soy libre en absoluto”, y luchaba contra Dios. Tenemos una libertad condicionada, dice Merleau Ponty, no absoluta, y no me tengo que enojar porque no sea absoluta porque, entonces, tendría que haber podido elegir nacer o, tal vez hubiera elegido mejor no nacer, pero eso es absurdo. Hay que ser para elegir.

El tema de la libertad tendría que tratarlo en la estética. Porque, después de la política de la liberación, voy a tener que hacer una estética y va a tener que terminar en la contemplación de los grandes místicos, en Eckhart; ante el absoluto que supone que el fundamento de nuestra realidad es eterno, porque si no fuera eterno nosotros no seríamos. El universo o un Dios creador, los dos son lo mismo. Uno puede decir: “yo no necesito a Dios, el Universo es absoluto”, yo le respondo: pero sí es eterno, habrá tenido que comenzar algún día, ¿qué había antes para que se produjera? Lo único que la razón puede decir es que el fundamento del universo es eterno, pero la eternidad es lo real, aunque sea incomprendible.

Hay que destruir completamente ese postulado burgués que dice que la libertad de unos justifica la esclavitud de la mayoría, eso no lo aceptamos. Hinkelammert tiene un extraordinario texto sobre John Locke, que yo tomo en mi *Filosofía política*. Releo los textos y agrego algunas minucias pero, en el fondo, lo aplico al tema de la conquista y la esclavitud. Todos saben que Locke es el fundador del liberalismo y en su segundo tratado del gobierno justifica la conquista y la esclavitud. Yo creo que Hinkelammert ha hecho lo más inteligente: la lectura de Hume, el autor casi preferido de todo el pensamiento analítico lógico contemporáneo, donde demuestra cómo el principio de causalidad en el conocimiento teórico está referido al principio de justicia en la parte práctica o ética. Hume, contra lo que dicen todos los filósofos analíticos, parte del ser de las pasiones y deduce el *deber ser*, entonces pone el siguiente ejemplo: “Dado que la avaricia es una pasión destructora, porque un avaro se apropia del bien de todos los seres humanos y los deja reducidos a la pobreza, tenemos que instituir la propiedad privada para que el avaro no pueda apropiarse de los bienes de los otros”. Es un argumento interesante, porque estamos hablando de la Edad Media, donde mandaba el señor feudal y el siervo era un pobre, no tenía nada, mientras el señor feudal acumulaba con avaricia. Pero la propiedad privada fue distribuida de manera capitalista y tenía la desventaja de que algunos se adjudicaron la propiedad positivamente y los nuevos llegados se quedaron sin ninguna propiedad. Entonces lo que había sido para luchar contra la avaricia terminó por justificar una nueva forma de avaricia, ahora los avaros tenían propiedad privada y los recién llegados se quedaron en la pobreza y no tenían cómo reproducir su vida. El argumento de Hume se volvió contra sí mismo. Hume también proponía, contra los anarquistas, la necesidad de las instituciones, porque si no hay instituciones no podemos defender a los débiles, e hizo que las instituciones existieran, pero no para proteger a los dé-

1 Maurice Merleau Ponty (1908-1961), filósofo francés. Su trabajo fue de profunda influencia del pensamiento de Edmund Husserl.

biles sino para explotarlos. No estamos en contra de la propiedad privada, aunque también existe la propiedad común. Es una decisión del pueblo que unos puedan tener propiedad común y otros tener propiedad privada, según sus conveniencias. No se puede obligar a todos a tener propiedad privada positiva, pero sí garantizar a aquellos que tienen propiedad que la mantengan. El tema de la propiedad tiene que ver con la estructura, con el sistema.

Al respecto he leído mil veces en un texto bíblico, del origen del cristianismo, en el que los apóstoles dicen: “Pusieron todos sus bienes en común, y entre ellos entonces se cumplían todas las necesidades de cada uno”. Ahí viene la utopía de Marx, de dar a cada uno según su necesidad. Eso está en un texto, Hechos 2.46, el acta de los apóstoles. Ese texto influyó todo el comunitarismo de los monjes y de la Edad Media.

América Latina no solamente le enseñó lógica a Descartes, sino que les dio a los socialistas utópicos la experiencia de comunidades comunistas, fueron las reducciones jesuíticas, aunque de forma muy paternalista, las que practicaron la propiedad común. Los jesuitas, al ser expulsados en 1767, fueron por toda Europa. Había rusos, checoslovacos, alemanes, franceses, y escribieron cientos de obras sobre las reducciones donde los indígenas tenían todo en común y llevaban una vida feliz.

El buen salvaje de Rousseau era posiblemente un indígena paraguayo. Somos parte del origen de la utopía socialista y ningún socialista en la historia indica que lo somos. Por supuesto, el incario está también detrás de ese origen porque aquí había un sistema que, como Mariátegui mostraba, es fundamental. Quiere decir que esto viene de más allá de la modernidad, de la transmodernidad. Hay que tomar de lo antiguo y de lo moderno y crear lo nuevo. No ser un fundamentalista de lo antiguo, o sea sólo indígena, ni fundamentalista de lo occidental y asumir lo demás como atrasado, sino que debemos saber crear en la complejidad. Lo nuevo es, a un tiempo, estético y es político, es como nuestra comida, en la comida está dada la síntesis, todos los bolivianos, sean burgueses o sean indios, coinciden en sus comidas.

Hay gente que llega a México, ve tortillas, frijoles y cosas muy raras, colores muy extraños y algunos no pueden comer. Pero quédate un día o dos sin comer, ten hambre y luego a ver si no es rica la comida. Nuestra comida es siempre la mejor porque es la que hemos comido con hambre, ahí se da la síntesis. Está la papa que es inca, el tomate (tomatl) de los aztecas, el chocolate (tchocolatl) que también es azteca y podemos combinar nuestros descubrimientos americanos. El ochenta por ciento de los tubérculos que come la humanidad proviene de las culturas inca y azteca, esa es una contribución que ha dado América Latina de sus culturas que son complejas. Estos temas son infinitos, no se terminan nunca.

Una lectura de *La razón populista* de Ernesto Laclau desde Bolivia¹

XIMENA SORUCO

Introducción

En este ensayo intento analizar los conceptos de totalidad ontológica fallida y antagonismo de Ernesto Laclau, no para evaluar la consistencia interna de su pensamiento, sino con un fin más político: empezar a construir una categoría de exterioridad radical, más allá del antagonismo de la totalidad (post) moderna que permita dar cuenta de las posibilidades liberadoras del proceso político boliviano en la actualidad. La idea, entonces, no es cuestionar la lógica de la articulación populista de nuestro autor sino resituar la lucha hegemónica que tan bien describe más allá de la totalidad (post) moderna, pero no en términos puramente negativos, sino de afirmación de una nueva totalidad.

Empecemos con la construcción de la categoría de totalidad de Ernesto Laclau. La modernidad ha construido una totalidad que se ha cerrado sobre sí misma a través de los procesos de identidad y diferencia, es decir, ha reducido al otro a lo mismo. Mientras la identidad “identifica” a A con A, la diferencia subsume al otro, B, porque puede haber un diferente sólo al interior de la totalidad donde la diferencia tiene sentido. La diferencia es la incorporación de todo otro a la totalidad, a la mismidad del ser moderno.

Ahora bien, la diferencia se basa en que tanto A como B comparten algo en común que pueda diferenciarlos en primer lugar, esto sería la totalidad ontológica. El ser de A para ser distinto al ser de B debe compartir el mismo ser ontológico; es decir, la positividad (lo que es) de cada identidad –que Laclau entiende como objetividad– es la positividad de la totalidad. Debemos entonces encontrar una negatividad que haga imposible esta identidad entre positividades, esta objetividad. Así, a la pregunta ¿cómo es posible tener un otro que no pueda ser reducido a lo mismo? Laclau encuentra una posibilidad de salida a partir del concepto de antagonismo.

Nuestro autor dice que es posible diferenciar la contradicción, la oposición real y el antagonismo. La contradicción sería una relación lógica entre conceptos, donde A no es A.

¹ Esta exposición fue realizada el 26 de marzo de 2008 y es producto del grupo de trabajo mencionado anteriormente, reproducimos el texto in extenso y a continuación los comentarios del profesor Laclau.

La oposición real, en cambio, un choque de fuerzas contrarias en el mundo empírico, donde A no es B. Sin embargo, ni la contradicción entre dos conceptos, ni la oposición real física (dos carros que se chocan) implica antagonismo.

El antagonismo se presenta cuando B niega a A, es decir, la positividad de A es negada como transparente y objetiva (A-A), como identidad plena. En el antagonismo, nos dice Laclau, “la presencia del *Otro* me impide ser totalmente yo mismo. La relación no surge de identidades plenas, sino de la imposibilidad de constitución de las mismas (...). En la medida en que hay antagonismo yo no puedo ser una presencia plena para mí mismo. Pero tampoco lo es la fuerza que me antagoniza: su ser objetivo es un símbolo de mi no ser y, de este modo, es desbordado por una pluralidad de sentidos que impide fijarlo como positividad plena. (...) El antagonismo constituye los límites de toda objetividad”².

A partir de este momento el círculo de la totalidad no puede ya ser cerrado en una identidad completa, en pura positividad:

Ciertas formas discursivas, a través de la equivalencia, anulan toda positividad del objeto y dan una existencia real a la negatividad en cuanto tal. Esta imposibilidad de lo real –la negatividad– ha logrado una forma de presencia. Es porque lo social está penetrado por la negatividad –es decir, por el antagonismo– que no logra el status de la transparencia, de la presencia plena, y que la objetividad de sus identidades es permanentemente subvertida. A partir de aquí la relación imposible entre objetividad y negatividad ha pasado a ser constitutiva de lo social³.

Es decir, tampoco puede haber puro antagonismo porque la negatividad requiere alguna positividad que negar; por más precario que pueda ser debe existir algún cierre de la totalidad. Así, “si la sociedad no es nunca transparente respecto a sí misma porque no logra constituirse como campo objetivo, tampoco es enteramente transparente a sí mismo el antagonismo, ya que no logra disolver totalmente la objetividad de lo social”⁴. Esta permanente tensión entre positividad (objetividad) y negatividad (antagonismo) sería lo que funda la totalidad ontológica de nuestro autor, aunque debido a esta tensión sea siempre una totalidad incompleta, fallida:

Lo que tenemos, en última instancia, es una totalidad fallida, el espacio de una totalidad irrealizable. Esta totalidad es un objeto que es al mismo tiempo imposible y necesario. Imposible porque la tensión entre equivalencia y diferencia es insuperable, necesario porque sin algún tipo de cierre, tan precario como pueda ser, no habría significación ni identidad⁵.

¿Cuáles son las consecuencias de esta concepción de una totalidad ontológica siempre irrealizable? La más importante es que una totalidad fallida, y por tanto nunca plenamente totalizada, abre para nuestro autor el espacio para la constitución de lo político. Laclau cuestiona aquí el a priori histórico de “leyes” económicas que determinan el curso de la historia,

2 Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI, Madrid: 1987, p. 145.

3 *Ibid.*, p. 149.

4 *Ibid.*, p. 150.

5 Ernesto Laclau. *On Populist Reason*. Verso, London: 2005, p. 70.

debido al cual el marxismo estándar no pudo desarrollar una teoría política sólida. Así, aparece la noción de la contingencia que sería el campo abierto, nunca fijo, de construcción del futuro. Sin embargo, bajo esta fundamentación ontológica de una totalidad imposible, el horizonte de la lucha política, de la articulación hegemónica, sería la continua búsqueda por cerrar la totalidad, por completarla, aunque esto sea posible. El antagonismo o la negatividad sería la condición de posibilidad de una lucha por la positividad absoluta (totalización), que siempre se escapa.

Hasta aquí estamos de acuerdo en que el antagonismo niega la identidad plena A, y por tanto, una totalidad posible, encerrada en sí misma y totalizada. Entendemos también que ésta totalidad no totalizable plenamente es un horizonte de emancipación en la condición (post) moderna, en tanto permite luchar en los intersticios de esta irrealizabilidad del poder absoluto; sin embargo, pensamos que la concepción política de Laclau aún es moderna porque, aunque su antagonismo niega la totalización, la lucha política que se desprende es aún una búsqueda, un deseo, de esta totalización, de clausurar la totalidad, aunque ya se ha racionalizado su imposibilidad. El horizonte político, entonces, todavía es el horizonte de la dominación (totalización) moderna.

¿Es posible algo afuera de esta totalidad ontológica moderna? O aún más, ¿de una totalidad constituida únicamente en su búsqueda de totalización, de cierre? Y si la respuesta es positiva, ¿cómo replantear la concepción de la lucha política, de la estrategia hegemónica que Ernesto Laclau ha desarrollado, para poder construir una otra totalidad pero esta vez en un horizonte diferente a la dominación totalizadora moderna?

A partir de este momento, el camino se hace a tientas y solamente tiene la intención de sugerir y discutir la posibilidad de un despliegue más acá de la (post) modernidad. Queremos sugerir que este camino debe hacerse por la construcción de una categoría de exterioridad radical a la totalidad, que no pueda ser subsumida por la lógica de la identidad, pero tampoco por la del antagonismo de nuestro autor. Para esto vamos a partir de la relectura que ha realizado Enrique Dussel sobre el pensamiento de Marx, y que propone que Marx pudo criticar la totalidad capitalista porque se ubicaba desde su exterioridad, así criticó el capitalismo no desde el mismo capitalismo, sino desde el no-capitalismo, el trabajo-vivo:

Así pues, el trabajador, cuando todavía no ha sido subsumido por el capital (o en su principio esencial y originario, por el dinero), no es valor; no es dinero, no es capital. ¿Qué es entonces con respecto a la totalidad del capital?, y aquí comenzamos el debate con Lukács o Kosik. ¿Puede decirse que el “trabajo vivo”, como realidad y categoría, es lo mismo que el “trabajo asalariado” o el trabajo ya subsumido dentro de la totalidad del capital? En cuanto subsumido, es una determinación interna del capital, y por ello fundada en la totalidad del capital. Pero mientras que no-ha-sido-todavía totalizada, el trabajo vivo es realidad (la realidad más absolutamente real para Marx, y la medida de toda desrealización en la totalidad del capital), es lo exterior. A esta posición metafísica (más allá de ser o de la reflexión ontológica) del trabajador en cuanto corporalidad (cuerpo pobre y desnudo), en cuanto persona, en cuanto no-ser del capital, la hemos llamado “exterioridad”, la alteridad del otro distinto del capital. Ser “otro” que la totalidad del capital es estar todavía en la exterioridad⁶.

6 Enrique Dussel. *Hacia un Marx desconocido. Unos comentarios de los manuscritos del 61-63*. Siglo XXI, México: 1988, p. 63-64. Cursivas del autor.

Más adelante, Dussel señala que si no existiera la “exterioridad”, más allá del capital, del trabajo vivo, no existiría el capital, porque sino ¿de dónde provendría su valor? “Es por ello que la diferencia entre “poner (*setzen*)” desde el capital (desde el fundamento –*Grund*– de la totalidad), no es lo mismo que dar existencia al valor desde el no-capital, el no-ser del capital, desde el no-valor, desde la *nada* (como gustaba escribir Marx desde el *II Manuscrito del 44* hasta los textos sobre la pretensión fetichista del capital al final del tomo III de *El capital*). *Crear-desde-la-nada* es una categoría radical, la primera, la más originaria, ya a partir de la cual Marx desarrollará *todo su discurso*”⁷.

Esta exterioridad sería anterior, y al mismo tiempo posibilidad de constitución, de la totalidad como tal, porque desde la nada, del no-valor del capital es que se da existencia al valor; en cambio, ya como determinación interna –como trabajo subsumido– se valoriza este valor desde el fundamento de la totalidad. Hay que diferenciar entonces trabajo-vivo como exterioridad a la totalidad capitalista desde la que ella se crea, y trabajo asalariado como antagonismo interno a esta totalidad, que constituye el límite de esta totalidad, su imposibilidad de cerrarse en sí misma, de realizarse plenamente.

Cuando Ernesto Laclau y Chantal Mouffe discuten la tensión entre la positividad (objetividad) de la identidad (y por tanto de una totalidad cerrada) y su negatividad, el antagonismo, señalan:

Es porque un campesino no puede ser campesino por lo que existe un antagonismo con el propietario que lo expulsa de la tierra⁸.

Pero, el campesino ya implica un antagonismo dentro de la totalidad, es decir, una subsunción a la totalidad pero subsumida negativamente. Tanto el terrateniente como el campesino son identidades de la totalidad, sin embargo, no son plenas por su oposición. Tampoco la totalidad capitalista se realiza plenamente por esta negatividad que la constituye; de ahí que el campesino o el obrero pueda construir una articulación hegemónica, es decir, emprender una lucha política. Este razonamiento del campo económico debe repensarse en el campo político, porque en la totalidad moderna no sólo se presenta el antagonismo de clase, sino otros, y entonces tampoco hay sujetos históricos, sino que los mismos sujetos se construyen en su relación antagónica dentro de la totalidad. ¿Pero qué pasa cuando el articulador de la lucha hegemónica no es un campesino (o una identidad antagónica dentro de la totalidad), sino que es una no-identidad moderna, una nada de la modernidad, como consideramos que sucede con el movimiento indígena en Bolivia?

Una breve relación histórica podría plantear las cosas más claramente. El estado colonial y el republicano boliviano constituyen su modernidad a partir de la exclusión radical de los indígenas, la categoría de indígena no se corresponde a la de asalariado, porque si seguimos a Aníbal Quijano⁹, la división social del trabajo del capitalismo es también étnica, es decir, no sólo ser capitalista, sino también ser obrero son identidades reservadas para criollos y mestizos, para sujetos modernos. Con la Revolución de 1952 los indígenas

7 Ibid., p. 64.

8 Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista...*, op. cit. p. 145.

9 Aníbal Quijano. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. CIES, Lima, s.f.

irrupen desde su exterioridad, pero la articulación hegemónica de este momento tiene como núcleo a los mineros, en torno al cual se hacen equivalentes (se articulan contingentemente) las luchas indígenas, de obreros urbanos, y una infinidad de actores sociales. La consecuencia de esta articulación hegemónica específica, centrada a partir de los mineros (antagonistas a la totalidad) es que el proyecto estatal de 1952 busca integrar a los indígenas dentro de la totalidad, subsumirlos como campesinos asalariados. Sin embargo, ese proceso no se completa –como sí sucederá con la revolución agraria europea de los siglos XVI y XVII¹⁰–, por nuestra condición de dependencia frente al capitalismo central. Es decir, la exterioridad radical no puede ser subsumida como antagónica, como clase, en la totalidad capitalista hasta la actualidad. Aquí deberíamos discutir la subsunción real y formal al capital que trabaja Marx para ver hasta qué punto se integra la economía indígena en el capitalismo, no sólo en las esferas de la circulación y el consumo, sino también en la esfera de la producción.

Ahora bien, la articulación hegemónica que ha llevado a la victoria a Evo Morales es diferente a la del populismo de 1952, porque el núcleo articulador son los propios indígenas, que han generado relaciones de equivalencia con otros actores (obreros, profesores, clase media urbana, etc.). Esta articulación hegemónica específica podría trastocar radicalmente el campo político y la totalidad moderna. Si los indígenas, como estamos argumentando, no son antagonistas, y por tanto una identidad (siempre fallida) moderna, es decir, no están subsumidos completamente en la totalidad, ¿podrían desde su exterioridad radical construir otra totalidad, es decir, constituir un momento positivo del poder político?

Una de las alternativas, tal vez la más próxima, es que la irrupción de los indígenas en la totalidad desde su negatividad exterior –pero todavía no antagonismo interior– fije precariamente su identidad como interior a la totalidad, es decir, se produzca un tipo de cierre precario de esta totalidad en tanto el indígena se haga antagónico. Sería un proceso de modernización del Estado y la sociedad boliviana.

Sin embargo, está abierta la posibilidad de que esta irrupción indígena a la totalidad, desde su exterioridad, niegue a la totalidad, y negando la negación de la que ha sido objeto afirme una nueva totalidad. Esta totalidad, a su vez, podría ser *novedosa* sólo si no es ontológica (transontológica), si no parte de un horizonte de totalización, de cierre en sí misma, que Laclau ha mostrado que es imposible, pero que pese a esta imposibilidad busca su cierre.

Recuperar la articulación hegemónica propuesta por Ernesto Laclau aquí es clave por dos motivos. Primero, porque el particularismo indígena (la demanda desde la exterioridad radical) debe lograr hacer equivalentes otras demandas de actores sociales interiores a la totalidad, para construir esta nueva totalidad; y segundo y más importante, porque la totalidad que se busca construir será, a su vez, fallida, irrealizable pero no porque no pueda encerrarse en sí misma, por su totalización imposible (sería la misma totalidad que se busca superar), sino porque parta siempre de la exterioridad radical que le ha dado vida, del *trabajo vivo*, de la corporalidad del ser humano, de la Voluntad de Vivir de la comunidad política.

10 Immanuel Wallerstein. El moderno sistema mundo. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI. Siglo XXI, México, 2005.

Ernesto Laclau

Comentario a la ponencia de Ximena Soruco

En primer lugar, tenemos que introducir la noción de contingencia, pues es una distinción terminológica clave. Por un lado, sobre lo contingente hay una tendencia general a identificarlo con lo accidental, una categoría de la ontología aristotélica. Por ejemplo, Richard Rorty en su libro *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, usa el término contingencia prácticamente como equivalente de lo accidental. Lo accidental es simplemente aquello que no forma parte de la esencia del sujeto. Yo, si soy un hombre, soy un hombre, soy un animal racional para Aristóteles, si tengo una nariz más corta o más larga eso no afecta para nada mi esencia, eso es un accidente. Pero ésa no es la noción de contingencia en mi trabajo y por lo que he entendido tampoco la noción de contingencia que se está usando.

Creo que la otra noción de contingencia se liga más a sus orígenes en la tradición cristiana. Es decir, para el cristianismo, es contingente todo ser cuya esencia no implica su existencia. O sea, yo existo pero podría no existir, el único ser que es radicalmente no contingente es Dios, porque existe de una manera necesaria. Esta noción de contingencia es importante porque está anclada en algo que Heidegger ha desarrollado como la noción de “ser arrojado en el mundo”. Yo no formo parte de un mundo, no soy una parte necesaria de ese mundo, entonces hago distintos esfuerzos para tratar de anclarme más sólidamente en ese mundo, pero hay una heterogeneidad insoslayable, por lo cual un ser no está totalmente integrado a ese mundo. Y aquí hay una serie de aspectos que yo creo que apuntan en esa dirección, es decir, la noción de una exterioridad que está justamente dada por la contingencia y que es capital para entender de lo que se trata.

El segundo argumento, sumamente importante, es la idea de que estar inscritos en un antagonismo es ya estar o formar parte de una totalidad. Es decir, la imposición del poder, en cierto momento, me convierte a mí mismo en parte de ese poder. Yo me estoy oponiendo al poder, pero no sería quien soy sin esa referencia al *otro* que es el poder. De alguna manera, en ese sentido, yo formo parte de la misma totalidad en el cual el *otro* se constituye. Es decir, si yo tengo por ejemplo una emisión del campo social entre A y B que es mi propia identidad, el oponerse a A es parte de mi propia identidad, y en esta medida esta misma relación no constituye una exterioridad radical que es lo que creo que Ximena Soruco ha apuntado en su ensayo en varios puntos.

Pero hay otras formas de exterioridad, de estar fuera y no estar representado dentro de la totalidad. Ahora, yo creo que ese segundo tipo de exterioridad es absolutamente central para entender estas claves de la actividad política y también, por lo que he estado aprendiendo últimamente, para entender aspectos clave de la realidad boliviana. Por ejemplo, la campesinización del indígena es una forma de reducir al indígena a un aspecto de la totalidad, mientras que otros aspectos radicales de la identidad indígena se mueven fuera de esa totalidad.

Aquí yo quisiera referirme a algo que está en *La razón populista* y que veo es relevante tanto para el ensayo expuesto como para aspectos que se discuten hoy en Bolivia: ¿de qué manera lo contingente irrumpe en el discurso de lo necesario? La cuestión es la siguiente: ¿cómo aparece este momento en una exterioridad más radical en el campo de la discursividad marxista? Pensemos por ejemplo en Hegel. Hegel decía que la lógica —su propia lógica

dialéctica– se reproduce en el nivel de la historia con una sucesión de pueblos: de Grecia a Roma, de Roma al mundo germánico, etc.; cada pueblo representa un momento en el alto despliegue de la idea. Pero hay algo que para Hegel es simplemente un residuo, lo que llamaba los pueblos sin historia, es decir, realidades que están y que existen en los intersticios de la historia, pero que son radicalmente carentes de historicidad, porque no representan un momento necesario en el autodesarrollo de la idea.

Allí tienen ustedes una contingencia radical y una exterioridad, en sentido en que se plantea también cómo se reproduce ésta en el campo de la discursividad marxista. Yo creo que se reproduce a través de la categoría de lumpen-proletariado. El lumpen-proletario es alguien que carece totalmente de historicidad; aparece en todas las formaciones sociales, en los intersticios de todas las formaciones sociales, sin integrarse realmente a ninguna, sin ser parte de la misma. Marx pensaba que esa realidad del lumpen-proletariado era el referente, simplemente los residuos de la ciudad, etc. Ahora, ese pueblo de la ciudad que es absolutamente de nadie, corrompido, porque puede ser articulado a cualquier tipo de política, es lo que él llamaba el lumpen-proletariado, una situación específica, una unidad referencial específica. Él quería una definición teórica del lumpen-proletariado y lo define como aquello que no participa del proceso productivo, porque para Marx la historia es un relato coherente, en la medida en que es una historia de la producción, y ahí empieza él a encontrar ciertos problemas porque aquellos que no participan en el proceso de la producción no se limitan a ser la turba de las ciudades.

En cierto momento él tiene que llegar a decir que la aristocracia financiera, en la reaparición del lumpen-proletariado a los altos niveles de la escala social, y todas las discusiones entre el trabajo productivo-improductivo que desde Adam Smith había estado presente, se transforma en un problema capital, y es ahí de donde viene la cuestión. Si se da esa definición del lumpen-proletariado como “el que no participa del proceso productivo”, es evidentemente mucho más amplia que la de “residuos de las ciudades”, y la cuestión consiste, entonces, en decir que la historia tiene una estructura coherente, de modo tal que ese elemento residual puede desdeñarse o, por lo contrario, la residualidad de esos sectores penetra otras categorías y llega al mismo corazón de la producción capitalista.

Es ahí donde yo creo que se sitúan muchos de los problemas que la exposición de Ximena Soruco plantea aquí: de qué manera lo heterogéneo penetra y transforma a lo homogéneo. Por ejemplo, Marx trataba de enfrentar el desempleo; el desempleado es alguien que no participa en el proceso productivo, pero Marx pensaba que el desempleo era solamente temporario y a través de la categoría de ejército industrial de reserva se podía mostrar que esos trabajadores desempleados tenían una cierta funcionalidad propia dentro de la lógica capitalista, porque ayudaban a mantener bajo el nivel de los salarios, que era la condición de la acumulación. Pero él mismo decía que el nivel de los salarios no debe bajar del nivel mínimo de la subsistencia, porque de lo contrario el trabajador muere. ¿Y qué pasa si el número de desempleados excede en mucho el que es necesario para mantener el nivel de subsistencia de los salarios?, ahí empieza a tener una masa marginal que ya no puede explicarse dentro de la lógica del sistema capitalista.

En los años 30, Trotsky, en medio de la crisis económica mundial y del desempleo masivo, decía que si el desempleo se mantenía a esos niveles, íbamos a tener que repensar

la teoría marxista de las clases. Bueno, el desempleo se ha mantenido más alto, pero sobre todo ha penetrado otras formas de inserción del trabajador en la sociedad capitalista; por ejemplo, el desempleo velado, el empleo transitorio, una cantidad de fenómenos ligados a la tercerización, de modo tal que yo creo que muchos de los problemas referidos en el ensayo tienen que ver con las formas específicas de exterioridad radical. En el caso boliviano, pueden generalizarse a formas más amplias de la inserción social de vastos sectores de la población en un capitalismo globalizado.

Ahora, Enrique Dussel hace una distinción muy pertinente entre el trabajador que todavía no ha sido subsumido bajo el capital, el trabajo vivo, y el trabajador que ha sido subsumido por el capital, que corresponde al trabajador cuando todavía comparte la lógica del capitalismo mismo y el trabajador cuando es una categoría del mismo capitalismo. Yo estoy de acuerdo con esto. Lo que importa de la categoría trabajo es lo que no es subsumido bajo la lógica capitalista, no es solamente un trabajo, sino que, además, es todo un problema de identidades que la lógica capitalista no logra subsumir. Y me parece que para entender la cuestión de integración de comunidades es necesario pensar también en estas otras dimensiones. Yo creo que la distinción de Dussel es altamente pertinente, simplemente que creo que había que generalizar aquello que está incluido en ella.

Ahora, yo tengo una pregunta que quisiera hacerle a Ximena Soruco. Hay un momento en el cual tú planteas: "Aquí estamos pensando solamente en términos de demanda como la unidad de análisis, porque aquí hay demandas sistemáticamente insatisfechas, las de la *plebs*". La demanda como acción y significación requiere un sujeto reconocido, subsumido como tal dentro de la totalidad que pueda demandar, pero si es un no sujeto, una nada de la totalidad, ¿cómo iniciaría una demanda aún no incluida aunque el contenido de esa demanda, su materialidad, es real?

Aquí yo plantearía lo siguiente, y me gustaría tener tu comentario: si una demanda es general, para ser una demanda no puede ser totalmente reconocida dentro de una totalidad, una demanda siempre se hace desde adentro. Desde una exterioridad lo que tiene definido es que la totalidad incorpore esa demanda, la coopte y de esa manera pase a ser parte del sistema. En ese caso deja de ser una demanda, porque empieza a ocupar un lugar dentro de la totalidad.

Por otro lado, yo creo que toda demanda exige una redefinición de la totalidad, y lo que me parece es que aquí hay dos tipos de situaciones. Primero, una situación en la cual las demandas se formulan desde una posición de exterioridad respecto a la totalidad, con lo cual estoy completamente de acuerdo; pero hay dos caminos de la demanda sobre su absorción institucional o su transformación en un reclamo frente al sistema. Es decir, que el destino de la demanda no está determinado de antemano. Pero puede ocurrir otra situación que creo que es a lo que estás tú apuntando, y es que la exterioridad sea de una naturaleza tal que ni siquiera se pueda llegar a formular una demanda, porque la formulación misma de la demanda presupone ya una forma de inserción discursiva que puede, de pronto, no estar al alcance de los mismos sujetos portadores y, por otro lado, no tiene sentido dentro de esa situación. Yo creo que esa situación de exterioridad radical es absolutamente importante para entender el problema ontológico que estamos discutiendo.

Y ahí es donde agregaría que tu paso a través del *levinacismo*¹¹ no lo encuentro del todo convincente, porque si bien la mirada del *otro* desde su radical exterioridad es algo que me interpela radicalmente, de alguna manera el *otro* deja de ser un *otro* total a través de esa interpelación, y de esa manera es una forma velada que toda la filosofía de Lévinas, de reconstituir una totalidad no ontológica, sigue siendo para mí, parte del terreno ontológico.

Ahora, cuando dices que está abierta la posibilidad de que esta irrupción indígena en la totalidad desde su exterioridad niegue la totalidad en el bando de la negación de la que ha sido objeto y afirme su positividad como una nueva totalidad, esta totalidad, a su vez, sería novedosa sólo si no fuera ontológica, si no fuera parte de un horizonte de totalización. Aquí se plantean las siguientes alternativas: negar a la totalidad desde una posición de radical exterioridad, o constituir aquello que se está negando como totalidad, y que de esa manera pase también a ser parte de la totalidad.

Es decir, la contradicción dialéctica sería una primera forma de inserción discursiva de la exterioridad. No sé si es posible, en realidad es un tema que he pensado mucho para evitar totalmente este problema de inscripciones y totalizaciones, pienso que no lo es. Por eso es que pienso que las relaciones hegemónicas tienen un pie fuera (en la heterogeneidad) y otro adentro (en la totalidad). Por ejemplo, el pensamiento de Gramsci partía de una exterioridad radical, pero no trataba de mantener esa pura exterioridad sino que pretendía mantener un equilibrio antagónico incluso entre exterioridad radical e interiorización.

Yo no creo que la lógica social pueda evitar totalmente esta situación. Por ejemplo, un pensamiento como el de Frantz Fanon parte del marginal total, que para ser tal tiene que presentarse como el *otro* de aquello que no es marginal, esa es una forma de inscripción discursiva de su exterioridad. Lo único que sería una exterioridad total, que no reconstituyera una totalidad, sería un nihilismo puro, una falta completa de acción.

Todos los movimientos que Ximena Soruco describe, juegan en ambos bandos de la realidad boliviana actual, y la dificultad política de constituir un bloque histórico viene justamente de que estas dos dimensiones van a estar siempre presentes.

Ximena Soruco

Quiero empezar con el tema del lumpen-proletariado y comparar la discusión de su texto, *La razón populista*, con el tema de la exterioridad indígena. Yo creo que el lumpen-proletariado, el desempleado, ha sido despojado de su mundo de vida anterior porque ha migrado a las ciudades. En cambio, el indígena tiene mayor potencial de construir otra totalidad porque no ha sido completamente destituido de este mundo de vida anterior, de este mundo cultural anterior. Entonces, hay una diferencia importante entre el lumpen-proletariado y las comunidades indígenas. El universo indígena es grande y tiene una población muy heterogénea en diversos grados, mantiene su mundo de vida y sus patrones culturales y horizontales que podrían constituir una otra totalidad más sólidamente que en el caso del lumpen-proletario.

Respecto a la pregunta sobre las demandas, entiendo que consiste en no fijar las identidades que usted ha definido a partir de las demandas, porque éstas no implican inscripción

11 Se refiere a la asimilación de la propuesta de Emmanuel Lévinas (1906-1995).

del sujeto, no implica el supuesto de que los que demandan son sujetos al interior de la totalidad. Pero cuando no son sujetos tal vez tenemos que pensar en un escenario anterior a la demanda.

Ernesto Laclau

Exacto. Si me permites, en *Hegemonía y estrategia socialista* nosotros habíamos planteado que el horizonte último de no identidad estaba dentro del antagonismo. Pero lo que yo empecé a pensar es que crear al otro a través de una demanda o como una fuerza antagónica –como un enemigo–, es ya una primera forma de inscripción discursiva: hay algo anterior a eso, que es lo que en *Nuevas reflexiones* sobre la revolución de nuestro tiempo* he llamado dislocación. Cuando uno sufre una dislocación radical en su experiencia, puede verla de muchas maneras. Uno puede pensar, por ejemplo, “esto no está ocurriendo, es una respuesta de Dios por mis pecados”, en ese caso no hay la construcción de ningún antagonismo. La relación antagónica es ya una forma de inscripción, y yo creo que es eso lo que está presente en tu propuesta, es decir, una exterioridad es más radical que la exterioridad antagónica.

Ximena Soruco

¿Sería otro tipo de antagonismo? Si fuera así, podríamos pensar esta exterioridad como un tipo de antagonismo interior entre A y B, entre la exterioridad y la totalidad. Pero no es una forma de descripción, por eso es que no lo podríamos llamar antagonismo radical.

Ernesto Laclau

No, no es un antagonismo de identidad, es una exterioridad que ni siquiera adquiere la forma antagónica. Eso es exactamente lo que Lacan llamaba lo real.

Ximena Soruco

Ahora, si esta exterioridad se convierte en antagónica, si tiene solamente un rol de negatividad, de negación de la totalidad, yo creo que sí acaba subsumida. Por el otro lado, si es negada –pero en esta negación es capaz de producir, de afirmarse como una totalidad diferente–, pienso que podríamos estar pensando en una construcción de una nueva totalidad.

Ernesto Laclau

Sí, pero mi impresión es que no puede escapar a ese juego de totalizaciones y fracasos del proceso de la totalización, porque siempre una realidad heterogénea va a estar minando la posibilidad de la totalización cerrada. En el caso de Lacan, por ejemplo, lo simbólico es aquello que en el campo de lo que es representado –existe un límite no exterior a lo que es representable–, es algo que está minando de adentro lo propiamente simbólico, eso que escapa del campo de la representación, sería lo real. Ahora lo que tú estás planteando es que

eso real puede ser la base para una nueva inscripción simbólica que constituya una totalidad de tipo diferente, pero eso también va a encontrar sus propios rivales, de modo que, en ese sentido, la historia no es una serie de sucesiones dialécticas, sino es una serie de interrupciones, por la cual lo real desde distintos puntos está siempre impidiendo la totalización simbólica. La totalización simbólica es algo que siempre se queda esperando.

Ximena Soruco

Pero tenemos que pensar en este espacio de pertenencia u otra forma de representación, otro tipo de totalidad, que pueda venir de estas exterioridades radicales que la modernidad ha negado completamente y que podría ser la posibilidad para buscar otro tipo de totalidad, porque no ha destruido completamente su mundo de la vida, su mundo cultural.

Gerardo Aboy

En primer lugar, creo que es realmente excelente tu trabajo, me ha interesado mucho y creo que marca la potencialidad de la teoría de la hegemonía para el análisis de casos, más allá de la supuesta abstracción que tiene. Quería marcar nada más que tres aspectos con relación a lo que dijo Ernesto recién.

Primero. Este intento, al comienzo del texto, de ir más allá de una lógica de la identidad y la diferencia, lo que llamas “una forma de totalización”, me recuerda a Derrida en *De la gramatología*, cuando dice que siempre debemos criticar el rol de la metafísica, pero nunca vamos a poder salir de la idea del signo y de la diferencia, porque es la condición mínima de posibilidad de sentido. Entonces yo creo que nuestro pensamiento llega al límite de esa crítica, pero al mismo tiempo está más allá del límite.

El segundo punto tiene que ver con la forma en que tratas las nociones de interioridad y exterioridad. Yo creo que en Bolivia la crítica post-estructuralista se sitúa en un espacio de puesta en cuestión de la distinción entre interior y exterior. Lo que nos hace falta constantemente es poder pensar categorías que estén al mismo tiempo en el interior y en el exterior. Por ejemplo, cuando señalas que el antagonismo implica, por un lado, una condición de imposibilidad y, por otro, una condición de posibilidad de una identidad porque en función de esa alteridad una identidad puede existir, estás marcando una disolución de ese límite interior-exterior, una disolución de ese espacio.

Todas las categorías en las que se piensa en esta línea, la noción de lo real en Lacan, pero también las nociones más primarias, que aparecen en el viejo estructuralismo del significante del signo de Claude Lévi-Strauss¹², van en esa dirección; es decir, algo que al mismo tiempo que está afuera, está adentro. El *significante cero* de Lévi-Strauss, en 1950 cuando escribió la introducción a la obra de Marcel Mauss, los antropólogos habían encontrado que los algonquinos¹³ tenían un término, *manitou*, que sería el equivalente para nosotros de decir “o”, por ejemplo. O sea, todo en la vida es relacional, toda identidad tiene sentido con relación a otros; si digo centro, izquierda y derecha cada una se define por la relación de ese complejo. Lévi-

12 Claude Lévi-Strauss (1908-2009), antropólogo francés. Fundador de la antropología estructural.

13 Algonquinos, grupo étnico originario de Canadá.

Strauss también decía que los algonquinos utilizan el término *manitou* para llamar a aquello que todavía no tiene nombre. O sea, si yo tengo nada más que tres nociones: izquierda, centro y derecha, tengo lugar para una posición más, que no se sabe qué es. Ese es el *significado cero*, ese casillero vacío; pero no hay posibilidad de que esto fuese el colapso de la significación. Entonces, la teoría de los conjuntos en Alain Badiou¹⁴, la teoría de Lacan, el significante cero debe ocupar justamente ese lugar de disolución entre lo interior y lo exterior.

La tercera cosa que quiero plantear tiene que ver con lo que decía Ernesto Laclau sobre aquello que aparece como exterior. De alguna forma siempre se está constituyendo la totalidad interior. Y esto tiene relación con los movimientos populistas en general. Todos los movimientos populistas han emergido como la negación de una realidad, como la afirmación de una identidad que era negada, que supuestamente no tenía forma en el sistema simbólico pero, al mismo tiempo, el sistema simbólico, el sistema social y la comunidad política se definían precisamente por la exclusión de éstos movimientos. Yo creo que acá hay una diferencia radical –no sé si Ernesto Laclau estará del todo de acuerdo–, entre la teorización de Laclau y la de Rancière, por ejemplo, cuando distingue identidad, subjetividad y acción, y piensa la política como algo que no tenía ninguna una identidad, porque los movimientos populistas siempre tuvieron un nombre: indio, roto chileno, cabecita negra, etc. El sistema político, de alguna forma, se definía por esa exclusión, o sea que aquello que era negado no es una no identidad exterior al sistema, sino una forma que tiene algún tipo de inscripción simbólica que justifica el precario límite del sistema.

Ernesto Laclau

Pienso que una cierta totalización es en qué punto la exterioridad se va a poder mantener, pero una cosa que puede llegar a ocurrir es que A se defina tanto por su oposición a B, que de alguna manera se totalice este momento de la oposición, es una cosa muy insípida, que escapa por muchos lados, que nunca se puede evitar totalmente, como decía Gerardo Aboy.

Pero hay distintas formas de exterioridad. Una forma sería la alteridad antagónica, que es simplemente la exterioridad de aquello que no es representable en ninguna de las dos totalidades y siempre habrá un exceso exterior que escapa a la posibilidad de una internalización total del problema que Aboy planteaba.

Recuerdo que en Argentina, en los años 60, teníamos gente que pertenecía al partido socialista, partido violentamente opositor al sistema. Cerca a las elecciones, ponían unas mesas frente al local del partido donde la gente iba a pedir explicaciones acerca de porqué tendría que votar y ellos intervenían en una serie de modos. Bueno, en un momento el partido resuelve no presentarse a las elecciones, porque el peronismo estaba excluido. Pero esos mismos opositores decían: No vamos a sacar las mesas delante del local-sindical. De alguna manera su posición estaba totalmente inscrita dentro del sistema.

Ahora, lo que sería muy interesante es seguir la lógica hegemónica, que es una lógica de construcción de lo homogéneo a partir de la exterioridad; no es que haya una política posthegemónica, porque las formas de totalización son muchas. Estos particularismos no

14 Alain Badiou (1937), filósofo francés. Estuvo involucrado en los movimientos políticos del Mayo Francés.

son subsumibles bajo ninguna totalidad, sin embargo, en su particularidad, son diferenciales los unos de los otros y constituyen una cierta totalidad. La lógica hegemónica trata de constituir esa totalidad a partir de una cierta exterioridad y no hay ninguna lógica hegemónica que absorba la totalidad del conflicto social.

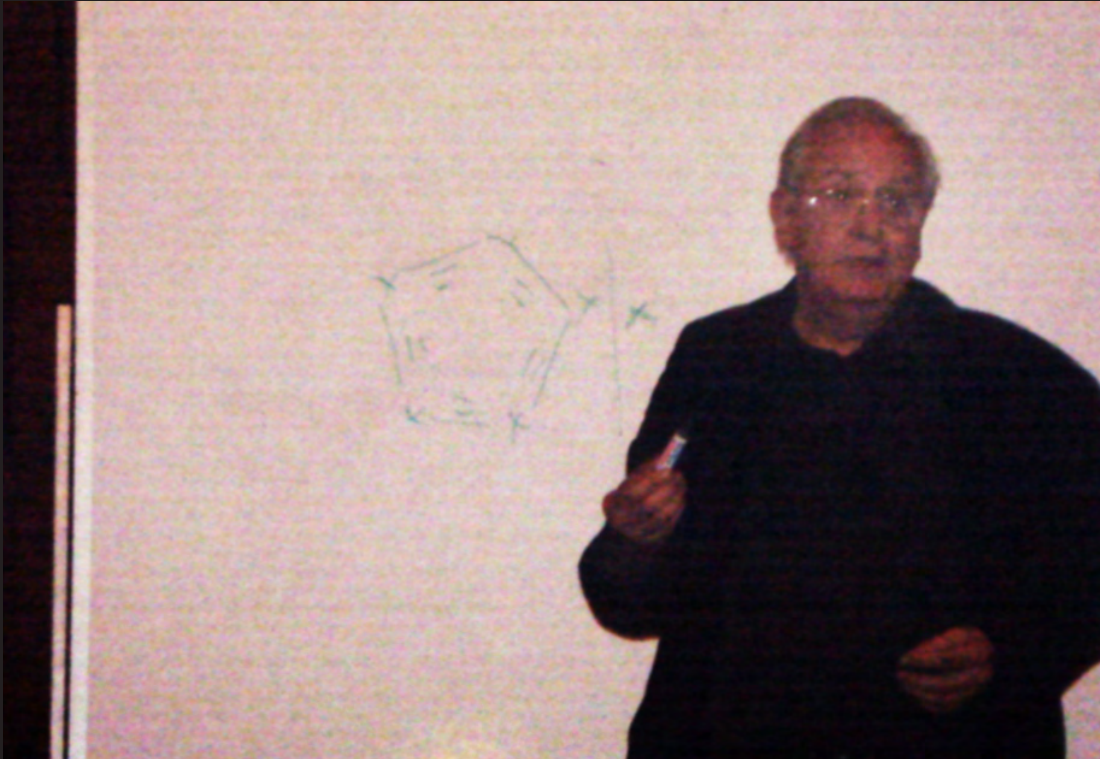
Pero siempre habrá una exterioridad que escape, entonces, hay dimensiones no hegemónicas del juego político. Esa exterioridad no se integra a las totalidades que se oponen la una a la otra. Lo que no creo que haya es una política posthegemónica. En la medida en que esa exterioridad no integrable hegemónicamente comienza a actuar en el espacio público, empieza a tener posiciones hegemónicas respecto a ese espacio. O sea, me parece que la lógica de lo hegemónico es la lógica de lo político, es una lógica que no logra absorber la totalidad de lo que ocurre en la comunidad.



ERNESTO LACLAU



ÁLVARO GARCÍA LINERA, COMENTANDO LA EXPOSICIÓN DE ERNESTO LACLAU SOBRE "EL PUEBLO, LO POPULAR Y EL POPULISMO" (LA PAZ, 26 DE MARZO DE 2008, AUDITORIO DEL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA).



EXPLICACIÓN DE ERNESTO LACLAU SOBRE EL SIGNIFICANTE VACÍO DURANTE SU EXPOSICIÓN "EL PUEBLO, LO POPULAR Y EL POPULISMO" (LA PAZ, 26 DE MARZO DE 2008, AUDITORIO DEL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA).



CONFERENCIA "EL PUEBLO, LO POPULAR Y EL POPULISMO" (LA PAZ, 26 DE MARZO DE 2008, AUDITORIO DEL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA).



ENRIQUE
DUSSEL



ENRIQUE DUSSEL EXPONENDO SU CONFERENCIA "EL PUEBLO, LO POPULAR Y EL POPULISMO" (LA PAZ, 19 DE MARZO DE 2008, AUDITORIO DEL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA).



CONFERENCIA "EL PUEBLO, LO POPULAR Y EL POPULISMO" (LA PAZ, 19 DE MARZO DE 2008, AUDITORIO DEL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA).

III.

Más allá de la
modernidad capitalista:
visiones alternativas



Colonialidad, capitalismo y descolonización
en las sociedades periféricas / 249

GAYATRI SPIVAK

Comentario de Álvaro García Linera / 257

Conocimiento colonizado y conocimiento
liberador: el papel de la ciencia
en la transformación social / 261

HUGO ZEMELMAN

Comentario de Álvaro García Linera / 281

Género y postcolonialidad / 287

GAYATRI SPIVAK

Colonialidad, capitalismo y descolonización en las sociedades periféricas¹

GAYATRI SPIVAK

Estoy extremadamente contenta de haber sido invitada a Bolivia, porque para nosotros Bolivia nos da una señal de esperanza y el estar aquí me ha impactado mucho.

Moderadora: Por motivos que todos entienden, Silvia² no quiere traducir la siguiente frase pero yo lo haré. Nos dice Gayatri que se siente algo incómoda por el hecho de que Silvia sea su traductora, cuando intelectualmente la considera una igual y que tienen muchas ideas en común, y por eso más que una traducción se tratará de un diálogo.

Quisiera contarles que yo pertenezco a uno de los Estados comunistas más antiguos del mundo y al Partido Bengalí –del cual uno de sus miembros fundó el Partido Comunista Mexicano–, también pertencí a un grupo llamado Frontera, dentro de ese Partido y Estado Comunista.

Con esto quiero decir que ese grupo era la izquierda de la izquierda, comprometido con una crítica permanente a la izquierda parlamentaria debido a que necesariamente esta, tenía que hacer concesiones al centro, cuando éste no era progresista, ni socialista. Por eso, si es que ustedes encuentran que algunas de mis palabras son ofensivas o pueden ocasionar alguna incomodidad, deben reconocer o conocer el hecho de que para mí, eso es una auto-crítica y, que eso, es lo que debe hacer una persona que está en la izquierda de la izquierda. En el contexto internacional, yo soy una de ustedes.

Ahora comienza mi exposición. Bueno, he puesto tres títulos a la presente conferencia porque intenté dar una visión sin tener claro cuál de los títulos es mejor, así que les presento los tres:

- Pensando el mundo desde Bolivia.
- Más allá de la modernidad capitalista, visiones alternativas.

1 Este es el III Seminario Internacional denominado 'Pensando el mundo desde Bolivia', organizados por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional en Bolivia. En el presente Seminario la profesora Gayatri Spivak realizó una conferencia magistral y el profesor Álvaro García Linera la comentó. El evento fue realizado en el auditorio del Banco Central de Bolivia, el 25 de noviembre de 2008

2 Silvia Rivera destacadísima socióloga boliviana que aportó grandemente a la constitución y lucha del movimiento indígena a través del *Taller de Historia Oral Andino* y de su producción teórica plasmada en obras como *Oprimidos pero no vencidos*. Silvia Rivera colaboró con la presente traducción del inglés al español en este seminario, con una excelente calidad.

– Colonialismo, capitalismo y descolonización en las sociedades periféricas.

Estos son títulos de ustedes y tengo mucha simpatía por ellos. Mi propio proyecto, desde los últimos 25 años, ha sido complementar y, a la vez, añadir algo al vanguardismo. Me parece que en la medida en que sistemáticamente se desplaza la vanguardia en un Estado represivo y se traduce su colaboración con el capitalismo, inevitablemente se desarrolla una vanguardia popular.

Aun sí, ustedes establecen un mecanismo para dismantelar o deshacer la vanguardia popular a través de la autocritica, una vanguardia espontánea saldrá a la luz, una vanguardia no reconocida o extraoficialmente reconocida muchas veces, una vanguardia para la cual la palabra espontánea, que fue definida mejor por Rosa Luxemburgo³, sería el nombre humanizado de la necesidad histórica.

En mi experiencia y visión, la única forma en que esta necesidad de una vanguardia y, a la vez, quitar esta necesidad de la vanguardia o la vanguardia espontánea, puede volverse, nada más que una serie de corpúsculos hambrientos de poder que están peleando sobre nada más que el poder, y la única forma en que ésta vanguardia espontánea pueda ser conservada para el futuro, es que, una vez establecida, el Estado y el movimiento, no se choquen con la primera oposición seria o, lo que es peor, con la seducción del capitalismo.

Lo que ocurrirá será de un modo muy penoso, el llevar a cabo un cambio epistemológico de aquellas personas que nunca serán líderes porque una democracia no es sólo para algunos, es para cualquiera, y en ese sentido, la palabra francesa *le coq*⁴ es más precisa.

En una democracia que no es sólo de los líderes, donde no sólo los ellos son apreciados y valorados, hay una suerte de falla geológica intrínseca y toda la democracia entra en ese sistema de error y eso ya lo mencionó Aristóteles al mostrar la diferencia entre número y mérito.

La democracia es un sitio sobre todo aporético, sobre lo cuál voy a volver más adelante para desarrollarlo.

Gramsci definió a los subalternos, a principios del siglo XX en Italia, como aquellos sectores que no han logrado ser el Estado. Esta definición muy poderosa se ha refinado en el caso boliviano, en el contexto boliviano, por la idea Zavaletiana⁵, realmente poderosa, de un Estado aparente.

Si añadiéramos a esta idea Zavaletiana los pensamientos de Ranajit Guha⁶ sobre ésta problemática, sería como si se dieran posibilidades coyunturales para que existan movimientos sociales antisistémicos y, entonces, los grupos subalternos en Bolivia, habiendo traído su subalternidad hacia una crisis, una y otra vez, resbalarán hacia ese Estado coyunturalmente disponible, a este modo coyunturalmente disponible y constituido de Estado aparente.

3 Rosa Luxemburgo, a diferencia de Lenin otorgaba una gran importancia al componente espontáneo en la revolución, proponiendo, a partir de esta idea, una articulación muy interesante entre movimiento y vanguardia en relación con la socialdemocracia.

4 *Le coq français*, es una referencia a la democracia francesa simbolizada por el gallo galo que representa a Francia y a los franceses.

5 Se refiere a la propuesta teórica de René Zavaleta Mercado sobre el Estado aparente. Zavaleta es el más importante sociólogo boliviano del siglo XX que propuso un marco interpretativo muy profundo en su análisis de la revolución del 52 en Bolivia, desarrollando la pluralidad económica-social y cultural de la "sociedad abigarrada" boliviana.

6 Ranajit Guha es el líder del Grupo de estudios subalternos junto a Gayatri Spivak y Partha Chatterjee, entre otros. Editó junto a Gayatri Spivak *Selected Subaltern Studies* en 1988. En el presente texto la expositora intenta la articulación de los estudios subalternos con la idea Zavaletiana del Estado aparente.

El problema de esta postura teórica de añadir y a la vez complementar el vanguardismo, siempre recurre y debemos, en cada caso, darnos cuenta que estamos mirando una transformación epistemológica por un intelectual instrumentalizado, que aprende permanentemente de su medio cultural, y aquí estoy hablando de intelectuales que no necesariamente parecen serlo y no son como los que están sentados en esta mesa, hay intelectuales que no delatan ser intelectuales porque no están marcados por esa fachada cultural eurocéntrica.

Esta idea, está presente muy claramente, citando casi textualmente a Gramsci, quién plantea la relación entre el intelectual y su medio cultural como una relación entre quien enseña y quien aprende –el maestro y el discípulo–, pero en este caso el discípulo es el intelectual y quien le enseña es ese medio cultural popular.

No cabe duda que la cuestión de la cultura debería mantenerse abierta en este terreno, especialmente si la oposición entre tradición y modernidad, se ve a través del cristal de una modernidad que es consecuencia de la *ilustración westfaliana*⁷.

La cuestión de un sistema educativo alternativo indígena, sin embargo, tiene muchas más consecuencias y tiene también implicaciones en términos de su derivación de clase. Va más allá del tema del idioma en el cuál se instruye, aunque el tema del idioma no es carente de consecuencias. Yo escribo mi propia experiencia de esto, como un aprender a aprender desde abajo, cómo enseñar a través de un reacomodo no coercitivo de los deseos.

Quisiera también referirme a toda la penetración intelectual de W.E.B. Du Bois⁸, quien se involucró con la educación negra –él lo llamaba así– y pensó a fondo esta cuestión a través, o mejor, desde el inicio de la emancipación de los esclavos en 1.865. Es muy interesante también hacer notar que él pensaba que los negros libres, los negros que habían sido liberados de la esclavitud, habían llegado a construir un Estado aparente por un tiempo breve después de la emancipación, aunque él vio esta experiencia, a partir de la tradición *soreliana*⁹ de la huelga general.

Álvaro García Linera, describe a Bolivia como un país que está entrando en una época revolucionaria, y en la vida de un nuevo Estado, este es un largo periodo en que la historia nos invita y nos obliga a imaginar.

Mi propia experiencia, viene de un país enormemente inmenso que vivió bajo un sistema de colonialismo territorial –que no era una colonia de pioneros– y donde este Estado colonial fue quebrado por una burguesía progresista representada por Nehru, Ghandi y todos ellos, que no era muy amigable o no tenía mucha empatía con la insurgencia subalterna, como ya lo notaron el grupo de estudios de la subalternidad, de historiadores del Asia del Sur.

Nuestra tarea frente a este problema es epistemológica, es decir, aquella tarea de asegurarse de que aún si se diversifica la toma epistemológica tiene que haber un despla-

7 Las bases políticas internacionales que se establecieron a partir de *La Paz de Westfalia* (1648), la cual dio fin a la *Guerra de los Treinta años* en Alemania y a la *Guerra de los Ochenta Años* entre España y Países Bajos. *La Paz de Westfalia* dio lugar al Primer Congreso Diplomático Moderno e inició un nuevo orden en el centro de Europa en el concepto de soberanía nacional. Los efectos de *La Paz de Westfalia* se mantuvieron hasta las guerras y revoluciones nacionalistas del siglo XIX.

8 William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963), filósofo francés. Fue defensor del derecho a la independencia de los pueblos de África de la colonización europea. Impulsó grandes congresos panafricanos. Como panafricanista recibió importantes reconocimientos como el Premio Lenin de la Paz en 1958.

9 Se refiere a Sorel quién elaboró su propuesta política tratando de alejarse del “racionalismo” de Marx para trabajar a partir de consideraciones fenomenológicas y existencialistas. En relación a la huelga general, ver *El Sindicalismo revolucionario*, Georges Sorel.

zamiento de Gramsci, tomando lo poscolonial como vanguardia, ese ha sido mi trabajo durante los últimos años y creo que esa es mi apuesta hoy día.

Deseo aclarar que, la tarea es epistemológica –y no estamos buscando una única episteme sino una diversidad epistémica–, hemos visto además el tema de que la vanguardia es complementada y, a la vez superada, esas palabras que como *aufheben*¹⁰ y otras, tienen esa dualidad inscrita.

Citando a Zavaleta y coincidiendo en esta interpretación con Sinclair Thomson¹¹: Zavaleta siempre fue consciente de que la lucha política de nuestro propio tiempo, marca y da forma al horizonte epistemológico de nuestro propio análisis, la penetración de Gramsci parece haber desplazado aún más allá esta idea al transformar, epistemológicamente, el hábito del intelectual subalterno, de tal manera que la práctica de la libertad desinteresada que no busca el interés propio sea posible, todavía después de la liberación. Quiero añadir que Foucault también hace mención a esta práctica de la libertad después de la liberación y que Perry Anderson ha apuntado este vacío en Marx y esta crítica en realidad nos lleva a la pregunta: ¿qué garantiza que después de la revolución, la práctica del subalterno no va a ser apaciguada por la propia liberación?, que tiene relación con la tercera Tesis de Marx sobre Feuerbach¹².

El hecho de que el contexto histórico al cual nosotros nos referimos en el desarrollo de los *estudios postcoloniales*¹³ dentro de la academia Norteamericana, no debería ser un problema insuperable, dado el hecho de que ustedes aquí cuentan con un pensador como Zavaleta que ha sido complementado y, a la vez, complementado y superado o complementado y añadido, por el trabajo del Taller de Historia Oral Andino.

En este sentido, ustedes parecen estar mucho más enfocados intelectualmente que los *Latinoamericanistas*¹⁴ de los Estados Unidos que trabajan en los campos de los estudios de la subalternidad, que me parece en forma recurrente un estadio de competitividad, absolutamente innecesario.

Yo creo y sé que ustedes pueden realizar por sí mismos las necesarias transformaciones en este terreno, lo que en realidad estoy diciendo no es que ustedes puedan ser un modelo para ningún lugar simplemente, sino que van a dejar una huella para la transformación en cada caso.

10 “La palabra *aufheben* tiene en el idioma (alemán) un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, mantener, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, poner fin. El mismo conservar ya incluye en sí el aspecto negativo, en cuanto se saca algo de su inmediatez y por lo tanto de una existencia abierta a las acciones exteriores, a fin de mantenerlo”, en *La ciencia de la lógica*, F.W.G. Hegel.

11 Sinclair Thomson, historiador estadounidense que trabajó durante muchos años en Bolivia investigando las causas políticas, fundamentalmente, de las insurrecciones indígenas del siglo XVIII. Sinclair Thomson es actualmente profesor de Historia Latinoamericana en la Universidad de Nueva York.

12 La tercera Tesis de Marx sobre Feuerbach dice “La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ej., en Robert Owen). La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria.” (escrito en alemán por Karl Marx en la primavera de 1845).

13 Entre los más destacados exponentes de los *estudios poscoloniales* están Edward Said con su obra “Orientalismo”, también podemos incluir a los estudios subalternos, entre otros exponentes podemos citar a Frantz Fanon, Homi Bhabha y García Canclini. La expresión latinoamericana de esta corriente es la *escuela decolonial* cuyos exponentes son Nelson Maldonado, Agustín Lao y Catherine Walsh.

14 Forman parte de esta escuela Walter D. Mignolo y Ramón Grosfogel entre otros. Un debate interesante sobre el Latinoamericanismo se encuentra en *La Descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales* (Ramón Grosfogel, 2.006).

En la medida de mi conocimiento, sé que Marx había usado la frase *época revolucionaria* de modo más convincente en una pieza que escribió sobre la España revolucionaria que se publicó en el New York Daily Tribune el 23 de marzo de 1855¹⁵. Pero las ideas de Marx en este artículo son una defensa elocuente –y aquí pienso en forma conmovedora que Derrida escribió sobre la Constitución de Nelson Mandela– acerca de la impracticabilidad de toda Constitución.

La cita de Marx dice: “Originalmente, todas las Constituciones fueron construidas por las naciones modernas en la época de su propia regeneración y en la *época revolucionaria* a la cual deben su origen, son impracticables, no como consecuencia de este u otro párrafo sino simplemente por su naturaleza constitucional. En una época constitucional, están fuera de lugar, porque han sido impregnadas con las ilusiones de desilusiones generosas que son inseparables de la alborada de la regeneración social”.

Aquí cabe mencionar que las Constituciones son un sitio, del mismo modo que la democracia es un sitio de luchas aporéticas, lo que ocurre con las constituciones es que son escenario de luchas preformativas y que dependen del deseo y de la creencia en ellas, por eso son aporéticas.

Esto podría estar describiendo muy bien la situación boliviana actual, pero lo que es interesante, es que Marx, antes de escribir el 18 Brumario acerca de la revolución bolchevique –esto es una broma– porque esto que estoy diciendo es algo anacrónico para recordarles que alguien debería estar escribiendo el 18 Brumario de la revolución bolchevique.

Lo que es interesante es que Marx, habiendo escrito antes del 18 Brumario de la revolución bolchevique que trajo consigo la idea de un fracaso del Estado y de la revolución, pensando acerca de ésta coyuntura de movimientos sociales, no pudo imaginar el Estado aparente; del mismo modo como Aristóteles, de acuerdo a su propio juicio, no pudo imaginar la forma valor.

Marx da por descontado aquello que hemos aprendido a llamar “diferencia cultural”, citando a Marx: “las luchas de los diferentes pueblos que emergen de un Estado feudal de la sociedad y que se están moviendo hacia una civilización de la clase media, no pueden suponerse como difiriendo en nada más que en su peculiar coloración que se deriva de la raza, la nacionalidad, la lengua, las costumbres performativas y sus hábitos”. Pensar otra cosa nos recordaría de esa tonta y vieja mujer que sospechosamente pensaba que todas las chicas enamoradas estaban haciendo la mímica de sus propios mejores días.

Viendo a través de Zavaleta y Gramsci, estas mujeres tontas y viejas que están sentadas aquí frente a ustedes, pueden atreverse a pensar de otra manera y yo les voy a dar una pequeña historia de la cual mucha gente, parece no darse cuenta.

Cuando en 1.991 fui a visitar Sud África y a ver el African National Congress y a Mandela, la nueva nación africana parecía no tener ningún interés en lo que fue el corazón de mi trabajo, que fue trabajar con los aborígenes (Abibasis) y lo que llaman las tribus en la India, porque ellos estaban mucho más interesados en Ghandi y compañía.

Hasta hace poco yo habría sugerido de un modo enfático que nuestra tarea es proporcionar a la educación el estilo de las humanidades, una educación que prepare al estudiante

15 Marx, a través de una serie de artículos escritos en el New York Daily Tribune y para algunas enciclopedias entre 1854 y 1873, intenta realizar una interpretación de la realidad política vivida en España a partir de hechos históricos y de la configuración política del momento.

en el desarrollo de un reflejo que pueda responder, cuando lo ético emerge para interrumpir lo epistemológico.

La construcción de una nueva episteme, siempre debe involucrar el material mágico que reside en las mentes de los niños. El desarrollo epistemológico de los hábitos que habitan en el doblez de una destrucción, de lo que destruye la mera competencia y los requerimientos de la lucha de clase.

Aquí yo debo mencionar que no me refiero al trabajo de Paulo Freyre y aunque yo admiro su trabajo y también todo el trabajo posterior que hizo en el Consejo Mundial de Iglesias, no me refiero a eso cuando hablo de cambiar, hacer un cambio epistemológico de los hábitos que habitan, es este doblez de la destrucción y de la competencia, un doble doblez. Yo creo que este cambio de hábitos epistemológicos, supone una experiencia muy diferente de los subalternos.

A pesar de todo, lo que dice Paulo Freyre –criticando la educación bancaria y todo esto–, en realidad está proponiendo una concientización “poner en escena la opresión y echarla en cara a los opresores”. Eso no es lo que estamos haciendo aún en lugares como la India que es tan grande, pero no estoy hablando de microespacios, de situaciones de opresión específicas, sino que, durante el movimiento de emancipación suele definirse a los subalternos metonímicamente, es decir, la parte por el todo, esto quiere decir que todos son iguales. Eso es lo que tratamos de combatir al hablar de este cambio y de “reposicionamiento epistemológico” cuando queremos no concientizar sino hacer que el espíritu crítico de la propia subalternidad empiece a hablar.

Silvia Rivera: Yo he traducido como una especie de doble doblez que parece muy complicado, pero yo creo que aquí puedo acudir a una noción aymara que es mucho más cercana, es *pä chuyma*¹⁶, es que cuando tu vives en un mundo donde recibes instrucciones y modelos contradictorios, desarrollas un *pä chuyma*, una suerte de doble doblez, y ese *pä chuyma*, dos entrañas, esa doble entraña te bloquea y eso es justamente lo que muchos educadores han tratado de superar. Por eso, la idea del *pä chuyma* me parece mucho más cercana a lo que sería este doble doblez.

Es justamente el darle la vuelta a este *pä chuyma*, sería una forma de encarar la “educación descolonizadora”¹⁷ y es que el niño tiene que aprender a manejarse en una situación inherentemente contradictoria, en la que, al mismo tiempo tiene que acceder y atender a las necesidades de la democracia sin entrar en competencia, y atender los requerimientos de la lucha de clases, en esta realidad queremos darle herramientas a ese niño para manejar la situación *pä chuyma*.

Silvia Rivera: El *pä chuyma* tiene su lado malo entonces yo le estoy explicando a Gayatri que quizás no exista la posibilidad de un *pä chuyma* en el que puedan manejarse las contradicciones, esta es una hipótesis todavía, porque hablar del *pä chuyma* en aymara es hablar en el fondo de lo que llamaríamos doble moral y yo pienso que en aymara siempre hay las antinomias y esas antinomias hay que descubrirlas, eso es un

16 *Pä chuyma*, expresión aymara donde se articulan las palabras *pä* (que significa dos) y *chuyma* (que significa pulmón). Pero si queremos entender el sentido de *pä chuyma* en el idioma español no se debe realizar una traducción lineal porque en el aymara el pulmón es la inspiración vital, el soplo de la vida y no el corazón como en la cultura occidental; por lo tanto, el *pä chuyma* significa el alma en relación a la vida pero también las entrañas, partidos en dos.

17 Educación descolonizadora es el sentido que Silvia Rivera utiliza para reforzar el concepto de educación.

proceso epistemológico bien largo, entonces lo pongo como una duda, para que no se lo use con certeza.

El *pä chuyma*: sí se aplica. Porque evidentemente hay una situación de doble moral, de esquizofrenia, de alma dividida y que justamente Bateson que era el marido de Margaret Mead¹⁸ es quien desarrolló esto y después en tanto terapia, la propia terapia se vuelve una doble moral y profundiza esa alma dividida. Entonces no es un desafío fácil el encarar esta esquizofrenia infantil que yo creo que es más que una descripción, una metáfora.

Antes creía que era cuestión de encontrar ese fondo ético para poder superar ésta trama epistemológica dividida y después de mucho me di cuenta que mi noción de que seríamos capaces de remendar esa trama, llamémosla red agujereada, para hacer alusión a una historiografía mexicana –la red agujereada de la que hablaba Nezahualcōyotl y otros poetas mexicanos de la conquista–, estaríamos siendo capaces de remendarla los educadores, pero resulta que estaba muy equivocada porque no había contado con la potencia de la violencia de la historia.

Yendo a mi idea de que lo ético simplemente podría ser reconstruido –porque lo que vimos era que el conformismo cultural ya estaba listo para la modernización–, y muchas mujeres deben saber lo que es el hacer ese zurcido invisible, que yo creía que era posible hacer en la mente de los subalternos. Luego, me di cuenta de que eso era mucho más difícil porque en el distrito donde yo he trabajado: Purulia¹⁹, es un distrito donde la gente había sido mantenida en un aislamiento de museo, manteniendo su diferencia para mostrarla. Ya se había abolido el feudalismo y, sin embargo, había una especie de pongueaje cultural del hacendado, de los señores y por eso era imposible hacer ese remiendo y no he podido yo darme cuenta de eso, aún cuando un escritor culturalista feudal, cuyo trabajo yo he traducido, ya me había advertido de ello.

En otras palabras, aquella presencia inmaculada de aquel sedimento ético salvable que yo pensé que era posible y que era resultado, paradójicamente, de la subordinación sistemática bajo condiciones de despotismo paternalista, le llamaríamos aquí: benevolente –que es lo que yo no habría entendido–, hasta que esas escuelas donde yo trabajaba fueron clausuradas porque algunos de los estudiantes empezaron a cuestionar la autoridad, aún en forma poco sistemática, aún además a pesar de que las niñas de esas escuelas estaban siendo robotizadas.

Si ustedes tienen algún conocimiento del importante Movimiento Dalit²⁰ en la India, el ejemplo que acabo de citar apunta a una diferencia interna, aún dentro de ese movimiento. Esto ocurrió veinte años después de iniciado mi trabajo en 2006 y, ahí en ese momento, me di cuenta o empecé a darme cuenta algo de lo que en mi trabajo había estado desarrollando: que hay un problema en la violencia de una modernidad inmarcada²¹.

18 Se refiere a Margaret Mead, estadounidense, es calificada como una de las mujeres más influyentes en la antropología su obra inicialmente estuvo asentada en sus estudios y vida con comunidades de la polinesia y, también a su esposo, Gregory Bateson científico que trabajó un enfoque holístico de las ciencias entre sus obras están *Pasos hacia una ecología de la mente*.

19 Distrito Bengali en la India.

20 El Movimiento Dalit son mujeres de la casta más baja de la india que por años sufrieron la marginación y la exclusión, pero las intocables (según la traducción al español) dieron vida a una serie de movimientos sociales inspirados en las luchas de las occidentales de color.

21 Nota de Silvia Rivera: *unmark* no se puede traducir como desmarcada, aunque también se puede desmarcar uno de la modernidad, pero inmarcada es un término más apropiado.

Es un concepto realmente difícil incluso de trabajar, pero es una tarea real, yo acabo de estar en *World Philosophy Day* de la UNESCO²². En la UNESCO, ellos indican que les gusta la diversidad por es que ellos reproducen música de todas las naciones del hemisferio Sur, pero es curioso que ellos nunca reproduzcan la música Europea. Y cuando ellos son cuestionados sobre eso, por supuesto que la respuesta era: “aquello es tradición, esto es historia”. Nosotros no tenemos que ocuparnos en la modernidad de la tradición, nosotros tenemos que ocuparnos epistemológicamente de la diferencia entre historia y tradición, y de la violencia de la modernidad que, de hecho, domina la vida de las naciones. Entonces, su historia no está en museos pero ellos habitan una inmarcada modernidad, nosotros tenemos que tener el coraje de encargarnos, también, de la violencia de la “inmarcada modernidad”.

22 Se trata de la celebración anual a nivel mundial de la filosofía, iniciada por la UNESCO.

Comentario de Álvaro García Linera¹

El Estado aparente al que se refería Zavaleta, hace referencia a un pedazo de sociedad y de relaciones sociales, no sintetizables en el Estado, en la representación y en la monopolización de decisiones. Dicho de manera más rápida, en qué medida lo comunitario puede devenir en moderno: opción A su disolución, opción B su potenciamiento y expansión.

Un segundo eje presente en el discurso de la profesora y que también toca muy profundamente a lo que sucede en el país y a lo que debemos reflexionar, es a lo que ella se refería con la siguiente pregunta: ¿qué garantiza que la práctica de los subalternos, no va a ser acallada o anulada, después de la liberación? Lo que está viviendo Bolivia en los últimos años es una emergencia de lo subalterno, primero que resiste las iniciativas estatales de dominación, asedia a esas iniciativas y estructuras estatales y luego las penetra, las copa, ocupa, transforma y, a su modo, dirige.

En ese momento, ¿los subalternos dejan de ser subalternos? Si los subalternos toman el gobierno y gradualmente, procesualmente, el poder del Estado, ¿dejan de ser subalternos?, ¿en qué medida arrastran su subalternidad al ámbito de la gestión del Estado, a la cual anteriormente fueron negados? Y si eso sucede, y si eso es así, ¿quiénes son entonces los nuevos subalternos?, o ¿cómo se construye la nueva subalternidad?, ¿van a la subalternidad las viejas clases dominantes?, o ¿al interior de la subalternidad emergente rebelde, políticamente y militarmente triunfante, se construye un conjunto de estratos y de jerarquías que generan una nueva subalternidad? Está claro que responder a estas cuestionantes no es fácil, y de hecho hoy es imposible, la historia no ha avanzado lo suficiente para ver como se devela esta realidad, la historia de todas las revoluciones en el mundo hablan que siempre surgirán nuevas formas de subalternidad, la constitución de clases dominantes, la constitución de clases dominadas, de elites en el poder y entonces el Estado revolucionario luego tiende a verse simplemente como una renovación o sustitución de elites que deja en pie antiguos y nuevos sectores subalternos.

En el caso de Bolivia, eso está por verse y eso no deja de ser sociológicamente interesante, pero políticamente apremiante, entender estos mecanismos de constitución de

¹ Comentario a la exposición “Colonialidad, capitalismo y descolonización en las sociedades periféricas” de Gayatri Spivak, realizado en la misma conferencia.

la nueva subalternidad o de renovación de la subalternidad, y en qué medida la antigua subalternidad hoy deja de ser subalternidad o reproduce formas de subalternidad al interior del propio Estado, en el ámbito de las burocracias estatales, en el ámbito del uso de los excedentes económicos, etc.

Esto sin duda marca un espacio de debate, de estudio y de definición política decisiva, lo ideal sería que no hubiera subalternidad, es lo ideal, la utopía deseable, pero habrá que ver cómo la historia logra abolir este tipo de expectativas y de horizontes revolucionarios de las vanguardias.

Un tercer elemento que quería rescatar –robándole las ideas a la profesora–, reflexionar sobre estos a través de las experiencias propias; tiene que ver con el sello de la subalternidad.

¿Qué es lo propio de la subalternidad?, sí la subalternidad es lo que no está en el Estado, lo que es objeto de dominación colonial, económica, política y cultural, ¿cómo detectar y cómo hallar el núcleo propio del sujeto subalterno en el que se halla la esperanza de una reversión de la subalternidad, de la emancipación o de la ampliación del Estado?. ¿Cómo poder definir la frontera precisa entre lo que ha sido producido por la subalternidad?, entonces allí, el subalterno es un sujeto producido por la propia dominación o en qué medida hay un núcleo duro del subalterno que no ha sido subalternizado, y qué es la esperanza de la des-subalternización.

El lenguaje, la cultura, la práctica económica, la vida cotidiana, las prácticas afectivas, la democracia local, comunitaria, territorializada y la sublevación, ¿cuál es el núcleo de lo subalterno, el núcleo de lo que es propiamente autocreación de lo subalterno como resistencia a la subalternidad?

Esto se presenta como algo muy importante hoy en nuestro debate político porque en momentos en que estamos construyendo el Estado y queremos justamente incorporar, los subalternos conquistados y victoriosos de Estado, de poder, buscan transformar el Estado, ¿qué es lo que tienen que incorporar al Estado como propio?, ¿qué es lo auténticamente propio que desmonta sus subalternidades?, y, ¿qué es la simple repetición de lo subalterno que a la larga va ha reproducir, bajo nuevos parámetros y con nuevos rostros, la subalternidad contemporánea? Pregunta teórica, pero también pregunta práctica, que la llevo al ámbito de la Constitución.

Me gusta esa idea de la profesora sobre las Constituciones como escenarios de luchas performativas. ¿Qué se debía haber incorporado en la nueva Constitución Política del Estado, que justamente condensara, este núcleo de los antiguos subalternos hoy convertidos en bloque dominante de la sociedad, que permita superar nuevas construcciones de subalternidad?, ¿qué había que incorporar en la Nueva Constitución, que no sea un fruto de la subalternidad, que no sea un fruto de la colonización y que sea justamente su negación y su resistencia? Ese es un debate que atravesó toda la discusión de los constituyentes, especialmente en su relación con las organizaciones sociales, con las federaciones campesinas, indígenas, laborales y vecinales.

En otras palabras ¿cómo se abandona el sello de la subalternidad producida por la dominación?, ¿cómo se refuerza el flujo y el núcleo antisubalterno presente en los subalternos, en un momento en el que el Estado se convierte en un hecho a ser construible, producible, como flujo de una lava, de una explosión de luchas sociales diversas?

La Constitución –coincido con la profesora–, toda Constitución a la larga, en los momentos de la culminación o del fin del momento constituyente, o como ella llama en los momentos constitucionales de estabilización política estatal, no es practicable plenamente. Porque claro, la Constitución nace en momentos de un flujo vivo de correlaciones de fuerzas, de victorias y de derrotas. En ese sentido, es una síntesis de la correlación de fuerzas en un momento dado, un momento cumbre, ese hecho de correlación de fuerzas no se va a repetir en la siguiente o en la subsiguiente década, por lo que es impracticable una Constitución.

Pero eso es algo parcial, el recuerdo del momento vivo, de la propia batalla le vuelve a dar vida a la Nueva Constitución y ahí, las palabras se convierten en escenarios de luchas porque a su modo cada palabra es el recordatorio de una antigua correlación de fuerzas, de una antigua batalla, de una antigua victoria, de un antiguo ascenso, que los subalternos o los ciudadanos luego, van a buscar darle vida nuevamente ante la adversidad o una nueva dominación.

En ese sentido las Constituciones no son practicables, aunque a la vez sí, son síntesis que osifican un momento dado pero, y a la vez, son síntesis permanentemente revividas a partir del acto pedagógico de la recordación y de la movilización en torno a esa recordatorio del momento primigenio de la conformación de la Constitución.

Por último, quisiera comentar y dialogar brevemente con la profesora sobre su concepto y su relectura de la tercera tesis sobre Feuerbach de Marx. Cuando comenta Marx que los educandos deben ser educados, y ella la trabaja, la interpreta como que la brecha del conocimiento, Marx está llamando la atención a que la brecha del conocimiento no debía dar lugar a una brecha del poder.

En términos filosóficos es una frase poderosa definitivamente, no solamente porque anuncia un programa y una beta de estudio, sino toda diferenciación de conocimiento es obligatoriamente una jerarquía de poder, es posible pensar las brechas y diferencias de conocimientos de una manera horizontal.

Y yo esto intento reflexionarlo a partir de la construcción del flujo en vivo del actual Estado. Acostumbrados los bolivianos a que en los últimos 20 años el poder académico, el poder de mando y el poder de decisión, estaba marcado por una jerarquía académica de título, de universidades y de procedencias académicas que marcaban el señorío del saber verdadero, legítimo y deseable. En los últimos tiempos estamos asistiendo a un desmoronamiento fascinante de esa manera de entender jerarquía, y como poder, la diferencia de saberes y conocimientos.

Cuando leemos la expresión del señor Manfredo Kempff, que ahora porque una sirvienta se ha vuelto Ministra², se horroriza ante semejante “barbaridad” que rompe el orden establecido, no deja uno de quedar gratificado en torno a las enormes posibilidades que se han abierto en los últimos meses y en los últimos años, justamente de explorar esto que la profesora recomienda, la posibilidad de que las diferencias de saberes no sean obligatorias, ni necesariamente diferencias o mecanismos de poder.

Quiero concluir agradeciéndole a la profesora por la cantidad de ideas que nos ha planteado. Aquí en el escenario yo me he dedicado simplemente a comentar a partir de una

2 Se refiere a las opiniones de Manfredo Kempff, Ministro de Hugo Bánzer Suárez y miembro de su partido (Acción Democrática Nacionalista – ADN), cuyas expresiones se refieren a Casimira Rodríguez Romero máxima dirigente de las trabajadoras del hogar que fue nombrada como Ministra de Justicia en el primer gobierno de Evo Morales.

experiencia inmediata personal, algunas cosas, pero evidentemente en el tintero y ante el público queda una infinidad de otras lecturas y otras interpretaciones sugerentes que serán seguramente objeto de debate y preguntas. De mi parte simplemente agradecer a la profesora, por abrirnos a la reflexión en estos momentos.

Conocimiento colonizado y conocimiento liberador: el papel de la ciencia en la transformación social¹

HUGO ZEMELMAN

Voy a tratar de hacer una exposición lo más sintética posible en torno de problemas conceptuales a partir de mi experiencia en dos países de América Latina, que son Chile y México, por lo tanto, las referencias respecto de la situación de Bolivia se tendrán que deducir.

Creo que, el enunciado de la conferencia de hoy día es muy amplia y, en esa medida, es también riesgosa porque hablar de conocimiento, de liberación y del papel de la ciencia del conocimiento en el cambio, es una discusión de siglos y que no siempre se resuelve satisfactoriamente.

Pero las reflexiones que voy a plantearles –en la medida que responden a una experiencia histórica, mi experiencia personal en relación con Allende en Chile, que me ha marcado por su puesto– permiten quizás, articular problemas que en el ámbito estrictamente académico no se articulan: la relación entre conocimiento y dimensión política del conocimiento, que en el ámbito de las ciencias sociales ha preocupado mucho en el plano retórico pero muy poco en el práctico.

En este sentido, me siento en la necesidad de mencionar que por esas casualidades del destino, tuve durante muchos años la oportunidad en México, de dialogar con colegas de varios países que por las mismas circunstancias habían tenido que abandonar sus patrias, argentinos, brasileños, peruanos, ecuatorianos y entre ese conjunto de hombres inquietos por sus tierras, me tocó durante bastantes años poder dialogar con René Zavaleta en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM y en FLACSO². Por tanto, hay una cierta impronta histórica que está detrás de lo que diga, que va a ser breve y por tanto conceptual.

Al ser conceptual puede sonar abstracto, pero no hay ninguna abstracción real que no responda a una necesidad histórica y mi intención es darles a ustedes claves de pensamiento histórico detrás de lo que pueda decir brevemente.

Estamos enfrentados a una experiencia importantísima para el continente como es la experiencia en Bolivia. Creo que lo que aquí ocurra va a definir un *parteaguas* para muchas

1 En este seminario se realizó la exposición magistral del profesor Hugo Zemelman y los comentarios del ciudadano Álvaro García Linera. El mismo se realizó en el Auditorio del Banco Central de Bolivia el día 26 de noviembre de 2008.

2 René Zavaleta Mercado fue docente en esta Facultad y, fue también, Director de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) cuya sede era en México.

experiencias políticas latentes en el continente, porque es una experiencia que puede servir, puede contribuir a esclarecer algunos problemas de carácter teórico que no se terminan de discutir ni de aclarar.

También puede servir para despertar, sobre todo a la intelectualidad del continente que está dormida, pero con los ojos abiertos, en particular pienso en mi país, Chile, que ha sido en los últimos años mencionado como un paradigma de éxito a lo que la aplicación del modelo neoliberal se refiere que conlleva un costo, el éxito económico se ha confundido con un adormecimiento espiritual que es una manera, quizás suave, de aludir a problemas mucho más profundos y graves como es la reproducción de la insignificancia de la frivolidad, de la apatía, del individualismo intrascendente, de la falta de discusión y de la falta de compromiso, esas son realidades que no son inventadas, ni se deben a raíces idiosincráticas, sino a una lógica de poder económico que exige que los hombres terminen siendo consumidores. Esto es capitalismo, más que capitalismo, es una de las expresiones de lo que podríamos llamar la enajenación que ya fue bastamente analizada.

Es en este contexto que la experiencia de Bolivia, nos parece a quienes la vemos desde afuera como muy central –es una experiencia de umbral– porque ustedes, cualquiera sean las convergencias que haya en términos de proyectos incluso ideológicos, están en este momento construyendo un espacio de convergencia y conflicto, de conflicto y convergencia, en el esfuerzo por construir algo, construir historia. Creo que eso es una primera lección que nos deja –diría yo–, si lo vemos en términos históricos, esta historia incipiente.

Construir la historia no requiere nombres, no nos dejemos atrapar en la trampa de los nombres. En la medida en que es un devenir, en la medida en que es un proceso de construcción que se abre en diversas opciones, no tiene un nombre o puede tener varios, el nombre quizás lo pongan los historiadores pero no los protagonistas.

Cuando el 14 de julio de 1789, las 150 o 180 personas tomaron La Bastilla no sabían que estaban iniciando la revolución francesa, ese día Luis XVI anotó lo siguiente “hoy 14 de Julio en París no ha pasado nada”. Hoy día tenemos a mucha gente que en sus diarios de vida anota “hoy día no ha pasado nada” porque lo que se busca es el acontecimiento espectacular, el nombre que los historiadores le dan a los acontecimientos que no son espectaculares, que son anodinos, anónimos y cotidianos. Pero la historia se construye así todos los días, los revolucionarios franceses no hicieron la revolución popular leyendo a Voltaire³ o a los *Enciclopedistas*⁴, leían folletines que no han pasado a la historia, aunque la historiografía francesa los ha rescatado recién ahora, es así que sólo los historiadores le pusieron nombre al proceso revolucionario francés, pero los que hicieron el proceso mismo no tuvieron esa referencia. Y en América Latina pasa lo mismo.

La historia la construyen hombres y mujeres que no van a pasar a la historia, que se mueven con una cierta inconformidad lúcida. Para construir la historia se necesita un cierto grado de rabia, de furia, de indignación, la historia no la construyen los que quieren aquietar su consciencia y vivir tranquilos, sin molestia –esto me lleva a recordar esa vieja frase de Giordano Bruno cuando decía que había que *invocar los heroicos furores que llevan al hom-*

3 François Marie Arouet, más conocido como Voltaire (1694-1778), filósofo y político que fue el principal representante de la *Ilustración*.

4 Los *Enciclopedistas* fueron los autores de la “Enciclopedia o diccionario de las Ciencias, de las artes, de los oficios, por una Sociedad de gentes de letras” para difundir las nuevas ideas para la nueva sociedad.

bre-, porque el hombre construye la historia desde una inconformidad, desde una necesidad de romper, de no quedarse quieto, desde la necesidad de problematizar verdades, evidencias y, sobre todo, problematizar lo seguro que lleva al conformismo.

Esto nos lleva a hacernos algunas preguntas acerca de la inteligencia Latinoamericana y su relación con la historia, pero no la historia como cronología, no la historia como narración, no la historia como pasado que registran los archivos que después comentan y exaltan los historiadores 50 o 100 años después, hablo de la historia en su proceso mismo de darse como construcción de los hombres. En ese sentido, podríamos preguntarnos: ¿aceptamos el caos germinal?, ¿se acepta que estemos amaneciendo desde la noche o queremos el orden, la claridad, la nitidez, la luz del medio día? La filosofía del siglo XIX planteaba que del caos nacen las estrellas, esta metáfora que se aplica a la ciencia, al pensamiento creador y también al arte y la literatura hay que rescatarla en la historia.

Lenin decía que “cuánto más dificultades habían, más necesidad había de soñar”, tenemos que ser cuidadosos con esto porque la tendencia del hombre es a quedarse atrapado en el pasado porque es lo claro, lo estable, es lo que nos da identidad y, por lo tanto, ese viaje al crepúsculo de la mañana del que ha hablado tanta gente. Cuesta mucho entenderlo porque se necesita entender el acto de pensar como un acto de resistencia y para resistir hay que tener indignidad, rabia, inconformidad, no se resiste desde la conformidad y desde la quietud del espíritu.

Tenemos que rescatar algo del siglo XX, tenemos que rescatar el gran papel que en la construcción de la historia cumplen los hombres y las mujeres individuales. No transfiramos nuestra irresponsabilidad cotidiana de no ser constructores de nada a colectivos que, pensamos que como nosotros no construimos los colectivos, construyen por nosotros. No hay colectivos sin individuos que sean capaces de construir, porque si algo nos enseñó el siglo XX es que la historia no está garantizando nada, no hay garantía de futuro, no hay leyes como las leyes celestes que rigen el movimiento de los astros que nos permitan prever situaciones, no.

El siglo XX y el colapso de la Unión Soviética es la máxima demostración empírica que muestra que la historia puede retroceder, no hay unilinealidad, no hay una sola línea y no hay una sola dirección, pero sobre todo, porque la historia no es una legalidad sino un punto abierto a la discusión, por cierto, es una construcción de los hombres. En nuestra subjetividad, en nuestra mente, en nuestro quehacer profesional, en nuestro pensar cotidiano, ¿estamos como individuos haciéndonos eco de las necesidades de la época?, ¿cómo leemos la época?

Cuando hablo de época estoy hablando de lo que acontece en el continente hoy, con un capitalismo globalizado que nos está sorprendiendo. Por una parte, confirma las hipótesis centrales de un Marx del siglo XIX y todo lo que tiene que vincularse con la ganancia, pero también nos sorprende con cierta flexibilidad de adaptarse y de manipular a los seres humanos a través de los sistemas de necesidades. Por eso, tenemos que entender cómo funciona ese sistema, no basta decir capitalismo, procapitalismo o anticapitalismo, hay que desentrañar ese monstruo desde adentro, cómo funciona y hay que empezar por entender que esas lógicas económicas omnipresentes, no son lógicas matemáticas son lógicas culturales.

Esto, a su vez, nos lleva a preguntarnos, ¿cómo se da la contradicción o el ajuste entre la racionalidad capitalista de invertir, de manejar el excedente, de consumir, de manejarnos con eficacia en el uso de los recursos y los patrones culturales?

No son problemas diferentes, no es un problema menor, revisar de dónde y cómo se acuñaron las grandes categorías que en estos momentos rigen el comportamiento económico –como si fuesen categorías tan universales como el movimiento de los astros– nos lleva, a rescatar en el plano del discurso clásico que dio origen a toda estas concepciones, a entender que los fenómenos económicos aún en su mayor depuración, nunca dejan de ser fenómenos culturales y, por lo tanto, políticos y, por lo tanto, institucionales y, por lo tanto, psicológicos. Es lo que a partir de la *Introducción del 57^o* de Marx llamaríamos la especificidad histórica del fenómeno económico que supone entenderlo en relación con otros fenómenos que no son necesariamente económicos y menos econométricos, y eso no lo hemos hecho, pero tengo la expectativa que en Bolivia lo estén haciendo.

Una apuesta es el gran desafío de entender lo que es ser capitalista-empresario, lo que significa ahorrar, consumir y manejar el excedente en un contexto cultural preciso, que es muy distinto al argentino, al brasileño y desde luego al suizo, al francés, al alemán y al austriaco. Desde esa perspectiva, es que yo me estoy planteando esa pregunta ¿cómo nos hacemos cargo de las necesidades del contexto histórico actual del continente y qué papel cumple ahí el conocimiento llamado científico?

Eso lleva a plantearse muchos problemas, algunos de ellos propios de cualquier persona en su vida cotidiana, pero sobre todo, de quienes tienen la responsabilidad de formar: los maestros y los profesores universitarios, ¿cómo hacer que el rigor del especialista, del conocimiento que es la tarea supuestamente de las universidades no pierda la capacidad de organizar visiones de futuro?, o al revés, ¿cómo enfrentar el hecho de que las visiones de futuro, las concepciones utópicas o deseables del futuro, no carezcan del rigor mínimo necesario para que, a partir de esas visiones diseñar políticas que sean eficaces para la construcción de realidades? Porque la historia no se construye sólo con sueños, voluntades y con buenos deseos, se construye también con esa frialdad que supone el diagnóstico de las situaciones que se haga con estos *heroicos furores* de Bruno, esta conciencia lúcida acompañada de la voluntad de la que hablaba Gramsci⁶ hace mucho tiempo.

Si nosotros nos ponemos a analizar lo que sucede en el mundo de la inteligencia latinoamericana, son pocos los intelectuales que están leyendo la realidad con este *furor heroico*, más bien la están leyendo con la complacencia narcisista de haber logrado puntajes académicos para ser reconocidos y sus trabajos publicados en revistas indexadas. Predomina el deseo de la carrera académica, muy legítima y comprensible, pero que no da cuenta de lo que pasa. Si uno revisa algunas situaciones, puede ver que el establishment académico en muchos países le ha dado la espalda a los procesos de su propio país y creo que eso es éticamente inaceptable porque no es un problema simplemente ético o valórico, tiene su origen y sus implicaciones en el cómo leemos la realidad, cómo leemos las circunstancias que conforman el contexto histórico, al cual ayer se aludía en relación a la tercera *Tesis sobre Feuerbach*⁷.

5 Zemelman se refiere a la *Introducción de la Contribución a la crítica de la economía política*, escrita en 1857 por Carlos Marx, donde expone el método de la crítica de la economía política.

6 Antonio Gramsci (1891-1937), en su propuesta teórica supera la visión economicista del marxismo que desemboca en una visión esquemática de la relación Estado-sociedad. Gramsci escribe “la organización de la cultura es orgánica para el poder dominante” asumiendo que la lucha contra el capitalismo abarca también el ámbito cultural, que se expresa en la lucha por la hegemonía.

7 Ver la conferencia de Gayatri Spivak sobre el mismo tema en esta misma publicación.

¿Qué significa esa tercera *Tesis sobre Feuerbach*?, significa crear objetos sobre los cuales voy a probar hipótesis para llegar, en el mejor de los casos, a hipótesis nulas que es lo que hace el especialista. O es, más bien, entender las circunstancias rompiendo con ciertas lógicas científicas que son aceptables y que cumplen una función que el pensamiento constructor de conocimiento debería cumplir, si queremos que el conocimiento cumpla una función en este grande, enorme y gigantesco esfuerzo de construir historia.

No podemos ceñir el pensamiento a lógicas explicativas o a objetos teóricos. Hay países en el continente que no voy a nombrar pero no es Bolivia, donde sumamos todos los conocimientos especializados hechos por personas expertas eminentes: hagamos el ejercicio sumemos todo el conocimiento acumulado en el ámbito de las ciencias humanas, ¿qué resulta de esa suma, resulta una visión de país? No, no resulta ninguna visión de nada. Entonces, ¿qué está pasando con ese conocimiento?

Se acaba de publicar un libro en España, donde se hace un estado del arte de algunos de los conocimientos en ciencias sociales realizados con la mayor tecnología-técnico-metodológica, con la mayor masa de información empírica, con matrices estupendas de información empírica, para llegar a una conclusión: tenemos información empírica pero no tenemos pensamiento. Y eso está pasando en el continente, eso es lo que está pasando.

Si sumamos el trabajo de los especialistas de los más de cincuenta grupos que tiene el Concejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), de los seis mil investigadores, de las más de doscientas instituciones, ¿dónde está el producto, tiene una visión del continente o sólo andan buscando la fama en el extranjero? Es una pregunta que debe hacerse. Desde luego, me incluyo yo en esa lista para que no se me interprete mal.

Aquí, andamos dentro de problemas epistémicos –de los cuales ayer se habló algo en otro sentido quizás– porque se requiere leer la realidad, no como una colección de objetos disciplinarios, eso no es suficiente.

Las teorías de rango medio que fueron de gran estilo en la construcción de la ciencia social en el continente inspirada por la FLACSO durante muchísimos años y que la repitió el Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad de Buenos Aires y de la UNAM en México, hicieron durante muchísimo tiempo de estos tres los centros más calificados del pensamiento junto al centro especializado de Río de Janeiro, pero no pudieron resolver el problema a través de la sumatoria de conocimiento especializado. No se puede, porque el conocimiento por áreas de la realidad, no es sumable. No podemos resolverlo con lógicas de agregación como pretenden los economistas, con todo el respeto que se merecen las personas.

Entonces ¿cuál es el desafío?, ¿cómo leer la realidad?, ¿basta con las técnicas? Tenemos una revolución técnica impresionante, es decir, durante 50 años lo que ha hecho la economía, la sociología, la demografía y la antropología es acumular técnicas, de eso no nos podemos quejar. Primero cuantitativas, cualitativas y luego una mezcla de las dos, pero de una pobreza de pensamiento impresionante. Esto me lleva a colocar en el centro del debate a una persona totalmente sorpresiva: Edmund Husserl⁸, cuando en la década de los 30 hace el balance de la física de su tiempo, de su época llegando a una conclusión: “el peligro de la ciencia natural

8 Edmund Husserl (1859-1938) fundamentó la *Escuela fenomenológica*.

—dijo él en su época de refugiado de los nazis en Holanda— es que la ciencia se termine por transformar en pura tecnología intelectual, sin pensamiento”, lo dijo Husserl para la física y lo podríamos aplicar casi sin pudor al conjunto de las ciencias sociales en América Latina.

Es en este contexto destacan ciertas figuras como es el caso de René Zavaleta para este país, como puede ser el caso de Pablo Gonzalez Casanova⁹ para México, para mencionar otro, como pudo ser el caso de Celso Furtado o Florestan Fernández para Brasil, pero son pocos los que han logrado plantearse el problema: realidad social. Si la queremos construir, las funciones del conocimiento no pueden agotarse ni limitarse a las funciones cognitivas de la lógica explicativa en torno a objetos disciplinarios, que después van a sumarse en una gran teoría general que no se puede hacer. Ahí, está el primer desafío que nos plantea algo epistémicamente que vincula de manera directa la discusión de conocimiento, con el quehacer político y ¿cuál es la relación?

Todo esto está perfectamente anticipado en algunos escritos del siglo XIX, por ejemplo, en algunos escritos metodológicos de Marx y en otros, como Dilthey¹⁰ —un autor bastante olvidado— quién, en la llamada introducción a la ciencia del espíritu, nos dice “que no puedo yo conocer ningún fenómeno de la realidad social aisladamente, no puedo hacer recortes que resulten formales, y en esa misma medida, transforman el fenómeno en una ficción”, ahí sí, habría una abstracción que no tiene sustentación histórica. Tenemos que entender a los fenómenos sociales en su articulación dinámica, los fenómenos económicos, en su articulación dinámica con fenómenos culturales, a su vez, político-institucionales, a su vez psicológicos, es decir, lo macro y lo micro es una convención que no se sustenta, no podemos seguir con esas dicotomías.

Esta discusión es importante porque este tema tiene consecuencias en los diseños metodológicos, tiene consecuencias en los procesos de formación de la gente en las universidades, tiene consecuencias en las estructuras curriculares y, desde luego, en el uso de las técnicas y en la elaboración de métodos adecuados a estos desafíos de conocer la realidad socio-histórica en su complejidad, que resulta de la articulación de sus fenómenos, unos con otros. Pero también, esto es lo que enfrenta diariamente lo político, porque no hay la acción en el plano de las políticas, que sea una acción segmentada sobre una práctica sólo económica, sólo cultural porque la práctica humana es esa articulación, mientras que la separación en disciplinas es simplemente convencional para facilitar la construcción de conocimientos disciplinarios y nada más, pero eso lo hemos transformado en una realidad casi ontológica.

Si uno analiza el quehacer político, es una articulación de prácticas y, por lo tanto, de conocimiento. Qué ocurre entonces en la relación entre el mundo académico y el mundo político: que el mundo político no puede usar el conocimiento de la academia porque este no puede sentirse utilizado y, entonces los académicos comienzan a protestar que no son comprendidos y son excluidos.

Pero nos hacemos la autocrítica, que el conocimiento que construimos a veces es inconducente, en términos de definiciones de práctica en las que el conocimiento pueda servir de

9 Pablo Gonzalez Casanova (1922), profesor e investigador del Colegio de México y docente de la UNAM, su principal obra fue *La democracia en México* que se convirtió en una pieza fundamental del pensamiento político en México.

10 Wilhelm Dilthey (1833-1911), elabora los conceptos fundamentales del historicismo, sus desarrollos metodológicos conducen a considerar la vida como una realidad radical e irreductible a cualquier otro tipo de realidad.

fundamento, pero no para especular sobre lo que es o no la sociedad, sino para definir políticas a través de las cuales el hombre individual y socialmente esta construyendo esas realidades históricas.

Esto es fundamental, porque el gran problema de la academia en el plano de la formación es dar cuenta de esta complejidad. Resulta complicado decir: “cómo estudio un fenómeno económico en relación a lo cultural, porque además de la relación que es siempre dinámica, hay un problema en el manejo del tiempo”, porque los fenómenos tienen sus tiempos, sus espacios y son “concomitantes” para decirlo en términos durkhenianos¹¹. La concomitancia es otro de los desafíos que hay en el plano de las decisiones políticas, el político no se puede dar el lujo de decir, voy a resolver esto hoy y lo otro voy a resolverlo en dos años más, como ocurre con algunos proyectos de investigaciones que se demoran 15 años en llegar a una conclusión y cuando llegan a una conclusión el problema ya desapareció.

Hay un problema serio de formación, y no estoy aludiendo a las irresponsabilidades, a los privilegios y a las corrupciones de la academia, no, aquí estoy hablando de gente honesta que está tratando de entender su realidad y que tiene grandes dificultades que no son intelectuales, sino metodológicas. Como me lo dijo una vez en México el Sacristán “hay que darle primacía a la historia por sobre la teoría”, esa es una frase sensacional en términos sintéticos, pero ese es el punto de partida de todo el desafío: cómo doy primacía a la historia sobre la teoría.

En la formación académica le doy primacía a la teoría para después ver qué puedo hacer con ese conocimiento, si es que puedo hacer algo. Como me lo contó una vez un estudiante del CIDES aquí en La Paz, me dijo: “profesor tengo un problema, un profesor me está obligando a que estudie la subjetividad aymara de acuerdo con Gadamer¹² y yo no sé cómo puedo aplicar a Gadamer en las comunidades indígenas aquí en el altiplano”, ¿qué quiero decir con este ejemplo?, –no es para cuestionar a nadie porque estos son estilos intelectuales que hemos ido heredando y que lo hemos ido reproduciendo–, que ese es el problema: cómo resolver la relación teoría-realidad, libro-realidad. Tengo dos opciones: o reduzco la realidad al libro y, por lo tanto, busco a Bolivia en Habermas –si es que a Habermas se le pasó alguna vez por la cabeza Bolivia–, o más bien descubro si es que puedo aplicar Habermas en Bolivia, y esto es algo muy distinto.

Pero todo eso es evidentemente un desafío metodológico gigantesco, sobre esto, les cuento una anécdota ocurrida en México, llega Habermas a la universidad –y estos señores como Luhmann¹³ en su momento que están en una actitud más abierta querían discutir con los Latinoamericanos y saber cómo eran vistas por intelectuales latinoamericanos sus propuestas teóricas– y le preguntaron en términos exegéticos lo que había querido decir en tal párrafo con palabras comparadas con el libro, pero además, las preguntas se las hicieron en alemán y Habermas se quedó sin saber lo que esperaba. Esa es la expresión de una colonialidad total pero ramplona, eso es colonialidad.

11 Emile Durkheim (1858-1917), es uno de los principales responsables del surgimiento y reconocimiento de la sociología como ciencia.

12 Hans George Gadamer, fue inicialmente científico y docente de química, posteriormente estudió filosofía. Su principal obra es *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*.

13 Niklas Luhmann (1927-1998), describe y explica la sociedad moderna y su funcionamiento como un complejo sistema de comunicaciones.

Pero aquí, no estoy hablando de eso, estoy hablando de los problemas de los desafíos metodológicos a partir de esta primacía de la historia. Si yo tomo en cuenta mi experiencia en el colegio, donde inicio una reflexión epistémico-metodológica, es porque en Chile predominó una teoría sobre la realidad, peor la ideología sobre la teoría y ambas sobre la realidad, y de esta forma nos inventamos clase obrera, nos inventamos campesinos, nos inventamos empresarios, y sobre todo, algo mucho más peligroso, nos inventamos militares a nuestro gusto, nos inventamos conflicto a nuestro gusto. En Chile, no medimos fuerzas ni nos preocupó la correlación de fuerzas, y por lo tanto, nos inventamos un país ficticio aceptado por todos. Pero no era así la realidad y eso es muy triste porque fuimos más allá de la hipótesis nula, aquí no estamos hablando de la hipótesis porque estos errores costaron, como todos sabemos, algo más que un error.

Estoy tratando de plantear las cosas de manera abstracta para que ustedes hagan las traducciones correspondientes, ¿qué es la realidad socio-histórica? Si partimos de la afirmación que heredamos del siglo XX, es una mera externalidad del sujeto con la que tendemos a identificar la realidad socio-histórica, externa como objetividad del sujeto, y como tal, control de mi sesgo ideológico subjetivo existencial, con lo cual seguimos siendo positivistas, es decir, lo que en América Latina es una constatación, es que alguien sea fenomenólogo, sistémico o marxista, todos seguimos siendo positivistas.

No se ha hecho en este continente, con poquísimas excepciones, investigación congruente tanto epistémica como metodológicamente hablando, con las exigencias que el paradigma de Marx lo hiciera para salvarle a este señor de tanta ignominia. No hay esa investigación, eso sí, se sabe de memoria, pero ese es otro cuento, pero traducirlo en metodología operativa en el sentido correcto de la palabra que me permita construir un conocimiento con las complejidades de las relaciones que plantea la articulación orgánica, que él ya planteaba en la Introducción del 57 respecto de la exigencia de la especificidad histórica, yo no conozco ninguna.

Próximamente hay una reunión de metodólogos organizada por la Universidad de La Plata en Argentina donde se presentan cientos de miles de trabajos, me pregunto ¿qué se puede hacer con esos trabajos?, muy poco, porque entramos como en el trabajo del detalle, es como si nos enfrentáramos con un cuadro puntillista en donde lo único que se muestra son puntos aislados de la composición total del cuadro, es como si fuéramos especialistas en tuercas y tornillos pero no sabemos a qué máquina pertenecen.

Pero digo aquí, ¿qué ingeniería es posible?, ¿cómo combino el rigor con la visión de realidad sin que esa visión de realidad niegue el conocimiento o lo desplace? Porque entonces caeremos en ideologismos que también nos han causado muchos problemas.

Vuelvo a la pregunta ¿qué es esta realidad? Esta realidad externa presupone un tipo de conciencia que no necesariamente es la conciencia teórica de objetos disciplinarios. Sabemos que no basta sumar objetos disciplinarios que hacen a la conciencia teórica para tener como resultado una suprema síntesis de la realidad histórica. Cuando nos preguntamos ¿qué es la realidad histórica?, estamos planteando qué conciencia tengo yo de mi realidad en un momento dado, tenemos –en el mejor de los casos–, información fragmentada.

Pero no tenemos una conciencia o la tenemos fragmentada, en la medida de que estas construcciones políticas se estén dando en el continente como en el caso de este país, no se

si en Ecuador, Brasil o Venezuela, se está haciendo o no el esfuerzo de componer una visión de la realidad a partir de los fragmentos que nos da el conocimiento riguroso separado por especialidad.

Si no tenemos consciencia no vamos a entender lo que está pasando, las necesidades de la época de las cuales Blumenberg¹⁴ anotaba hace mucho tiempo con sus famosas ideas de las metáforas: “el pensamiento epocal no nace de una premisa, nace de una metáfora”. La metáfora de la revolución, de la liberación, de la democratización, esas no son afirmaciones teóricas, son mecanismos a través de los cuales el hombre en su subjetividad personal y grupal da cuenta, o no, de su contexto.

Entonces, ¿cuáles son las grandes metáforas de América latina, hoy? Porque, en mi generación y la de muchos de los presentes en esta sala, teníamos metáforas desde las cuales reconstruíamos el conocimiento: la inminencia de una sociedad mejor, la ley del progreso histórico y que este era un proceso ineluctable, sólo era cuestión de esperar. La metáfora como fuerza de pensamiento, estamos hablando de metáforas en ese sentido, como fuerza que inspira la necesidad de pensar.

En ese contexto se construyeron todas las tremendas teorías económicas, las teorías del desarrollo, las teorías del Estado, todas tenían algo en común, eran teorías de las transiciones porque se pensaba que esa transición era real, y que se está en puertas de una realidad mejor.

Hoy no tenemos esa inspiración, salvo que se recupere en experiencias contextuales, y en este plano epistémico-metodológico también podría ser alusión a las expectativas que en ese plano se están planteando, perdonen la expresión, como laboratorio epistémico-metodológico en la experiencia de Bolivia.

Memoria y visión de futuro, entender la historia como memoria que alumbra el futuro no para volver a lo arcaico sino para encontrar en la memoria la raíz que da fuerza a las construcciones de futuro. Esto es muy importante porque hay países donde esto no está pasando, hay países donde se ve de manera muy clara, y cada vez, más clara, que las juventudes son juventudes sin memoria porque los sistemas educacionales les están mutilando la memoria, no porque sean amnésicos, es porque pedagógicamente se les transforma en seres que sólo viven en el presente para justificar el pragmatismo hoy día.

Al oportunismo de mi época se le llama pragmatismo, bueno es más elegante quizás, para poder ajustarse sin escrúpulos porque no hay memoria que haga de alerta, no hay valor que me permita estar vigilante, por lo tanto, lo que es evidente es el instinto de sobrevivencia para adaptarse al presente a como de lugar. Eso se facilita mucho cuando no hay memoria, porque la falta de memoria impide que haya visiones de futuro y si no hay visiones de futuro, no hay realidad presente, porque el presente es el futuro deseado como acto de construcción y si no hay esa visión de futuro no hay presente y nos quedamos con las circunstancias sin poder leerlas.

Como desafío la vida nos obliga sólo a sobrevivir, la máxima expresión de esto es el consumismo y esto tiene que ver con la forma de pensar, porque estamos llegando en algunos lugares a lo que podríamos llamar la educación bonsái, y por lo tanto, a intelectuales bonsai, a políticos bonsai. Se dan cuenta lo que significa eso: armonioso, completo, perfecto, pero en chiquitito.

14 Hans Blumenberg (1920-1996) filósofo alemán, entre sus obras más importantes se encuentra *El mito y el concepto de la realidad*.

Según estas lecturas, el no funcionamiento del capitalismo en América Latina, era porque la gente no protesta ya que no tiene consciencia y no tiene consciencia porque no puede leer su circunstancia, termina siendo un presente absoluto y predomina en ese presente absoluto donde no hay memoria ni futuro, sólo la sobrevivencia. Y ese hombre que sobrevive se refugia no se juega, es apto para quedar atrapado en las lógicas zoológicas que impusieron los regímenes militares en el cono sur: “mire señora está muy bien que su hijo proteste, pero que no lo haga fuera de su casa o lo haga en el patio de su casa, porque si se va al centro no respondemos y usted será la responsable de lo que le ocurra a su hijo”. Entonces, se realizaron movilizaciones acotadas, por decirlo así, a determinados espacios y eso es zoología aplicada a la política que resultó ser muy eficiente porque generó el miedo, el conformismo, la apatía, el desinterés por lo otro, por los otros y por lo público. De esta forma, la desintegración de lo orgánico, la desintegración de las relaciones horizontales y la exaltación de la ciudadanía individualizante como máxima expresión de valor de conquista de desarrollo de este continente.

No pienso porque no tengo necesidad de ser sujeto y como no tengo necesidad de ser sujeto, no tengo necesidad de realidad, si no tengo necesidad de realidad entonces para qué pienso si está todo explicado, me basta leer y fijar un libro y no plantearme un problema que no me va a dejar tranquilo, porque me van a generar angustia.

Dicho sintéticamente de esta forma parece algo muy grotesco, pero no lo es, lo que pasa es que esto, así de grotesco como es en la realidad, lo hemos naturalizando, como si eso fuera natural o lo único posible.

Volviendo al caso de la academia, pienso desde lo que sé, desde lo que conozco, desde lo que he logrado sistematizar del conocimiento organizado disciplinariamente. Vale decir, pienso desde el código económico, sociológico, e incluyo aquí a la filosofía desde los códigos filosóficos o pienso también desde afuera, desde esos códigos pienso en aquello que no está en los códigos, pienso desde esa realidad emergente que no tiene forma, que no es un objeto teorizado. Es aquí donde se encuentra lo magmático, para decirlo en términos de Castoriadis¹⁵: “lo que todavía no ha cristalizado en ningún corpus teórico, ni siquiera en ningún discurso ideológico que es el momento histórico” que me sirve para leer creativamente el código. No puedo leer mi realidad sólo afincándome el código con todas sus potencias, sino que tengo que ser capaz de confrontarlo con una otra lectura mucho más compleja, que es la que proviene del momento histórico.

Entonces cabría preguntarse, ¿sabemos leer el momento histórico, estamos haciendo eco de las necesidades del momento, sentimos que estamos respondiendo a las necesidades del momento para poder darle una u otra respuesta? Porque aquí, las necesidades del momento histórico actual de Bolivia, no es para decirles a ustedes tienen que estar de acuerdo con determinados teóricos, no, es desde dónde ustedes plantean sus acuerdos, desde donde plantean su desacuerdo. Si no sabemos leer esto, no estamos leyendo lo emergente, no estamos leyendo el discurrir de la historia que no tiene forma, que puede tener muchas formas.

15 Cornelius Castoriadis (1922-1997), en su posición política defendió el autogobierno de los trabajadores en contraposición a la degeneración del Estado soviético, estas ideas políticas tuvieron expresión, en parte, en el mayo francés de 1968, él trabajó el imaginario político en tanto que instancia crítica desde lo lingüístico. En relación a lo magmático, Castoriadis dice que el mundo y lo viviente está en ese estado magmático refiriéndose a que no está totalmente determinado y se presta a varios significados.

Por eso decía más arriba: no le pongamos nombre a lo que todavía no tiene nombre, pero que en un momento determinado va a requerir a lo mejor de varios nombres. Está bien primero dejar emerger el fenómeno y eso supone evidentemente la intervención de los hombres individualmente y socialmente organizados. De aquí que debemos saber colocarnos: primero, en la tensión entre lo producido, la realidad económica, política, institucional, cultural o en cualquiera de los aspectos o niveles de la realidad y, luego también, en lo que no está, lo que está llegando, lo que adviene y que no adviene por extrapolación sino que adviene por la inserción o intervención como consecuencia de la capacidad del hombre de intervenir en esas circunstancias.

Este fue el gran problema que en mi opinión se planteó Ernst Bloch¹⁶ y que no ha tenido suficiente acogida, cuando planteaba el problema del pasado y de lo nuevo. Es donde el conocimiento, al ponerse en esa tensión, se vincula con la dimensión política inevitablemente porque no se puede organizar si no es desde una lectura de una visión valórica de ese presente, que es lo que los filósofos han llamado las visiones utópicas.

Si vinculamos esto con las Tesis de Feuerbach, evidentemente apunta a una cuestión que en el fondo es muy profunda, esa formulación de que el hombre no es sólo aquello que lo determina sino también es aquello que no lo determina, que es ese espacio indeterminado desde donde el hombre construye sus nuevas determinaciones, porque si no fuera así no habría historia, esta es la capacidad de reactuación del hombre.

Eso está dicho pero no está resuelto en cómo pensamos, no está resuelto en cómo construimos conocimiento, asumir ese conocimiento inspirado valóricamente en aquellas realidades que se pueden potenciar. Para que el conocimiento no sea simplemente un conocimiento de objetos verdaderos o falsos sino sea un conocimiento con un sentido de construcción a largo plazo de la historia. Para que pueda cumplir una función potenciadora. Pero todo esto nos exige que reconceptualicemos esa llamada realidad histórica de otra manera, ya no simplemente como lo externo al sujeto, ya no simplemente como algo sujeto a legalidades que ahora están altamente cuestionadas, ni siquiera como procesos tendenciales a largo tiempo como lo pueden hacer la historia de los anales u otros enfoques teóricos, tenemos que entenderla como procesos constitutivos en lo económico, lo político, lo cultural, lo institucional, que no es un producto cristalizado, es la permanente constitución de productos en distintos tiempos según la influencia de los distintos sujetos.

Ayer se hizo alusión a la Constitución, puede ser que la Constitución no se aplique, puede que no sea una práctica en sí pero es una memoria que se reactiva como voluntad de construcción. Eso puede pasar también con la memoria histórica en el caso de México, el cardenismo es una memoria viva que permitió muchas cosas 40 años después de muerto el general Cárdenas¹⁷, y ni hablar de los peronistas que siguen siendo peronistas de izquierda o de derecha, pero esa es una memoria que les permite retomar la iniciativa para entender con una cierta perspectiva histórica cualquiera que sea su carga ideológica.

Para poder potenciar realidades y construirlas, implica entender los procesos históricos no solamente articulados unos con otros por los económicos, los políticos y los

16 Ernst Bloch (1885-1977), se caracterizó por ser un crítico radical siempre en busca de la transformación social.

17 Lázaro Cárdenas del Río (1897-1970), fue presidente de la República Mexicana el período comprendido entre 1934 y 1940, este gobierno realizó la reforma agraria en la cual se contemplaba la creación de los “ejidos” y la nacionalización de los hidrocarburos.

culturales, lo macro y lo micro –que era lo que ya les decía hace un momento– sino que tenemos que entenderlo como sucesiones de momento, la historia como una secuencia de coyunturas. Si nosotros hiciéramos está lectura del continente, si hiciéramos una lectura del continente desde los últimos 30 años, de leer sus procesos histórico-políticos desde la perspectiva de secuencia de coyuntura, podríamos llegar a distintos tipos de conclusiones a las que hoy día algunos teóricos llegan, podríamos incluso decir que entendemos mejor lo que fueron las llamadas derrotas, entender y no transformar el concepto de derrota –esta es una especie de afirmación ontológica–, fuimos derrotados, ni modo. ¿Existieron derrotas, es lo mismo hablar de derrotas y de oportunidades no potenciadas? Eso es lo que estoy diciendo y eso va más allá del conocimiento, ahí, es donde se vincula al proyecto y el proyecto a voluntad de construcción.

¿Allende¹⁸ y la Unidad Popular¹⁹ fueron un fracaso?, es una buena pregunta que da miedo, tanto que hasta ahora nadie se la formula en Chile. Entonces, es más fácil decir que Allende fue víctima del pentágono y del señor Kissinger²⁰, eso es obvio, pero es casi como afirmar que Allende tenía que triunfar con el apoyo del señor Kissinger, se dan cuenta de lo que significa ese argumento. Pero no reparamos en quiénes son los responsables de adentro, estoy hablando qué decisiones políticas, qué tipo de conocimiento, sirvió para tomar determinadas decisiones políticas que impidieron reconocer coyunturas potenciadas y coyunturas no potenciadas, en términos de una muy añeja afirmación gramsciana que es simplemente: la correlación de fuerzas. Bueno estas eran cosas elementales.

Ese es un punto abierto a la discusión a partir del análisis de coyuntura. Sí, yo coloco el concepto de coyuntura más allá de lo que ha implicado en la discusión política desde los últimos 50 años y lo coloco en el centro del debate metodológico, aunque en el debate sobre la economía, la sociología, las ciencias políticas, no tiene presencia y esto es porque no se sabe hacer análisis de coyuntura, no se sabe hacer análisis desde lo potencial de la realidad. Las destrezas están asentadas en el análisis sobre objetos cristalizados que se extrapolan pero no se hace un análisis desde lo germinal.

La afirmación del señor Gadamer, él me excusará que lo cite, con esa reivindicación de la ciencia de la pregunta: “nos hemos olvidado –dice Gadamer– de preguntar”. Y, efectivamente cuando yo les pregunto a ustedes ¿se están haciendo cargo de su época?, significa: qué preguntas se están haciendo sobre Bolivia en este momento en el ámbito del conocimiento social.

Hemos perdido la capacidad de preguntar, estamos afanosos en encontrar respuestas aunque no sepamos respuestas a qué preguntas. Luego damos con investigaciones sin preguntas, donde tenemos colecciones de tesis: se hizo un examen de 123 tesis de doctorado en un país que no vale la pena mencionar, brillantes con toda la bibliografía del mundo

18 Salvador Allende (1908-1973) fue presidente de Chile entre 1970-1973, derrocado por un golpe militar encabezado por Pinochet.

19 Estuvo conformada por el Partido Radical, Partido Socialista, Partido Comunista, el Movimiento de Acción Popular Unitario, el Partido de Izquierda Radical y la Acción Popular Independiente, luego en 1973 se incorporaron la Izquierda Cristiana y el MAPU Obrero y Campesino, también tuvo el apoyo de la Central Sindical Nacional y la Central Única de Trabajadores (CUT).

20 Secretario de Estado entre 1969 y 1977, jugó un rol fundamental en la política exterior durante los gobiernos de Richard Nixon y Gerald Ford. Se lo vincula a la participación de la CIA en varios golpes de Estado en América Latina.

bien encuadrada pero sin problemas y cuando comenzaban a asomarse a los problemas punto final, conclusión: ya no se seguía la tesis pero sin problemas. Porque no es problema de ahorrar tiempo, claro algunos tutores tienen culpa cuando dicen “mirá este problema es muy complicado, no te compliques, no tienes datos, no tienes bibliografía, además a mí me vas a implicar mucho esfuerzo, elige nomás otra tesis más fácil y, así, sales rápido”. De esta forma estamos acumulando producción intelectual inútil que no sirve para componer el rompecabezas que tenemos en América Latina, para completar el cuadro puntillista porque nos quedamos con los puntos aislados, con tuercas y tornillos sin saber a qué máquina corresponden.

Quizás puesto en estos términos, no necesitemos de una teoría general de la sociedad, pero lo que sí necesitamos, es un pensamiento histórico. Esto es algo que está sucediendo aquí, aprender de las prácticas, aprender de las dinámicas grupales y a partir de esto elaborar, en el mejor de los casos, una teoría. Pero para poder aprender de esa práctica diseminada, a veces atomizada, no depende de una teoría porque la teoría me puede congelar ese fenómeno que es fluido, que es magmático.

Se requiere de un pensamiento. Y, desde esta exigencia, un pensamiento que nos exige revisar el valor de las diferentes propuestas epistémicas que, en este momento, circulan en el mundo. Para mí, habrían dos criterios para seleccionar el esquema: que sea fenomenológico o marxista. Y, antes de cualquier predefinición, también, si resuelve dos problemas: el problema de la incorporación de la historia y la incorporación del sujeto. Si no incorpora la historia y al sujeto para la construcción de un pensamiento sobre la realidad, que no sea estrictamente un universo semántico cerrado en sí mismo y, por lo tanto, inmóvil, solamente abierto a la teoría, a la prueba, no sirve.

Si ustedes revisan la literatura del continente, incluso a los historiadores para ver como han trabajado el concepto de conciencia histórica, verán que no hay literatura. Por eso, yo siempre rescato a Zavaleta, porque él para mí fue eso, un hombre que pensó desde una necesidad histórica antes que desde una necesidad teórica y desde esa necesidad histórica pudo construir sus categorías elaboradas específicamente para este país.

En las universidades, la especialización llegó a un punto increíble, como esa anécdota de Hermann Hesse²¹ cuando dijo: “este señor es especialista en el do sostenido mayor de la cuarta cuerda del violín del siglo trece”. A eso estamos llegando en las ciencias sociales, por eso, es que sólo podemos componer una visión desde el rigor específico. Pero no es suficiente para poder tener una visión desde la cual el conocimiento más altamente especializado tenga sentido.

Por ejemplo, veamos las verdades económicas en el caso de la teoría económica, ¿tienen el mismo sentido para todos los grupos humanos?, por supuesto que no, porque la construcción de verdades está fuertemente en el ámbito de las ciencias sociales asociadas a un sentido y el sentido no es un axioma matemático, no es simplemente un producto de un algoritmo, está vinculado a sujetos colectivos o individuales. Entonces, no está claro, para quién estoy construyendo este conocimiento económico.

21 Hermann Hesse (1877-1962), escritor y novelista alemán de origen Suizo. Entre sus obras recordamos *Demian*, *Siddhartha* y *el Lobo estepario*.

¿Tenemos necesariamente que pensar desde la verdad? Eso ya lo planteó Nietzsche²² en el siglo XIX y lo recupera Hilary Putnam²³, es algo que no tiene nada que ver con el pensamiento marxista ni con el pensamiento crítico del siglo XX, ¿por qué tenemos que pensar desde la verdad? Busquemos un concepto sucedáneo de la verdad, hoy es el método científico verdaderamente que hay entre la ciencia y la vida cotidiana.

Este tipo de problemas no se están discutiendo porque sabemos que la academia es un orden establecido, la academia es también burocracia, los académicos somos muy dados y débiles para las parafernalias, por su puesto y eso nos contenta la vida como mandarines sin poder –porque por lo menos los mandarines eran parte de la corte del emperador, pero aquí estamos plagados de mandarines sin corte, no saben a qué emperador obedecer aunque lo estén buscando siempre–, este es un punto que me parecía importante porque lleva a una serie de cuestiones.

Hay un riesgo en el ámbito del conocimiento, sobre todo si pensamos en un conocimiento que libere, el conocimiento liberador. Ahí van comenzando los problemas, vuelvo a la vieja etimología del concepto de teoría, no de explicar sino de mirar y ese mirar es lo que aquí llamaría ese pensamiento histórico.

Es complejo decir este objeto es esta cosa, este objeto es esta otra, y creo que eso es una línea central en el proceso formativo, desde luego en las universidades. ¿Cómo se enseña, cómo se potencia en el joven su capacidad de pensar, su capacidad de hacerse preguntas con sentido, pero no con sentido arbitrario sino con sentido contextualizado? La realidad en tanto está en movimiento y la pensamos de esa forma evitamos tender por inercia mental hacia esquemas metodológicos muy establecidos. Creemos conocer la realidad porque describimos bien una estructura ya sea económica, etc., pero la realidad no es esa estructura, es esa estructura y es algo más.

Aquí hay como dos ideas que tienen que ser trabajadas y potenciadas, por una parte una vieja afirmación muy genial, muy intuitiva de Gramsci, que no ha tenido desarrollo posterior –por lo menos en el ámbito que yo me muevo que es en el ámbito epistémico-metodológico– es lo que él llamó el movimiento molecular. ¿El movimiento molecular de qué?, el movimiento molecular de lo que creo está inmóvil, el movimiento molecular de las invariables, el movimiento molecular de las estructuras, el movimiento molecular de lo dado.

Es más fácil construir desde algo dado, cristalizado que decir esto está aquí y está allá. Hay un movimiento interno en la burocracia, en la cultura, economía, hay un movimiento interno en la geografía, este es el gran aporte de Franz Borda en América Latina, que puso movimiento a la geografía y la incorporó a los leguajes de las ciencias sociales, sin mayor eco, Franz Borda –colombiano– trató de ver la geografía en su movimiento interno. Ese movimiento molecular es para Gramsci, algo de lo que no solamente hay que estar alerta, aquello que afirmo sobre la economía, sobre lo que tiene un movimiento molecular. Luego otros autores se han apropiado de este concepto sin citarlo.

22 Frederic Nietzsche (1844-1900), con su obra fue el precursor de los psicoanalistas. Nietzsche sostenía que las creencias en *Dios, la moral y la metafísica* se han revelado inconsistentes y que su origen no se encuentra sino en el *hombre*, en el hombre débil y sufriente.

23 Hilary Whitehall Putnam (1926), realizó aportes en la *filosofía del lenguaje, filosofía de las matemáticas* y en *epistemología*, asentó el concepto de *funcionalismo* y aplicó la crítica a sus teorías con la misma severidad con la que criticaba otras teorías, de esta forma terminó proponiendo el *realismo directo* como corriente del *pragmatismo*.

Hay otro problema que es parte de este que tiene que ver con los límites conceptuales, que tiene que ver con los límites de la experiencia, que en la terminología de la Escuela de Frankfurt²⁴ llamaríamos el excedente de realidad, siempre hay una realidad que está más allá porque si no fuera así la realidad estaría detenida en mis esquemas teóricos, ese es precisamente el gran riesgo de las teorizaciones, el gran riesgo de las ideologizaciones, que congelan el movimiento del magma. Ese excedente de realidad es el gran desafío, cómo me asomo a él, cómo me acerco, no lo puedo leer con una lógica puramente explicativa porque a lo mejor voy a hacer puramente extrapolaciones.

La realidad está en movimiento porque el hombre la mueve, porque el hombre la construye y aquí es donde entramos a un problema aparentemente no conectado, pero que en el contexto boliviano se me hace ineludible incorporar –sin que esto signifique ninguna opinión sobre la experiencia de Bolivia, quiero ser claro en ese sentido– que es la relación entre conocimiento y poder. Por qué, porque el poder es el gran instrumento de construcción, es el instrumento operativo, pero no es el poder en abstracto sino es algo mucho más concreto, que incluso la teoría del pensamiento crítico no teorizó nunca: el ejercicio del poder. Si me permiten ustedes un ejemplo el pensamiento crítico, que queda en América Latina, se han sacado todos los Premios Nobel en lo que se refiere a cómo conquistar el poder pero todas las notas cero en lo que se refiere al ejercicio del poder.

Detengámonos un poco en ese punto porque los movimientos populares en América Latina no han sabido ejercer el poder, es un problema mayor porque lo que ocurrió en la Unidad Popular en Chile es eso, digamos para simplificarlo: no se supo ejercer el poder. Estamos presenciando escenarios en América Latina, no podemos anticipar en qué van a resultar, pero son escenarios desde hace muchos años, quizá demasiado tiempo, se está comenzando a observar, por lo menos, empeños e intentos de construcción de historia real a través de prácticas concretas, que es el ejercicio del poder. Eso supone entender el movimiento interno de la realidad, el movimiento molecular y el excedente de realidad. El poder no es una teoría, no es una cápsula, es simplemente la capacidad del hombre de aventurarse por lo desconocido pero no como un juego de ideas sino cuando se aventura en la construcción de lo inédito, de lo inédito posible, como diría Freire “lo inédito posible ese es el gran desafío del poder”²⁵.

¿Tenemos diagnósticos sobre realidades que puedan describirse, no en términos puramente morfológicos, sino potenciadores? No, tenemos el conocimiento o limitaciones metodológicas y de otro orden, también ideológicas, por eso no estamos enfrentando uno de los temas fundamentales.

No entendemos muchas veces el ritmo del fenómeno, el problema del ritmo no es un juego de ideas, el ritmo es fundamental, es su realidad. El ritmo del fenómeno es lo que lo hace concreto y yo no puedo actuar sobre un fenómeno que no esté en relación de su concreción, es decir, respetando su ritmo y su espacio. Si yo me invento un fenómeno puedo construir todas las teorías sobre los movimientos sociales, sobre las teorías revolucionarias, estamos llenos de teorías revolucionarias, sin sujeto, sin el fenómeno concreto de aquello que se quiere cambiar, porque no hemos atendido al ritmo del fenómeno. Entender el ritmo

24 La *Escuela de Frankfurt*, formuló el pensamiento crítico. Sus principales exponentes fueron desde Adorno, Horkheimer, pasando por Marcuse, Fromm, hasta Honnet y Habermas.

25 Lo *inédito viable* (o posible) para Paulo Freire (1921-1997) es la creencia en la utopía frente al pragmatismo inerte, una ilusión que deja de ser tal para irse convirtiendo en realidad.

es entender los procesos históricos, no simplemente como línea continua asintótica en una escala temporal a veces inconmensurable o bien simplemente inventarle esa realidad. Tengo que meterme en el fenómeno, meterme en su movimiento interno para entender sus articulaciones dinámicas para entenderla como se están concretando en distintas coordenadas de tiempo y espacio.

De otro modo, nos construimos sujetos a nuestro antojo, entonces, si comienzo a definir proyecto de sociedad a partir de sujetos que no existen, los proyectos de sociedad que estos sujetos reales permitirían construir, esos no los opto porque los considero muy poco, pobre o pequeño, y no reparo en que el sujeto real pueda concebir sólo esos proyectos que no corresponden con el proyecto que yo me imagine en el escritorio.

El ejemplo más dramático, vuelvo a mi país fue la política de ciertos grupos, que no es el caso identificar, que forzaron a políticas de confrontación sin fuerza, cuando la fuerza estaba en otro lugar. Vuelvo a los niveles de fuerza que ya Gramsci había analizado de manera muy perspicaz, hubo un sujeto que tiene un ritmo de crecimiento en un nivel o en otro nivel, en un nivel cultural o político o en un nivel militar no son necesariamente sincrónicos, puede que en un nivel tenga un altísimo ritmo de crecimiento de asentamiento y maduración, y en otro ninguno. Entonces, el proyecto no puede ser un proyecto que se tenga en aquel nivel de la realidad para el cual ese sujeto es débil, es una cosa de sentido común, sino que tengo que definirlo en función del nivel de que el sujeto es más fuerte. Cuatro días o cinco días antes del golpe, Allende movilizó un millón y medio de personas en las calles, pero lo grave del caso es que había actores políticos que, sin un análisis de coyuntura en la correlación de fuerzas, empujaron a la confrontación en el nivel donde no había fuerza. Por supuesto, esa gente no había leído jamás a Gramsci pero, lo peor, es que se dieron juegos ideológicos en lugar de lecturas de la historia, eso es lo que estoy tratando de destacar.

Esto tiene que ver, no con una mera decisión política, esto tiene que ver con un pensamiento inadecuado, con un pensamiento a-historizado y ahí hay una responsabilidad de la academia, comprometida por su puesto con el proyecto, y claro que ahí había gente calificada, pero no con la capacidad de construir un pensamiento histórico y con profunda convicción.

Me acuerdo que pocos días antes del golpe estando en Guatemala en una reunión con alumnos de la Universidad de San Carlos, aún recuerdo patente el rostro que era, obviamente por su perspicacia, de una mujer que me dijo: “profesor, el diagnóstico que usted hace está bien, pero dígame qué pasaría si hay un golpe militar” y yo todo escandalizado le dije: “pero cómo se le ocurre, en Chile puede pasar todo menos un golpe militar”, y le di la A, B, C, F, D y Y razones para concluir que no podía haber golpe militar. Esto me lleva a una anécdota a otro nivel de ese cuento que no es cuento, que es cierto, ese comentario que hacía Lenin de Kautsky²⁶, los más jóvenes a lo mejor no lo conocen, cuando decía “nunca he conocido

26 Karl Kautsky (1854-1938), Se acercó al marxismo y durante un tiempo fue secretario de Frederick Engels, militó en la socialdemocracia alemana y también fue miembro de la internacional socialista, se enfrentó a la corriente *revisionista* de Berstein pero también contra los *“desviacionistas de izquierda”* como Rosa Luxemburgo, publicó Teorías de la plusvalía de Marx, que durante un período fue considerado como el 3er Tomo de El Capital. En su debate con Lenin (1870-1924), fue tildado de *el renegado Kautsky* por este porque Kautsky defendía los teoremas del marxismo sin preocuparse por la práctica y la estrategia concreta que el movimiento obrero debía asumir en su lucha en el contexto de su realidad concreta, él creía que el imperialismo conduciría a la revolución para su superación casi de una forma mecánica.

a una persona que sea tan impecable en su razonamiento para de manera inequívoca llegar siempre a conclusiones equivocadas”. Ese es un problema que va más allá de lo ideológico, es un problema de cómo pensar la complejidad de la historia, eso es algo que la academia no está haciendo ni ha hecho en el pasado y no sé si lo está haciendo en este momento.

Desde esta perspectiva yo quisiera rápidamente aludir a manera de ilustración, a cuatro problemáticas que diré porque eso tiene algo que ver con el país –pero sin que esto signifique ninguna opinión– no, digamos en términos conceptuales, problemas que uno puede observar, quizás uno central de toda América Latina es la relación entre sujetos y proyectos, ese es un gran problema que teóricamente no está resuelto.

Primer problema, es saber lo que es el sujeto. Yo voy a dar por alto que sabemos qué es un sujeto porque no siempre está claro. A veces confundimos sujeto con organización, a veces confundimos sujetos con discursos formales, a veces confundimos sujetos con dirigentes, en fin, cosas de ese orden. Pero no, el sujeto es algo más complejo que eso y eso la burguesía latinoamericana y el pensamiento conservador lo entendió desde el siglo XIX absolutamente. En muchos países, por ejemplo en mi país, esa burguesía que ha sido muy lúcida en muchos sentidos nunca ha necesitado partido, siempre ha sido un diario el partido de la derecha Chilena y ahora no necesita ni siquiera de ese diario porque la izquierda ya es el partido de la derecha en estos momentos en Chile, esa es mi opinión con todo el respeto que me merecen algunos dirigentes, no todos.

Un segundo problema, es el sujeto en relación al proyecto y la acumulación de fuerzas. Sujeto con varios proyectos, proyecto con varios sujetos, es de nuevo un problema sencillo porque esto puede variar de un país a otro, por ejemplo, el caso de México, la revolución mexicana se dio un proyecto con varios sujetos o en el caso del APRA en su momento en Perú también, también en el caso de la Unidad Popular en Chile se dio ese fenómeno pero se lo mutiló. Esa es una línea de reflexión que no es especulativa, que tiene que ver con conexiones directas entre el análisis sociopolítico y las decisiones políticas. Pero, podríamos decir algo más, que parece como cosas obvias que no siempre se las ve, sujetos locales, sujetos regionales, sujetos nacionales es decir lo pongo de manera casi escolar un sujeto que existe en una coordenada de tiempo y espacio puede como tal seguir siendo sujeto en otra coordenada tiempo y espacio. Hay experiencias en México del sesenta y dos muy interesantes por algunas ONG's que vieron a ciertas comunidades funcionar muy cohesionadamente en ciertas coordenadas de tiempo y espacio entonces se entusiasmaron y dijeron aquí tenemos un movimiento fantástico les vamos a poner en comunicación entre ellos en una especie de relación inter-comunitaria y eso, luego, terminó con la disolución de las comunidades. No es tan sencillo decir un sujeto con capacidad de acción orgánica incluso de definiciones de proyectos en cierta escala de tiempo y espacio, no siempre es posible que tenga esa capacidad en otras coordenadas de tiempo y espacio. Esto es importante en países tan complejos como los de América Latina.

Pero hay otros contextos que han sido más analizados, sujetos coyunturales y sujetos no coyunturales, es muy importante porque ha llevado a ciertos analistas, por ejemplo en el caso de algunos grupos de trabajo vinculados a CLACSO, a no tener claro que un sujeto puede mostrarse emergente en términos ideológicos, de cohesión, de organización incluso en términos de práctica en determinado tiempo coyuntural, pero no tener capacidad de reproducirse en el largo tiempo.

Eso todavía podría ser más complejo porque podríamos encontrar que hay un sujeto en el largo tiempo histórico que está de alguna manera compuesto de sujetos coyunturales que se van reproduciendo según sea la capacidad de potenciar a esos sujetos en cada coyuntura lo que evidentemente supone un problema de dirección y de análisis previo. Pero hay otro problema que es más importante, el tiempo de maduración de un proyecto de transformación de la sociedad es el mismo tiempo de consolidación del sujeto que va a apoyar ese proyecto. Esa es una cuestión todavía más grave. Voy a poner de nuevo un ejemplo con Chile, creo que uno de los problemas de los cuales había que aprender de la experiencia de Allende fue, que sabiendo o no sabiéndolo, representó un liderazgo de actores constituidos, quiero aclarar al término, eran actores formalizados en términos de partido político cuando ese es un país en donde el actor es fundamentalmente un actor institucionalizado –no como en el caso de otros países como podría ser el caso de Bolivia, con la excepción movimientista–, por lo tanto, Allende era un líder que tenía un carisma que excedía a esos sujetos políticos organizados que los articuló entre sí en función de un proyecto que era el Partido Comunista y el Partido Socialista. Quiero ilustrar al traer a colación esta experiencia, que el proyecto Unidad Popular que encarnaba Allende no era el proyecto de los comunistas ni era el proyecto de los socialistas, era el proyecto de la articulación de esos dos actores y ¿qué pasó?, que el tiempo de consolidación del proyecto en términos de acumulación de fuerzas para enfrentarse a los enemigos internos y externos era un tiempo mayor al de consolidación del sujeto que podía o debía constituirse desde esos embriones de sujetos que tenían historias incluso antagónicas. O sea, el Partido Socialista y el Partido Comunista eran componentes de un nuevo sujeto que exigía el proyecto de la Unidad Popular, lo que suponía darle a ese sujeto un tiempo de consolidación que no eran 3 ni 4 ni 6 años, no era un problema de calendario, pero tampoco era muy corto el tiempo que necesitaba este sujeto. Por su parte, el proyecto de la Unidad Popular se transformó en un discurso ideológico y se transformó en un discurso propositivo en términos de políticas simultáneas, reforma agraria, expropiación de los bancos etc., un discurso sin el sujeto que requería. Muestra que el tiempo de consolidación del sujeto que el proyecto exige no es necesariamente el mismo que del proyecto y eso hay que entenderlo y que vendría a ser como una ilustración concreta y de lo que hace un momento atrás llamaba el ritmo de los fenómenos. Esos actores nos dieron lugar en el corto tiempo del periodo de Allende a la conformación de un nuevo actor, predominaron las lógicas de identidad ideológica interna, predominó la lógica del clientelismo, no se renunció a eso para poderse volcar a la conformación de un actor que pudiera dar la fuerza que el proyecto de la Unidad Popular exigía. Hubo síntomas, como por ejemplo, los representantes de las iniciativas de la base social, principalmente de los sindicatos que tuvo mayores expresiones en términos de masa –los sindicatos eran parte del control de los actores políticos que también se fragmentó–, esa posibilidad de constituir por el lado sindical la conformación del sujeto que el proyecto lo exigía. Por lo tanto, nos encontramos ante el escenario de un proyecto sin sujeto y el proyecto de los sujetos no era el del gobierno, que además no era lo que estaba en juego porque convendrán ustedes que el golpe de estado no se da en contra de los socialistas ni se da en contra de los comunistas se da en contra del proyecto de ese eventual actor. Y ahí hay que reconocer que el pensamiento conservador chileno fue muy lúcido en advertir que eso se iba a dar en 3, 4 o 6 años y que había que mutilarlo a como de lugar antes de eso, y eso fue lo que hicieron.

Se está enfrentando en América Latina esta relación dialéctica complejísima, proyecto de sociedad y sujeto dentro de cambios estructurales con ciertas exigencias de fuerza. Entonces, hay factores y ajustes, pero también hay desajustes, no es mecánico. Si no se cautela al sujeto que sea capaz de aguantar el proyecto, el proyecto en algún momento se cae, o se desvía o se transforma o se auto-niega, etc.

Un tercer elemento problemático, es cómo se está entendiendo la racionalidad económica del capitalismo. Mencionaba el problema de la historicidad tal como se la podría deducir de la Introducción del 57²⁷ que es en términos de la especificidad histórica un punto que no se lo ha desarrollado, personalmente, le doy a las afirmaciones epistémicas de Marx una centralidad total. Significa cómo entendemos las lógicas económicas desde el punto de vista de la cultura. Es decir, estamos discutiendo lo que es ser capitalista en Bolivia, en Argentina, en Brasil: Brasilia versus San Pablo, en México: Guadalajara versus Chiapas. ¿Qué significa ser empresario, ser una empresa, ser eficaz, ser productivo?, ¿qué significa racionalidad en el uso de los recursos, que significa uso del excedente, qué significa inversión a largo plazo? Esos no son problemas econométricos, son problemas culturales, lo estamos viendo, lo estamos redefiniendo. Antes de decir “hay que transformar el capitalismo” antes de eso estamos entendiendo cuáles son las fortalezas y las debilidades del capitalismo analizado, no solamente en términos puramente económicos –ese análisis se ha hecho– sino desde el punto de vista de los obstáculos que al funcionamiento económico le oponen sus patrones culturales, las inercias, las tradiciones, las capacidades de los actores de apropiarse identidades, de apropiarse memorias para construir futuros. Lo estamos haciendo desde esas exigencias culturales, para dar cuenta, problematizando al capitalismo en distintos contextos. Ese es un punto que no es ideológico es más bien un problema del conocimiento, pero de un conocimiento concreto que se vincula con muchos otros problemas.

Un cuarto elemento problemático, es la relación entre lo instituido-instituyente. Solamente menciono que es una relación complejísima entre lo instituido y lo instituyente, que es cómo yo veo, para volver de esta manera al movimiento molecular de lo instituido. Es decir, no nos dejemos atrapar por esas dicotomías instituido-instituyente porque todo lo instituido está instituyéndose. El problema es, saber leerlo y eso plantea un problema metodológico muy complejo, por eso aludía al problema del movimiento molecular y al concepto de las realidades excedentes a los límites conceptuales. Es decir, hay tal cantidad de desafíos para el pensamiento en América Latina que en realidad había una gran línea y una larga lista de temas que para tranquilidad de ustedes no voy a abordar.

Quiero, simplemente concluir con dos o tres afirmaciones para terminar, son una especie de advertencias entre epistémico y éticas, no sé si más éticas o epistémicas no sé si lo ético tiene que ver con lo epistémico y no sé si se puede recuperar lo epistémico desde lo ético.

Primera cuestión. El conocimiento liberador ¿qué es eso, qué significa hablar de eso? Lo digo porque está en el título de la conferencia, a menos que me haya equivocado de espacio. El conocimiento liberador como propuesta conceptual es el que rompe con los parámetros de lo establecido. Lo estamos haciendo, eso es la crítica real, la crítica no es un cuestionamiento, la crítica es recuperar el movimiento, es romper los límites de lo que se

27 Nuevamente hace referencia a la *Introducción a la Contribución a la crítica de la economía política* de Carlos Marx.

entiende como definitivo, lo único e inamovible. Si el conocimiento puede cumplir esa función, entonces, podemos asignarle la función de conocimiento liberador.

Segunda afirmación. Ese conocimiento liberador ¿qué tipo de consciencia supone en el plano individual y personal? Recupero una gran tradición de pensamiento porque supone una consciencia no de objetos ni siquiera de externalidades, supone una consciencia de horizontes en los cuáles se puedan reconocer opciones de construcción y opciones, también, desde los cuales en el hombre individual tanto como socialmente considerado, se pueda potenciar esa consciencia de horizontes. Y, es lo que no estamos teniendo con la simple sumatoria de los conocimientos especializados, esto no es resultado de una suma, es más bien un acto de construcción de ángulos de mirada en las que el conocimiento cumple evidentemente una función.

Tercera afirmación. Uno de los problemas en la construcción de historia es que la realidad socio-histórica es una construcción de los hombres, por eso necesitamos seres humanos con consciencia política y, ¿qué es la consciencia política? Hablamos constantemente de historia, hablamos constantemente de que somos seres históricos, de que tenemos consciencia histórica y no sabemos qué es la consciencia histórica ni siquiera sabemos lo que es la historia. Hablamos siempre que estamos politizados y sabemos lo que es la politización, creo que son temas que tenemos que recuperar no en el plano puramente especulativo o simplemente ideológico sino en el plano de cómo compensamos nuestras circunstancias. Desde el ángulo en el que yo me estoy colocando, la consciencia política es la consciencia histórica desde la cual reconocer espacios, desde donde puede el hombre recuperarse como sujeto protagonista de su destino y de sus circunstancias.

No entiendo el papel último de la consciencia política en reconocer los espacios desde mi propia vida cotidiana, desde ahí para arriba, desde lo cual yo me pueda reconocer en mis propias capacidades y potenciar me como sujeto individual o colectivo. No tengo consciencia política, tengo información política o tengo consciencia altamente ideologizada que me reemplaza la realidad histórica, que exige un rigor. No siempre estamos conscientes, porque si queremos construir la historia tenemos que reconocer la viabilidad de sus construcciones, que no es una y que obliga a muchas cosas que a veces no nos gusta, que es lo que supone acumular fuerzas. Aquí creo que podría estar la implicación ética de la consciencia política, también es autoconsciencia. En la educación, por ejemplo, tenemos autoconsciencia de lo que somos aquí en Bolivia, en Brasil, en Argentina, en Chile, lo uno supone lo otro, si yo tengo consciencia de potenciar realidad en la medida de que creo en mí, que puedo hacerlo, que me asumo como sujeto constructor y que no soy un enano bonsai, no soy un simple ciudadano inerte que cree que se realiza porque va a votar cada 5, 10 o 15 años. Tenemos esa certeza.

Pero esto me conduce a la última afirmación. Antes de buscar certezas tenemos que tener la necesidad de futuro, porque aquí está presente el inédito posible de Freire, aquí está presente lo que ha dicho la poesía centroamericana: “el hombre es futuro o no es”.

Comentario de Álvaro García Linera¹

Voy a intentar ser rápido, no hay mucho que decir, yo creo que la magistral reflexión del profesor nos da suficientes elementos académicos pero también sobre el conocimiento y sobre la estrategia. Yo voy a dialogar dos o tres puntos muy breves en torno a la reflexión del profesor.

¿Cómo conocemos la realidad? El profesor Hugo Zemelman ha hecho una reflexión sobre las modalidades que se han impuesto en el continente de la forma de “conocer” o generar verdades. Por lo general, ideologías y justificaciones del poder más que conocimientos de los acontecimientos porque todo conocimiento, en realidad, va a llevar a la conformación de sujetos activos. Cuando el profesor se refería a lo que sucede hoy en el continente –desde la dictadura en el caso de Chile– uno puede rápidamente comparar con lo que sucedía todavía en algunos ámbitos de nuestra academia, en torno a la producción de saberes, fundamentalmente legitimadores y, en ciencias sociales, esos veinte o quince años perdidos en torno a las reflexiones esquemáticas y oportunistas² que en vez de producir conocimiento lo único que generaron fueron legitimaciones mediocres del poder existente. Pero lo que no debe dejar de provocarnos como intelectuales es que la crítica de estas maneras de producir saberes no ha venido tanto de la academia y es una autocrítica porque yo también pertenezco y seguiré perteneciendo a la academia paceña, boliviana, la mayor parte del pensamiento crítico del país en los últimos años no ha venido de la universidad, de los postgrados, de los doctorados, fundamentalmente ha venido de la acción práctica. Las reflexiones que hoy hacemos en torno a la temática de la igualdad, de lo multicultural o de lo plurinacional, las reflexiones en torno a nuevos modelos de desarrollo de lo comunitario, de lo estatal, del proteccionismo en tiempos de globalización, no ha venido tanto de la reflexión académica de nuestra Facultad de ciencias sociales o de economía, mucho

1 Comentario a la exposición “Conocimiento colonizado y conocimiento liberador: el papel de la ciencia en la transformación social” de Hugo Zemelman, realizado en la misma conferencia.

2 Referencia a ideólogos que jugaron el papel de analistas políticos sustentando la aplicación y funcionamiento del neoliberalismo.

menos de las privadas, ha venido fundamentalmente de una crítica práctica que es también una forma de conocimiento.

En ese sentido varias de las críticas que hace el profesor Zemelman, tenemos que asumirlas nosotros como académicos, intelectuales, profesores como críticas a nosotros mismos, a todos, yo incluido en primer lugar, porque eso sigue siendo trágico profesor, hoy en un gobierno, un proceso tan efervescente de sociedad, de evolución en transformación, la academia boliviana –no en su totalidad–, no solamente que reflexiona parceladamente sino que no se atreve a reflexionar lo que sucede críticamente, incluso frente al gobierno, contra el gobierno, no importa, pero como conocimiento en la idea de esa articulación de sujeto con presencia en la historia.

Entonces, lo que nos reflexiona el profesor es lo que ya nos ha reflexionado Marx, siempre tan actual, en la onceava Tesis sobre Feuerbach y también en la Introducción de 1871 a El Capital, ¿desde dónde se conoce? El punto de vista de clase, decía Marx. ¿Cómo se ubica uno en el mundo?, reflexiona el profesor Zemelman, porque conocer el mundo es ubicarse en el mundo y uno conocerá el mundo a partir de una forma de ubicarse en el mundo, dicho en lenguaje decimonónico. El punto de vista de clase en el conocimiento, dicho desde el punto de vista contemporáneo es cómo el estudiante, intelectual, el profesor se ubica en el mundo para conocer el mundo, sin esa conciencia de estar en el mundo no se puede conocerlo porque es solamente estando en el mundo que se puede llegar a lo que el profesor llama esa frontera difusa y porosa entre lo constituido y lo constituyéndose del mundo, lo que llama el profesor el movimiento magmático, recogiendo a Gadamer. Porque la otra manera de conocer es, simplemente, mirar atrás y reflexionar sobre lo sucedido 20, 30, 40 años atrás en la marcha de la vida “había que haber caminado”, “cuando hubo el 21060 había que haberse movilizad”, “cuando estaba Sánchez de Lozada había que haber entrado al palacio”³, siempre mirando y quejándonos sobre lo de atrás, pero difícilmente ubicándonos hoy en el mundo.

¿Qué se puede hacer hoy? Cabalgando lo ya hecho y la potencia por venir, por hacerse y que está presente en lo hecho que el conocimiento tiene que develarlo, es la manera de ubicarse en el mundo. Yo entiendo, espero no equivocarme profesor, conocer el mundo es ubicarse en esa frontera que hereda lo que ha sucedido como fuerza objetivada de la historia de otras personas y la potencia latente de lo que está por hacerse, lo que está por venir y que no está definido porque no hay línea de la historia, dependerá del cómo el sujeto cognoscente, el académico, el alumno, el profesor, aprehende, potencia y refuerza un pedazo de lo que está por venir, negando seguramente otros pedazos del porvenir.

El conocimiento que nos reclama entonces el profesor, en el clásico sentido marxista pero revivido, realimentado por el lenguaje y la experiencia contemporánea, nos habla de esa ubicación en el mundo, porque no hay otra manera de conocer si no es ubicándose en el mundo, lo otro es una operación mecánica de citar, comentar, pero eso no es conocer. El conocimiento siempre es, lo dice muy claramente, el potenciamiento de la realidad, todo conocimiento rompe los límites existentes de la realidad para habilitar otra potencialidad de la realidad.

3 Cuando las organizaciones y movimientos sociales cercaron la Plaza Murillo donde se encuentra el Palacio de Gobierno.

Entonces aquí, vuelvo a recordar la onceava Tesis de Feuerbach, cuando decía “de lo que se trata no es conocer sino de transformar”, eso decía Marx. Pero fue mal entendido, como si se tratara de ir a las calles y dejar de conocer, cuando lo que nos estaba diciendo Marx era hacer conociendo la realidad y de conocer participando en la realidad. Criticaba a los filósofos que se han dedicado a interpretar el mundo proponiendo que de lo que se trata es de transformarlo. No es que Marx estaba diciendo “no conozca, váyanse a las calles, armen barricadas, tomen las armas”, no nos pedía eso Marx, lo que nos estaba diciendo Marx es que el conocimiento es transformar el mundo a partir de los procesos cognitivos, es saber prever, es saber develar las potencias latentes en lo existente, en lo objetivado, en lo que nos ha antecedido un segundo antes, de reflexionar sobre el segundo y sobre la vida que estamos haciendo en ese segundo para que sobre ese conocimiento de las latencias, de las potencialidades, jalar el límite de esa tendencia, en eso se está conociendo.

No hay manera de conocer si no es haciendo, no es la práctica-teórica solamente del hacer, esa es la interpretación *altusseriana* forzada de esta lectura, la teoría es una práctica, pero también la buena teoría o el buen conocimiento es así mismo un efecto en la realidad. Transformación de la realidad que retroalimenta la propia reflexión y el propio conocimiento, esa imagen que daba el profesor de la historia y el contexto histórico, como libro sin índice y sin compaginación, de alguna manera me resume, de lo que hoy en lo personal siento que está ocurriendo en Bolivia en un sentido creativo.

No hay línea de la historia, nadie puede definir si este proceso será victorioso, caerá, no hay un orden lineal inobjetable, ineludible de la historia como se pensaba antes, y qué bueno es que no haya eso. Pero, por encima de eso, no hay un orden a qué aferrarse, no hay un núcleo organizador e interpretador del mundo, de lo que se trata es de intentar ordenar lo que ahorita se presenta como lectura desordenada. Y un poco, creo que los intelectuales nos hemos detenido ante ese reto profesor, como no encontramos el índice, las hojas están mezcladas, no solamente las hojas, los párrafos del libro están mezclados, y entonces cuando vemos la realidad, la vemos con estupor y a veces, una buena parte retrocedemos, otra buena parte damos el salto, ah, y si esta realidad no se acomoda a la teoría que aprendí antes, entonces peor para la realidad. Ese es el problema que plantea la izquierda más radical, no es un problema de qué es lo que tiene la realidad sino cómo es que esta realidad tan compleja se acopla, y si no se acopla a la teoría, entonces, la realidad no existe. También está toda esa lectura de que lo que falta es el programa, lo que sucede es que le falta dirección a la clase revolucionaria, lo que sucede es que falta el partido. Cuando uno, tiene que hacer esa realidad de lo que hay, no a partir de sus ausencias, no a partir de sus inexistencias sino, precisamente, a partir de lo que hay, la única manera de conocer la realidad es a partir de lo que existe, de lo que tiene, de lo que potencialmente está latente y de lo que esa potencia devela hacia el porvenir, de otra manera no es una comprensión, es simplemente una adecuación al dogma y sabemos que con el dogma no sabemos nada, simplemente se cree.

Entonces, las dificultades de la academia en el continente y en Bolivia frente a esta complejidad del conocer, ubicándose en el mundo, inventando en el mundo a partir de lo que existe, de lo que hay, se retrocede, o, a la lectura dogmática de la historia por ausencia, falta el partido, falta el programa, o, a la pasividad y el repliegue a lo micro, entonces las tesis de nuestra carreras de otras carreras, para ver cómo son las redes sociales de un

grupo en la calle Colón, de un grupo de vendedores y la otra tesis del antropólogo o del historiador para estudiar cuál es la diferencia entre la interpretación de Guamán Poma de Ayala en el capítulo 5to en la página 3. Ya nos contentamos y entonces nos refugiamos –yo diría– en la pasividad, en las impotencias y, como no queremos admitir la impotencia, nos vamos para atrás.

Por suerte, aquí nos está jaloneando a cada rato el profesor al intentar conocer la realidad, ubicándose en la realidad, el movimiento que no es solamente un sujeto sino es una pluralidad de sujetos y de flujos que van y que vienen y que obligan al académico, al profesor, al estudiante a preocuparse de otro tipo de temas porque se ha dado –lo que comentábamos con la profesora Spivak–, esta paradoja en los tiempos de usted, de la izquierda ascendente y un poco el coletazo nuestro, los académicos y los universitarios que iban a reclutar campesinos, obreros para la revolución, y ahora, es al revés, son quienes tienen que ser reclutados jalados casi con tirabuzón y sacacorcho para apoyar o para reflexionar sobre los procesos, son los movimientos indígenas, para bien quizás, pero lo ideal sería un acompañamiento simultáneo del movimiento desplegándose ante nuestros ojos con una vigorosa producción intelectual. Yo creo que en Bolivia el conocimiento está atrasado o el conocimiento escrito está atrasado, frente al conocimiento vivo practicado y ejercitado por permanentes flujos multiformes de sociedad que se ponen en movimiento y, que aprenden a su modo, empujando a la sociedad a su modo.

Hay muchas cosas que comentar, pero quiero referirme solamente a una: conocimiento y poder, esta es otra cosa que quiero reflexionar con el profesor. Hábiles en hacer teorías y en algunos casos de avanzar a la toma del poder, pero limitados en la posibilidad de ejercer el poder, eso decía el profesor. Requiere conocer el excedente de realidad, el movimiento molecular, ¿en qué medida la academia está contribuyendo a ello? Aquí hay mucho déficit, hay simpatía en lo que sucede en el país pero no hay compromiso, llegado el momento, más allá del voto, más allá de la protesta, pero el papel del académico y del universitario, muy bien es estar en las calles, es estar en el voto, es estar en la barricada, llegado el momento, pero, ¿se ha pasado 5, 10 o 15 minutos de su vida para ordenar ideas? Y en esa labor que se le dedica o se le entrega social e históricamente al productor de conocimiento intelectual que es el estudiante, el profesor hay sin duda un enorme déficit, no lo digo como apología de lo existente, al contrario como crítica a lo existente, como propia crítica del régimen potenciando realidades futuras, ahí hay debilidades. Y, ahí, por supuesto en el ámbito de producción de ideas, ahí vivimos una lucha, una lucha por los sentidos comunes, parte de esa lucha se ha logrado, creo, en Bolivia y, en parte el continente se está consolidando, con tropiezos. Un sentido común de la realidad distinto al que predominó los últimos 20 años de privatización, individualismo, globalización, inversión externa, a excepción de un par de países ovejas negras, arcaicas que todavía hay en el continente.

Hay un acercamiento común de época, que usted un poco reclamaba, le ponía un nombre mucho más lindo por supuesto. Yo le voy a llamar sentido, usted le llamaba metáfora de la época, eso es movilizador, evidentemente movilizador. Pero, si bien ahí ha habido un esfuerzo y la academia de manera local corpuscular ha ido creando a su modo otro tipo de preocupaciones menos involucradas por la competitividad, el individualismo, eso hoy, ya en el propio debate intelectual académico, se presenta como un arcaísmo. Por suerte creo que es el

único lugar del continente donde eso es un arcaísmo, donde para otros es una ilusión, pero si bien se ha logrado avanzar en esa crítica, en la academia, en la producción intelectual, todavía no se ha logrado trabajar estos ámbitos de la comprensión del excedente de realidad que es el ejercicio, la mantención y la ampliación del poder. Ahí hay dificultad, y, entonces, en términos de sentido común o conocimiento y de debilidades que el movimiento social los tiene que resolver por correlación de fuerzas y, no tanto, por construcción hegemónica del discurso.

Bolivia ha vivido un golpe de Estado hace dos meses, uno cruento como el que vivió Chile, no fue victorioso pero a su modo un intento de desconocimiento y de transformación del régimen de gobierno y de poder. La derrota de ese golpe no ha venido tanto por una movilización intelectual, cultural, ideológica, discursiva lo que le daría a este tema una solidez, ha venido por el ámbito estricto de la correlación de fuerzas: cuánto movilizas tú, cuánto movilizó yo, y en la conflagración de fuerzas movilizadas se ha redimido la victoria de unos y la derrota temporal de otros. Está bien, es parte de los flujos revolucionarios, pero lo ideal, la victoria en verdad se logrará cuando la sostenibilidad o la radicalización de un régimen, sea, también y fundamentalmente, un hecho de conocimiento, de reflexión y de proyecto que es algo que aún no se ha construido. Aquí hay una debilidad de la academia, del investigador, del intelectual, de los centros de producción dedicados a lo micro o la lectura contemplativa del pasado sin ningún tipo de involucramiento en la potencia del presente. Aquí tenemos, entonces, también otro reto intelectual al que también usted se ha referido en sus reflexiones. Me guardo algún otro tipo de reflexiones más de carácter de tipo militar, sin duda, hay una serie de enseñanzas vinculadas a ello.

Sujeto con varios proyectos, proyecto con varios sujetos, me quedo con su reflexión acerca de la paradoja de Chile del 73 cuando se construye un proyecto para un sujeto aún no formado para darle sostenibilidad, creo que en Bolivia se construyó desde el año 2000-2003, un tipo de proyecto para un sujeto emergente pero eso no es su límite, creo que Bolivia es un país que está abierto a la posibilidad de un salto cualitativo a un proyecto aún más radical, yo estoy convencido de eso como continuidad, ampliación y superación de lo avanzado hasta acá. Pero eso, va a requerir dos tipos de esfuerzos: un esfuerzo reflexivo de conocimiento, ¿cuál es ese proyecto post o continuador o que lleva más allá lo que se dice desde el 2000, qué es lo que se proyecta más allá?, es algo que no estamos reflexionando nosotros como intelectuales y, está otra problemática, ¿quién será el sujeto para ese nuevo o a ese nuevo momento de la transformación revolucionaria, a quiénes les tocará asumir esas nuevas banderas?

Hasta aquí está claro que quien ha liderizado ha sido el sector indígena-campesino como núcleo articulador de lo nacional-popular y hay una gran diferencia con el 52 donde fue la clase media reflexiva ideológicamente y la clase obrera movilizadora las que fueron el sujeto articulador de lo nacional-popular. Ahora le tocó al movimiento indígena-campesino, sin núcleo intelectual reflexivo, asumir el liderazgo de lo nacional-popular con un proyecto y una fuerza de movilización.

A futuro, el nuevo proyecto, ¿quién lo construirá?, ahí tenemos límites, ¿quién será el actor, el sujeto de la realización y articulación?, ese nuevo sujeto también está por venir. En todo caso, su mirada está orientada hacia esto, hacia esta temática, no sólo como reflexión académica, intelectual, sino como apremio gubernamental, desde abajo y desde arriba, desde el Estado, desde fuera del Estado, en el Estado, frente al Estado, por encima del Estado.

Sujetos coyunturales y no coyunturales, la conversión de lo local en lo regional de lo regional en lo nacional, para aclarar simplemente, esa fue la ilusión de la derecha, por suerte creyó convertir su liderazgo local rápidamente, intentó extrapolarlo como liderazgo nacional y, al hacer eso, sin darse cuenta la necesidad de la mediación perdió en el referéndum y se lanzó a una aventura golpista de lucha de fuerzas y salió derrotado. Que no nos vaya a pasar a nosotros lo mismo en términos de saber calcular el momento en que el sujeto regional tiene la fuerza y la capacidad de asumir liderazgo nacional, hoy por hoy lo hace el movimiento indígena-campesino pero eso no es algo permanente y establecido, no, porque no todo sujeto nacionalmente constituido lo habrá de ser para toda la vida. La constitución de sujetos son momentos precisos, y acotados, y si alguien no ocupa la constitución de sujeto nacional, otro lo ocupará, no puede haber vacío.

Entonces, aquí se trata de: hasta dónde alcanzará la nacionalización política de este sujeto vigente, cómo mantenerla o cómo preparar la sustitución revolucionaria de un nuevo sujeto. Son problemas candentes, problemas de teoría, pero, fundamentalmente, problemas de vida práctica que, como usted lo dice, los estamos viviendo cotidianamente como destino, como preocupación cotidiana, como problema del despertarse cada día, no es una preocupación académica para escribir una tesis de doctorado, sino que tiene que ver con cómo conduciremos nuestros destinos hacia futuro.

Género y postcolonialidad¹

GAYATRI SPIVAK

Estoy muy contenta por ser la primera mujer, además la primera mujer asiática, que va a intervenir en esta serie de conferencias ya que Bolivia ha sido una extraordinaria narrativa de liberación para nosotros, quiero dedicarle esta conferencia a mi abuela paterna que apenas sabía leer, pero no sabía escribir. Les suelo comentar a las mujeres de las comunidades con las cuales trabajo en la India, que mi abuela era casi analfabeta y que mi madre tuvo su primer hijo cuando tenía 15 años; por eso es muy importante usar el cerebro, y es también por eso que yo puedo enseñar en Estados Unidos, por el poder que da la lectura y la escritura.

Quiero decir que cuando uno habla muy teóricamente sobre cuestiones de género, de ese trabajo concreto nace el deseo de llegar a la abstracción. La mayor parte del tiempo, la teoría es hecha por hombres y la experiencia es dada por nosotras, por eso el derecho de la abstracción es difícil de obtener. Acuérdense de esto cuando crean que estoy siendo demasiado abstracta.

El tema que me asignaron es género y postcolonialidad. Para mí la postcolonialidad no es una cosa, de los textos que escribí a finales de los años 70, posteriormente, la gente dijo que eran postcoloniales, cuando los escribí no pensaban que eran postcoloniales. A partir de entonces fue un combate mío contra los autoseleccionados intelectuales postcoloniales en el mundo occidental, por favor, entiendan esto, cuando me refiero de muchas y diferentes maneras a que el postcolonialismo es una taxonomía es porque el colonialismo también lo es.

Nací en 1942, e India se independizó en 1947². Ustedes que tienen la experiencia de este nuevo régimen aquí en Bolivia, entenderán, que para los que vivimos la independencia India, eso era realmente todo. A los 23 años comencé a trabajar como asistente de docencia, y la sensación juvenil de que la independencia de India era el modelo para toda independencia fue muy fuerte para mí. De allí surge el postcolonialismo en mi trabajo.

1 Parte del III Seminario Internacional denominado 'Pensando el mundo desde Bolivia', organizados por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. Este Seminario Gayatri Spivak realiza una exposición magistral en el Museo de Etnografía y Flokllore, La Paz, Bolivia, el 24 de noviembre de 2008.

2 Independencia de la India del colonialismo británico se dio a partir de una serie de revoluciones que se iniciaron en 1857 y que llegaron a su etapa decisiva bajo el liderazgo de Mahatma Gandhi entre 1942 y 1945. Se definió por fin el 15 de agosto de 1947.

Imperialismo territorial, pero no como la ciudad letrada en el sentido que Ángel Ramos³ lo toma, ni la colonia asentada, no mestizos, no criollos, es otra cosa. Era muy diferente a lo que se experimentó en Bolivia. Por eso cuando hablo de género y postcolonialismo no estoy hablando de un modelo general.

Quiero contarles otra historia. El colonialismo británico en la India que conocemos, es algo reciente. El encuentro colonial data de hace 300 o 400 años. Soy una hindú de casta. Mi pueblo que era indoeuropeo llegó a la península hace 5.000 u 8.000 años atrás y ellos oprimieron a los pueblos indígenas. Por lo tanto el entusiasmo del anticolonialismo contra los británicos fue perdiendo fuerza para mí. La conferencia ¿Pueden hablar los subalternos?, la di 25 años atrás. Los últimos 22 años he venido trabajando con pequeñas comunidades que no son de origen indoeuropeo. Este trabajo para mí no puede ser denominado post-colonial, es un trabajo acerca de lo subalterno. No trato de estudiar a los subalternos, sino estudiar desde lo subalterno, entendiendo cómo a partir de la opresión milenaria se ha ido destruyendo la inteligencia de estos pueblos.

En la India hay 67 millones de indígenas no indios según el último censo, que se mantienen como en secreto, a quienes siempre se trata de invisibilizarlos. Uno de los grupos con los cuales trabajo inclusive ha perdido la oralidad y no tiene derecho a la alfabetización. Entonces cuando uno habla de género en este contexto hay una dificultad que tiene dos caras: por el hecho de haber sido mantenidos tan lejos de la cultura hindú, incluso en las áreas rurales, en un modo muy peculiar la tradición de la fortaleza de las mujeres ha sido preservada en estas comunidades, por otro lado, cuando se mudan a la sociedad general, o sea se tratan de incorporar a la sociedad india, confrontan increíbles prejuicios con respecto, no sólo, al rol de la mujer sino a la idea del rol de la mujer de esas comunidades. Por eso, cuando uno trabaja por el avance del género con estos grupos, hay una contradicción. En los últimos 22 años no vi un sólo radical urbano en esas áreas. Cuando se escuchan historias de género esto no es lo que se escucha, y en estas no aparezco, yo no estoy bajo el radar⁴. Por estos lugares está parte de mi vida y por el otro lado está mi vida en la ciudad más poderosa, en el país más poderoso⁵ hasta ayer, país que está perdiendo su poder gracias a Dios.

No hay simplemente una razón para pensar que el trabajo subalterno es el único trabajo, porque la idea de lo subalterno es destruirlo. Es un malentendido la subalternidad porque es una posición política sin identidad. Como la clase es una abstracción, la subalternidad es otra abstracción que fue establecida para que podamos tener un análisis fuera de la lógica del capital, porque la dictadura del proletariado dejó a los subalternos afuera. Esto es apenas la introducción.

Sinclair Thomson⁶ me dijo que tenía que preparar una conferencia muy teórica, y eso hice, pero cuando llegué aquí a Bolivia y empecé a conocer a la gente me di cuenta que sería un

3 Ángel Ramos (1902-1960), autodidacta periodista puertorriqueño, estableció la primera televisora de su país: Tele-mundo.

4 Se refiere a que no se manifiesta la radicalidad feminista entre las indígenas de las comunidades entre las cuales trabaja; como también, que ella no es criticada por su modo de pensar en el discurso de género de las feministas y es tratada con respeto por su status de académica.

5 Gayatri Spivak radica en Estados Unidos, en la ciudad de Nueva York. Trabaja en el Departamento de Literatura de la Universidad de Columbia.

6 Ver la referencia en la conferencia de Gayatri Spivak del 25 de noviembre.

error, aunque no dejaré la teoría de lado. Silvia Rivera⁷ me dijo que les diga esto a ustedes: la manera en la que yo hago teoría –amo teorizar y lo hago mi obsesión–, es, a través, de la lectura de otros filósofos que se internalizan en sí mismos para su propio beneficio, Marx por ejemplo. No estoy interesada en ir a otros lugares o quedarme en mi propio país y aplicar el marxismo, aplicar la deconstrucción, aplicar los estudios subalternos, aplicar el postcolonialismo.

Leí un artículo de Álvaro García en el *New Left Review*. Él es más joven que yo, yo soy una profesora mayor, cuando leí el primer párrafo que decía: “Bolivia está atravesando por lo que Marx llamó una época revolucionaria”, me dije a mí misma “si fuera mi estudiante no empezaría con eso”. Primero internalizó la teoría y luego voy a la práctica, y cuando vuelvo me doy cuenta que *testeé* la teoría. Cuando hablo de teoría debo entender que contrasté la teoría en situaciones concretas. Lo que pasa es que cuando te sales de la práctica, te encuentras con que la teoría está siendo contrastada por la práctica. No voy a hablar de los indígenas, tampoco voy a generalizar. Yo respeto mucho a los indígenas, por lo tanto, no voy a hablar mucho de ellos, no pueden hablarles a ustedes los indígenas en el lenguaje del imperialismo que es el lenguaje que yo hablé.

El género es el primer instrumento de abstracción que tenemos. Cuando piensas en la cultura crees que es naturaleza humana, pero es una serie de cosas que asumimos como tales. La cultura es una abstracción que está tan internalizada y asumida, que cuando vives tu vida concreta ni siquiera te das cuenta que estas viviendo e interpretando todo por esa teoría internalizada. Cuando puedes hablar de la cultura, no estas más en la cultura, es otra cosa con la cual estás trabajando que te encantaría discutir. En esta teoría internalizada que es la cultura tú negocias con lo sagrado y lo profano. Para poder hacer esa negociación necesitas una diferencia. Cualquiera que teoriza sabe que se necesita un elemento positivo y otro negativo.

Como sea que filosofemos, de manera sensible o ininteligible, abstracta o concreta, la primera diferencia material que percibimos es la diferencia sexual. Nosotros podemos teorizar lo sensible y lo ininteligible porque es una diferencia, lo de abajo y lo de arriba porque es una diferencia, podemos teorizar cualquier cosa en términos de diferencias, pero el único instrumento que tenemos –no estoy hablando de la teorización en las universidades, estoy hablando de la cultura en la vida cotidiana– una diferencia real, una diferencia material, que percibimos, no es ni el uso ni la edad sino la diferencia sexual. Es con esa diferencia sexual que negociamos la cultura. Incluso con cosas pequeñas como lavarse los dientes sin agua. Uno de mis estudiantes extranjeros pensaba que eso tenía que ver con la cultura hindú, cuando era un simple hábito particular mío. En ese sentido pensamos que la innovación y la creación pasa en nuestra cultura y las otras son culturas determinadas en sí mismas. Cuando las mujeres pobres van a Estados Unidos la madre habla de honor y la hija de derechos reproductivos. En esta separación generacional la diferencia es computada en términos de diferencia sexual. Eso es lo que las feministas comenzaron a llamar género en los últimos 40 años.

Si aspiramos a ser ciudadanos del mundo, una de las cosas que tenemos que hacer es no entender nuestra cultura como fuente de creación y las otras culturas como determinadas en sí mismas. No debemos computar la cuestión de género tampoco. Género (*gender*) es una

7 Ver la misma conferencia del 25 de noviembre.

palabra inglesa, cultura es una palabra inglesa, no sé que están haciendo con las categorías de género aquí. Incluso cuando están traduciendo mis palabras estás están cambiando. Por eso no estamos viendo cómo se va traducir la palabra género al español o al aymara. Podemos ver que en muchas lenguas no está la palabra género. La cuestión sería no intentar traducir la palabra género al español o a cualquier otro idioma, sino entender cuál es la categoría que define algo cercano a eso en nuestras culturas.

He explicado la primera razón por la que se tiene que ver el género como un instrumento de abstracción y no simplemente como el hecho de que las mujeres tengamos pechos y no falos, tener pechos también es positivo. La segunda razón es que el trabajo de género que realizo no es solamente con mujeres fuertes y líderes, los padres saben que todos los hijos no son igualmente inteligentes, como profesora yo sé que el sentido democrático es hacerse entender con las personas menos inteligentes de la clase, esto también se puede aplicar a las democracias del mundo, aunque no suele ser así. India es llamada la democracia más grande del mundo, tienen que recordar que esas personas indígenas en India que son tratadas como animales también tienen un voto, yo tengo un voto, soy ciudadana hindú. Por eso, lo que vemos es que debido al vanguardismo que no desalentó el hábito de la práctica democrática, la Unión Soviética se derrumbó ante la primera tentación del capitalismo. ¿Por qué no trabajo solamente con las mujeres fuertes?, eso tiene que ver con el objetivo verdaderamente democrático del menos fuerte.

Cualquier ganancia que se obtiene en el movimiento, cuando los problemas están ahí, se traduce en la formación de colectividades maravillosas. Hay terrible oposición corporativa, pero soñamos que el movimiento está teniendo éxito completamente. Luego, después del aparente triunfo completo, no hay ninguna razón para formar y unir un sólo colectivo. Esta es la diferencia entre libertad desde y libertad hacia, entre la libertad de opresión y la práctica de la libertad después de la independencia. Nosotros en la India vimos el fracaso de la descolonización porque la gente común no fue conscientizada sobre la práctica de la libertad.

Entonces, mi trabajo es suplementar al vanguardismo y, por lo tanto, no trabajo con mujeres fuertes, estas son mujeres que han internalizado que su objetivo es ayudar a los hombres y criar niños. Esto genera un problema increíble, ya que en el área rural donde los niños son una seguridad social porque no hay Estado de bienestar, allá es difícil argumentar que tener hijos y criarlos no es una cosa terriblemente buena. Por eso, tenemos economistas como Amartya Sen⁸ que va decir desde lejos que si las mujeres se alfabetizan van a tener menos hijos, esta es una conclusión muy masculina. Entonces, trabajar con la noción internalizada de la ética de la mujer confronta inmediatamente el hecho de que la situación social está profundamente vinculada a la cuestión de lo femenino y masculino. Entonces no es cuestión de que las mujeres vayan desde la ciudad al campo, en ese sentido no es una lucha de género definida de esa forma.

Yo utilizo el poder de las mujeres sabias que es el poder después de la edad reproductiva, no sólo porque es una concepción enraizada en muchas comunidades rurales. Esta idea, que es de Nietzsche⁹: “la mujer después de la edad reproductiva que conoce todo sobre

8 Amartya Sen (1933), economista bengalí, conocido por sus trabajos sobre el hambre y la pobreza. Una de sus principales obras que destaca es: *Pobreza y hambruna: un ensayo sobre el derecho y la privatización* (1982).

9 Nietzsche (1844-1900), filósofo alemán. Realizó una crítica exhaustiva de la cultura, Estado, religión y filosofía occidental mediante la deconstrucción de conceptos y su análisis sobre las actitudes morales.

los hombres”, hasta cierto punto esta idea, también tiene que ser combatida porque está hablando de Alemania en el siglo XIX. En las áreas menos desarrolladas de Bengal del oeste¹⁰, por ejemplo, hay que tratar esto con mucha delicadeza, Nietzsche es contrastado en las comunidades de Bengal del oeste y este tipo de diferencias existe en todos lados. Hay un norte en el sur global.

Antes de hablar de la reproducción como normatividad, voy a hablar de la vanguardia feminista, ¿por qué?, porque esta idea de hacer la actividad feminista anti-Nietzsche en lugares donde uno tiene que trabajar con infinita delicadeza, porque tienes que averiguar qué mueve a la gente, eso es exactamente lo contrario a un movimiento social internacional. Estas feministas viajan sin conocimiento del lenguaje. También imaginan que el sur global es totalmente opuesto al norte global. Van con muy poco entrenamiento sobre género y trabajan con intérpretes. Incluso la gente que está haciendo de intérpretes de esas viajeras feministas suelen estar en contra del propio objetivo. Muchas veces se llevan a sus colegas indios para que las ayuden, pero son tan diferentes los intérpretes de las mujeres del campo como las feministas para quienes trabajan que están yendo y no saben el lenguaje y necesitan de esos intérpretes.

Estaba hablando con Jean-François Lyotard¹¹, él nunca pensó acerca del feminismo. Tanto Derrida¹² como Lyotard hablan de *the new fame*¹³ y “economía libidinal”¹⁴, pero nunca hablaron sobre el movimiento de las mujeres. Estos filósofos pensaban que todos los feminismos son lo mismo, así como se piensa que todos los postcolonialismos son lo mismo, pensaban que todos los feminismos eran vanguardistas. Cuando escuchamos a hombres intelectuales siendo amables con el feminismo, estos aún están pensando de acuerdo con estas reglas. Yo le dije a Lyotard: “antes de nada yo soy del movimiento, no puedo llamarlo feminismo, no puedo llamarlo cualquier cosa, pero para mí la normatividad reproductiva es mucho más grande que cualquier cosa en la globalización y muy anterior que los chip de silicona”. Y es que los tiempos no son buenos para la descolonización de las feministas metropolitanas. Entonces ¿qué vas a decir de género y postcolonialismo?, porque la necesidad de descolonizar está dentro del vanguardismo de cualquier naturaleza y en la comprensión del feminismo.

Después de la Guerra Fría¹⁵ hubo una honda de triunfalismo americano en los Estados Unidos, en ese momento, 1990, todavía la primera guerra en Irak¹⁶ no había sucedido,

10 Bengal es una región ubicada entre la India y Pakistán. A la India le corresponde Bengal del oeste y a Pakistán Bengal del Este.

11 Jean-François Lyotard (1924-1998), filósofo francés. Conocido por su introducción al postmodernismo en las ciencias sociales a finales de 1970. Criticó la sociedad postmoderna por el realismo del dinero que se acomoda a todas las tendencias y necesidades, siempre y cuando tengan poder de compra. Entre sus obras podemos destacar: *Economía libidinal* (1974) y *La condición postmoderna* (1979).

12 Jacques Derrida (1930-2004), filósofo francés. Su trabajo es conocido como el pensamiento de la deconstrucción. Fue considerado como el nuevo Nietzsche por Richard Rorty. La mayoría de sus estudios exponen una gran dosis de rebeldía y de crítica al sistema social.

13 La nueva fama.

14 *Economía libidinal*, F. Lyotard, se trata de una obra que se refiere a la importancia de las pasiones en la economía política.

15 La Guerra Fría (1945-1989), fue el periodo iniciado después de la Segunda Guerra Mundial, de enfrentamiento en los niveles ideológicos, políticos, tecnológico, militar e informativo, entre el bloque occidental-capitalista, liderado por Estados Unidos, y el bloque oriental-comunista liderado por la Unión Soviética.

16 Se refiere a la *Guerra del Golfo* que inició el 2 de agosto de 1990 y culminó meses después, en 1991, y que fue una invasión dirigida por Estados Unidos con el apoyo y la participación de 34 países, después de que el Estado de Irak anexara al Emirato de Kuwait.

entonces se pensaba que la Guerra Fría había terminado y se podía cambiar todo el mundo. La democratización, después de que cae la Unión Soviética, era un nombre clave para la transformación de esos Estados salvajes y sus colonias en economías tributarias de la globalización, de la financialización globalizada y que tenía el aura de la misión civilizadora de colonialismos anteriores. Esta democratización al principio fue hecha a través de la idea de género y eso es lo que también le comentaba a Lyotard. A partir de 1991, el hecho de exigir quitarse el *burka*¹⁷ señalándolo como símbolo de opresión hacia la mujer, luego la estigmatización de los talibanes, todo, fue en nombre de la mujer, “¡Cuán malos son los hombres!”. En ese sentido se dio la racionalización de la sexualidad. Es “bueno” ser Nietzsche, es “bueno” ser Amartya Sen, distantes de esa gente, pero una vez que entras a esas áreas no puedes reestructurar invasivamente la relación de género sólo porque dices saber más.

Quiero contar una historia. Entre los pueblos indígenas de la India existen los *hamlets* que son aldeas más pequeñas que una comunidad. Ningún hindú como yo había pasado la noche en un *hamlet*, cuando yo me dispuse a hacerlo algunos hombres hindúes que venían de comunidades alejadas me dijeron que estaba cometiendo un error y que los indígenas me lastimarían. Ya en el hamlet, 17 o 18 hombres vinieron a dormir al cuarto contiguo del cuarto donde yo me alojaba, porque sabía que esos hombres hindúes podrían venir a lastimarme y los culparían a ellos.

Un día en uno de estos hamlets un hombre arrastraba a una mujer de sus cabellos, la mujer gritaba, y la madre que usaba un *zhari*¹⁸ muy largo, que era pobre y analfabeta, viene corriendo hacia mí y me dice: “ese es mi hijo, y ya le ha hecho eso a tres mujeres, esta es la cuarta, dile a los *Panthay*¹⁹ para que lo castiguen”. Esto es: lo subalterno hablando a la élite. Yo voy donde el Panthay y digo: “mira, en el hamlet de Yanara hay un hombre así, ha habido una queja sobre él”. La mujer Panthay me dice: “estas equivocada, la violencia doméstica no es un asunto que tenga que ver con los indígenas, ellos tienen otros muchos problemas, la violencia doméstica es un asunto de clase media y urbana”.

Entonces, por un lado está este tipo de “invasión de género” que no va al fondo del asunto, y por otra parte está la idea de que estos asuntos de violencia doméstica no son asuntos de los aborígenes.

La racionalización de la sexualidad, la reestructuración invasiva de la relación de género, mujeres pobres pidiendo crédito sin respaldo de alguna infraestructura en el marco de la microempresa, la revisión del rol de la mujer en el desarrollo, en la modernización que solía hacer el Banco Mundial antes de que estalle la Guerra Fría, todo eso se convirtió en el tema “género y desarrollo” propio del Nuevo Orden Económico Mundial, de la financiación del globo. Este cambio es visto hoy como una hermandad global de las mujeres.

Empecé hablando acerca del problema de pensar que el postcolonialismo es una sólo cosa y de que tu tipo de situación colonial es de donde puedes encontrar soluciones para todos los tipos de situaciones postcoloniales. Ahora, lo que estoy intentando decir es, a través de este tipo de conocimiento interno, que trabajar con el Foro Social Mundial, el movi-

17 Velo.

18 Zhari, vestido típico indio usado por las mujeres. No siempre se presenta muy largo, sino sólo hasta la pantorrilla.

19 Las más pequeñas unidades de autogobierno rural, cinco personas, un maravilloso sistema de la India independiente.

miento social internacional son la nueva frontera para pelear la batalla en contra del colonialismo y género. Por lo tanto, cuando piensan sobre género y postcolonialismo no piensen en Edward Said, Gayatri Spivak o Hommy Bhabha²⁰ escribiendo sobre lo subalterno en la India, sino dando un modelo a través de Walter Mignolo²¹ o John Beverley²².

Es el entusiasmo de una nueva nación, así es como los veo a ustedes. El entusiasmo entre Estado vs. movimiento social donde la nueva lucha por el género y el postcolonialismo está localizada. Es en este nuevo lugar, en este Estado joven, con un Presidente fantástico, que se está enfrentando todo tipo de problemas, porque un Estado es una cosa problemática. Una vez que estableces un Estado estás lidiando con Westfalia²³, estás lidiando con el siglo XVII en Europa. Entonces un Estado trae consigo problemas increíbles y encima de los cuales se tiene a una dificultosa clase media corporativa.

Con esas luchas, los movimientos sociales se están moviendo para buscar el apoyo de movimientos internacionales desde ATTAC²⁴ hasta el Foro Social Mundial y otros espacios. Ese es un error porque hay una diferencia real entre un movimiento social local y el movimiento social internacional. Lo que intento decir es que el tópico de género y postcolonialismo, así como lo entiendo y donde están ustedes ahora, está localizado en los movimientos sociales aquí, siendo desanimados de alguna manera por lo que le está pasando al nuevo Estado. Los movimientos sociales yendo, desalentados, hacia lo que parecería el abrazo de ayuda de los movimientos sociales internacionales.

Déjenme decirles que los movimientos sociales internacionales son empresarios moralmente autoseleccionados sin un contrato social. Ellos están en el sur global y se han hecho amigos de viejos líderes feudales que no saben lo suficiente. Cuando el Foro Social Mundial estuvo en Bombay²⁵, las personas que estaban hablando vestidas en trajes étnicos eran la clase media políticamente correcta y nadie podía en realidad parecer más étnico que ésta. En esta situación, a no ser que seamos capaces de hacer un trabajo de evaluación delicado, no deberíamos ir hacia ellos apresuradamente. Ese es un trabajo suplementario. La globalización, uniformización son cosas que como socialista tengo que creer que puedan ser útiles de otra manera. Pero esto tiene que ser suplementado día a día con el trabajo no global el cual es textual, fino y detallado. Lo voy a decir todo nuevamente oración por oración.

Cuando me dieron el tema de género y postcolonialismo, la idea era ir hacia algo que ya se había escrito. El problema real del colonialismo y género hoy, como yo lo entiendo desde aquí. Es que con la impaciencia por los problemas que genera el tener un nuevo Estado, la energía y el entusiasmo de los movimientos sociales van hacia el apoyo de los movimientos sociales internacionales. Esa es la frontera donde el colonialismo debe ser atacado en nombre del género.

20 Sobre estos autores ver notas en la Conferencia del 25 de noviembre.

21 Walter Mignolo es un crítico literario argentino. Ha realizado aportes en los campos de la antropología cultural y la teoría literaria. A partir de su noción de las geopolíticas del conocimiento elabora una comprensión crítica de lo colonial en la formación y transformación del sistema mundial moderno/colonial. Actualmente dirige el Centro de Estudios Globales de la Duke University, en Carolina del Norte, Estados Unidos.

22 John Beverley, es especialista en el barroco peninsular de la poesía Góngora. Su trabajo intelectual es sobre los estudios culturales, subalternos y postcoloniales. Actualmente es profesor de la Universidad de Pittsburgh, en Estados Unidos.

23 Ver la Conferencia del 25 de noviembre.

24 Asociación Internacional para la Tasación de las Transacciones Financieras para la Ayuda al Ciudadano.

25 Qué año se realizó el FSM en Bombay y qué temas fueron los fundamentales.

Yo fui más allá porque yo soy una activista. Déjenme dar una conclusión para finalizar. Será una oración larga de tres partes.

La primera parte. Cuando hablé en la Quincuagésima Segunda (52^o) Reunión del Comité Sobre la Situación de la Mujer de las Naciones Unidas (COSOW)²⁶, dije estas cosas y todos los activistas de todo el mundo que trabajan con el tema de género se pudieron dar cuenta de lo que estaba hablando y me dijeron: “Profesora Spivak, tiene que ayudarnos con nuestro trabajo, mencionamos esto en la reunión cerrada del COSOW”. Sonreí y dije: “bien”, pero sabía que nadie de Naciones Unidas iba a buscarme porque mi posición era muy subversiva, iba contra el género y colonialismo de hoy.

Dos cosas más. Les había traído un trabajo donde discutí los comentarios de Judith Butler²⁷ sobre Antígona²⁸ y los comentarios de Descartes²⁹ sobre la conciencia del feto. Ese era mi trabajo teórico, pero viéndolos a ustedes me di cuenta que presentar ese trabajo no tenía sentido. Espero que ustedes disculpen la falta de organización en lo que dije, pero fue desde el fondo de mi corazón.

Debate: preguntas del público

P. ¿En qué consiste el trabajo suplementario?

G.S. Creo que el trabajo suplementario no puede hacerse globalmente. Podemos ir con amistad a cualquier lugar pero el trabajo suplementario tiene que estar focalizado. Creo que en mi continente el desarrollo de Asia del Pacífico es el más fantástico. Recuerden, tengo 66 años, he venido aprendiendo chino por seis años, he ido por áreas muy, muy pobres donde la gente sufre al mismo tiempo que China está creciendo y solamente en las escuelas es donde se enseña el chino que estoy aprendiendo, estoy intentado imbuirme en el dialecto. Entonces, no puedo aprender así de todo el mundo. A algunos lugares uno simplemente llega con amistad y a enfrentar el problema del *globalized dogoding*³⁰. Entonces el problema con este “hacer bien a nivel global” es que los superpoderes quieren ayudar a todo el mundo. Hay una frase maravillosa en inglés que describe muy bien esta situación que es *the vanity of human wishes*³¹, viene del siglo XVIII, en ese entonces se pensaba así.

P. ¿Qué es lo subalterno, se podría decir que Evo Morales es subalterno?

G.S. Su Presidente Evo Morales Ayma no es un subalterno, ningún presidente es un subalterno. Cualquiera que pueda decir “soy un subalterno” no es un subalterno. La descripción de Gramsci sobre el subalterno fue: aquel que no ha alcanzado el Estado, que no se ha

26 Committee on the Status of Women (COSOW). La mencionada reunión se realizó en febrero de 2008.

27 Judith Butler (1956), filósofa post-estructuralista. A realizado aportes al feminismo. Una de sus principales obras es: *El género en disputa. Feminismo y subversión de la identidad* (1990).

28 En la mitología griega, Antígona es hija de Edipo, a quien acompaña al exilio y a la muerte.

29 René Descartes (1596-1650), filósofo, matemático y científico francés.

30 “*Dogoding*” no es la verdadera palabra en inglés, la palabra real en inglés es *doing good*, que significa: hacer el bien a nivel global.

31 La vanidad de los deseos humanos.

realizado en el Estado. Gramsci vio, siendo que era la cabeza³² del Partido Comunista, que si solo se ayudaba a Italia a través de la lucha comunista el proletario sería increíblemente prejuicioso con aquellos del Sur italiano que no habían alcanzado el Estado, entonces era la descripción de una posición política.

La definición del historiador subalternista de la India R. Guha³³ a cerca de lo subalterno fue: “las personas que están separadas de todo tipo de movilidad social”. Esas son las dos personas que hablaron sobre el subalterno: Gramsci y Guha. El proyecto de Gramsci fue destruir la subalternidad a través de instrumentos intelectuales³⁴. El proyecto de Guha fue ver cómo el subalterno generalmente se lleva a sí mismo y a su grupo a una crisis, escapa de la subalternidad y transforma la religión en militancia, ellos no permanecen siendo subalternos. Evo Morales puso a la subalternidad en crisis y sería un insulto llamarlo subalterno. La subalternidad es una posición política.

El subalterno habla, como la mujer que me habló. La mujer que se colgó en mi ensayo, ella habló. Era una forma poética de decir que cuando ellos hablan nadie escucha. En ese sentido, la frase de que los subalternos no puedan hablar³⁵, no significa que sean mudos. Es simplemente que no existe la infraestructura para que los subalternos sean escuchados, como la mujer indígena que se me quejó sobre su hijo. Esa es mi respuesta a tu maravillosa pregunta.

P. ¿Dónde está el género entonces?

G.S. Está en todas partes, pero cuando empiezas a hablar sobre ello tienes que pensar en todos estos movimientos. Los movimientos no son malos pero no son necesariamente para uno, son siempre para otros, aquellos que somos aventajados.

Déjenme contarles sobre mi madre. Cuando tenía 15 años yo era muy precoz, ya estaba en la universidad, mi padre murió cuando tenía 13 años. Yo era una buena moza, grande, mi familia era una buena familia. Nadie se daba cuenta de que tenía 15 años y que estaba en la universidad, mi mamá recibía varias ofertas de matrimonio para mí, de buenas familias, yo ya estaba trabajando, estaba en la universidad y trabajaba al mismo tiempo. En mi familia, una familia grande, incluso ahora la mayoría de los matrimonios son arreglados. Mi madre que era una viuda joven me dijo esto: “Gayatri los matrimonios arreglados no son necesariamente algo malo, pero cuando estás en un impulso libidinal y escoges a alguien, eso no es necesariamente bueno”. Era una charla de género. Mi madre también dijo: “para que un matrimonio arreglado tenga éxito, los padres deben conocer a sus hijos muy bien para saber qué los hace felices”. Recuerden yo solamente tenía 15 años. Ella dijo: “tú ya tienes una vida fuera de la casa”. Efectivamente yo me convertí en activista ya en ese año, me uní a la liga comunista en 1957, no podía hacerlo al partido porque era demasiado joven.

Mi madre me dijo: “tú ya tienes tal vida fuera de la casa que ya no sé qué te haría feliz, por lo tanto, no puedo arreglar tu matrimonio”. Esa fue una cosa increíble. Hoy en día soy

32 Ella utiliza la palabra *chairman*, que generalmente se traduce como Presidente.

33 Ver conferencia del 25 de noviembre.

34 Podría ser también instrumentalización intelectual.

35 Hace referencia a su artículo *¿Pueden hablar los subalternos?*

divorciada tres veces y no tengo hijos. Fácilmente podría decir: “mi madre destruyó mi vida”, pero me dio mi libertad. Si ella me hubiera arreglado un matrimonio, probablemente lo habría hecho con alguien como Amartya Sen, algún famoso intelectual, pero ella entendió que era más grande que eso. No estoy diciendo mejor, no estoy diciendo “más inteligente”, estoy utilizando una palabra diferente: más grande. Ella entendió eso, era más inteligente que yo. Hay otros ejemplos más.

Por lo tanto, el género entra en nuestras vidas, ¿entienden lo que quiero decir? Ella, mi madre, estaba pensando en mí, yo era “alguien más”, ella no estaba pensando en sí misma, pero ninguna de las dos utilizaba el término género. Yo diría que el género está en todas partes, pero cuando lo entiendes en términos de ese movimiento de “hacer el bien para todos en todo el mundo”, pienso que necesitamos aprender cómo examinarlo. Gracias por la pregunta porque tú y yo pertenecemos al mismo club: mujeres profesionales de cierta edad.

P. ¿Qué relación existe entre género y epistemología?, ¿qué es el trabajo suplementario al vanguardismo?, ¿Qué se entiende por libertad desde y la libertad hacia?

G.S. La pregunta acerca del trabajo suplementario al vanguardismo, la libertad desde y la libertad hacia. Déjenme empezar por la última y luego cierro con la pregunta sobre la epistemología.

Cuando tú has derrocado al gobierno zarista, por ejemplo, tú tienes que ser un poco vanguardista y toda Europa se te opone. Cualquiera que haya logrado algo sabe que el vanguardismo es inevitable. No obstante el vanguardismo es el asesino, es el remedio y el veneno. Hay otro tipo de vanguardismo que es el vanguardismo del Estado colonial que ustedes ya conocen aquí. El vanguardismo del Estado represivo rompe al vanguardismo inicial. Entonces dicen: vamos a tener una vanguardia popular (vanguardia de hombres o mujeres, como se quiera, hay una vanguardia feminista), es algo que no se puede evitar. Entonces se decide que ni el vanguardismo popular es algo bueno y se comienza a hacerlo participativo, pero incluso en esa situación se verá que una vanguardia no oficial se desarrollará. Aquellos que les gusta trabajar y hacer cosas serán un grupo pequeño. Entonces, finalmente, cuando esto se rompe solo serán bloques de votantes peleando por el poder.

La manera de ir en términos de la vanguardia está en otra parte. He venido trabajando en pequeñas escuelas por 22 años, solamente en los lugares más pequeños de mi departamento –así se diría para ustedes–, donde conozco el lenguaje, en una de esas áreas, unos muchachos jóvenes comenzaron a cuestionar la autoridad y el dueño del establecimiento cerró las escuelas porque lo que se estaba intentado enseñar no eran movimientos, la lucha de clases o cosas de ese tipo, sino eran hábitos de comportamiento democrático. En contradicción con la enseñanza de la lucha de clases, la democracia no era una competencia.

Quería unirme al Estado porque soy una persona de la sociedad civil. Quería que me permitieran hacer un cambio en el servicio civil de la República India, sobre cómo los maestros de las escuelas primarias deberían ser formados. Tengo un plan pero el Estado

no lo quiere. La cuestión es que, en términos de la enseñanza, en la educación primaria, la alfabetización no es nada, sino lo que haces con ella.

En ese sentido, lo que estoy intentando enseñarles a estos niños –porque los profesores ya están arruinados–, es ser capaces de ser libres, de ser ciudadanos de una democracia, más que simplemente ser capaces de pelear por la liberación de la opresión de otras clases como la mía. Esto no existe en el movimiento de derechos humanos. En el movimiento de los derechos humanos estos autoseleccionados empresarios morales, los cuales orgullosamente dicen no tener ningún interés personal, les enseñan a los pobres interés personal. En otras palabras, les enseñan a los pobres lo que no respetan. Ellos no producen el sujeto de los derechos humanos, la parte importante de los derechos humanos.

En otras palabras, el trabajo suplementario al vanguardismo es una tarea a largo plazo. La Unión Soviética se derrumbó en 70 años y China ha ido hacia un capitalismo salvaje³⁶. Entonces debemos trabajar a largo plazo, un trabajo minucioso, solamente puede ser un trabajo suplementario, sin lastimar a la buena vanguardia. Dejémoslos hacer el trabajo del Estado, pero trabajemos juntos, eso es lo que he aprendido en mi larga vida.

La contribución de Gramsci al marxismo fue la idea de hacer un cambio epistemológico en lo subalterno. En los lugares en los que Gramsci habló sobre la sexualidad, él estaba a favor del mejoramiento de las condiciones de la mujer, pero dijo que sólo podía mirar al futuro y no decir mucho debido a la diferencia histórica epistemológica entre los hombres y mujeres. Hay mujeres como Rosa Luxemburgo que en muchas formas, tuvieron que convertirse en “hombres honorarios”, nosotras en nuestra vida tenemos que convertirnos en “hombres honorarios”. Pero la idea de Gramsci de que tiene que haber una interfase epistemológica con lo subalterno, a esto algunos hemos añadido que esto siempre es diferente que hay siempre una diferencia epistemológica, no sólo para hombres y mujeres sino para el género desplazado. Es como decir mismo sexo no significa mismo género, la epistemología permanece siempre diferente. No puedo entrar en detalles porque podría ofender a alguien pero existen diferencias en el conocimiento.

Esta cuestión particular debería estar en la conciencia de los jefes de Estado, porque los sujetos son masculinos, femeninos y “género desplazado” y las barreras sociales los atraviesan. Es siempre el deseo de uno, con cierta clase, reclamar identidades, por lo tanto, se debe tener cuidado con los líderes. Pero además, ¿cómo lo explico? No son cuestiones de diferencias culturales o étnicas, no tengo una palabra para ello, pero algo parecido a esa diferencia, también los atraviesa.

Les digo una cosa, esto es muy importante. Yo no soy una persona religiosa pero la religión nos produce. Yo estoy producida por un muy viejo multidirigido politeísmo. Puedo asegurarles que no aprendo como los *abrahamicos* (judaísmo, islamismo y cristianismo). Yo sé y no sé. ¿Cómo sé que no sé? Eso es para que otros lo digan. Hay una diferencia epistemológica real en este asunto. Hay que tener cuidado con la gente que dice: mira, esto es diferente.

Finalmente en epistemología hay una diferencia entre las diferentes disciplinas, una vez que vas a la universidad. Mi amigo Roald Hoffmann³⁷ que ganó el Premio Nobel de

36 El carácter que tomó la Revolución China es un tema de amplio debate, que se ha reavivado por la importancia que está tomando la China en la economía mundial.

37 Roald Hoffmann (1937), químico norteamericano. En 1981 gana el Premio Nobel de Química junto con Kenichi Kuki.

Química, estaba sentado exactamente a mi lado en un salón que estaba lleno de gente, me dijo: “Gayatri, tú ves seres humanos, yo veo moléculas”. Esta formación disciplinaria cambia la máquina epistemológica de uno.

La educación debe ser un proyecto colectivo. Mi colega y amigo Joseph Stiglitz³⁸ que ayuda a Bolivia y mi otro colega Jeffrey Sachs³⁹, que no ayuda a Bolivia, ambos son mis colegas. Pero ninguno, ni Joe ni Jeffrey, pueden escuchar a filósofos y humanistas. Ellos son muy diferentes. Uno está interesado en privatizar, el otro en no privatizar, pero no pueden escuchar a intelectuales formados en otras formas disciplinarias. Por esta razón, la cultura americana está muerta, porque ellos han hecho una parodia trivializando a la humanidad por varios años, y sin eso no hay experimentos epistemológicos.

Si quieren una fórmula, voy a cerrar con una fórmula. La fórmula es: el reordenamiento no coercitivo del deseo, no la transformación de la mente para reordenar el deseo. Se tiene que saber qué son los deseos. Esta es la lentitud de la enseñanza de la humanidad ahora completamente negada por la seducción de la velocidad en ciertos países que están en crecimiento, y esto es la muerte de la cultura.

La educación es coercitiva, incluso aunque seas un profesor magnífico desafortunadamente hay algún tipo de coerción. Los reordenamientos no coercitivos se producen a pesar de los maestros, eso es sólo cierto en las disciplinas humanas. Las mujeres lo notan porque en mi idioma criar hijos se dice coloquialmente *manuskura*, que significa hacerlos humanos. Esa labor fue dada tradicionalmente a las madres, no digo que deba o no ser así, pero el secreto, soy la hija de padres extraordinarios, ese es en última instancia el secreto para una educación humana de una epistemología que es informada internamente del género. No es una epistemología de género, sino una epistemología que incluye al género en su interior, donde el género está intrínseco.

Empecé diciendo que la diferencia sexual hace a la cultura, dejemos que haga también a la epistemología. En otras palabras hace a la epísteme, dejemos que haga también a la epistemología, ¿hay algún *heideggeriano*⁴⁰ aquí?, en lugar de la diferencia óptica-ontológica. Ese es el comienzo de la conversación acerca de la diferencia epísteme-epistemológica. No vamos a comenzar esa conversación ahora.

38 Joseph Eugene Stiglitz (1943), economista estadounidense. Ha recibido el Premio Nobel de Economía en 2001.

39 Jeffrey Sachs (1954), economista estadounidense, ha sido asesor de gobiernos latinoamericanos en la implementación del modelo neoliberal, en determinados ámbitos, consideran que uno de sus mayores éxitos fue la reducción y control de la hiperinflación en Bolivia, a fines de los años 80.

40 Cercana al pensamiento del filósofo alemán Martín Heidegger (1889-1976).

HUGO
ZEMELMAN



CONFERENCIA "CONOCIMIENTO COLONIZADO Y CONOCIMIENTO LIBERADOR: EL PAPEL DE LA CIENCIA EN LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL" (LA PAZ, 26 DE NOVIEMBRE DE 2008, AUDITORIO DEL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA).



FOTOS ARRIBA Y ABAJO: HUGO ZEMELMAN EN UN CONVERSATORIO EN LA UNIVERSIDAD PÚBLICA DE EL ALTO (EL ALTO, 27 DE NOVIEMBRE DE 2008, AULA UPEA).



GAYATRI
SPIVAK



CONFERENCIA "COLONIALIDAD, CAPITALISMO Y DESCOLONIZACIÓN EN LAS SOCIEDADES PERIFÉRICAS" (LA PAZ, 25 DE NOVIEMBRE DE 2008, AUDITORIO DEL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA).



ÁLVARO GARCÍA LINERA, CLAUDIA BENAVENTE, GAYATRI SPIVAK Y SILVIA RIVERA EN LA CONFERENCIA "COLONIALIDAD, CAPITALISMO Y DESCOLONIZACIÓN EN LAS SOCIEDADES PERIFÉRICAS (LA PAZ, 23 DE NOVIEMBRE DE 2008, AUDITORIO DEL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA).



CONFERENCIA "GÉNERO Y POSTCOLONIALIDAD" DE LA INTELLECTUAL HINDÚ GAYATRI SPIVAK (LA PAZ, 2008 MUSEO DE ETNOGRAFÍA Y FOLKLORE).

IV.

La crisis del
sistema – mundo
capitalista



Palabras de inauguración / 307

LUIS ARCE CATACORA – MINISTRO DE ECONOMÍA Y FINANZAS PÚBLICAS

Causas y consecuencias de la actual crisis
económica / 309

IMMANUEL WALLERSTEIN

Comentario de Álvaro García Linera / 315

Latinoamérica y los movimientos sociales
antisistémicos / 319

IMMANUEL WALLERSTEIN

Comentario de Luis Tapia / 327

Redefiniciones históricas de nación, etnia y clase
en el contexto del sistema-mundo capitalista / 333

IMMANUEL WALLERSTEIN

Comentario de Raúl Prada / 341

¿Es posible una sociedad postcapitalista? / 349

WIM DIERCKXSENS

Comentario de Luis Arce Catacora / 359

La depresión capitalista del siglo XXI / 363

WIM DIERCKXSENS

Palabras de inauguración¹

LUIS ARCE CATACORA – MINISTRO DE ECONOMÍA Y FINANZAS PÚBLICAS

El Ministerio de Economía y Finanzas Públicas, junto a la Vicepresidencia del Estado Plurinacional, estuvieron reflexionando en los últimos meses sobre la posibilidad de que esta crisis del sistema capitalista nos conduzca a un cambio en los sistemas económicos; nos preguntábamos cómo, desde Bolivia, podemos coadyuvar a forjar el pensamiento económico de un nuevo modelo y una nueva percepción de la economía y de las ciencias sociales.

Para nosotros, la percepción de la crisis del capitalismo es –y se siente– más aguda hoy, por dos factores fundamentales: el primero es la globalización de la economía y el segundo, la presencia simultánea de cuatro crisis que el sistema capitalista está enfrentando: la crisis financiera, la crisis energética, la crisis alimenticia y la crisis medioambiental.

La crisis energética está determinada por la concentración del consumo de energía en el hemisferio norte del planeta y la cada vez mayor concentración de las potencialidades de producción de energía en el hemisferio sur. No es de extrañarse, por tanto, observar en internet fotos satelitales nocturnas de la Tierra donde el hemisferio norte se ve totalmente iluminado mientras que el hemisferio sur cuenta con muy poca luz en las noches; esta crisis se traduce en un precio volátil del petróleo. A mediados de julio del año 2008, el precio del petróleo estaba en 143 dólares y en febrero de este año bajó a 38 dólares o, hace poco, veíamos que el precio del barril de petróleo se situaba en 66 o 67 dólares y hoy cerró en 74. Vemos también cómo los diferentes países del hemisferio norte hacen su mayor esfuerzo por generar producciones alternativas de energía. La energía continúa siendo un problema irresuelto en el sistema capitalista.

En relación con la crisis alimenticia, hoy mismo, los medios de comunicación hacían mención a la falta de producción de alimentos. Cada vez aumenta, en el mundo, el número de habitantes en miles de millones, que a su vez generan mayor demanda de alimentos y, de forma cada vez más evidente, la producción de alimentos no crece en la misma proporción de la demanda. Se trata de otro problema irresuelto en el sistema capitalista.

1 Octubre 13 de 2009. Auditorio del Banco Central de Bolivia

Finalmente, está la que nosotros hemos denominado crisis medioambiental, producto de ese capitalismo salvaje que ha generado un sobrecalentamiento en la Tierra provocando desfases climatológicos que afectan, a su vez, a la agricultura y a otros factores económicos. No es de extrañar, por lo tanto, que el país haya sufrido, desde el año 2006, consecutivamente los efectos de los fenómenos de El Niño y La Niña o que, en Centroamérica, hayamos visto ciclones y huracanes que en años anteriores no se veían con tanta frecuencia; hay cambios climatológicos que responden a este capitalismo salvaje, que genera y retroalimenta las crisis.

Hoy, los bolivianos nos reunimos para reflexionar sobre este sistema capitalista en un ciclo de seminarios que hemos denominado, justamente: “Pensando el mundo desde Bolivia”. Creemos que es un reto histórico para todos nosotros estar aquí presentes.

Causas y consecuencias de la actual crisis económica

IMMANUEL WALLERSTEIN

Debo comenzar diciendo que me da un enorme gusto estar en Bolivia y participar en esta serie de seminarios del Ciclo “Pensando el mundo desde Bolivia”. Voy a explicar cómo organicé las tres conferencias que daré: en la primera, expondré lo que pienso de la situación actual en el mundo y cómo podemos interpretarla; en la segunda, trataré de explicarles lo que creo que es la crisis estructural del sistema capitalista, porque, desde mi punto de vista, el sistema no puede sobrevivir, analizaré lo que pasa en América Latina, en sus gobiernos y sus movimientos antisistémicos en este contexto de crisis; y en la tercera conferencia, explicaré sobre por qué pienso que hay una crisis paralela, una crisis en las estructuras del saber. Son tres temas muy diferentes, pero a mi juicio muy vinculados. Espero ofrecerles una visión integrada y relativamente coherente de nuestro mundo.

El título de la conferencia de hoy es *Causas y consecuencias de la actual crisis mundial*. Comienzo proponiendo dos preguntas: ¿cuál crisis? y ¿cuál actualidad?. En 1982, junto a Samir Amin¹, Giovanni Arrighi² y André Gunder Frank³, escribí el libro que en inglés y en español se titula: “Dinámica de la crisis global”, sin embargo, ese no era el título que queríamos, nosotros preferíamos: “¿Crisis?, ¿qué crisis?” y sólo la editorial en francés aceptó utilizar. En los años 70, muchas personas discutían sobre la crisis, era común hacerlo, el 68’ la Guerra de Vietnam estaba en pleno desarrollo y había un alza del precio global de petróleo, todo esto daba como resultado una impresión de gran crisis. Pero en los años 80, la discusión acerca de la crisis desapareció y se fue repensando un nuevo tema que era el de la globalización, se dejó de hablar de crisis global y se empezó a hablar de la globalización inevitable, imposible de frenar, y no fue hasta el año 2008, con el colapso de los grandes bancos en los Estados Unidos, que de nuevo comenzamos a utilizar la palabra crisis.

1 Samir Amin (1931), economista neo-marxista egipcio, desarrolló el concepto de “centro-periferia”, es parte de la escuela de pensamiento de los “Sistemas Mundiales”, dirigió el Foro del Tercer Mundo.

2 Giovanni Arrighi (1937-2009), economista y sociólogo italiano, dedicó gran parte de su obra al estudio de la crisis de la hegemonía norteamericana, su libro fundamental es *El largo siglo XX* (1994).

3 André Gunder Frank (1929-2005), economista y sociólogo neo-marxista alemán, fue uno de los creadores de la “Teoría de dependencia”.

Pienso que es imposible comprender esta crisis sin analizar este periodo a partir de 1945. Como saben, ese es el año del fin de la Segunda Guerra Mundial y fue un momento en que Estados Unidos se hallaba en una posición excepcional: era el único país industrial en el mundo que no había sufrido la destrucción masiva de sus fábricas, su ventaja competitiva era absolutamente grande y, en ese periodo, comenzaba un ciclo normal Kondrátiev⁴, una expansión increíble de la economía mundo. No se ha visto jamás en la historia del sistema mundial capitalista tal expansión, que duró hasta los años 1967 o 1970 más o menos; los franceses utilizaban el término *les Trente Glorieuses* (los treinta años gloriosos) para denominar a esta etapa que significó una gran expansión en todas partes del mundo.

El capitalismo no depende de la competencia, no puede existir con ella; depende de la existencia de *cuasi* monopolios, porque sólo con ellos se pueden obtener ganancias enormes e interesantes y, evidentemente, en el momento al que nos referimos, la mayoría de esos *cuasi* monopolios de producción se situaban en los Estados Unidos. El problema para el capitalismo es que los monopolios se *autoliquidan*, porque si existen grandes ganancias que provienen de una producción particular, habrá quienes pensarán en ingresar a esta producción para compartir las grandes ganancias. Es difícil entrar, pero eventualmente, en un período de 20 o 25 años, es posible que otros participen de la producción de estos *cuasi* monopolios y cuando eso pasa, las ganancias bajan porque la competencia baja los precios y entonces, deja de ser interesante para los capitalistas. El declive de las tasas de ganancias productivas y el estancamiento son normales, desde hace 500 años hemos visto expansiones (Fases A Kondrátiev), seguidas por estancamientos globales (Fases B Kondrátiev) en el sistema capitalista.

Antes de hablar de lo que pasa en la Fase B en la actualidad, me referiré a un segundo tipo de ciclo en el capitalismo, mucho más largo: un ciclo de hegemonía. La función del poder hegemónico es la de crear un orden global para que los *cuasi* monopolios puedan vender y ganar sin grandes dificultades; hablamos de un *cuasi* monopolio del poder geopolítico. En la historia del sistema mundial capitalista hubieron únicamente tres momentos hegemónicos: el de las Provincias Unidas de la actual Holanda en el siglo XVII, del Reino Unido de Inglaterra o Gran Bretaña en el siglo XIX y de los Estados Unidos en el siglo XX.

Llegar a una posición hegemónica exige una larga lucha con los competidores que quieren también asumir el poder hegemónico. En el caso de los Estados Unidos, a partir de 1873, hubo una gran competencia con Alemania para reemplazar a Gran Bretaña, que era el poder hegemónico en declive. El cumplimiento de la Fase A exigió lo que denominamos la “Guerra de los Treinta Años”⁵ que se prolongó de 1914 a 1945, con pequeñas guerras continuas, hasta el punto en que Estados Unidos derrota a Alemania definitivamente en el 45’ y llega a convertirse en el poder hegemónico del sistema-mundo.

El único problema para los Estados Unidos, en 1945, era que existía un poder militar importante en contraposición: la Unión Soviética. A fin de resolver la situación, Estados

4 Dentro de la teoría de los ciclos económicos largos, se considera al ruso Nikolai Kondrátiev (1892-1938) como uno de sus principales exponentes. Una onda larga o ciclo Kondrátiev (ciclo K) tiene una duración aproximada de 40 a 60 años y las dos fases que lo componen son: la fase ascendente, de expansión económica o también denominada Fase A, cuya duración promedio aproximada oscila entre los 23 a 30 años y una fase descendente, de declinación económica, de estancamiento o recesión, o también conocida como Fase B, que tiene la misma duración promedio que la Fase A. (N/E)

5 Conocida también como la “Segunda Guerra de los Treinta Años” o “Guerra Civil Europea”. La primera Guerra de los Treinta Años se dió en el periodo 1618-1648.

Unidos pide entrar en un arreglo tácito con la Unión Soviética, para el cual le sirvió la Conferencia de Yalta⁶, aunque no precisamente lo que pasó en la reunión sino el espíritu de la misma. ¿Cuál fue el arreglo con la Unión Soviética? Primero, la división del mundo: dos tercios para los Estados Unidos y un tercio para la Unión Soviética. Para ésta última desde Alemania del Este hasta Corea del Norte, y las demás partes del mundo para los Estados Unidos. Ni la Unión Soviética ni los Estados Unidos harían nada para cambiar estas fronteras ni entrar en guerra directa entre ellos, lo que fue aceptado hasta el fin de la Guerra Fría. Segundo: una división más o menos completa del mundo económico; Estados Unidos iba a reconstruir la economía de los países destruidos en su zona de control, sobre todo en Europa occidental y el Japón, y la Unión Soviética debía hacer también lo que pudiera en su zona; era una separación más o menos estricta del mundo económico. El tercer elemento de este arreglo fue un acuerdo de denuncia mutua, no con el fin de cambiar al otro, sino de reforzar la posibilidad de unificación de sus zonas, las denuncias mantenían la Europa occidental para los Estados Unidos y la Europa oriental para la Unión Soviética.

Esto funcionó bien durante quince o veinte años; el mundo fue organizado de acuerdo a los deseos de los Estados Unidos, que obtuvo un 95 por ciento de lo que deseaba, un 95 por ciento del tiempo. En eso consiste la hegemonía. Pero así como los *cuasi* monopolios de producción, los *cuasi* monopolios de poder hegemónico también se autodestruyen. Dos hechos acontecieron que empezaron a destruir la posición de los Estados Unidos: primero, la reconstrucción de Europa Occidental y del Japón llevó a que la relación económica entre Estados Unidos y estos países cambiara; hasta los años 50, Estados Unidos podía vender automóviles en Alemania más barato que los alemanes mismos, pero después esto ya no fue así, los alemanes y los japoneses empezaron a vender automóviles en los Estados Unidos, comenzó a transformarse la actitud de los países satélites de los Estados Unidos y de él mismo.

El segundo hecho que socavó la posición de los Estados Unidos, fue que el arreglo con la Unión Soviética era un arreglo de rechazo al cambio, lo cual generó en los pueblos, principalmente en los que se denominaban del tercer mundo, una reacción: no era interesante la idea de que no haya cambios; entonces estos pueblos comenzaron a desafiar a los Estados Unidos y a la URSS. China, por ejemplo; ¿sabían ustedes que en 1947 o 1948, Stalin aconsejó a Mao Tse-Tung hacer un acuerdo con Chiang Kai-Shek⁷?, pero Mao no estaba interesado y decidió establecer una república comunista en China, así desafió a la Unión Soviética, y luego vinieron Cuba, Vietnam y Argelia. Poco a poco, surgían desafíos contra Estados Unidos y la URSS desde el tercer mundo que cambiaron la situación.

La revolución de 1968 fue verdaderamente una revolución mundial, es importante comprenderla así, en mi criterio esa revolución duró del 66' hasta el 70' o 71' más o menos. Se desplegó ciertamente en el occidente (Estados Unidos, Alemania, Inglaterra, Francia),

6 La Conferencia que los "Tres Grandes", Churchill, Roosevelt y Stalin, celebraron en Yalta (Crimea - antigua URSS) del 4 al 11 de febrero de 1945, es uno de los hechos diplomáticos más célebres del siglo XX. Durante la Guerra Fría se mantuvo la idea de que en Yalta se había producido una división del mundo entre las potencias occidentales y la URSS. (N/E)

7 Chiang Kai-shek o Jiang Jieshi (1887 - 1975), militar, político y estadista chino. Fue líder del Movimiento Nacionalista Chino Kuomintang, lanzó la llamada «revolución nacional» en unión con los comunistas hasta 1927-28, después que rompió con ellos formó un gobierno monocolor nacionalista con capital en Nankín, con ello intentaba recuperar la armonía social tradicional que predicaba Confucio. Tras la derrota de los nacionalistas frente a los comunistas en 1949, se refugió con su gobierno en la isla de Taiwán. Kai-shek gobernó Taiwán de forma autoritaria desde 1949 hasta su muerte en 1975, cuando fue sucedido por su hijo Chiang Ching-kuo.

pero también en China –para mí, la Revolución Cultural china fue parte de la Revolución Mundial del 68’–, en múltiples países de las zonas soviéticas y evidentemente en el tercer mundo, ustedes saben lo que sucedía en México⁸, que no fue la única instancia de esta rebelión mundial.

¿Cuáles fueron las consignas del 68’? Evidentemente, las situaciones particulares de cada país eran diferentes, sin embargo, tres consignas se repetían en todos lados. La primera era: “nosotros contra la hegemonía de los Estados Unidos y contra la coalición de la Unión Soviética con esta hegemonía”.

La segunda consigna que se repetía estaba en contra de la vieja izquierda, y al decir vieja izquierda, me refiero a tres grupos mundiales importantes: los partidos comunistas, los partidos socialdemócratas y los movimientos de liberación nacional. Todos compartían una cierta óptica, una cierta visión del mundo y una estrategia de dos pasos: primero, obtener el poder del Estado y, después, cambiar el mundo. Entonces, los estudiantes y obreros que participaban en estos movimientos del 68’, cuestionaban a la vieja izquierda que había obtenido el poder: una gran parte del mundo era gobernada por partidos comunistas; en el occidente, se cuestionaba a los partidos socialdemócratas que constituían la alternativa de poder a los partidos conservadores, quienes aceptaban la idea esencial de la socialdemocracia, es decir, el Estado de bienestar (para mí, el partido demócrata del *New Deal*⁹ en los Estados Unidos, es un partido, en principio, socialdemócrata) y, en el tercer mundo, se criticaba a los movimientos de liberación nacional que habían accedido al poder en grandes partes de Asia y África, y a los más o menos equivalentes movimientos populistas de América Latina.

Los obreros y estudiantes decían: “ustedes han obtenido el poder –el primer paso–, pero no han cambiado el mundo, el mundo todavía es el mismo, hay una gran diferencia entre ricos y pobres, la democracia no ha tenido grandes avances en nuestros países, continúa el sistema de clases, etc.”. Algunos denominaban socialismo al sistema de la URSS, era sólo nomenclatura, no había diferencia porque era un sistema de clases. Entonces, los jóvenes y los obreros retiraron su confianza en la vieja izquierda, en el 68’.

Una tercera consigna fue la de los pueblos olvidados, porque las tres grandes variantes de la vieja izquierda –los comunistas, los socialdemócratas y los movimientos de liberación nacional– pensaban de la misma manera: se debía mantener una estructura vertical integrada, todo esfuerzo por introducir otros temas era una forma de debilitarse: “primero la revolución, después resolveremos los otros problemas”.

¿Cuáles eran los otros problemas?: los de las feministas, de las etnias y razas, los problemas de las minorías, de los ecologistas, de los movimientos por la paz, de los grupos de sexualidad no heterosexual; todos ellos decían: “no podemos esperar más, nuestros problemas son actuales y la revolución debe incluirnos ahora y no mañana”. Evidentemente, ese fue un mensaje poderoso.

8 Se refiere a la represión y matanza del Movimiento Estudiantil perpetrada por el gobierno mexicano y grupos paramilitares el 2 de octubre de 1968, en la Plaza de las Tres Culturas de Tlatelolco, México.

9 El New Deal fue una serie de programas económicos aprobados por el Congreso norteamericano durante el primer mandato de Franklin D. Roosevelt, desde 1933 hasta 1938. Los programas fueron respuestas a la Gran Depresión y se centraron en el alivio para la recuperación desempleados y los pobres; la recuperación de la economía a sus niveles normales; y la reforma del sistema financiero para evitar una nueva depresión (N/E).

El resultado de la revolución del 68 no fue la llegada al poder de esos movimientos que la dirigieron sino el cambio de dos cuestiones importantes que se detallan a continuación.

Primero, entre 1848 y 1968, existía un monopolio geo-cultural del liberalismo centrista, en el cual los conservadores se transformaron en un movimiento que buscaba muy pocos cambios, era el conservadurismo ilustrado. Por su parte, los movimientos de izquierda básicamente les decían a sus seguidores: “calma, eventualmente vamos a cambiar todo, si no hoy, mañana, para nuestros hijos y nietos, pero no hagan nada para limitar la posibilidad de que nosotros asumamos y nos quedemos en el poder”. Después del 68’, el liberalismo centrista no desapareció, pero perdió su monopolio, sobrevino una liberación de una izquierda verdadera, impaciente y pensante y, al mismo tiempo, una liberación de la derecha, una derecha que pudo repensar sus limitaciones (por ejemplo, cuando yo era estudiante, las ideas de Milton Friedman¹⁰ eran un chiste en la universidad, incluso para los profesores, porque todo el mundo era keynesiano). Después del 68’, la conquista del poder en los departamentos de economía fue la recuperación de la verdadera derecha y, desde entonces, tenemos tres ideologías verdaderas en el mundo: el centrismo liberal, el conservadurismo, y una izquierda que trata de reformularse.

¿Qué pasó entre 1968 y 1970? Primero, en relación a la situación económica, el sistema había entrado en la Fase B de Kondrátiev y ahí pasaron varias cosas: los capitalistas, al no poder seguir obteniendo grandes ganancias en la producción, a causa del hecho de que los *cuasi* monopolios se habían agotado, transfirieron su interés a las finanzas, es decir, en realidad a la especulación a través de la creación de divisas, porque es la única manera de obtener ganancias especulativas (esto es normal en un período B de Kondrátiev). Se produjo entonces la creación de una serie de divisas, en primer lugar, en el tercer mundo y en el mundo socialista; a causa del alza del precio del petróleo, la renta fue puesta en bancos alemanes y estadounidenses y entonces, los ministros de finanzas empezaron a obtener préstamos a fin de arreglar los problemas inmediatos de balanza de pagos, porque no querían problemas con la población. Pero el problema de los préstamos es que “eventualmente” debes pagarlos, y cuando aumentan continuamente se producen las crisis de la deuda, que fue lo que aconteció, primero en Polonia en 1980, que en mi criterio presentó los mismos problemas que México en 1982, donde el gobierno, que había obtenido mucho dinero de los bancos, trató de pagar sus deudas reduciendo los salarios de los obreros. Una vez que las divisas dejaban de ser interesantes, comenzaron –en los años 80– los *jump-ons*, es decir, la posibilidad de vender compañías a precios elevados, dando continuidad al proceso de especulación. En los 90’, el gobierno norteamericano suspendió la creación de divisas hasta el punto que se frenó este proceso necesario para la especulación.

Segundo, la reubicación de la producción. Las fábricas de automóviles y de acero se transfirieron a Corea, India, África del Sur y a Brasil. Eso no es desarrollo, porque sólo refleja el hecho de que aquello que no permite una buena ganancia se transfiere a otros países, parece interesante, pero no es un desarrollo verdadero; y, después, se da una contraofensiva de la derecha, lo que se llamó neoliberalismo y globalización. Era conocida la expresión de la Sra. Margaret Thatcher: “No hay alternativa”, que quería decir que todo el mundo tenía que acep-

¹⁰ Milton Friedman (1912-2006), economista estadounidense de la Escuela de Economía de Chicago, fue un símbolo del monetarismo.

tar la reducción real de los salarios para los pueblos originarios, la eliminación de programas ecológicos y resignar el desarrollo interno en función de la producción para el exterior. Fue también un éxito militar, producto de la reacción y la contraofensiva de la derecha. Jamás se tuvo una reducción tan grande en los avances, si vemos las cifras de 2009 y las comparamos con las del año 1970, éstas muestran una reducción del bienestar para la masa de la población, pero si comparamos 2009 con 1945, no es así, lo que pasa es imposible de traducir al español: es el *ratchet-effect*¹¹, es decir, se dan dos pasos adelante y un paso atrás, los dos pasos adelante se dieron entre 1945 y 1970, y se retrocedió un paso atrás entre 1970 y la actualidad.

¿Qué pasaba geopolíticamente después del '70? El poder hegemónico de los Estados Unidos comenzaba su declive, los gobiernos norteamericanos hicieron todo a fin de retardarlo, todos los gobiernos –desde Nixon hasta Clinton, incluso Reagan– han utilizado la misma política de retardación del declive del poder hegemónico, que tenía tres elementos: el primero, decirle a los aliados (Europa Occidental y Japón): “ustedes ya no son satélites, son socios, participarán en las decisiones comunes”, el precio de este trato era que estos países nunca se alejarían demasiado de la posición de los Estados Unidos; el segundo, la globalización que, esencialmente, es un método de transferir importantes recursos y ganancias de la periferia hacia el norte, lo que evidentemente permite retardar el declive del poder hegemónico estadounidense; y tercero, la campaña contra la fabricación de bombas nucleares. Este último punto es sencillo: como su monopolio se reducía poco a poco, Estados Unidos fue insistente en que el desarrollo nuclear debía limitarse a los cinco miembros del Consejo de Seguridad de la ONU e impuso presiones enormes sobre una serie de países como México, Brasil, Suecia y otros, hubieron más o menos veinte países que aceptaron no perseguir sus propios proyectos nucleares.

Con la llegada de George W. Bush al poder, en 2001, los neoconservadores asumieron que Estados Unidos estaba en declive, pero su explicación no era estructural, era muy sencilla: el declive se debía a la posición débil de los presidentes de Estados Unidos, desde Nixon hasta Clinton –incluso Reagan–, Estados Unidos debía poner en práctica el machismo militar unilateral para recrear su posición hegemónica en el mundo, de esta forma, intimidarían a todo el mundo, a los europeos, a los japoneses, a las potencias que estaban pensando obtener bombas nucleares, a los árabes moderados, etc. (Ésta es la explicación esencial para la guerra de Irak, no tengo ahora suficiente tiempo para explicar por qué se decidieron por este país, es cierto que tres años antes de llegar al poder habían anunciado que deseaban invadirlo, no fue una reacción al atentado del 11 de septiembre, esa fue una buena excusa pero no fue la esencial). ¿Qué pasó en ese momento?, sucedió exactamente lo contrario de lo que intentaban, fue un fracaso enorme, no intimidaron a nadie, los iraquíes crearon una larga resistencia, los europeos se alejaron mucho más de los Estados Unidos que antes, Corea del Norte e Irán pensaron que la razón por la cual Irak fue invadida era porque no tenía bombas nucleares, entonces, aceleraron sus propios programas, etc. Podemos decir que Estados Unidos ha transformado un declive lento en un declive acelerado, y le resulta imposible mantener su posición.

11 El término más cercano en español sería “efecto de trinquete”. (N/E)

Comentario de Álvaro García Linera¹

En primer lugar, nos sentimos muy contentos y halagados por la presencia del profesor Immanuel Wallerstein, no hay economista ni sociólogo que no haya tenido que leer sus obras. Ayer le comentaba a él que hay, al menos, dos generaciones de estudiantes e investigadores que fueron formados con sus lecturas, reflexiones e interpretaciones, y tener aquí a uno de los “pensadores más grandes” de la sociología mundial y de las ciencias económicas, es un enorme privilegio.

Permítanme hacer algunos comentarios, precisiones y comparaciones porque, de alguna manera, también me he formado en torno a las reflexiones que ha hecho el profesor desde hace más de 30 años. Immanuel Wallerstein nos ofrece una visión del mundo no desde una perspectiva, digamos, *infinetista*, no lee la sociedad moderna y el capitalismo como un *continuum* sin fin que detuvo la historia, tampoco ve al capitalismo desde una vertiente más de manual de economía política de la URSS, de manera teleológica, es decir, como condenado a un fin ineluctable. Lo que propone el profesor Wallerstein es una lectura cíclica del capitalismo que tiene sus desarrollos también cíclicos: momentos de ascenso, de declive, conflictividades, luchas, nuevos momentos de ascenso, de declive, luchas, ascenso, etc. Wallerstein nos ha planteado, al menos, cuatro grandes ciclos sistémicos del capitalismo: desde Holanda en el siglo XVI, pasando por Inglaterra, Estados Unidos, y ahora nos encontramos en un nuevo momento de transición donde aún no está definido el porvenir, aunque hay una elevada probabilidad de un nuevo ciclo de expansión, ¿de qué dependerá?, aquí aparecen un conjunto de categorías que nos ofrece el profesor Wallerstein para leer el capitalismo, que son una combinación de tendencias y contingencias, de certidumbres e incertidumbres en su desarrollo. Es probable que se recupere y vaya hacia adelante, pero también hay probabilidades de que las crisis generen mayores conflictividades que den lugar a otro rumbo. Al menos la historia, en estos últimos 500 años, nos ha mostrado un capitalismo que tiene períodos de gran ascenso, se consolida, entra en un declive sucedido por conflictos, luchas, revoluciones y nuevamente ascensos, consolidaciones, expansiones, declives, etc.

¹ Comentario a la exposición “Causas y consecuencias de la actual crisis económica” de Immanuel Wallerstein, realizado en la misma conferencia.

La lectura cíclica que nos ofrece el profesor rescata al gran economista ruso Kondrátiev, quien trabajó en sus textos la idea de las Fases A y B de los ciclos del capitalismo mundial: la Fase A, de expansión, y la Fase B, de declive. En la Fase A, se llega a la cumbre, luego viene la Fase B, de caída, un momento de gran turbulencia global. Fue el profesor Giovanni Arrighi quien introdujo el concepto de caos sistémico. Declive, caos sistémico, reorganización de los nuevos liderazgos, declive del viejo patrón de producción dominante –del viejo poder o liderazgo hegemónico–, conflicto entre potencias que se disputan y que dan lugar a la consolidación de una nueva potencia que durará uno o dos ciclos de Kondrátiev.

La propuesta de Immanuel Wallerstein es muy parecida a la lectura que hizo Marx acerca del desarrollo del capitalismo entre 1848 y 1860. Se le atribuyó falsamente a Marx la idea de una lectura teleológica del capitalismo, ya que cuando uno analiza sus estudios históricos en el período 1848-1860, descubre que él también tenía una mirada cíclica de este periodo del capitalismo. A modo de comparación, existe una diferencia que es importante precisar: ambos nos hablan de una lectura territorializada del capitalismo; su desarrollo, su expansión y su declive es y tiene que leerse, en ambos autores, territorialmente, como una modificación de los poderíos, de los desarrollos y declives de las potencias capitalistas de manera territorial en el mundo. A diferencia del profesor Wallerstein, apegado a una lectura más económica, Marx nos introduce en una lectura internalizada del propio desarrollo del capitalismo, utilizando algunas categorías marxistas: los desplazamientos territoriales, el despliegue de subsunción formal, las modificaciones de sistemas del modo de desarrollo del capitalismo, el desarrollo de subsunción real, las modificaciones en el ámbito de la tecnología y del modo de expropiación de la riqueza producida por la sociedad capitalista. En particular, veo este elemento como importante para poder dialogar con el profesor Immanuel respecto a la dinámica actual de esta Fase B del ciclo Kondrátiev.

Se ha criticado a veces al profesor Wallerstein de tener una lectura estrictamente economicista, casi determinista, de estos ciclos, y no es cierto. Él ha incorporado, en su lectura, el papel de las luchas sociales e ideológicas para estudiar las características y la profundidad del derrumbe de un liderazgo o poder hegemónico y de la construcción de otro, pero no es una lectura determinista, sino dinámica y compleja que articula economía –conurrencia, modificación territorial de la fuerza de trabajo planetaria– con luchas culturales y sociales que aceleran, retardan o modifican las posibilidades del desarrollo y de la reconstitución del ascenso de la economía mundial capitalista. Hay una reflexión muy fuerte que nos ha aportado el profesor, en torno al papel de la Unión Soviética en el siglo XX. Quiero puntualizar este tema porque en la izquierda boliviana –y también en la mundial– ha predominado una lectura entristecida o derrotista a partir de la caída del Muro de Berlín y de los países llamados del “socialismo real”, y lo que nos dice el profesor es que la Unión Soviética, a su modo, fue funcional al ciclo sistémico de expansión capitalista que se inicia en los años 40 y que culmina a fines de los 60’.

Además, en otros textos, el profesor nos da más elementos para comprender que la propia lógica e ideología de la Unión Soviética y del llamado bloque del Este, estaba enmarcada en el liberalismo. El profesor compara la lógica liberal de “un individuo, un voto”, con la lógica que se impuso después de la Primera Guerra Mundial de “un país, un Estado” que fue el acuerdo tácito que caracterizó el desarrollo de los Estados modernos desde los

años 20 hasta fines del siglo XX. No vamos a discutir o debatir, en este momento, el tema de Unión Soviética, pero creo que el profesor nos da una veta muy interesante, una nueva lectura del papel de la Unión Soviética y del llamado bloque socialista –no tan socialista– que estaba vinculado a la propia dinámica de la acumulación del ciclo sistémico capitalista que predominó durante el siglo XX.

El profesor Wallerstein nos introduce en la lectura de la Fase B, que se habría iniciado en los años 70, y caracteriza los acontecimientos de los años 1968-1971 –la revuelta de los obreros y jóvenes en Francia, el movimiento estudiantil europeo y norteamericano, la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos–, y el surgimiento de lo que luego los sociólogos denominarían los nuevos movimientos sociales de los marginados, principalmente en Europa, los que a su modo, sustituyeron el liderazgo del movimiento obrero clásico tal como lo entendíamos.

Entiendo que, para el profesor Wallerstein, el inicio de la Fase B (fase del declive del poder hegemónico) viene acompañado por la que él llama revolución “mundial” del 68’, que incluía a la gran Revolución Cultural china que movilizó a miles y miles de jóvenes para desmontar las jerarquías de la enseñanza universitaria y de las fábricas en la China revolucionaria de Mao. Es una lectura parecida a la de Toni Negri –aunque Immanuel Wallerstein no habla de multitud–, quien le da también una importancia decisiva a este período de 1968-1971. El profesor Wallerstein le llama revolución mundial por la dimensión territorial de estas luchas y sublevaciones contra el orden existente del *hegemon*² norteamericano y de su “cómplice”, la Unión Soviética, que había hecho una serie de acuerdos para garantizar la estabilidad planetaria.

Wallerstein menciona que, en esa Fase B, se da un incremento y un predominio de la fase especulativa de la acumulación y la ganancia capitalista, nos habla de la crisis de la deuda, de las divisas que, en el caso de México, ocasionaron una crisis terrible. Recuerden que Bolivia, en 1982, quiso desconocer la deuda y nos sentenciaron, el sistema no soportó la insolencia de un país pequeño más de seis meses e hicieron arrodillar al gobierno boliviano con la asfixia de créditos. Al final, tuvimos que pagar, hasta el día de hoy, una deuda contraída en tiempos de dictadura, cuando había capital abundante, fruto de la renta petrolera, acumulado en bancos europeos y norteamericanos, que llegaba al tercer mundo aparentemente de manera barata pero que al final terminó siendo muy cara, por los intereses acumulados. En esta Fase B, el profesor también habla de una modificación del modo de asalariamiento territorial, un desplazamiento de las clases trabajadoras del sector industrial que caracterizó a Europa y Estados Unidos; la siderurgia y la industria automovilística pasan del norte hacia el sur: Brasil, México, Filipinas, Corea del Sur y la India, a su modo, ocupan el papel del sector secundario de la producción industrial.

Acudiendo otra vez al Marx de 1857, en su lectura internalizada de la subsunción real, encuentro un elemento que falta entender en la Fase B, que es el surgimiento de nuevas fuerzas productivas que tiene que ver con el desarrollo interno del capitalismo, el surgimiento de nuevas ramas de la producción, de mayor acumulación capitalista y el uso intensivo del intelecto general; es decir, la ciencia y el conocimiento, como la fuerza productiva infinita que gradualmente va siendo subsumida por la acumulación capitalista. Ésta es una temática que el profe-

2 Término griego que significa dominador.

sor Wallerstein no desarrolla y, en lo personal, considero que es decisiva: las nuevas formas de producción y de acumulación del capitalismo que surgen en plena Fase B y en los momentos de las luchas por las nuevas hegemonías. Pareciera ser que la nueva hegemonía que surgirá en los próximos 50 años, no dependerá únicamente de los poderíos de la amplitud del mercado y de su vinculación con otras potencias, sino fundamentalmente de la capacidad de apoderarse y de liderizar la nueva fuerza productiva fundamental de la acumulación contemporánea: la ciencia, la tecnología, el conocimiento y la asociatividad, que son las fuerzas productivas que hoy generan mayores ganancias y rentabilidad a cualquier empresa en el mundo.

Según nos dice el profesor Wallerstein, hubo una fase de expansión –Fase A del ciclo Kondrátiev–, una Fase B que comienza en los años 70, y ahora estamos en un momento de turbulencia, de declive del liderazgo hegemónico de los Estados Unidos, una disputa entre las nuevas potencias que podría dar lugar a la posibilidad del surgimiento de una nueva hegemonía, que pudiera ser China (no se trata de un hecho determinístico que se dé un nuevo ciclo del capitalismo, aunque es lo más probable). Ésta era la inclinación del profesor Giovanni Arrighi, quien murió hace pocos meses y que en su último libro, *Adam Smith en Pekin* (así fue traducido al castellano), introduce la idea de que le tocará a China asumir, de aquí a unos treinta, cuarenta o cincuenta años, el nuevo liderazgo del desarrollo capitalista. El profesor Immanuel tiene sus dudas al respecto, en todo caso, lo que nos quiere mostrar es que esta crisis que estamos viviendo en la actualidad tiene que ser leída no necesariamente como una crisis terminal del capitalismo, sino que habrán todavía varias décadas de turbulencia y conflictividad, de inestabilidad estructural del capitalismo.

En medio de esta conflictividad estructural del capitalismo –que aún durará varias décadas–, interpreto que hay varios caminos abiertos: el camino de un nuevo ciclo de expansión capitalista (con un nuevo liderazgo territorial y planetario) o la posibilidad de convertir este fin de ciclo en algo más que un fin de ciclo. Eso ya no depende tanto de la interpretación teórica, sino de la propia realidad de las personas, de los pueblos, de los jóvenes, de las luchas, de los movimientos sociales que le podrán dar a este momento tan interesante y tan rico que es un laboratorio (porque los próximos veinte o treinta años serán momentos de turbulencia donde nada está definido); una probabilidad es la de la reconstitución y nuevo ascenso, una nueva ola de expansión capitalista, pero también hay otras posibilidades abiertas a la creatividad, a las luchas, a los pueblos, a la imaginación, a la resistencia, a los movimientos que conviertan la turbulencia y un ciclo de transición en la posibilidad de una nueva sociedad. Nada está dicho aún, los siguientes veinte o treinta años no están ni definidos ni consolidados o construidos y dejan abierta la posibilidad de que lo que hagamos como pueblos, como sociedades, como revolucionarios y como intelectuales, pueda modificar este rumbo de la reconstitución del desarrollo del capitalismo con un nuevo liderazgo y poder hegemónico, con una nueva base territorial y con nuevas fuerzas productivas internas.

Creo haber entendido, según la exposición del profesor, que este momento de crisis, de declive o Fase B, se diferencia de las anteriores porque estaríamos ante una crisis estructural generalizada del desarrollo mundial capitalista por lo que es factible que allí encontremos posibilidades y potencias que abran el horizonte de la historia a algo más que la reconstitución del capitalismo en una nueva fase de la onda o ciclo Kondrátiev.

Latinoamérica y los movimientos sociales antisistémicos¹

IMMANUEL WALLERSTEIN

Ayer expuse acerca de cómo el mundo ha llegado al punto donde está actualmente y prometí explicarles mi visión del futuro inmediato y a largo plazo. Como dije ayer, hemos transitado dos ciclos absolutamente normales en la historia del capitalismo: un período de expansión y estancamiento del ciclo Kondrátiev; el ciclo más largo de la hegemonía, y un declive del poder hegemónico desde, más o menos, los años 70. Rechazo la idea de que ésta sea una crisis, porque es algo normal, así es como funciona el sistema capitalista, pero pienso que existe una crisis del sistema y voy a tratar de explicar por qué estamos en una fase de transición hacia otro sistema mundial. Daré tres explicaciones diferentes, pero acumulativas.

En primer lugar, cada ciclo Kondrátiev se ha ampliado, es decir, tuvo una expansión mayor que el anterior, lo mismo sucede con los ciclos hegemónicos: el poder hegemónico holandés en el siglo XVII fue muy restringido en comparación con el de Inglaterra, y éste a su vez fue limitado en relación a la hegemonía de los Estados Unidos. Nos estamos refiriendo a la amplitud del territorio incluido en el poder hegemónico, hemos llegado a los límites de la expansión de los ciclos Kondrátiev en la economía mundo. El problema esencial del periodo de expansión tiene que ver con el número de personas que tienen la capacidad de comprar lo que venden las empresas oligopolistas, *cuasi* monopolistas. El desarrollo tecnológico ha eliminado, poco a poco, la utilización de obreros en los procesos de producción, ubicándolos, a través de la expansión de puestos de trabajo, en el sector terciario. Sin embargo, lo que está sucediendo en los últimos treinta años es que también se están eliminando los puestos de trabajo en el sector terciario como resultado de los avances tecnológicos, como la Internet y otros, y el hecho de que no haya puestos de trabajo para reubicar a los obreros desplazados actualmente, significa que no habrán compradores. Éste será un problema fundamental para el próximo ciclo Kondrátiev, que tratará de recomenzar el proceso; lo mismo pasa con los poderes hegemónicos, ya no existen países que no estén incluidos en la economía mundo ni hay regiones fuera de alcance, el poder hegemónico sucesor no hallará la posibilidad de la ampliación territorial necesaria para implantar su poder. Ésta es la primera explicación.

1 Octubre 14 de 2009. Auditorio del Banco Central de Bolivia

La segunda tiene múltiples implicaciones para los grandes capitalistas. Cada capitalista, sin excepción, tiene que considerar tres tipos de costos: el costo de personal (el pago a la gente que trabaja en la empresa), el costo de *inputs* (insumos necesarios a fin de crear su producto) y los impuestos.

Ayer me referí al *ratchet-effect*, el hecho de que cada vez que hay un periodo de expansión de la economía mundo, ésta avanza dos pasos durante la expansión y en el periodo de estancamiento, retrocede uno. Así, podemos dibujar una curva en ascenso continuo a través de la historia, cuando las cifras crecen del 20 al 30 por ciento o del 30 al 40 por ciento, no importa, pero cuando las cifras llegan al 70 u 80, en cuanto a porcentaje de posibilidades, hay un estrechamiento enorme del sistema, entonces, todo comienza a estremecerse y, en estos momentos, la situación cambia completamente. Si analizamos la manera en la cual se mantiene bajo el nivel del costo de personal, nos encontramos con que el método tradicional ha sido la reubicación de la producción. En el periodo de la década del 70 hasta la actualidad, se dió una gran reubicación de la producción de los años anteriores, como ser la de los automóviles y la siderurgia, etc. ¿por qué?, es muy sencillo, porque los capitalistas van a otras regiones donde los salarios tradicional e históricamente son inferiores y, claro, si hay una gran reserva de trabajadores rurales, se los contrata para la creación de las nuevas fábricas en la ciudad, porque para ellos migrar a la ciudad y conseguir trabajo implica la superación de su posición, ganan más, aunque la empresa paga menos que en los países anteriores. Éste es el método tradicional que desde hace 500 años se utiliza, las fábricas transitan de país en país, dependiendo del hecho de que exista esta reserva de mano de obra rural.

Ahora, si miramos las estadísticas, hay una enorme *desruralización* del mundo. Actualmente, en los países del norte, el mundo rural no existe o es muy pequeño, lo mismo pasa en los grandes países como China e India, la cifra disminuyó radicalmente y seguirá disminuyendo. En ese contexto, no es posible continuar el proceso de desplazamiento de las empresas y como resultado de ello los niveles mundiales de salarios de los obreros se elevan, y no solamente de ellos sino también de la clase dirigente. Hace 200 años la clase dirigente la conformaban hombres que no recibían un salario, eran propietarios que si tenían éxito y ganancias, las utilizaban en parte para su familia y el resto para reinvertir en la empresa. Desde mediados del siglo XIX comenzó la separación entre gerencia y propietario; los propietarios son los accionistas, quienes reciben parte de las ganancias y la gerencia se apropia de una gran fracción de ella que inicialmente no era tan grande, pero desde hace 20 a 30 años comenzó a ser enorme, escandalosa; todo el mundo comentaba esto, en todos los países se discutió este problema. El resultado es que las ganancias reales disminuyeron.

¿Cómo limitar los costos de los *inputs*? Es sencillo: no pagarlos. Es el secreto importante del capitalismo, pagar sólo una parte de los *inputs*. Existen tres componentes importantes de los costos de los *inputs* que no se pagan.

Uno, cada producción genera una contaminación. ¿Qué hacen los propietarios al respecto?, no les importa. El problema es que se agotan los ríos; desde hace 50 años, el mundo empezó a hablar del problema ecológico porque la contaminación y todos los problemas que derivan de ella son serios. ¿Qué hacer en este caso?, existen dos posibilidades: que el Estado pague la descontaminación de los ríos, para lo cual debe subir los impuestos; o que

los propietarios internalicen los gastos de contaminación, lo cual aumenta los costos para la empresa y limita las ganancias, eso está claro.

Dos, está el costo de renovación de recursos: se tala árboles desde hace cinco siglos, se ha eliminado un enorme número de selvas en el mundo, sólo quedan las últimas grandes selvas en Brasil y otros países, que son amenazadas actualmente. Evidentemente, es un costo de producción no pagado por la empresa, los Estados podrían hacer que los capitalistas internalicen los mismos. Estamos ante el mismo problema que el de la contaminación.

El tercer costo que no se paga es el de la infraestructura. Cuando producimos algo, es importante transportarlo a los mercados y para eso necesitamos rutas, puentes, etc. ¿Quién construye esta infraestructura?, los Estados, más precisamente esas construcciones las paga la gente ordinaria a través de los impuestos, los empresarios también aportan, pero está claro que es un costo que no cubren en su totalidad sino parcialmente. Los impuestos, comprendidos en un sentido amplio, tienen varias fuentes (la corrupción es un tipo de impuesto), hay impuestos que provienen del gobierno nacional, de los gobiernos locales, de los individuos poderosos, etc., y cuando revisamos las cifras, los impuestos aumentaron enormemente a través de la historia del sistema mundial, pero no de forma igualitaria. Las fábricas no pagaban nada en 1900, hoy pagan algo a los Estados.

El tema es que estos tres costos (costo de personal, *inputs* e impuestos) suben el precio de venta. ¿Podríamos aumentar el precio de venta?. No. Hay límites a las posibilidades de hacerlo, esto depende del hecho de que haya personas que puedan pagar esos precios de venta incrementados, que tengan el dinero necesario para hacerlo. Si los costos aumentan y los precios de venta no se pueden elevar lo suficiente, se presenta un problema: la posibilidad de hacer ganancias interesantes para los capitalistas se reduce, un capitalista inteligente no se embarcará en realizar un trabajo si no va a recibir ganancias interesantes. Hay un número importante de capitalistas que actualmente se dan cuenta de este problema de restricción.

La tercera explicación para decir que hay una crisis del sistema mundial, es la que mencioné ayer: la Revolución Mundial del 68', que ha dado como resultado dos hechos diferentes que limitan las posibilidades de supervivencia del sistema. En primer lugar, entre 1848 a 1968, existía una geocultura de centrismo liberal que dominaba el sistema, que permitía que se mantenga estable, no había otra cosa fuera de él. En la actualidad, existe una división entre una derecha –muy reforzada– y una izquierda –muy feroz–, lo que no permite la existencia de un sistema estable. Los capitalistas se interesan por la estabilidad, porque en una situación inestable no saben si vale la pena invertir en algo que en dos años será amenazado por un gran disturbio que destruya sus productos o limite sus posibilidades de venta.

El segundo hecho resultante del 68', fue la eliminación de la “fe” en la vieja izquierda, en los comunistas, en los socialdemócratas, y en los movimientos de liberación nacional, el pueblo ya no le daba crédito a esos movimientos cuando decían: “paciencia, eventualmente vamos a cambiar el mundo”. En el mundo actual, los partidos de la vieja izquierda han cambiado su lenguaje; los partidos comunistas, los socialdemócratas y los movimientos de liberación nacional existentes en diversas partes del mundo ya no hablan como lo hacían hace 40 años, hablan un lenguaje muy dulce, muy incierto, muy liberal. Evidentemente, ésta es una reacción a la crítica, pero estos movimientos que fueron antisistémicos teóricamente, fueron también el pilar del sistema por mucho tiempo y ahora ese pilar ha desaparecido.

Por todas esas explicaciones o argumentos, pienso que el mundo capitalista está en crisis estructural al menos desde el 68' y esta crisis durará, tal vez hasta el 2050, porque una crisis estructural es una crisis de transición, no es una crisis de un día ni de un año ni de una década.

Como prometí, hablaré ahora de lo que pasa en América Latina en relación con esta crisis estructural del sistema. América Latina, como otras partes del mundo, sufrió el neoliberalismo de la ofensiva derechista mundial bajo el lema de la señora Thatcher: “no hay alternativa”. Sin embargo, en un momento dado empezó una reacción, pasó exactamente lo mismo que en 1968, los latinoamericanos perdieron la “fe” en los movimientos de liberación nacional, fue un momento incierto, de gran confusión, y los neoliberales aparecieron haciendo nuevas promesas: “van a ser ricos, van a tener la posibilidad de obtener los *standards* de vida del norte, etc.”, pidiéndole a la gente tener “fe” en ellos, pero los pueblos de América Latina mostraron poca “fe” en los neoliberales y después de cierto tiempo, cuando vieron que la situación no mejoraba, y a decir verdad, en la mayoría de los países empeoraba, se sintieron decepcionados y comenzaron a reaccionar. Me referiré a tres momentos importantes de esa reacción contra el neoliberalismo, porque todos han sucedido en las Américas y han tenido un impacto mundial.

El primero fue el Zapatismo. ¿Qué hicieron los zapatistas? El 1º de enero de 1994 lanzaron –con gran publicidad– una insurrección y eligieron esta fecha exacta porque era cuando el tratado NAFTA (*North American Free Trade Agreement*, en español: Tratado de Libre Comercio de Norteamérica) entre México, Estados Unidos y Canadá, comenzaba a entrar en vigencia, ésta fue una reacción simbólica de los zapatistas para rechazar esa importante decisión de parte del gobierno mexicano que implicaba una nueva forma de dominación norteamericana. La insurrección militar fue olvidada después de tres meses, pero los zapatistas han aportado dos aspectos importantes: uno, lanzaron la cuestión de que: “no queremos obtener el poder del Estado mexicano, no nos interesa”, como estrategia de transformación del mundo (fue la misma reacción de la Revolución del 68' contra el programa de dos pasos: primero, tomar el poder, y después cambiar el mundo), a los zapatistas no les pareció válida esa estrategia y decidieron crear estructuras locales indígenas, “de sus pueblos”; y dos, al mismo tiempo de ser muy localista, la insurrección lanzó un llamado para un encuentro galáctico del mundo entero con Chiapas, fue muy local pero también mundial, los militantes llegaban de todas partes del mundo a los encuentros galácticos. El lema de los zapatistas fue: “somos partidarios de todos los movimientos, de todos los oprimidos en todas partes del mundo, es un movimiento mundial el que queremos crear”, eso tuvo un gran impacto sobre el imaginario, no sólo en América Latina, sino en otras partes del mundo como Europa y África.

El segundo momento de reacción se produjo en Seattle, Estados Unidos. En 1999 tenía que realizarse la reunión de la Organización Mundial de Comercio (OMC), una reunión en la cual esta organización y sus promotores en los Estados Unidos esperaban acordar sobre las nuevas reglas mundiales que permitirían la posibilidad de inversiones directas en todas partes del mundo, que los gobiernos no pudieran impedir, entre otras cosas, es decir, se trataba de todo un programa de implementación de la teoría del neoliberalismo a través de este organismo. Finalmente, se organizó –insólitamente– una masiva resistencia popular de tres tipos de organizaciones estadounidenses que jamás trabajaron juntas antes: los sindicatos más importantes, los movimientos ecologistas o medioambientalistas y los

anarquistas. Fue increíble, tuvieron éxito, es decir, impidieron que la reunión concluya su programa y desde ese momento, la OMC no pudo implementarlo y hoy es un organismo muerto. Fueron los movimientos populares estadounidenses los que lograron esto.

El tercer momento de reacción fue la creación, en 2001, del Foro Social Mundial en Porto Alegre, Brasil. Inicialmente, los organizadores esperaban que cinco mil personas llegaran, pero hubo diez mil, y la reacción fue tal que el próximo año, cincuenta mil personas estuvieron en el Foro, que se estableció como un punto de organización mundial muy importante hasta la actualidad. El Foro Social Mundial enfatizó, desde el primer momento, en el *horizontalismo*. Tradicionalmente, los movimientos de la vieja izquierda fueron *verticalistas*, es decir, había una estructura en la cual la cúpula decidía todo y las secciones inferiores debían aceptarlo, no podían existir organismos separados. El *horizontalismo* sostenía que no existía estructura dominante ni presidente ni resoluciones, no había nada: era un punto de reunión de organizaciones de todo tipo, con la única condición de que estuvieran contra el neoliberalismo y contra el imperialismo, a fin de que estas organizaciones locales, regionales y mundiales pudieran discutir entre ellas y se comprendieran unas con otras, en vez de acusarse de heréticos como los viejos movimientos verticales.

Estos fueron hechos importantes que se presentaron en América Latina desde los años 90. A partir del año 2000, hemos presenciado una sucesión increíble de victorias electorales de partidos de centroizquierda o de izquierda en casi todos los países de América Latina, con excepciones de Colombia y Perú, la lista es impresionante. Evidentemente, los movimientos que asumen el poder no son iguales, el Movimiento al Socialismo (MAS) no es igual que el Partido Obrero del Brasil, hay diferencias de posición frente al Área de Libre Comercio para las Américas (ALCA), el Mercado Común del Sur (Mercosur), etc., pero generalmente en todos los países latinoamericanos hay movimientos sociales en el poder.

Históricamente, el gobierno de los Estados Unidos no ha apreciado la llegada al poder de ninguno de estos movimientos, ni de Lula ni de Evo Morales ni de ningún otro. Antes del 2000, en la mayoría de los casos, los Estados Unidos podían provocar un golpe de Estado o algo que cambiara los gobiernos, pero desde el 2000 no hay golpes, a excepción de Honduras. ¿Por qué no hay golpes?, para mí está claro: porque estamos en la fase del declive del poder hegemónico de los Estados Unidos. Desde el 2001, con la presidencia de Bush, el gobierno norteamericano está absolutamente preocupado en el Medio Oriente, militar, económica y políticamente, toda su concentración está allí sin mucho éxito –aunque eso es otra cuestión–, no tiene la energía política para hacer lo que hizo en el pasado. Sin duda, hay ciertas personas que sí tienen la voluntad política, pero hay cierta derecha, por ejemplo las organizaciones cubanas en Miami y otras, que se sienten muy frustradas no únicamente con Obama sino también con George W. Bush, porque no han podido obtener lo que querían; se trata de una cuestión de energía para un poder en declive. Los Estados latinoamericanos se han beneficiado de esta situación para comenzar a crear sus organizaciones autónomas, la creación de la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR) es importante, el hecho de que hubiera una reunión a la cual fuera invitada Cuba y no los Estados Unidos ha provocado la sensibilidad de este último. Hoy podríamos decir que América Latina, al menos América del Sur, se constituye en un polo de poder entre múltiples polos de poder en el mundo, donde evidentemente Brasil tiene la posición al frente, de líder.

Hablaré un poco de Honduras. Lo que pasó allí es interesante porque es el resultado de la frustración de los grupos derechistas en América Central, no sólo en Honduras, sino en Guatemala y en El Salvador también, que con la coalición de un pequeño grupo de derechistas en los Estados Unidos, han podido realizar este golpe de Estado porque el poder de Zelaya no tenía organizaciones de base suficientes para resistirlo –como las hay en Bolivia, por ejemplo–, y lo que quiso hacer Michelletti (y también los derechistas de los Estados Unidos) era torcer el brazo a Obama; no pudieron hacerlo, aunque Obama vaciló y luego apoyó a Zelaya. Tal vez este golpe tenga éxito, pero no creo que sea suficiente para socavar a los gobiernos de Guatemala y de El Salvador.

¿Qué pasará en los años que vienen? Hablaré acerca de tres dimensiones diferentes. Primero, geopolíticamente viviremos en la etapa posterior a la hegemonía norteamericana, existen más o menos diez polos de poder importantes en el mundo: Estados Unidos, Europa Occidental, Rusia, China, Japón, India, Irán, América Latina, Brasil, África del Sur, etc., son demasiados, la existencia de tantos polos de poder representa un problema en una situación geopolítica, los diferentes polos intentarán crear asociaciones y relaciones, y deberán decidir con quiénes hacerlo. Hoy en día, existe una gran incertidumbre, tomemos el caso de Rusia, ¿con quiénes va a asociarse?, tal vez con Europa Occidental, o con la China, o con la India que fue su aliado tradicional y con quien tiene intereses comunes respecto a Afganistán y a otros países importantes para ellos. China vacila, Europa Occidental vacila, de aquí a diez años tal vez se terminará esta incertidumbre, es muy posible que se reduzca el número de polos, pero no van a quedar simplemente uno o dos. Viviremos en un mundo *multipolar*, está claro, aunque el contexto es una situación incierta aún.

En segundo lugar, está el plano o dimensión Norte-Sur. Al menos desde 1945, hay una profunda división política entre el Norte y el Sur del mundo. Por ello lo que pasó en Seattle fue muy importante, los líderes de la OMC intentaron relanzar la organización con reuniones sucesivas, y realizaron otra gran reunión en Cancún, México, el 2003. Por su parte, Brasil organizó lo que fue denominado como el G-20, que principalmente incorpora a Brasil, Rusia, China y África del Sur. Esencialmente, lo que los brasileños le dijeron a los norteamericanos y europeos fue: “si ustedes quieren un mundo de libre comercio, está bien, podemos pensar en esa posibilidad, pero un mundo de libre comercio debe ser de libre comercio en los dos sentidos, si nosotros abrimos las fronteras a sus productos e inversiones, ustedes deben también abrir sus fronteras a los nuestros”. Ni los Estados Unidos ni Europa Occidental estaban listos para hacerlo, porque resultaba imposible política e internamente para los Estados Unidos, Francia, Alemania o Inglaterra abrir sus fronteras; los sindicatos, los fabricantes, los agricultores y otros grupos denunciarían esto. Ningún gobierno, en los Estados Unidos o en los países europeos, podría hacer una apertura seria de sus fronteras para los productos del Sur. Entonces Brasil dijo: “vamos en las dos direcciones o en ninguna dirección”, es un empate complejo que no será modificado en los diez o veinte años venideros, el concepto de un mundo de libre comercio por el momento está muerto, el Norte continúa siendo el Norte, el Sur continúa siendo el Sur y no habrán cambios.

Estos dos planos, el de poder geopolítico y el de las relaciones económicas Norte-Sur, son planos a nivel de los Estados, pero existe un tercero que está al margen. Los físicos y los científicos de la complejidad nos dicen que el problema esencial de todo sistema –físico,

astronómico, químico, biológico o histórico— es el mismo. En la vida de un sistema hay procesos continuos de virajes del equilibrio, cuando el sistema funciona bien, tiene mecanismos para forzar estos virajes y preservar el equilibrio, no importa lo que intentemos hacer en una situación determinada, regresamos al equilibrio. El proceso es continuo, pero eventualmente, en un momento dado, los virajes del equilibrio son tan grandes que es imposible retornar a él, y estamos entonces —según las palabras de Álvaro García— en el momento de la bifurcación.

Técnicamente, bifurcación significa que podemos obtener dos resultados diferentes para la misma ecuación y eso no es normal, el momento de bifurcación dura cierto tiempo, pero contingentemente hay una decisión, una opción para inclinarse a un lado u otro de la bifurcación. Se dice que el orden se crea del caos, si traslado esto al lenguaje sociológico, podríamos decir que vivimos actualmente en un momento de libre arbitrio, no estamos restringidos por el determinismo. ¿Cuáles son nuestras posibilidades? Yo he planteado unas categorías y sostengo que tienen que ver con el *espíritu de Davos* y el *espíritu de Porto Alegre*. Digo “espíritu” porque no me refiero exactamente a los organismos.

Ni el *espíritu de Davos* ni el de *Porto Alegre* intentan preservar al capitalismo porque no es posible, cada uno de ellos quiere crear otro mundo que sea posible. El *espíritu de Davos* plantea crear un sistema no capitalista, pero con ciertas características del capitalismo: un sistema jerárquico, polarizador, de dominación, que podría ser peor que el capitalismo, y el *espíritu de Porto Alegre* busca crear un sistema relativamente democrático e igualitario. Las dos explicaciones son vagas porque es imposible describir las estructuras específicas que serían creadas, se debe discutir el proceso y llegar al momento de decisión. Ambos campos —el *espíritu de Davos* y el *espíritu de Porto Alegre*— están divididos, no están unificados, hay un cierto número de capitalistas muy inteligentes e ilustrados que dicen, como aquel novelista italiano: “todo debe cambiar para que nada cambie”² y tienen una posición muy abierta y revolucionaria para crear un nuevo sistema que mantenga la esencia del sistema capitalista, y hay otros que son mucho más cerrados, racistas, limitados; ambos grupos están en conflicto en su propio campo. En el *espíritu de Porto Alegre* hay unos que insisten en que no se debe perder la perspectiva esencialmente *horizontalista* de una organización con una estructura abierta a todos los grupos diferentes de todas las partes del mundo, y hay otros que tienen una cierta nostalgia por las organizaciones verticales y quisieran crear una *Sexta* o *Séptima Internacional*. Se presenta un dibujo muy confuso con dos campos, cada uno de ellos dividido en dos, no está claro lo que debemos hacer.

Para mí, es importante pensar en dos temporalidades. Yo voto en mi país por un partido, de mí depende por cuál. Cuando voto, hago una elección inmediata como todo el mundo, ¿por qué voto por un partido y no por el otro?, porque en lo inmediato, los próximos dos o tres años, los pueblos tienen demandas que son importantes para ellos, y es importante votar por el movimiento que haga cosas para minimizar los males. En mi criterio, ésa es parte importante de las funciones de los gobiernos actuales: minimizar los males y no pensar que el mundo va a cambiar. Esto es relevante porque no podemos decirle a la gente ordinaria: “en 20 años estaremos mejor”, porque en 20 años sus familias pasarán múltiples inconvenientes, ellos quieren algo ahora. En este momento de duración inmediata, podemos

2 Giuseppe Tomasi de Lampedusa (1896-1957), Príncipe de Lampedusa y Duque de Palma de Montechiaro. Célebre por su única novela *El gatopardo*.

hacer alianzas comprometidas, es decir, lo necesario para minimizar los “dolores” a mediano plazo. Sin embargo, en las opciones para el nuevo sistema mundial no hay posibilidad de compromiso, es imposible, no creo que el Foro Social Mundial pueda tener discusiones con el Foro Económico Mundial, me parece imposible, ya que es una discusión fundamental para el mediano plazo.

Segunda temporalidad: durante este periodo actual, caótico, peligroso, inconfortable, podemos hacer cosas que ayuden a preparar el porvenir. Por ejemplo, el capitalismo es un sistema que mercantiliza todo, recientemente ha comenzado a mercantilizar cosas que no habían sido mercantilizadas jamás, como el cuerpo. Yo pienso que podemos hacer cosas para *desmercantilizar* aquí, allá, en las fábricas, en el campo, en los ayllus, etc. Cuando una fábrica cierra porque el propietario piensa que no es posible continuar, ¿qué deben hacer los obreros?, ¿denunciar al propietario?, tal vez tengan éxito momentáneamente pero a la larga no, ¿por qué no tomar la fábrica y *desmercantizarla*?, es decir, tener una fábrica que trate de realizar una producción suficiente para cubrir los costos de producción, pero no para obtener ganancias, como lo hicimos y hacemos con las universidades y hospitales, ¿porqué no utilizar la misma lógica de *desmercantilización* en la producción de bienes?

Hay otro tema: el problema de la psicología. A todos nosotros nos ha sido impuesto el consumismo como la única posibilidad o manera de vivir, todos nosotros queremos obtener más. Hay estudios sociológicos que indican que no importa el nivel económico de una familia, todo el mundo quisiera obtener 25 por ciento más de lo que tiene, es una lógica psicológica increíble; pero podemos tratar de influir a los jóvenes con la idea de que más importante que el consumo es el *vivir bien*, que es algo diferente. Es difícil, no digo que vamos a tener éxito inmediatamente, pero nosotros y los movimientos podemos tratar de hacer esto.

Tengo una última cosa que decirles: la física de la complejidad nos brinda la imagen de la mariposa, dice que una sola, con el aleteo de sus alas, influye en el clima del mundo entero. Bueno, seamos todos mariposas. Podemos agitar las alas y tal vez tengamos una importante influencia en la opción eventual de otro mundo que sea posible.

Comentario de Luis Tapia¹

Circunscribiré mi exposición sólo a uno de los temas de los que el profesor Wallerstein hizo mención, que es el de los movimientos sociales, tratando de vincularlo con el capitalismo, sobre todo, a través de la caracterización de cómo la constitución de este tipo de sujetos le pone límites al sistema y, para eso, daré primero un rodeo un poco largo sobre algunas consideraciones teóricas, para luego de manera sintética, vincular esto a las fases de descolonización en América Latina y, por último, al modo en que esto le pone límites al capitalismo, a la vez de dar cuenta de la fuerza y la presencia que tiene éste en los procesos de reforma en nuestros países.

Primero, parto de una consideración general: hay una dimensión, que ha sido descrita ayer y hoy, que pone en crisis al capitalismo y tiene que ver con su dinámica económica propia, pero hay otra que está vinculada con la crisis producida por la constitución de sujetos que le pone límites a la dinámica de la ganancia, y una de esas modalidades es lo que se llama movimientos sociales. Para comprender esto quiero sugerir una consideración general. Hay una dimensión de lo social que se constituye como orden, es decir, un conjunto de estructuras que tratan de organizar la producción y la reproducción de la vida dentro de espacios de patrones regulares de vida social, como también de producción de sentido y ejercicio del poder. Pero hay otra dimensión de lo social latente que no se reduce al orden social y que tiene que ver con la dimensión humana que ha sido formada histórica y socialmente, pero no se encuadra totalmente dentro de los diferentes órdenes sociales existentes. Es a partir de esta dimensión social, no reducible al orden social, que se puede pensar que en determinadas coyunturas y circunstancias, puede emerger un tipo de acción colectiva que se proponga modificar las estructuras, es decir, cambiar el orden social, si no se genera una especie de afuera respecto del orden social, el tipo de cambio que nos interesa pensar no sería en principio imaginable.

Es en este sentido que quiero argumentar brevemente algunos rasgos de esta dimensión de lo social, que ha sido politizada en el último tiempo con connotaciones que

¹ Comentario a la exposición "Latinoamérica y los movimientos sociales antisistémicos" de Immanuel Wallerstein, realizado en la misma conferencia.

implican, además, un cambio del tipo de Estado, aunque todavía no de las estructuras económicas. En breve, considero que lo político es uno de los principales modos, dentro de un conjunto de prácticas, a través de las cuales se le da forma a lo social y está orientado a producir un orden. Pero lo político también tiene una dimensión en la que se hace presente lo temporal y, por tanto, lo contingente de la vida social; lo voy a poner de manera sucesiva de la siguiente manera: uno de los principales resultados del capitalismo es la distinción entre Estado y sociedad civil, es decir, entre la concentración de la política en el Estado, que es el resultado de la concentración de la economía desde hace varios siglos como hasta hoy, y por el otro lado, un proceso de organización de intereses sectoriales que constituyen la sociedad civil, que por lo general, aunque no exclusivamente, está orientada a defender los lugares, intereses y la distribución de las partes dentro del orden social. Menciono esto porque creo que un rasgo central de los movimientos sociales es que son un tipo de acción colectiva que rebasa a la sociedad civil y al Estado, es decir, que plantea un tipo de cuestionamiento a una o a un conjunto de estructuras sociales que no podrían hacerse ni procesarse en el seno de las estructuras de la sociedad civil ni de aquellas que el Estado ha desarrollado o instituido para vincularse con las diferentes fracciones, intereses y sujetos de la sociedad civil.

Creo que un movimiento social es un tipo de acción colectiva que desborda ambos espacios del orden social, porque precisamente su rasgo central es cuestionar algunas de estas estructuras, y en este sentido, es a un rasgo de los movimientos sociales a lo que yo llamo *política salvaje*², que no es una característica continua ni permanente sino un momento en el que los sujetos se autotransforman y pasan de ser gobernados y de tener una identidad sectorial en el seno de la sociedad civil (que defiende corporativamente su lugar en la sociedad), a cuestionar las jerarquías y las formas de explotación, de dominación o de exclusión. Los movimientos sociales suelen tener un componente y un momento de *política salvaje*, cuando instauran un espacio público donde se discute el orden social. Es por eso que un movimiento social es, por un lado, un sujeto político que está haciendo acción política, configurando un espacio público para cuestionar el orden social, pero por otro, es también un sujeto social, porque su objetivo no es disputar políticas y presupuestos de manera específica, sino sobre todo, cuestionar una de las estructura o pilares del orden social, es un sujeto social que hace política y la hace desbordando los espacio regulares.

Estableceré un puente para caracterizar algunas de las tendencias presentes en la actualidad en América Latina. De manera complementaria, añado los siguientes elementos: los movimientos sociales que se han configurado en los últimos tiempos –así también como los de larga trayectoria, como el movimiento obrero– han establecido un espacio público, lo que implica que han atravesado la sociedad por los lugares fijos, corporativos de la sociedad civil y los espacios regulares del Estado para hacer circular un cuestionamiento a una o un conjunto de sus estructuras que generan desigualdad, exclusión o subordinación de algunos sujetos.

Entonces, un movimiento social es tal en tanto se mueve, es decir, siempre que no se quede en un lugar sino que esté moviéndose a través de la sociedad para cambiar la misma distribución de poderes y de lugares, como también la configuración de estructuras y la dirección que se le da a la vida social, ya que toda vida social siempre está en movimiento y

2 Ver: Política salvaje, Bolivia: Muela Del Diablo-CLACSO, 2008.

es objeto de disputa y de constitución de una pluralidad de sujetos, que en el mejor de los casos, podrían dirimir eso democráticamente en un espacio público, aunque no es la condición más regular. En la medida en que esto se desarrolla, un movimiento social produce un tiempo en el que se genera una polisemia, es decir, se quiebra la unicidad de la producción de sentido, por ejemplo, la que articuló los tiempos liberales en torno a las nociones de competitividad, excelencia, exportación, modernización, globalización, etc. Hoy se empieza a hablar de otros conceptos como el *vivir bien*, el socialismo del siglo XXI, y de otras formas de organización, ya sea parcial o global de la vida, y eso implica que se está poniendo en crisis la matriz discursiva de legitimación que también es la del ordenamiento de la interacción entre todos nosotros y no sólo de la producción económica.

Una característica central de los movimientos sociales es el de la configuración de un conjunto de espacios o de esferas públicas donde se hace política más allá de los lugares ya establecidos y reconocidos por el Estado en su seno, o en la sociedad civil. ¿Qué significa esto?, que un movimiento social hace proliferar los espacios de vida política y la proliferación de estos pone en crisis al Estado, que en principio, antes de ser democratizado, es siempre un monopolio de la política. Aquí quiero introducir la caracterización del rasgo más peculiar de algunos territorios de América Latina para ver cómo estos ponen algunos límites a la dinámica capitalista mundial –la cual yo creo que todavía sigue en expansión aunque con dificultades–, y esto tiene que ver con el hecho de que habría que diferenciar lo siguiente: los movimientos sociales son un tipo de acción colectiva, con ese carácter crítico que he bosquejado sólo parcialmente, pero que surgen al interior de una sociedad, es decir, son una fuerza interna que busca reformar y cambiar, parcial o totalmente, la cualidad de la vida en el seno de un sistema de relaciones, pero desde adentro. Ocurre que en países como Bolivia, no sólo hay una sociedad, sino que hay varias, es así que somos un país *multisocietal* y por ello, el cuestionamiento a la estructura económica y política no sólo ha estado viniendo de los movimientos sociales que han sido básicamente de anti-privatización, es decir, anticontrol monopólico transnacional (que en la última fase pretendía controlar no sólo los recursos naturales, sino también las empresas que producen bienes colectivos necesarios y básicos como el agua y las comunicaciones), sino que la parte sustantiva y más novedosa, en términos de configurar un nuevo horizonte, proviene del cuestionamiento que es el resultado de la movilización de las estructuras políticas y sociales de las otras sociedades, que han sido subalternas durante todo el tiempo colonial. A esto yo sugiero llamarle *movimiento societal*.

Justamente la fuerza de la crítica hacia el modelo del capitalismo en la región de América Latina se origina, en varios lugares, de la articulación de movimientos sociales, es decir, de sectores populares que ya viven en condiciones modernas, pero han estado y están en contra del control privado transnacional de la producción, tanto de los bienes de consumo ordinario, como de los bienes colectivos. La articulación de esos movimientos sociales con las fuerzas de los movimientos que vienen de una matriz comunitaria, da como principal resultado la configuración de una nueva fase de descolonización, que a diferencia de las anteriores, donde se había cancelado la presencia interna del poder colonial, se cuestionó la determinación imperialista y se construyeron Estados nacionales con un mayor o menor grado de éxito en diferentes países de América Latina, aunque manteniendo las estructuras

sociales patrimonialistas y serviles por mucho tiempo, en Bolivia hasta 1952, y en otros países de América Latina, hasta un poco antes.

Se ha pasado al cuestionamiento de lo que genéricamente se llama colonialismo interno, con la idea de Estado plurinacional como una de sus líneas de desarrollo, esto configura un nuevo horizonte en el que, tal vez por primera vez con un grado de éxito, en términos de reforma constitucional, se está cuestionando la centralidad de las instituciones políticas, económicas y culturales de la modernidad, aunque a través de una articulación de movimientos comunitarios no modernos, al menos en su origen, con movimientos populares de matriz moderna, que han sido responsables del grado de democratización que tienen los Estados latinoamericanos y el boliviano en particular.

Esto es importante porque abre un cuestionamiento al tipo de civilización que ha articulado el capitalismo en varios frentes, los que mencionaré de manera sintética. El primero de ellos es la relación con la naturaleza; una de las principales características del capitalismo es su carácter depredador, tanto de poblaciones humanas como del medioambiente allá donde se instaura, pues lo hace siempre con la lógica de obtener la mayor ganancia en el menor tiempo posible, aumentando el grado de explotación de los trabajadores mientras no se le pongan límites políticos o regulaciones. En este contexto, creo que la principal dimensión geopolítica de toda sociedad es la forma en que se construye un orden social en vinculación al modo en que se transforma la naturaleza, y hasta ahora, la principal realidad histórica alternativa al capitalismo es el tipo de cultura comunitaria que existe todavía en varios territorios de las sociedades andinas, como también en los territorios amazónicos y en otros espacios de América Latina donde el capitalismo no ha llegado a transformar y a sustituir este conjunto de estructuras. Por eso es que en Bolivia debatimos la necesidad de un Estado plurinacional porque implica no sólo reconocer la diversidad de identidades y las diferentes formas de autogobierno –las mismas que han puesto en crisis al modelo económico y estatal previo–, sino discutir los modos de relacionamiento con la naturaleza, y es que esta convergencia de *movimientos societales* de matriz comunitaria y de movimientos sociales populares antiprivatización, ha establecido un horizonte de espacio de discusión, todavía con grandes dificultades pero también con avances, la idea de un gobierno plurinacional multicultural, es decir, plantearse la igualdad entre diferentes pueblos y culturas y, además, repensar el modo de vincularse con la naturaleza.

Entonces, creo que hoy existe un tipo de fuerzas sociales que le están poniendo los principales límites al capitalismo en América Latina. Por un lado, se le pone límites al acceso y a la explotación de recursos naturales a través de las reformas legales que se han logrado introducir en nuestras constituciones; en ese ámbito, la Constitución Política del Estado ecuatoriana es mucho más avanzada que la boliviana, en cambio la nuestra avanzó más en el reconocimiento de la diversidad de formas de autogobierno, que involucra un mayor grado de descentramiento del lugar central hegemónico del conjunto de instituciones modernas predominantemente europeas y crecientemente anglosajonas. Esta ola de movimientos sociales, heterogéneos entre sí, que se están articulando de manera mutante en los últimos años, son los que le están poniendo límites al capitalismo y están planteando las más serias discusiones para superar el eurocentrismo y sus sucedáneos que –por varios siglos– han configurado el sistema-mundo a partir del desarrollo del capitalismo.

Para terminar, quisiera señalar otro punto: estos movimientos sociales, especialmente en Perú y Bolivia, y en menor grado en otros países, han introducido límites significativos a la explotación capitalista, sobre todo en lo que respecta a resguardar espacios que pudieran caer inmediatamente en un proceso de depredación ampliada a partir de la expansión capitalista. Sin embargo, aquello no garantiza que esto no ocurra porque, a la vez, hay algo que yo llamaría la sobredeterminación de las viejas estructuras de explotación y dominación. Lo explico de manera breve: hoy, por ejemplo, en Bolivia tal vez con más fuerza, tenemos como gobernantes a campesinos, representantes de asambleas de pueblos indígenas, trabajadores y otros sectores populares, que siguen gobernando una estructura económica predominantemente capitalista. Hay dos elementos a la vez: la condición de todos estos cambios que ha sido la que nos ha movido durante estos últimos años –yo diría incluso en la última década– es la nacionalización, es decir, volver a controlar los recursos naturales y el excedente económico del trabajo desplegado en el país, pero con la perspectiva de desarrollar un capitalismo de Estado, es decir, sigue siendo capitalismo. Los movimientos sociales están generando condiciones de democratización del excedente económico, aunque no han desarrollado todavía las condiciones para superar el capitalismo como matriz civilizatoria, en tanto el núcleo del proyecto económico que está en la memoria histórica del país tiene que ver todavía con el *capitalismo de Estado*.

Por otro lado, está el otro elemento que opera como parte importante de las estructuras de un tipo de cultura y civilización que es el Estado, que actúa con un conjunto de estructuras que tienden a concentrar la política. Hoy, en Bolivia, estamos viviendo un poco esa tensión: una larga acumulación de fuerzas que ha hecho proliferar los espacios públicos de acción política *asamblearia*; ése es el aspecto central de un movimiento social, un núcleo, espacio y tiempo *asambleario* que es lo que le permite poner en fluidez y cuestionar las estructuras del orden social, y que ha generado un tipo de cambios electorales, la composición de sistema de partidos –también lo ha hecho en el Ecuador– e, inclusive, generar una nueva Constitución. Sin embargo, de manera paralela, el Estado sigue actuando como antes, vuelve o tiende a volver a concentrar la política en los viejos patrones. Es por eso que la activación de los espacios públicos no estatales es la única condición de posibilidad de que también el cambio “macro” pueda ser sostenido y podamos avanzar un poco más en un horizonte que configure un futuro no capitalista para todos nosotros.

Redefiniciones históricas de nación, etnia y clase en el contexto del sistema-mundo capitalista¹

IMMANUEL WALLERSTEIN

Esta es la tercera conferencia que doy en el contexto del tema de la crisis en el mundo actual. En la primera, traté de analizar cómo el mundo ha llegado a esta situación a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial y en la segunda charla, me esforcé por explicar mi tesis sobre la crisis estructural del capitalismo como sistema y las razones por las cuales no podría continuar existiendo. En la actualidad estamos entrando en un momento de larga transición hacia un nuevo sistema del que no podemos tener certeza si podrá ser peor o mejor, lo que sí podemos afirmar es que existe una gran lucha mundial para decidir las opciones.

Hoy me piden hablar de nación, etnia y clase, creo que es apropiado dar esta conferencia en un aula universitaria. El contexto más importante para discutir, comprender y analizar estos conceptos de las ciencias sociales es el de la crisis de las estructuras del saber que es paralela, y a la vez parte de la crisis estructural del capitalismo como sistema; por esta razón, comenzaré refiriéndome a la historia de las estructuras del saber en el seno del sistema mundial capitalista, y después intentaré mostrarles cómo podemos repensar estos conceptos, que todos utilizamos, porque la cuestión fundamental con cualquier categoría de las ciencias sociales es que lo que se trata de expresar con ésta no es “obvio”.

La breve historia de la epistemología en el seno de la historia del capitalismo comenzó más o menos en el siglo XVIII, antes de este momento, hubieron múltiples civilizaciones en el mundo y diferentes modos de saber en todas ellas. En la civilización occidental había un único modo de saber y el cambio fundamental al interior del capitalismo fue la creación de dos formas de saber. Emergía en el capitalismo la idea de ciencia como un concepto de obtención del saber, a través de las investigaciones empíricas, a fin de crear teorías universales con una noción lineal del tiempo, donde éste era reversible. Estas son unas ideas epistemológicas muy curiosas (conocidas como ideas nomotéticas): no importa el tiempo, si conoces algo que actualmente puedes definir claramente y conoces la teoría que explica cómo funciona, puedes explicar el pasado o el futuro, clara y fácilmente, porque el fenómeno no cambia, las leyes son eternas, por ello los científicos renunciaron a la idea de que hay su-

1 Octubre 15 de 2009. Parainfo de la Universidad Mayor de San Andrés

puestos valores subjetivos, todo fue considerado como universal. Los científicos afirmaban que esta forma de saber sería de gran utilidad práctica porque favorecía los avances de la tecnología, que eran tan importantes para el capitalismo.

Contra esa percepción, se crearon a manera de respuesta, las Humanidades, la filosofía decía: “las leyes no son eternas, el saber no es universal, es hermenéutica (*verschten*, ‘comprensión’ en alemán), todo es particular, nada es universal”. Cuando se presentaron estos dos modos de saber, nos encontramos ante un gran divorcio entre la ciencia y la filosofía que se consumó más o menos entre 1750 y 1850, con la consolidación de una división de tareas, porque antes, con la idea de que existía un único modo de saber, éste se dedicaba a la búsqueda de la verdad, del bien y de lo bello, todo al mismo tiempo, sin embargo después los científicos dijeron: “nosotros no nos interesamos en otra cosa más que la verdad, lo bueno o lo bello son algo subjetivo sin interés para nosotros, renunciamos a estas consideraciones, las dejamos para los filósofos y los humanistas que deben abstenerse de buscar la verdad y concentrarse sobre las cuestiones de los valores particulares del bien y lo bello”. Esto fue algo completamente original en la historia de la humanidad, jamás antes había surgido la idea de que existía la posibilidad de dos modos de saber conflictivos porque la división resultó de una acusación mutua en la que los científicos les decían a los humanistas que se interesaban en algo sin importancia, y los humanistas les decían a los científicos que no se daban cuenta de lo fundamental en el saber.

Al mismo tiempo, sucede algo que no discutimos muchas veces con profundidad: la universidad. Existe una larga tradición que dice que las universidades actuales son instituciones que se crearon en el Medioevo, en Europa, eso es un mito. Las universidades del Medioevo (existen algunas que en la actualidad aún mantienen sus antiguos nombres), eran instituciones completamente diferentes a las actuales y empezaron a perder toda su importancia social alrededor de 1500 y 1600, cuando las instituciones de saber migraron de ellas hacia otros centros de saber. En el siglo XIX se reinventaron las universidades, pero eran instituciones completamente diferentes a las medievales, eran instituciones burocráticas, con profesores a tiempo completo que obtenían un salario de la universidad porque le “ofrecían su tiempo”. Con los estudiantes ocurrió lo mismo: debían estudiar por un tiempo determinado siguiendo un curso de estudios particulares a fin de obtener grados. Al interior de cada universidad, se formaron instituciones burocráticas que se denominaban departamentos y cada departamento –o carrera, como se dice en esta universidad– se dedicaba a una disciplina. Es decir, se concebía un campo limitado de saber sobre el cual los profesores y estudiantes se concentraban, y así poco a poco se crearon, en la mayoría de las universidades, facultades separadas con una enorme variedad de nombres a través del mundo. La idea rectora fue la de crear una facultad de ciencias naturales y otra de filosofía o de humanidades, la primera para la enseñanza nomotética y la segunda para la enseñanza hermenéutica, y poco tiempo después, se crearon en un espacio intermedio entre las dos, las facultades de ciencias sociales que no tenían una epistemología separada, éstas fueron forzadas a elegir entre el modelo nomotético y el hermenéutico y se dividieron, una parte de los científicos sociales tomaron la opción de ser nomotéticos y otra parte eligió ser humanista.

En ese momento comenzó una gran competencia al interior de la universidad por el reconocimiento y por los fondos y, poco a poco, los científicos ganaron la batalla, no fue

fácil, no fue antes de 1945 que realmente la ganaron. Entonces, los gobiernos y el público comenzaron a considerar que la ciencia era más seria que las humanidades, y por esta razón los científicos obtuvieron el derecho de reconocimiento y de fondos. Este sistema fue reproducido a través del mundo y con la expansión de las universidades, después de la Segunda Guerra Mundial, se reprodujo también la misma estructura de saber. Fue únicamente hasta llegar a los años 70, que emergieron dos nuevos movimientos de saber, nuevas estructuras en las ciencias que actualmente tienen la denominación de las Ciencias de la Complejidad.

Las Ciencias de la Complejidad rechazan las ideas principales de los científicos formuladas hace tres siglos, desde Newton, Descartes y sus sucesores, refutan las ideas del determinismo, de la reversibilidad del tiempo y de la simplificación como objetivos de la ciencia; se plantea exactamente lo opuesto, insisten sobre todo en la *flecha de tiempo*, en que todo en el mundo, el universo, los átomos, las moléculas, los elementos biológicos, los elementos sociales, tienen una historia y no pueden dejarla atrás porque está inscrita en su existencia, por eso jamás son permanentes, porque hay una *flecha de tiempo* que crea la posibilidad de una *desviación continua* de los equilibrios hasta el punto en que el sistema no puede retornar al equilibrio y se da una bifurcación, el fin de un sistema y la creación de otro nuevo después de una lucha entre dos posibilidades. Esta es una idea absolutamente revolucionaria.

Al interior de las Facultades de Humanidades emergió un movimiento que se llamaba Estudios Culturales, que primordialmente rechazaba la idea de la permanencia de los cánones de belleza, esto fue muy importante porque antes los profesores de los departamentos (carreras) de literatura o de artes enseñaban que la belleza era permanente, había una lista de los pintores y autores más importantes en la historia del arte y todos los estudiantes debían estudiarlos. El movimiento de Estudios Culturales se oponía diciendo: “hay múltiples lecturas de todo, no existe la posibilidad de una belleza permanente, dudamos de la idea de verdad y pensamos que hay una base social continuamente renovada de lo que podemos concebir como humanística”. Esto es también revolucionario porque antes los científicos y los humanistas (y las ciencias sociales entre ambos) quedaban fuera del campo de acción unas de las otras; con los nuevos movimientos pasa lo contrario, los científicos de la complejidad utilizan ideas de las ciencias sociales –*la flecha del tiempo*–, se dan cuenta que los sistemas más complejos y difíciles de comprender y analizar son los sistemas históricos-sociales y los cientistas sociales insisten sobre la cualidad y base social de todos sus estudios; es un movimiento que va hacia el centro, hacia la reunificación, aunque aún no la hemos alcanzado en términos de epistemología. Lo mismo pasa con nuestra situación actual: hay dos posibilidades de salida, no podemos tener certeza por cuál va a optar el mundo ni por cuál modo de saber optará la epistemología, es la misma lucha, o en todo caso, se trata de luchas ligadas.

Los conceptos de las ciencias sociales, de la verdad, del bien y de lo bello están fundados en situaciones todavía fluctuantes y politizadas, no podemos definir un concepto a través de una lista de elementos y después decir esto es una etnia o aquello es una clase, porque la definición de etnia, de clase o de nación está en evolución continua y depende de situaciones particulares que debemos analizar. Por eso mencionaré ahora, varios casos particulares para ilustrar lo difícil que es definir nación, etnia o clase y las luchas sobre estas definiciones, porque, ¿quién da estas definiciones?, primeramente los gobiernos, pues ellas se hallan en los censos y las leyes –por ejemplo– y después, nosotros, los profesores, las adop-

tamos, aunque la terminología es diferente de país a país y de momento a momento. Los siete casos particulares que he escogido para explicar estos conceptos son: Francia, Canadá, Estados Unidos, África del Sur, México, Ecuador y Bolivia.

Francia es, de cierta manera, el punto original de estos conceptos. Con la Revolución Francesa los nuevos dirigentes debieron tomar ciertas decisiones y optaron por lo que denominamos *jacobinismo*. En 1789, Francia tenía cinco o seis sistemas legales diferentes, y menos del 50 por ciento de la población hablaba francés. Los dirigentes jacobinos pensaban que lo importante era crear una nación, que para ellos significaba no sólo una serie de leyes para todo el país (una unificación legal), sino también una unificación lingüística, todos debían hablar francés para llegar a ser ciudadanos con derechos iguales, no existía ningún derecho de grupo, todo era para el individuo, esa era la idea esencial inicial. La realización de esta teoría exigía mucho tiempo, a decir verdad, ahora mismo la unificación legal no es total y la unificación lingüística comenzó a ser un proyecto realista recién a partir de la segunda mitad del siglo XIX, con la creación de escuelas primarias públicas a lo largo del país, la inscripción obligatoria masculina en el ejército y la lucha contra la iglesia católica, a partir de lo laico, que quiere decir antirreligioso, anticatólico (fue una lucha que los católicos no aceptaron fácilmente).

Francia pensaba realizar, con el tiempo, su idea de unificación como nación singular, pero después de la Segunda Guerra Mundial comenzó una reacción que provenía de dos componentes de la sociedad francesa. Primero, las minorías lingüísticas continuaban existiendo e insistían sobre el derecho a expresarse y educarse en sus propias lenguas, diferentes del francés, impulsaban su lucha a través de movimientos sociales, y poco a poco, el Estado francés empezó a aceptar parcialmente esta idea.

La segunda reacción provenía de los migrantes. Francia es un país de inmigrantes desde comienzos del siglo XIX (si leemos la lista de hombres importantes actualmente en Francia, vemos que un número importante no son franceses, el presidente actual, Sarkozy, por ejemplo, tiene un nombre de origen húngaro), los inmigrantes polacos, italianos y belgas, fueron todos integrados, y poco a poco aceptados, los jóvenes aprendían a hablar el francés, los inmigrantes católicos, no católicos, protestantes y judíos comenzaron a obtener derechos, pero con la descolonización llegaron inmigrantes musulmanes que inicialmente no fueron un problema, pero que con el transcurso del tiempo, crearon movimientos más religiosos y se inició un conflicto en las escuelas, cuando los padres insistieron en que sus hijas adolescentes portaran lo que en francés se llama *foulard* (fular, velo). Francia discutía este gran problema, los más insistentes sobre el rechazo de los fulares fueron los laicos de izquierda, que habían sido jacobinos, quienes pensaban que se trataba de la reintroducción de la religión en la escuela.

Hoy se habla de cierto multiculturalismo en Francia, pero la cuestión de los inmigrantes musulmanes es, para una gran parte de la población francesa, algo difícil de llevar, no saben cómo resolver este problema, que no se quiere denominar como “étnico” o “religioso”, y al mismo tiempo, no desean crear múltiples naciones. Este es un problema político actual en Francia.

Canadá es un país muy interesante, tiene una provincia: Quebec, donde la lengua principal es el francés, mientras que en las otras provincias se habla la lengua inglesa, aun-

que también hay secciones francófonas en las provincias anglófonas. Históricamente, Canadá se definía como un país con dos naciones: francesa e inglesa, con derechos teóricamente iguales, el gobierno nacional fue en principio bilingüe. La situación comenzó a complicarse sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, cuando hubo una gran migración hacia Canadá y, en Quebec, los inmigrantes querían hablar inglés y no francés porque les daba la posibilidad de trabajar a través del país, visitar los Estados Unidos, etc. Entonces los francófonos de Quebec, temiendo que a la larga ya no serían una provincia de lengua francesa, empezaron un movimiento para su independencia y un movimiento legal para crear leyes que determinaran que la lengua única o principal de instrucción fuera el francés, que todos los carteles de señalización debieran estar escritos sólo en francés para crear un ambiente que mantenga el carácter francés de la ciudad.

Al mismo tiempo, el gobierno nacional estableció que todos los burócratas a nivel federal aprendieran el francés y el inglés, lo que fue un problema para los ingleses pero no así para los franceses. En este momento de controversia, surgieron dos grupos: los inmigrantes que no venían de países ni anglófonos ni francófonos (como los provenientes de Ucrania, por ejemplo), que comenzaron a ser un grupo importante, insistían en el concepto de que Canadá no debía ser un país binacional sino multicultural, y al mismo tiempo surgían los movimientos de los indígenas, de las poblaciones que existían en el país antes de la colonización inglesa y francesa, que desde hace veinte años se denominaban las *Primeras Naciones*. Actualmente en Canadá conviven las *Primeras Naciones*, los multiculturales y las dos naciones. Es un conflicto político continuo sin resolución completa y no será fácil resolverlo. Los diferentes gobiernos toman decisiones distintas porque Canadá se rige por un sistema federal, hay decisiones nacionales y provinciales, hay migración entre las provincias y no es fácil decir si es un problema de nación, de etnia o de clase.

Continuaré con los Estados Unidos que es un país de inmigración continua. Inicialmente los inmigrantes, en los siglos XVII y XVIII, provenían principalmente de Inglaterra y eran protestantes, después de la Independencia se llamaron simplemente americanos. A lo largo del tiempo, los sociólogos los han denominado WASP (*White Anglo-Saxon Protestants*, en español: blancos anglosajones protestantes) y fueron el grupo dominante en el país, pero no el único. Desde los comienzos de la República, existían los grupos: germano-americano, franco-americano, etc., algunos han desaparecido y otros han sido reconstituidos. Por ejemplo, ya no existen más germanos-americanos, no hay nadie que se llame actualmente así, porque todos son integrados como *WASP* por la aceptación de clase y también por el hecho de que, en la Primera Guerra Mundial, Estados Unidos estuvo en guerra contra Alemania (en los años 30 se había reconstruido un grupo pronazi que se llamaba alemán-americano que después de la Segunda Guerra Mundial desapareció). Los franco-americanos tampoco existen, porque los franceses venían en número pequeño y fueron integrados por los WASP, pero hubo un segundo grupo de lengua francesa, inmigrantes pobres, de clase inferior, que venían de Quebec, Canadá, que se denominaron popularmente *canoux*, era una etnia que existió en Inglaterra durante 50 o 70 años, pero que con la aceptación de clase desaparecieron.

En la segunda mitad del siglo XIX, llegaron no protestantes de Irlanda, Italia, Grecia, Polonia y Hungría, una gran mayoría eran católicos u ortodoxos. En gran parte trabajaron como obreros en las fábricas, algunos se instalaron en áreas rurales y continuaban accedien-

do a revistas y diarios en sus lenguas. Con el tiempo, los sociólogos los agruparon y los llamaron *étnicos*, y con la aceptación de clase, los étnicos se definieron como irlandés-americano, ítalo-americano, polaco-americano, etc., fueron aceptados e integrados socialmente. Lo mismo sucedió con los judíos, inicialmente fueron pobres y con la aceptación social fueron integrados y se creó –después de la Segunda Guerra Mundial– un nuevo concepto: el judeocristianismo, es decir, valores comunes entre protestantes, católicos y judíos. Los negros que habían sido esclavos, fueron liberados en 1963, pero permanecían pobres y rechazados. Ellos tenían una gran dificultad en su denominación: inicialmente se llamaban negros, luego afroamericanos, y actualmente africano-americanos, insistiendo sobre sus vínculos con África, lo cual es algo nuevo. La aceptación de clases sucedió mucho más lentamente que con los otros grupos, por eso es que en Estados Unidos se creó la *acción afirmativa*, un concepto interesante que es, es la idea de reivindicar a ciertos grupos que tienen una historia de opresión y no tuvieron las posibilidades de aceptación.

El gobierno debía decidir quiénes podrían obtener las posibilidades de utilizar las protecciones de las leyes de *acción afirmativa* y creó cuatro grupos: los africano-americanos, los hispanohablantes, los asiáticos, los nativos americanos, pero ¿quién es hispanico?, ¿una persona que ha inmigrado de España?, ¿quién es un asiático?, ésta es una enorme controversia. Tomemos el caso de los hispanos: finalmente, el gobierno definió que si alguien tenía un nombre hispano, entonces era hispanico. Pero surgió un segundo problema cuando los movimientos militantes, no conservadores, insistieron en el apelativo *latino* y no hispanico. Hay un gran debate entre las denominaciones étnicas *hispano* y *latino*; es también un problema lingüístico porque los Estados Unidos ha insistido en la idea de que todos deben aprender inglés, y con la llegada de un número muy importante de inmigrantes viniendo de América Latina, los inmigrantes comenzaron a insistir en su derecho de usar, como segunda lengua, el español, en las cortes, en ciertas escuelas, hasta el punto que los Estados Unidos ha llegado a ser una nación bilingüe, a pesar de la gran resistencia de un contramovimiento que se llama *English Only* (inglés únicamente o sólo inglés).

Actualmente, se acepta la idea del multiculturalismo para admitir la posibilidad de la legitimidad de múltiples culturas en el seno de los Estados Unidos, pero es muy controversial, ¿hay una sola nación norteamericana o no?, ¿hay grupos étnicos o no?, son buenas preguntas; está claro que existen clases aunque la mayoría de la población lo niega. Para comprender la evolución de estas denominaciones étnicas, debemos mirar la situación de las clases, cuando hay una aceptación de la clase subalterna por parte de la clase media, se cambia la denominación de una persona y esto determina su inclusión o exclusión.

En África del Sur, la situación es muy diferente. África del Sur tuvo –históricamente– dos enormes inmigraciones europeas: una proveniente de Holanda y otra de Inglaterra. Después de las *Guerras de los Boers*², esencialmente los ingleses conquistaron el poder e incorporaron a las naciones neerlandófonas en un país unificado que se llamaba África del Sur, también existía una inmigración proveniente de Asia, utilizada como personal en los latifundios, y obviamente poblaciones africanas de ascendencia.

2 Guerra entre campesinos (eso significa *boers*), descendientes de holandeses que ocuparon el extremo austral de África en 1899 –hoy Sudáfrica– con los ingleses, por el descubrimiento de oro y de diamantes en ese territorio, exterminando a los zulúes y matabeles. (N/E)

El primer problema para el África del Sur fue cómo integrar o reconciliar a los neerlandófonos y a los anglófonos. En 1948, el partido nacionalista neerlandófono, llamado *Afrikaans*, obtuvo el poder estatal e introdujo un sistema de segregación formal, este gobierno decidió que existían cuatro grupos separados (no utilizaban la palabra “étnicos”) y los pobladores debían inscribirse como: blanco, bantú (de ascendencia africana), asiático (principalmente gente proveniente de la India), o *coloured* (mestizo). Esta división fue muy formal, los grupos debían vivir separadamente y tenían derechos diferentes, además el gobierno decidía si una persona era, por ejemplo, blanca o *coloured*, por el color de sus ojos. Era un sistema que causó muchos problemas porque ninguna de estas categorías era obvia, habían otros inmigrantes, por ejemplo, musulmanes provenientes de Malasia, sobre los que el gobierno decidió arbitrariamente que eran mestizos; o los chinos, que son asiáticos, pero eran consideradas personas de clase inferior, y después, desde los años 70, cuando llegaban japoneses como visitantes, no como inmigrantes, sino como diplomáticos y hombres de negocios, etc., era muy difícil para el gobierno insistir en que ellos no podían quedarse en buenos hoteles, entonces resolvieron declarar a los japoneses como “blancos honorarios”.

El gobierno del *apartheid* creó *bantustans*, en los cuales se reubicaba forzosamente a los africanos, trasladándolos de las ciudades a su patria de origen. Se crearon instituciones de gobierno con dos lenguas nacionales oficiales, el *Afrikaans*, de origen neerlandófono y el inglés.

El Congreso Nacional Africano tuvo originalmente en su historia un partido central compuesto por negros con grupos aliados de asiáticos, mestizos y blancos que, en una primera instancia, estaban subordinados aunque manteniéndolos sus propias estructuras dentro de la institución, sin embargo, en un momento dado, se decidió por la igualdad, se rechazaron y eliminaron estas categorías y todos fueron tratados como *sudafricanos*. Sin embargo, hubieron otros movimientos de resistencia que se centraron más en una posición favorable a los africanos y concibieron otra idea, con dos categorías: blancos y no blancos, es decir, mestizos, asiáticos y originarios africanos.

Después de la descolonización, el Congreso Nacional Africano llegó al poder y proclamó, en 1994, una Constitución muy avanzada donde todos eran ciudadanos iguales. Pero la realidad de clase era que todavía los individuos de ascendencia africana no tenían posiciones económicas iguales a los demás, entonces se instituyó un proyecto de *acción afirmativa* que creó una burguesía negra importante. El nuevo gobierno abolió inmediatamente los *bantustans* para unificar al país, lingüísticamente se eliminó la posición privilegiada del *afrikaan*, estableciendo el inglés como lengua principal, pero reconociendo otras lenguas (hoy existen once lenguas africanas aceptadas de una u otra manera y se utilizan en las cortes). Evidentemente, todavía hay cierta tensión entre la idea de que es un país *a-racial* –no existen razas, todo el mundo es igual– y la idea de dar una cierta preferencia a los negros. Los mestizos, históricamente neerlandófonos, que tenían una posición superior a la de los africanos, actualmente los desafían (por eso votaron en mayor o menor medida por la oposición que está esencialmente compuesta por blancos y mestizos). Es una situación donde los conceptos son fluctuantes y todavía es importante lo que se decide formalmente.

En México hay una situación reciente muy interesante. Con la Ley de Ejidos de la Reforma Agraria de 1936, se le dieron ciertas tierras de uso comunal a las poblaciones

locales que continuaban con su vida agrícola. Cuando la expansión de Ciudad de México comenzó a tocar las fronteras de estos ejidos, un cierto número de indígenas y mestizos que residía en la ciudad de México y veía tierras no cultivadas en esta región, comenzó a instalarse allí utilizando a su favor la ley de Reforma Agraria, insistiendo en que eran personas que tenían la posibilidad legal de crear pequeñas empresas, y poco a poco, este grupo tuvo éxito. Entonces la gente de los ejidos, como respuesta, decidió crear una nueva categoría, argumentando que no era simplemente una cuestión de ser mestizos o indios, sino que debían ser “originarios” para reclamar derechos sobre esas tierras como lo eran ellos. Surgió entonces esa nueva categoría de “originarios”.

Ecuador es considerado, actualmente, un país de izquierda: es miembro de la Alianza Bolivariana Para los Pueblos de Nuestra América (ALBA), en constante confrontación con los Estados Unidos y Colombia. Sin embargo, como ustedes saben, el gobierno ecuatoriano está en una gran lucha con los movimientos de indígenas que se sienten muy decepcionados por no ser consultados acerca de los planes del gobierno para desarrollar sus territorios, lo que incide sobre sus derechos. El gobierno afirma “los indígenas no son una categoría de ciudadanos separados”, las decisiones que se toman son para el desarrollo de la nación y si los grupos de ecuatorianos indígenas no lo aprecian, no es nuestro problema.

La situación es muy diferente en Bolivia. Hay una diferencia formal e importante: el censo ecuatoriano tiene categorías raciales, allí está inscrito: “¿usted es indio, mestizo, blanco o negro?”, cuando la pregunta se formula de esta manera, inmediatamente los indios son una minoría, un 20 por ciento más o menos, y la gran mayoría son mestizos y de otras razas. En cambio en Bolivia, el censo es diferente, no existe la categoría de indios, existe la categoría de blanco, aymara, guaraní, quechua y otros, con esto los mestizos de origen, y muchas veces de lengua aymara, son inscritos como aymaras y no como mestizos, entonces al menos el 60 por ciento de la población pertenece a las naciones originarias de las Américas. Si hay una encuesta privada y se plantea la cuestión en términos raciales, el 60 por ciento de la población se dice mestiza, podría ser aymara y mestiza a la vez, pero la situación cambia completamente, por eso pudieron tener un gobierno con un indígena, con el apoyo de poblaciones indígenas y de la mayoría de la población. En este momento, el gobierno se proclama *plurinacional*, en oposición a *uninacional*, y eso es posible en gran parte, gracias al censo y sus enormes consecuencias políticas.

Quería realizar este análisis sucesivo de diferentes países (podría hacerse casi para todos los países del mundo, pero el tiempo no lo permite), para resaltar que estas categorías (raza, nación, etnia y clase) son decisiones políticas, una serie de conflictos políticos continuos, no son solamente cuestiones de verdad, no hay categorías verdaderas sino opciones para reconfigurar los conceptos de las ciencias sociales y repensar todas estas cuestiones de raza, etnia y nación. No hay una solución única, es un campo de batalla eterno.

Comentario de Raúl Prada¹

Es un privilegio comentar al profesor Immanuel Wallerstein, quien nos ha ofrecido esta noche una erudita exposición sobre la pluralidad conceptual y categorial de los términos que tienen que ver con raza, nación, etnia y clase. En la primera parte, el profesor nos ha expuesto una lectura epistemológica del desarrollo de las ciencias, sobre todo a partir de la división que se establece en el siglo XIX, entre las ciencias y la hermenéutica. Empezaré haciendo un comentario sobre la segunda parte, intentando establecer criterios importantes en relación a la lectura epistemológica que hace el profesor, y después trataré de hacer un balance de la importancia de la teoría de la economía-mundo capitalista en el contexto del desarrollo de la teoría marxista y los límites y la aplicabilidad para entender los movimientos sociales en Bolivia.

Uno de los temas fuertes de la segunda parte de la conferencia del profesor, es que estas definiciones categoriales tienen que ver básicamente con consideraciones administrativas de los gobiernos. A lo largo de su exposición, hemos visto que hay muchos casos diferentes donde la situación de la historia de las naciones, de la historia de la composición de su población, la relación entre Estado y nación –y entre Estado, nación y población–, han ido definiendo y resolviendo los problemas de una composición con características multiculturales y plurinacionales de manera distinta. Los casos que nos ha ofrecido el profesor como particularidades no son de ninguna manera iguales, aunque hay ciertos temas que pueden ser homogéneos, creo que uno de esos ejes comunes importantes es que todos estos países tienen una condición multicultural, plurinacional, y en principio, han intentado resolver esta cuestión desde la perspectiva de la unificación nacional, y obviamente han tratado de administrar y unificar a partir de ella, a partir de un Estado-nación, estos grupos, estas composiciones lingüísticas y poblacionales, basándose en distintos criterios que no han resuelto, de ninguna manera, la problemática conceptual y categorial de interpretación de estas situaciones diversas.

En mi criterio, es muy importante entender esto partiendo de la concepción y perspectiva global que tiene el profesor Wallerstein, es decir, que no se trata sólo de categorías

¹ Comentario a la exposición “Redefiniciones históricas de nación, etnia y clase en el contexto del sistema-mundo capitalista” de Immanuel Wallerstein, realizado en la misma conferencia.

administrativo políticas sino de categorías impuestas que tienen su propia historia (hay una inscripción histórica y una historia que se ha sedimentado en ellas) y al revisarla, podemos encontrar y entender la historia política de estos países, y por lo tanto –yo diría–, la historia de las dominaciones en ellos. Esa definición la encontramos en un libro muy interesante que el profesor escribió junto a Étienne Balibar²: “Raza, nación y clase”, donde nos plantea una interpretación de esta problemática plural, diversa, compleja, que trataba de responderse a partir de las administraciones políticas y estatales sin éxito, porque lo que explota es lo multicultural, lo plurinacional y, Luis Tapia diría, lo *multisocietal*, sobre todo en los países postcoloniales. El profesor dice, en ese libro, que la raza es un eje axial en la economía-mundo capitalista; que permite la división espacial del trabajo entre centro y periferia. Esto es importante porque está estableciendo un criterio desde la perspectiva del desarrollo de la economía-mundo capitalista y el uso diverso que hace de la raza (un uso político, de dominación, que tiene que ver básicamente, con la conformación, consolidación y expansión del capitalismo en sus distintos ciclos). La raza jugaría un papel vinculado a la distribución y configuración espacial entre centro y periferia, donde hay una administración, una super-explotación de un trabajo con características definidas por los países centrales como raciales.

La otra definición categorial está relacionada con lo étnico. El profesor Wallerstein dice que el tema de lo étnico –la etnia– ha servido, en los distintos gobiernos de la economía-mundo capitalista, para administrar la fuerza de trabajo dentro de los países y de las sociedades, sobre la base de la creación de unidades domésticas que permiten un manejo interesante de la conformación del proletariado en sus distintas configuraciones: como obrero asalariado, como trabajador a destajo, pero también como trabajador que es explotado en términos de una subsunción formal del trabajo al capital, y esa explotación es posible a partir de estas unidades domésticas que hacen posible una administración étnica al interior de las sociedades. Entonces lo étnico, a pesar de la diversidad que hemos encontrado en las distintas situaciones que nos ha relatado el profesor, ha jugado un papel importante en la economía-mundo capitalista. Estoy hablando de que estas categorías se hacen inteligibles a pesar de su diversidad, proliferación y complejidad, a partir de la situación en la economía-mundo capitalista, en otras palabras, el capitalismo hace inteligibles estas formaciones complejas, estas sociedades y a pesar de su diversidad tenemos que interpretar qué relación tienen con el modo de producción capitalista y, fundamentalmente, qué relación tienen con esta circularidad, explotación y manejo y administración del trabajo, a partir de las distintas instancias: el Estado, la nación, la definición de razas a nivel mundial, y el manejo de los grupos étnicos desde el punto de vista administrativo-político para administrar precisamente de distintas formas el trabajo.

El profesor Wallerstein nos señala que la raza juega un papel importante en la economía-mundo capitalista desde la perspectiva de la división del trabajo a escala mundial, como centro y periferia; la etnia juega también un papel importante en el sistema, pero en las formaciones concretas de cada país; y la nación es una construcción y una superestructura histórica, social y política, que sirve fundamentalmente para buscar la unificación administrativa de estas formas complejas de la población, de la sociedad y de las identidades

2 Étienne Balibar, (1942) filósofo marxista francés. Fue discípulo de Louis Althusser con quien escribió su principal obra: *Para leer El Capital*.

colectivas. El profesor define entonces, raza, etnia y nación partiendo de la estructura de la economía-mundo capitalista que las hace inteligibles, y en relación a la categoría clase, él sostiene que ésta se articula de manera transversal, es decir, se conforma a partir del modo de producción capitalista que la divide en burgueses y proletarios. Pero ¿qué son los burgueses y los proletarios?, varios trabajos de Wallerstein nos muestran otra complejidad, no hay un “tipo” de burgués o de proletario y más bien existen distintas conformaciones históricas de la burguesía y del proletariado que dependen no sólo de la situación y de su ubicación en el centro o la periferia, sino de los ciclos mismos del capitalismo, de las crisis del capitalismo donde obviamente hay constantes reconfiguraciones tanto de la burguesía como del proletariado.

En ese sentido, a pesar de esta compleja situación de la etnia, las naciones y los Estados, que ha mencionado y expuesto el profesor, él encuentra un lugar a partir del cual se puede interpretar el papel político que han jugado estas categorías en las distintas administraciones, y sobre todo en la economía-mundo capitalista. Pienso que de esa forma podemos entender el desarrollo histórico de cada uno de los casos que él citó, pues en casi todos ellos, pese a los distintos movimientos e identidades colectivas y denominaciones que se han ido dando a los migrantes, en un momento determinado, la unificación nacional, integración y unificación a partir de la lengua y de una forma administrativa han ganado, y ello tiene que ver con las políticas administrativas y públicas de los países. Sin embargo, ante esta tentativa política de unificación y consolidación de un Estado nacional en la economía-mundo capitalista a fines del siglo XX, y sobre todo a comienzos del siglo XXI, estallan las composiciones complejas, y se vuelve imposible ocultar el carácter multicultural, plurinacional, y por tanto *plurisocietal* de la sociedad, que exige condiciones de posibilidad histórica para replantear una nueva relación entre ella y el Estado.

Creo que lo interesante de la exposición del profesor Wallerstein es que nos ha mostrado que existe un fracaso en la conformación de las naciones de estos Estados, que no han podido administrar, domesticar y disciplinar la diversidad de las composiciones, que en el fondo terminan siendo resistentes al capitalismo (implícita y explícitamente), a través de la manifestación de los movimientos antisistémicos, y desde la segunda mitad del siglo XX, de los movimientos sociales que reclaman no solamente una lucha contra la dependencia, sino una lucha de descolonización.

Lo relevante en todo esto es que el profesor tiene una mirada holística, ha logrado establecer una teoría de la economía-mundo capitalista, y dentro de ella un análisis de los sistemas-mundo, esto significa que la economía-mundo capitalista no oculta la diversidad de los análisis de los sistemas-mundo capitalistas, pero tampoco oculta las distintas formaciones económicas sociales que se han dado en el mundo y nos permite interpretar las distintas situaciones históricas y la composición de las relaciones entre el Estado y la sociedad en estos largos ciclos del capitalismo. De esta manera, nos ofrece una teoría que no solamente responde a la división de las ciencias entre positivistas (relacionadas a la verificación y al análisis descriptivo), y hermenéuticas (vinculadas a la interpretación), sino que avanza sobre la base de distintas corrientes (como la de Fernand Braudel³), a una visión de

3 Fernand Braudel (1902-1985). Historiador francés, concibió una “historia total”, capaz de integrar todos los elementos de las demás ciencias sociales como resultado del estudio de los fenómenos históricos de larga duración, sobre todo de la influencia del medio geográfico y de los aspectos económicos y sociales.

carácter multidisciplinario y transdisciplinario, construyendo una mirada que no separa lo económico de lo político, lo social, lo antropológico, no separa estas distintas perspectivas que habrían creado las ciencias sino las integra para responder, de manera sintética, a la complejidad y diversidad de estas formaciones sociales.

La teoría de Wallerstein no sólo es una respuesta a un largo desarrollo y discusión en la teoría marxista, sino que se coloca dentro de lo que él ha llamado las *teorías de la complejidad*, que plantean otra perspectiva epistemológica para entender e interpretar la complejidad a partir de un desplazamiento epistemológico que integra las distintas miradas y disciplinas, y analiza los detalles y particularidades de diferentes situaciones en un contexto que hace inteligible esta diversidad. En este sentido, la teoría de la economía-mundo capitalista no es una teoría economicista –a pesar de que hay un énfasis en la economía–, sino una teoría que tiene la cualidad de interpretar la complejidad a partir del desarrollo de los ciclos largos del capitalismo, la forma en la que se ha ido desarrollando la acumulación originaria y la acumulación ampliada de capital, y cómo estos ciclos largos han ido reestructurando sus propias composiciones: el ciclo genovés, vinculado a un capitalismo con características comerciales y una incipiente industria, anclado en las ciudades del norte de Italia; el ciclo del capitalismo holandés que se desarrolló a partir de una política de acciones que permitieron un manejo del capital a gran escala; el capitalismo inglés que articula Estado con territorialidad y nos ofrece, de manera gigantesca con la Revolución Industrial, una transformación de la composición del capitalismo y del capital, trastocando las condiciones y relaciones de los países de la Europa mediterránea pero también de todos los países en el sistema-mundo; y por último la hegemonía norteamericana, que se fundamenta y constituye a partir del mercado interno, casi continental –por las características de los Estados Unidos–, que en principio no continúa con el libre cambio inglés, aunque recoge la visión de las acciones y expande la Revolución Industrial, además de producir una revolución administrativa.

Pienso que estos grandes ciclos del capitalismo no tienen que interpretarse desde una perspectiva meramente económica, es decir, no solamente del paso del capitalismo comercial al capitalismo industrial y el paso de éste al capitalismo financiero, que anunciaría las crisis y el salto de un ciclo a otro. El profesor nos enseña que esta mirada económica puede muy bien articularse, nos muestra cómo estos ciclos del capitalismo se combinan e imbrican, cómo inciden y condicionan a las transformaciones internas de las clases sociales, de las formaciones económicas-sociales concretas (considerando la compleja situación entre Estados y sociedad en las diversas situaciones en las que ellas se encuentran en el centro y en la periferia), es decir, su análisis invita, principalmente, a articular distintas perspectivas y niveles, comprendiendo las diferentes situaciones que tienen que interpretarse a partir de una mirada que integra lo económico, lo político y lo cultural, pero no vistos desde un modelo deductivo, sino desde un modelo investigativo y descriptivo.

Esa es precisamente una de las grandes habilidades del profesor: tener una capacidad descriptiva, usar de manera analítica la teoría, no moverse en grandes modelos teóricos y deducir consecuencias. La gran cualidad de la teoría de la economía-mundo capitalista es moverse de manera analítica en una dimensión descriptiva donde los detalles son importantes, donde el diálogo se encuentra en ellos (la diversidad se hace inteligible no solamente

a través de la teoría de la economía-mundo capitalista, sino de los detalles, las diferencias, los casos). Varios ensayos del profesor nos muestran análisis donde encontramos clases sociales, burguesías intermediarias y también procesos de proletarización, todos vistos en la complejidad cultural de estas formaciones concretas; allí se halla la riqueza de este tipo de análisis, porque no sólo resuelve la unificación de la ciencias hermenéuticas y las positivas, sino que nos desplaza a una visión de las ciencias de la complejidad desde una posición teórico-política relativa a la teoría marxista.

Ahora pasaré a hablar acerca de la importancia de Wallerstein en la teoría marxista. Creo que el marxismo hace un corte histórico, se coloca en la historia partiendo de un presente que es el presente del capitalismo, y sobre esa base, hace una interpretación del pasado, reconstruyéndolo a partir de los problemas que se enfrentan en el presente y también realiza una interpretación de un futuro inmediato, o si se quiere, del proceso en desarrollo. La teoría del modo de producción capitalista tiene el objetivo de explicar tanto la ganancia, la plusvalía y la explotación, como la conformación de los Estados y las sociedades, a partir del modo de producción capitalista. Para revolver el problema de la presencia de formas difusas de la clase burguesa y proletaria, de otros sectores sociales, el marxismo crea una concepción, una mirada, apoyándose en las teorías de la formación económica-social, que parten de la articulación específica de los modos de producción y entre estructura y superestructura, para resolver el problema de la diversidad de la presencia de otros sectores sociales en las sociedades concretas. Este análisis junto a otras categorías de Marx, como la de las superestructuras aparentes nos permitirían entender lo que pasó en Europa, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial y del fracaso de la revolución obrera, a través de la concepción del bloque histórico que no sólo es una teoría de una formación social que trata de pensar la articulación específica entre estructura y superestructura, sino que a partir de esta articulación, utiliza la teoría de la hegemonía y desde ella intenta entender e interpretar lo que pasa en los Estados y las sociedades.

No obstante, todos estos temas no terminan de resolver un problema que encontramos en las sociedades postcoloniales, donde existe una presencia muy fuerte de modos de producción precapitalistas y no capitalistas, es decir, que no forman parte de esta historia del capitalismo. En ese sentido, René Zavaleta Mercado se preguntaba si estas formaciones sociales podían ser inteligibles desde el capitalismo (debido a la existencia fuerte de esas formaciones pre y no capitalistas), y lanza su concepto de *formación abigarrada*, pero también plantea una alternativa a la inteligibilidad de estas sociedades, ya no a partir del capitalismo, sino de la crisis. Estas sociedades se alumbrarían, se harían visibles, se integrarían y se harían inteligibles a partir de ella. Sin embargo, estas teorías todavía se mueven desde una perspectiva fuertemente deductiva y no terminan de entender esta dicotomía entre la lógica del capital y la lógica de los capitalismo, y lo que son los ciclos del capitalismo dentro de una conformación mundo. En mi criterio, los primeros en plantear esta idea de mundo en el marxismo son los teóricos de la dependencia, quienes piensan la diferencia de estas formaciones sociales partiendo de esta dicotomía y dualidad compleja y perversa entre centro y periferia y en base a ello, explican la explotación, los intercambios diferenciales, la situación de estos países como productores de materias primas y el papel de sus burguesías, burguesías intermediarias, o como Gunder Frank las llamaba, *lumpen-burguesías*.

Pero todavía no terminan de resolverse muchos problemas, sin duda Braudel da un gran paso al plantear una de las tesis o hipótesis más lindas –que me parece que el profesor Wallerstein recoge plenamente–: las estructuras de larga duración permitirían no solamente hacer inteligibles los ciclos del capitalismo, sino al capitalismo mismo. La transformación del capitalismo se puede pensar a partir de sus propios ciclos en la medida en que podemos estudiar las estructuras de larga duración –ciclos del capitalismo– y su combinación con estructuras de media duración –por ejemplo, los ciclos de ascenso y descenso de Kondrátiev–.

En mi opinión, lo interesante de Braudel, y uno de sus más grandes aportes, es tener esa larga mirada, que –reitero–, es recogida por el profesor plenamente en su teoría sobre la economía-mundo capitalista, haciendo posible de esta forma, construir una teoría, que vista de manera retrospectiva, resuelve varios problemas del capitalismo. En este punto, quisiera hacer una puntualización que me preocupa mucho y que podría plasmarse en la siguiente pregunta: ¿la economía-mundo capitalista ocupa a todo el mundo?, en otros términos, ¿la economía mundo-capitalista “es” todo el mundo?

La teoría de la dependencia plantea la configuración entre centro y periferia, pero no el problema de colonización y *colonialidad*, y por lo tanto, el de la descolonización. A esta teoría también la rescata, de cierto modo el profesor Wallerstein, en muchos de sus textos, como es el caso de sus estudios sobre África, asumiendo una posición crítica respecto a los movimientos de liberación nacional ya que de alguna manera terminaron reproduciendo los viejos problemas y las estructuras de clase de una manera perversa en la economía-mundo capitalista.

Quisiera, ahora, referirme al tema indígena. En mi opinión, en Ecuador, México y Bolivia, los movimientos indígenas no se explican solamente como resistencias al capitalismo y a la modernidad o como alternativas al desarrollo, sino que son verdaderos proyectos civilizatorios y culturales distintos, que tienen una mirada temporal diferente, que el marxismo no podría del todo responder, construir, reconstruir y reconfigurar. Hay un límite epistemológico del marxismo para interpretar estos movimientos indígenas que están planteándonos no solamente un proyecto civilizatorio y cultural, sino una descolonización que implica romper con las distintas manifestaciones polimorfos de la dominación y, además, movernos a otras cosmovisiones, saberes, interpretaciones y códigos que se asientan, reproducen y tienen su materialidad en sus formas institucionales, entre las que se encuentran las comunitarias (que no lo son en su sentido general pues hay comunidades en todo el mundo, sino que son comunidades específicas en las que sus culturas y sus cosmovisiones se habrían cristalizado en sus normas, prácticas y procedimientos propios). Planteo esto porque es uno de los problemas que tenemos en la Constitución Política del Estado: ¿qué quiere decir un Estado plurinacional, comunitario y autónomo? y, sobre todo, ¿qué quiere decir lo comunitario?, ¿qué implica la dimensión comunitaria?, ¿qué significa recoger esta dimensión comunitaria no sólo desde la perspectiva de lo común (la administración común de los bienes, la gestión común de los recursos naturales, la participación y la democracia comunitaria), sino fundamentalmente a partir de estos proyectos, que gente como Ramiro Condarco⁴, han llamado *etnoeconomías*, tratando de entender estas estrategias económicas y

4 Ramiro Condarco Morales (1927-2009), escritor e investigador orureño. Aportó investigaciones antropológicas, biografías y cientos de tesis sobre la cosmovisión andina, la historia precolombina y las luchas de emancipación indígena.

sociales de una manera completamente distinta a la que se había configurado en la conformación y consolidación de la economía-mundo capitalista?

Mi duda va en ese sentido, evidentemente no podemos de ninguna manera, ignorar el desarrollo del marxismo para interpretar estas complejidades, la colonización y las luchas anticoloniales. No es posible explicar la colonización sin los ciclos del capitalismo. La colonización está acompañada fundamentalmente por los ciclos del capitalismo, y en ese marco, estas teorías nos permiten hacer inteligibles esta complejidad y las contradicciones, y sobre todo, entender que las luchas al interior de esas contradicciones son luchas complementarias, anticoloniales y anticapitalistas, en tanto y en cuanto existe una propuesta civilizatoria y una oferta al mundo de las naciones y pueblos indígenas originarios, una lectura distinta del mundo que se completa a partir de la mirada y las cosmovisiones indígenas, que ya no es una mirada eurocéntrica o del norte o a partir de lo que ha ocurrido con el capitalismo, sino a partir de lo que ocurre, ha ocurrido y ocurrirá con las naciones y pueblos indígenas originarios.

Dejaría esas interrogantes en la mesa para el profesor, a modo de resaltar el hecho de que la teoría de la economía-mundo capitalista significó un avance muy importante en toda la discusión que habría dejado pendiente el desarrollo del marxismo.

Con las teorías de la complejidad, el profesor Wallerstein nos ha situado en los desafíos de las ciencias sociales, a través del relato de cómo se habrían separado y conformado administrativamente las universidades a partir de la división del trabajo por facultades, y cómo habrían resuelto el tema de la división de las ciencias del desarrollo y de la investigación de una manera administrativa, sin resolver del todo las problemáticas del conocimiento que enfrenta la historia de estas ciencias. Las ciencias nunca terminarán de resolver sus problemas (su dualidad y su integración), hay una historia muy larga de sus propias discusiones, y existen distintas rupturas epistemológicas que han sido estudiadas y trabajadas por otros epistemólogos. El profesor realizó una revisión sugerente de las ciencias sociales y del desafío que nos plantean las ciencias de la complejidad= que definitivamente no son interdisciplinarias ni multidisciplinarias ni transdisciplinarias, sino que nos ofrecen una concomitancia muy compleja de disciplinas y saber, y una relación mucho más complicada, más rica, diversa y creativa con la verdad. La teoría de la economía-mundo capitalista del profesor Wallerstein no sólo recoge el desarrollo del marxismo, sino el desarrollo de las ciencias. En ese sentido, ha seguido una buena tradición de Marx que consiste en nunca dejar de discutir con los otros, Wallerstein siempre lo ha hecho en sus libros.

¿Es posible una sociedad postcapitalista?¹

WIM DIERCKXSENS

En primer lugar, quiero agradecer muchísimo esta invitación, es un honor estar en Bolivia, un país que está buscando realmente una alternativa. Creo que los ojos del mundo están puestos en América Latina y especialmente en Bolivia por su carácter tan particular, con un movimiento indígena muy grande y un movimiento popular muy fuerte, hay mucha atención del mundo político y académico que buscan alternativas. Me siento realmente muy complacido de poder estar aquí con ustedes y agradezco su masiva presencia.

Hoy expondré sobre las alternativas a la crisis económica mundial capitalista y la posibilidad de una sociedad *postcapitalista*. Para poder entender si realmente es factible tal sociedad, habría que estudiar las contradicciones propias del capitalismo, ver hasta dónde existe un agotamiento interno en la misma racionalidad capitalista, analizar los frenos externos (con esto me refiero sobre todo a la relación con la naturaleza, que está poniendo límites a la continuidad de la acumulación del capital), y también la crisis económica que puede desembocar en una gran crisis política y social que podría llevarnos a una lucha social en búsqueda de un cambio. Analizaré las diferentes dimensiones para ver hacia dónde vamos, no digo mañana, sino de aquí a 20 años, porque creo que estamos ante un cambio civilizatorio y no simplemente de un modelo neoliberal a otro que salvaguarde al capitalismo. Pienso que estamos incluso ante una crisis de la modernidad, que ve a la naturaleza como un objeto de explotación y a los seres humanos fuera de ella, cuando la realidad nos enseña que la naturaleza puede “continuar” y estaría más “tranquila” sin nosotros, pero nosotros no podemos prescindir de ella. Muchas veces como seres humanos, olvidamos esto, creemos que somos sus dueños y dominadores. Suena un poco radical, pero invertir esta relación y comprender que la naturaleza no es un objeto, es una cuestión fundamental en una sociedad *postcapitalista*.

Intentaré ver dónde está el límite interno de la acumulación del capital y trataré de explicarlo de una manera sencilla. En el capitalismo tenemos crisis cíclicas y uno se pregunta si esas crisis son eternas, inherentes al capitalismo; hay tesis que afirman que el capitalismo ha vivido siempre con crisis, ésta es sólo una más y después de esta habrá otro *re ascenso*.

1 Octubre 22, de 2009. Auditorio del Banco Central de Bolivia.

Es muy difícil afirmar esto con plena certeza, yo tengo muchas dudas de que el capitalismo sea tan capaz de resurgir a partir de esta crisis; es igualmente difícil predecir que esta será la última crisis y que no habrá posibilidad de resurgimiento. En este contexto, tenemos que intentar cambiar la racionalidad económica, de eso se trata, no se puede afirmar de manera tajante ni lo uno ni lo otro, pero la crisis sí permite y brinda una oportunidad de cambio, sobre todo en la periferia, en América Latina, donde los ojos del mundo están puestos con gran esperanza en que algo nuevo pueda brotar.

Me referiré a la crisis interna del capital. Veamos, por ejemplo, la crisis de los años 30 que ha sido calificada como una crisis de sobreproducción y subconsumo. En términos sencillos, en aquel momento, los productos tenían, por decirlo así, una larga vida; en los años 30, un auto vendido significaba un cliente perdido porque un carro funcionaba décadas, y lo mismo un refrigerador, el cliente que lo compraba no regresaba hasta después de mucho tiempo, eran aparatos que tenían una vida prolongada. Entonces, la crisis de sobreproducción demandaba una respuesta y ésta se encontró en la teoría de John Maynard Keynes, un economista inglés muy respetado que hoy nuevamente es recuperado, porque durante la época neoliberal el *keynesianismo* fue tildado como historia antigua de la economía. Hoy en día, en medio de la crisis, el pensamiento de Keynes vuelve a ser relevante, sobre todo por el concepto de *demanda efectiva*², que es una categoría clave en su pensamiento y puede ser analizada desde diferentes ángulos. En términos de políticas sociales, el keynesianismo aportó con la implantación del seguro de desempleo para evitar que la demanda colapse ante una elevada tasa de desempleo.

Pero hay algo mucho más importante en el pensamiento keynesiano, que no se menciona en forma explícita y tiene que ver con que la demanda efectiva puede incrementarse mediante la disminución de la vida media de las cosas, y esto se relaciona con la rotación del capital. Ya nadie elabora productos que tengan una vida media de 30 años (como era el caso de los automóviles –probablemente Cuba sea el único lugar en el mundo donde se pueden ver en las calles, carros de los años 40 y 50–), por el contrario se producen cosas cada vez más desechables, con una vida media cada vez más corta. ¿Qué significa esto?, que la acumulación del capital se acelera y eso es fenomenal desde la óptica del capital. América Latina se quedaba afuera del *keynesianismo* porque nosotros producíamos cosas cuya vida media no se podía acortar: el café, el azúcar y otros productos alimenticios, así como la materia prima en minería, aunque todo lo que importábamos tenía una vida media que se acertaba constantemente; en ese marco, la acumulación se desviaba a los centros de poder en los países centrales, porque allí la rotación de capital podía acortarse. Los economistas llamaron a este fenómeno “elasticidad de la demanda”, término que no revelaba realmente lo que era el proceso, los términos de intercambio eran cada vez peores para América Latina, teníamos que poner cada vez más sacos de café para poder tener, por ejemplo, la nevera que ya no duraba tantos años como antes y que ahora teníamos que renovar, con la diferencia de que no teníamos productos nuevos, producíamos lo mismo como región, lo que implicaba

2 Para John Maynard Keynes, la demanda efectiva sería la variable esencial para determinar el nivel de empleo, él la definió como el punto de intersección entre la oferta global y la demanda global, en donde las expectativas de ganancias globales de los empresarios se maximizan. Este nivel de equilibrio entre demanda y oferta globales no necesariamente reflejaría un nivel de pleno empleo, sino que podría tratarse de uno inferior a éste. (N/E)

que existía una sobreoferta de productos latinoamericanos frente a un monopolio de los países centrales.

Ahora bien, ¿qué implica el hecho de que la vida media de las cosas se acorte, en términos naturales?, una explotación cada vez mayor a la naturaleza, o sea, si yo reduzco la vida media de las cosas a la mitad, ataco a la naturaleza con doble velocidad, si la reduzco a un tercio, al triple, etc., eso significa un agotamiento progresivo de recursos, y claro, se podría decir que hay una desmaterialización relativa de las cosas porque son más desechables y más livianas, absorben menos recursos naturales. Ese argumento es utilizado muchas veces para sostener que existe un ahorro en términos de recursos naturales, sin embargo, al acortar la vida media de los productos, explotamos a la naturaleza en forma creciente, aunque por unidad de producto esa explotación disminuye. Y esto implica también expulsión de dióxido de carbono (CO₂), es decir, al producir estoy contaminando, y la contaminación se ha convertido en un problema cada vez mayor, la conciencia respecto a ello nació, de alguna manera en los años 70, cuando el Club de Roma publicó su libro “Los Límites del Crecimiento”³, aunque todavía le echaban la culpa al crecimiento galopante de la población en el Sur. Sin embargo, según los resultados de los análisis actuales, entre el 15 y el 20 por ciento de la población mundial concentrada en el Norte, absorbe anualmente el 80 por ciento de los recursos naturales extraídos, es decir, el 20 por ciento de la población mundial produce el 80 por ciento de la contaminación; y en el Sur, en cuanto a América Latina, solamente nos extraen los recursos naturales no para nuestro desarrollo sino para la producción de productos cada vez más desechables en el Norte.

Entonces, tenemos lo que los ecologistas llaman una “falla ecológica” cada vez más grande, la capacidad biofísica del planeta, la oferta –por decirlo así– de recursos que la Tierra puede darnos es superada por la demanda a nivel mundial. Por lo tanto, estamos ante un gran problema: el 20 por ciento de la población mundial es responsable por el 80 por ciento de la contaminación y de los desechos, además del saqueo de los recursos naturales. Adicionalmente, para tener un menor impacto ecológico, el Norte manda los desechos al Sur, creyendo que con esto hacen una gran labor, cuando en el fondo eso es una cosa descarada que no resuelve el problema de raíz.

Como ustedes saben, China es un gigante en términos de producción de cosas desechables, yo diría con vida media cero o negativa, las cosas están viejas antes de haberlas usado.

¿Cómo se puede pretender, entonces que el estilo de vida norteamericano, occidental, se vaya generalizando en el mundo?, si sólo para que China, con sus 1.300 millones de habitantes, adopte el mismo nivel de desarrollo de los Estados Unidos, se necesitaría un planeta más, y si la India se sumara, haría falta otro más, y si todo el mundo se sumara, necesitaríamos cinco planetas más–y hasta donde yo sé, disponemos sólo de uno–. Hay una contradicción real que el capitalismo no reconoce, habla de desarrollo sostenible cuando desarrollo y sostenibilidad son, en el fondo, términos no conciliables.

3 Los límites del crecimiento fue un informe encargado al Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT) por el Club de Roma que se publicó en 1972, poco antes de la primera crisis del petróleo. Los autores fueron Donella Meadows, Dennis Meadows y Jorgen Randers. El informe se basaba en la simulación informática del programa World3, creado por los autores del informe con el objetivo de recrear el crecimiento de la población, el crecimiento económico y el incremento de la huella ecológica de la población sobre la tierra en los próximos 100 años, según los datos disponibles hasta esa fecha.

Lo que estoy diciendo es –y por esto me excomulgarían de todos los colegios de economistas del mundo–, que vamos a tener que ir hacia un crecimiento negativo para tener un mayor bienestar. Veamos la alternativa económica a esta situación, los economistas han encontrado el término perfecto: Producto Interno “Bruto” (PIB), que es todo lo que se produce en un año, a eso se denomina riqueza, las cosas que tenemos en casa que cuentan con más de un año de vida ya no pertenecen a la riqueza que se contabiliza. En la actualidad, las garantías de los productos nunca sobrepasan el año, y antes ese era el lapso mínimo, ahora cuando nos dicen que algo tiene garantía de un año, uno sabe que ese producto estará viejo después de ese tiempo. Contabilizar un PIB de tres meses, reflejaría que las cosas se hacen más desechables todavía.

La respuesta a esto es la *economía del cuidado*; nuestras abuelas la entienden bien cuando afirman: “esto no se toca porque me ha acompañado todos estos años y va a acompañarme hasta el final de mi vida”, cuidan las cosas que tienen, mientras que el capitalismo descuida las cosas que tenemos, crea una obsolescencia planificada. El capital vive de la muerte de las cosas, cuanto más pronto muere un producto tanto más prospera el capital, él no entiende el sentido de lo longitudinal, que las cosas que compramos nos acompañen el resto de nuestras vidas, no. Riqueza es aquello que se produce en un año y lo que tiene más de un año ya no tiene sentido, por eso queremos tener el último modelo de celular y otros productos nuevos aunque los antiguos funcionen, porque ya no responden a los requerimientos de la moda actual. Esto revela, de alguna manera, el concepto de lo que es un producto y cuándo satisface, se acorta la vida media de las cosas para tener que cambiarlas cada año, todo está hecho con obsolescencia planificada, y romper con esto significa apostar por una *economía para la vida*, la vida nuestra, no la del capital, ésa es la gran contradicción que existe. Para ponerlo claro: ¿qué pasaría con el capital si ponemos la turbina *keynesiana* al revés y alargamos la vida media de los productos? El próximo año el PIB sería la mitad porque las cosas serían dos veces más duraderas, entonces dirían que estamos decreciendo, que estamos en una situación “grave”, sin darse cuenta de que tenemos las cosas que necesitamos y que éstas nos acompañan más tiempo. Dirán que vamos a estar desempleados, yo digo que no, que trabajaríamos menos tiempo y tendríamos más ocio. ¿Hasta dónde una economía para la vida es una ilusión, una utopía irrealizable? El capitalismo llegará al límite porque no le interesa que lo que nosotros consumamos funcione unos meses o unos días ni que la vida media de los productos se reduzca casi a cero.

Pero veamos qué sucede cuando se reduce la vida media de los edificios y de la tecnología que utiliza una empresa, ahí sí hay una contradicción que paso a explicar. Desde los años 50, las maquinarias también empiezan a tener una vida más corta, y no es que los empresarios sigan la moda sino que necesitan lo que se llama tecnología de punta, deben contar con la nueva tecnología para no quedarse fuera del mercado y eso hace que deprecien contablemente la tecnología a velocidad creciente, es decir, más rápido porque en la medida que lo hagan podrán adquirir más pronto la nueva tecnología para competir con sus contrincantes. Ahora, la renovación y el cambio de la tecnología hace también que los edificios tengan que adecuarse, entonces, los que fueron construidos en los años 70 –que podían tener 75 o 100 años de vida útil–, hoy en día resulta que pasados los 20 años, no cumplen con los requisitos y hay que desecharlos, o por lo menos remodelarlos. Japón, por ejemplo, hasta hace algún tiempo

depreciaba todo en cinco años, edificios, maquinarias, etc. Si la vida media de la tecnología se reduce cada vez más, ésta se hace impagable, no necesita llegar a cero pues conforme se acerca a una vida cada vez más corta, por ejemplo cinco años, el costo de renovación es inmenso y si esta tecnología no me permite ahorrar mano de obra y no puedo bajar el costo de la planilla, proporcionalmente la tasa de ganancia se viene “a pique”, eso es lo que pasó a finales de los años 60 y principios de los 70, es ahí donde murió el *keynesianismo*.

Esto es importante porque a partir de esta situación sobreviene el neoliberalismo que no apunta a la inversión productiva sino, sobre todo, a la inversión financiera especulativa. En un contexto de crisis como la actual, los países centrales buscan dirigir de nuevo la inversión al ámbito productivo, pero lo que pasa en verdad, es simplemente que los capitalistas no están invirtiendo en el ámbito real ni en los Estados Unidos ni en Europa, cada vez hay más desempleo, las empresas reales están mal. Además estos países no pueden reconducir tampoco la inversión al ámbito productivo porque eso implica acortar más la vida media de los productos, y si lo hacen, la tasa de ganancia se va “a pique”, pero si alargan la vida media de la tecnología, el sector tecnológico entra en problemas, pareciera ser un callejón sin salida, y en ese contexto, los únicos que todavía tienen margen para actuar son los países del Sur, por eso no es extraño ver que el ámbito productivo se haya trasladado paulatinamente hacia los países de bajos salarios. En ese punto destaca China, que tiene un ejército de reserva de mil millones de seres humanos y pasarán décadas antes de que éstos sean incorporados al ciclo productivo y se alcance el nivel salarial por la escasez relativa de mano de obra asalariada. Entonces, es muy difícil que los países centrales logren otra vez con la regulación económica, que la inversión escape del ámbito especulativo y vaya al productivo, es por ello que buscan patentarlo todo, no importa que otros produzcan, si ellos tienen la patente vivirán como los señores feudales, no en base a la propiedad sobre la tierra, sino apropiándose de los conocimientos de los otros, convirtiéndose en rentistas. Esta es una contradicción enorme de la que los países centrales no podrán salir con facilidad.

Una economía postcapitalista deberá ser una economía que reafirme la vida, y al hacerlo reafirmará en el fondo la vida de la naturaleza; alargar la vida media de las cosas nos permitirá tener recursos naturales para los excluidos de hoy. El tema de los recursos naturales es muy relevante en Bolivia. Si queremos un desarrollo en el Sur, en primer lugar se debe tener más poder sobre nuestros recursos naturales y no exportarlos como baratija hacia los países centrales como sucedió en el pasado. Todos los países latinoamericanos, por lo menos Venezuela, Bolivia y Ecuador, están ante ese dilema, es una lucha tenaz porque enfrentarse a las transnacionales es enfrentarse a los países centrales, sin embargo no hay posibilidad de un cambio fundamental en el mundo sin esta contradicción entre centro y periferia, es decir, si los países como Bolivia condicionan cuotas, o por ejemplo dicen: “no vamos a extraer todos los recursos naturales” –como las comunidades indígenas reclaman y reivindican– y dejan reservas, entonces tenemos a nuestro favor que, como los recursos naturales tienden a escasear, el Sur, y principalmente América Latina, se convierte en exportador neto de recursos naturales mientras que los países centrales son importadores. En otras palabras, tenemos un monopolio en el sentido de que los recursos naturales están aquí, y si nosotros queremos salir adelante, debemos utilizar esos recursos naturales para nuestro proyecto endógeno y no exógeno.

Está claro que es una confrontación directa con los intereses de los países centrales, pero si lo que pasa con el petróleo –el *pick oil*, es decir, que la oferta tiende a no alcanzar la demanda creciente– pasa con todos los productos y las materias primas, los precios de los recursos naturales, que escasean relativamente, tienden al alza y ésa es una presión a nuestro favor. Antes el monopolio estaba del lado de la compra porque había abundancia de recursos, los países centrales podían elegir comprar aquí o allá, pero cuando los recursos comienzan a escasear, la capacidad de crear monopolios se vuelca de nuestro lado nuestro y ello conlleva, en primer lugar a que se pague mejor: si los precios suben, los términos de intercambio mejoran, y si nosotros, en el Sur, logramos pactos con los otros países productores –como lo hace la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP)–, tenemos más posibilidades de crear un monopolio con la escasez relativa, en ese sentido es correcto afirmar que tendríamos mayores cuotas y más recursos para nuestro proyecto endógeno.

No está muy lejos el día en que en el Norte no existan recursos naturales suficientes para mantener el estilo de vida norteamericano con cosas desechables. En este punto hay dos elementos importantes que señalar, el primero referido al ámbito externo: la naturaleza no tiene la capacidad de reponer los recursos que demanda el estilo de vida y la forma de producción impuesta en el mundo, lo que tarde o temprano significará escasez e imposibilidad para una economía de derroche, consumista; y segundo, una cuestión interna: la asfixia del capital, ya que en la medida en que el Sur haga fuerza para que los recursos naturales no sean extraídos indiscriminadamente y para que su cuota sea mayor, los países del Norte no podrán sostener su estilo de vida. En este contexto, no es nada raro que muchos conflictos se estén dando en el mundo entero por los recursos naturales. Si uno hace un mapeo de las bases militares norteamericanas y de la ubicación de los recursos naturales, verá una tremenda coincidencia, existe un conflicto de por medio.

No tengo ninguna duda de que a mediano plazo, el Sur con América Latina a la vanguardia, se sobrepondrá reivindicando su propio proyecto endógeno y esto se acelerará y profundizará en el marco de la crisis económica. Lo explicaré a continuación. Podemos caracterizar de alguna manera a la globalización como anexión de mercados, de países, de continentes. Por ejemplo, cuando yo llegué a América Latina en 1971, tenía que buscar con “lupa” productos transnacionales no hechos en la región, porque existían tarifas y barreras arancelarias enormes; hoy en día es exactamente al revés, uno tiene que buscar cada vez más para encontrar productos nacionales. Esto quiere decir que la economía se transnacionalizó, estábamos más anexados en función de los intereses transnacionales.

A partir de fines de los años 90, esta situación cambia, el mercado mundial estaba –digámoslo así–, ya repartido en función de los intereses creados por la globalización, y es en ese momento cuando comienza a manifestarse la crisis del neoliberalismo, surgen las luchas en contra del Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) y del Tratado de Libre Comercio (TLC), los países andinos intentan, contra viento y marea, una desconexión del neoliberalismo buscando un proyecto más endógeno. En ese sentido, la crisis ayuda a esa desconexión que ya no es una posibilidad sino una necesidad. En el último año, los 15 países con mayores exportaciones han visto caer sus cifras en un 30 por ciento, eso significa que están volcándose más hacia adentro. Por ejemplo, en Estados Unidos se habla del *Buy American* (“compra americano”) y la banca financia proyectos con tal que sean americanos, Gran Bre-

taña y Francia hacen lo mismo, y al final de cuentas eso significa proteccionismo, un volcarse hacia adentro de los países centrales. En las reuniones del G-20 y del G-8 se hablaba de que el proteccionismo era el peor enemigo de todos, pero cada uno de sus miembros, una vez que sale de la reunión, dice: “sálvese quien pueda”, aunque en el fondo con esta política ningún país se salva porque con un proteccionismo generalizado, el mercado internacional colapsa.

¿Qué significa eso para América Latina?, que vamos a tener que volcarnos hacia adentro también, ya no por reivindicación sino por necesidad. Países latinoamericanos como El Salvador, dolarizado, no pueden competir ni en materia agrícola y dependen totalmente de las importaciones; México, cuna del maíz, importa maíz transgénico. Lo mismo pasa en el mundo entero, Egipto e Indonesia, cunas del trigo y del arroz respectivamente, importan trigo y arroz transgénicos; cuando se presenta hambruna en algún país, se habla de seguridad alimentaria y se supone que existen sobrantes o que los países que subsidian la agricultura en el Norte tienen granjas para atender esta necesidad, pero eso es mentira. Hoy en día, todo se transforma en biocombustibles, no existen tales reservas y la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (en inglés, FAO: *Food and Agriculture Organization for the United Nations*) está muy preocupada por una posible gran hambruna mundial, un riesgo real, porque los países no tienen sobrante agrícola y con una gran sequía o con el cambio a biocombustibles (el precio del petróleo de nuevo está subiendo, gracias a la especulación y los contratos a futuro, después de haber estado en 35 dólares el barril hoy se sitúa en 82 y pienso que tal vez a fin de año podría estar en 100), la crisis alimentaria es una amenaza seria que obligará a irrespeter todos los “TLC’s” y fomentar la soberanía agrícola. Lo que intento decir es que la crisis es también una oportunidad de volcar los esfuerzos hacia adentro y buscar un *proyecto endógeno*.

La crisis se profundiza, aunque ahora se diga que estamos saliendo de ella, hay que esperar unos meses y se verá cómo nuevamente colapsa la bolsa de valores. Desconectarse de la globalización es una oportunidad, pero no necesariamente significa una reconexión con los intereses populares; en América Latina hubo una desconexión de los procesos de globalización, pero eso no necesariamente se tradujo inmediatamente, en un proyecto popular, porque también existen intereses de capitales nacionales. Brasil fue importante para que la Organización Mundial de Comercio (OMC) fracasara en 1999 en Seattle, para que el ALCA no funcionara, pero lo que quería ese país era tener su propio proyecto, su propio mercado, su propio bloque para aplicar en él las mismas políticas que antes aplicaban las grandes potencias. Entonces no se trata de una desconexión automáticamente traducida en un proyecto popular solidario.

En ese sentido, conforme nosotros nos desconectemos de las grandes transnacionales, vamos a tener que reconectarnos con los países hermanos porque ningún país solo puede salir adelante. Creo que la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA) procura esto pues si queremos tener una economía latinoamericana integrada, tendremos que tener nuestro propio “Banco del Sur”, nuestra propia moneda (el “Sucre” está tratando de implementarse hoy), y esto implica de alguna manera, desconectarse para reconectarnos entre nosotros en forma más solidaria e igualitaria.

Obviamente cada país busca de nuevo lo que se llama *neodesarrollismo* y es comprensible, buscamos en primer lugar el crecimiento, no voy a decir que no es justo que los países

del Sur crezcan, pero también sostengo que si crecemos todos como lo están haciendo China y los otros países emergentes como Brasil, Rusia e India, estaremos yendo por el camino destructor de la naturaleza y no habrá salida. El punto es, ¿cuándo puedo como país abandonar mi proyecto de *desarrollismo* (crecimiento) e intentar ir hacia una economía del *buen vivir*, que es un concepto que nace en estas tierras?. Es una contradicción, porque el *buen vivir* no demanda este tipo de desarrollo (con énfasis en el crecimiento), pero si uno quiere sobrevivir en el contexto internacional, tiene que garantizar desarrollos propios internos y soberanía alimentaria, o sea, tener los productos vitales garantizados internamente.

Siempre existirá esta contradicción mientras el capitalismo subsista, será muy difícil proyectarnos a una economía del *buen vivir*, en la que el concepto de crecimiento tendría que ser replanteado. Pienso que en el corto plazo tanto esta contradicción como la crisis profunda que estamos viviendo, se mantendrán. El occidente no tiene salida, el hecho de que se escuchen los tambores de guerra cada vez más fuerte, se debe a la desesperación ante la situación económica negativa imperante. El capitalismo se está agotando más allá de sus fronteras, pero un socialismo real no es posible pensarlo en términos de un solo país, a menos que éste sea muy grande. Además, habría que preguntarse ¿qué socialismo?, porque también es importante contraponernos al socialismo del siglo XX. Creo que el futuro apunta a una economía que reafirme la vida, esto significa a la larga, la muerte del capital, pero también necesitamos algo que no conoce el socialismo real, que es la democratización de la economía.

Una cosa es que las transnacionales dicten lo que consumimos, aunque nosotros creamos que somos soberanos como consumidores, y otra cosa es que las necesidades se definan desde los sujetos concretos y las comunidades, pienso que ésa es la verdadera democratización. Ahora, ¿en qué momento se democratiza lo que se produce?, ¿en qué momento se definen las necesidades no individuales, sino sociales y comunitarias?. Estamos muy acostumbrados a actuar como consumidores individualistas y no como comunidades, cuando de repente es más importante apuntar a las necesidades comunitarias. En este sentido, la situación de Cuba abre un debate interesante, porque a nivel de deportes, es campeón latinoamericano; a nivel de salud, es el mejor país del continente dejando atrás a Canadá y a los Estados Unidos; a nivel de educación, es el país con más profesionales; y a nivel de cultura, música y arte, no tiene nada que envidiar a los países centrales; sin embargo, en términos de necesidades básicas como la comida, transporte, vivienda, incluso la producción agrícola, su situación deja mucho que desear.

En la actualidad todo se produce globalmente, sin embargo, el contexto de la crisis, que hizo colapsar no sólo a bancos, sino también a grandes transnacionales como la General Motors, Ford y Chrysler, nos da la oportunidad de cierta forma, a que la economía local se reivindique y se de paso a la producción de lo que se necesita localmente, no sólo en términos de productos agrícolas. Es una oportunidad para una transición que, por ende, puede implicar movilización social para radicalizar el proceso; desde mi punto de vista, esto es lo que en este momento está en el tapete. Estoy seguro que de aquí a unos 20 o 25 años, estaremos ante un mundo donde, en primer lugar, habrá una conciencia y práctica mundial de respeto a la Madre Tierra, porque si no la respetamos no existirá lugar para nosotros. El crecimiento de la concientización en ese ámbito tiene su raíz en la cosmovisión indígena.

El “sálvese quien pueda” no salvará a nadie, hoy en día la economía solidaria está en boga. Cuando trabajé en el cooperativismo, a principios de los años 90, nos preguntábamos cómo sobrevivir al neoliberalismo y la respuesta era “ser eficientes”, era una bandera del cooperativismo, que también está en boga ante la crisis del neoliberalismo. Como era difícil conseguir créditos en la banca, las cooperativas de crédito crecieron enormemente y los bancos cooperativos se vinieron abajo porque no invirtieron en la agricultura sino en la especulación (que según ellos no era riesgosa) y quebraron todos. Hoy, de alguna manera, la estrategia cooperativa es otra vez vincular las finanzas (el crédito), con el ámbito productivo y consolidar la cadena, y si eso es posible en el cooperativismo también lo es entre los países, veo paulatinamente cada vez más las posibilidades de que la bandera solidaria entre países triunfe sobre la competitividad.

Finalizo señalando que, en este contexto, no es imposible que tengamos una internacionalización de la guerra, Barack Obama terminará siendo un presidente de la guerra lo quiera o no; los cambios más grandes del mundo se han dado en medio de guerras y crisis. Con esto no quiero decir que estoy a favor de la guerra, digo que la desconexión radical de un proceso puede darse aún más fácilmente si el Imperio apela a este último recurso: la guerra. Pienso que este “sálvese quien pueda” no salvará ni al Imperio, no está ganando en ningún lugar pero sí puede radicalizar el proceso hacia una economía muy distinta. Aspiro a que tengamos una economía que reafirme la vida de las cosas, que reafirme la vida de la naturaleza y de las mayorías y eso significa, en definitiva, la muerte del capital. Ésa es una posibilidad más o menos concreta en la historia cercana.

Comentario de Luis Arce Catacora¹

En primer lugar, agradecerle al profesor Wim Dierckxsens por la brillante explicación que nos brindó acerca de cómo se dan las contradicciones en el capitalismo y la eventual posibilidad de una transición hacia una nueva sociedad.

Es muy interesante el razonamiento que el profesor realiza, pues toca un tema que a nosotros, los bolivianos, nos ha preocupado siempre: los recursos naturales, que son el hilo conductor que deriva en la explicación del por qué surge el neoliberalismo y por qué el capital se inclina a venir a nuestros países a invertir y buscar réditos (aunque ahora nuestros países están teniendo un monopolio cada vez mayor de los recursos naturales con respecto a los países desarrollados). Muchos fenómenos que han ocurrido tanto en nuestro país como en otros latinoamericanos, son factibles de explicarse a la luz de las palabras de Dierckxsens.

La lucha capitalista por los recursos naturales y por una mayor tasa de ganancia en las empresas, hizo posible el invento del neoliberalismo para que nuestros países puedan abrir sus fronteras al capital extranjero y al comercio exterior. El profesor también nos recuerda algo muy importante: el capitalismo es sinónimo de economía de consumo. La reducción del tiempo de trabajo socialmente necesario para producir una mercancía, a efectos de incrementar la rotación del capital, conlleva a una mayor producción pero cada vez menos duradera, y eso explica gran parte de la crisis del sistema capitalista, que en los últimos años, se ha reflejado en la crisis financiera en los Estados Unidos, iniciada con una crisis hipotecaria, como es de conocimiento público.

Por lo tanto, un rasgo fundamental de las contradicciones del capitalismo, es esta economía del consumo exagerado, que como hemos podido evidenciar en todos estos años, se ha agudizado y querido replicar en nuestros países. Otra contradicción del capitalismo, que ha desnudado el profesor, es el divorcio entre la esfera de la producción y la esfera de la circulación, tal como lo explicó Carlos Marx en su viejo libro “El Capital”. Ese desfase que se tradujo en la reciente crisis financiera, en la esfera de la circulación (que es la parte

1 Comentario a la exposición “¿Es posible una sociedad postcapitalista?” de Wim Dierckxsens, realizado en la misma conferencia.

monetaria), se contrapone con una cantidad cada vez menor de producción, especialmente de alimentos, de energía en el mundo. En otras palabras, es un desfase entre la cantidad de bienes materiales que producimos versus la cantidad de dinero que circula en la economía (que se traduce también en esos instrumentos financieros denominados futuros de los que hablaba Dierckxsens).

La tendencia decreciente de la tasa de ganancia, otro elemento central en la explicación de Marx en su diagnóstico o radiografía del capitalismo, fue también abordada en el contexto actual. Se trata de un elemento fundamental porque si no hay ganancia el sistema no se reproduce, y según la explicación de Dierckxsens, esta tendencia decreciente de la tasa de ganancia se está agudizando cada vez más en el sistema. Existen, por tanto, en este escenario de crisis del sistema, oportunidades de modificación gradual de la conducta de los agentes que adoptaron para sí el sistema capitalista como una forma de vida y una forma de producción. En el neoliberalismo, la base fundamental del crecimiento económico se centraba en las exportaciones, en la demanda externa; hoy tenemos la oportunidad de generar también crecimiento en función de la demanda interna.

En Bolivia, por ejemplo, hemos estado aplicando la conjunción de estos dos elementos para generar crecimiento económico, aprovechar la demanda externa, pero también hacer funcionar ese viejo “motorcito” que estuvo proscrito por el modelo neoliberal, que es la demanda interna –ese *endogenismo* del que hablaba el profesor Wim–. En el contexto de crisis, de forma gradual, no sólo somos algunos países latinoamericanos que estamos empleando esta fórmula, sino que también la están empleando los países desarrollados en la tarea de hacer todo lo posible para sobrevivir. Desde mi punto de vista, Dierckxsens ha sido muy claro en establecer que estamos en un periodo de tránsito en el sistema capitalista como lo conocemos: ya lánguido, ya herido, con algunas fallas y problemas que se van agudizando, hacia una nueva sociedad con una nueva economía, la economía del cuidado, para la vida y para las mayorías. Esa transición duraría 20 o 25 años, eso dependerá del grado de respuesta que los agentes den a ese tipo de economía. La economía del cuidado no es más que la austeridad de la que nosotros hablamos; la economía para la vida está plasmada en el *Suma Qamaña* del Plan Nacional de Desarrollo, esta economía para las mayorías es algo que nosotros venimos implementado en Bolivia y se está dando también en otros países. En la medida en que nosotros profundicemos o no este proceso de cambio, aceleraremos o desaceleraremos nuestro encuentro con esa nueva sociedad que es la del *postcapitalismo* o el socialismo.

Es interesante ver que el planteamiento que hace el profesor tal vez está dilucidando el viejo debate que existió en la ex Unión Soviética entre el planteamiento de Stalin de la *revolución en un sólo país* y la *revolución permanente* de León Trostky. Al parecer la respuesta para la implantación del socialismo –o de una nueva forma postcapitalista de vida– le da la razón a Trotsky, hay que generalizar este proceso de desacoplamiento del sistema capitalista, de la globalización. El profesor llama a esto “desconexión” –en términos de otros autores, como Samir Amin, es el *desacoplamiento* con respecto a la economía mundial–; habría que ver más hacia adentro sin descuidar la mirada hacia fuera, estos momentos en que el sistema capitalista empieza a mostrar su crisis, representan una oportunidad nos decía Dierckxsens, especialmente para países como el nuestro.

Resumiendo y con esto finalizo mi participación y comentario, hay una crisis en el sistema capitalista que se manifiesta de cuatro formas: la crisis financiera internacional, cuyas raíces ya conocemos –que para algunos ya se habría superado–, y otras tres crisis que aún no han sido abordadas, pero que poco a poco se manifiestan. Nos referimos a la crisis energética, el precio del petróleo subió de 30 o 33 dólares por barril, en febrero o marzo de 2008, a 82 dólares por barril hoy, con una tendencia muy clara a seguir subiendo pese a los esfuerzos que hacen los países desarrollados, donde se encuentra el centro de consumo de esa fuente energética (el 80 por ciento del consumo se concentra en un 20 por ciento de la población mundial localizada en el hemisferio norte, nos decía el profesor), que tienen cada vez menos capacidades productivas de energía, las mismas que están en los países con recursos naturales, los países del hemisferio sur. La respuesta a esta crisis es: diversificación de la matriz energética en los países. Otra de las crisis es la alimentaria, de acuerdo a los últimos informes de la FAO, se tiene que hacer un esfuerzo enorme para garantizar la alimentación de todos los habitantes de este planeta; existen 1.300 millones de habitantes que han elevado sus niveles de consumo, hay otros más que van a aparecer y se requiere una mayor producción de alimentos. La respuesta a esta crisis es la seguridad alimentaria. Finalmente está la *crisis medioambiental*, llamada muy elegantemente *cambio climático* por los países desarrollados, que en realidad es la consecuencia de este capitalismo salvaje que ha generado producción de mucho Dióxido de Carbono (CO₂) y que está generando los fenómenos “Niña”, “Niño”, huracanes, ciclones, terremotos en todas partes del globo terráqueo.

La depresión capitalista del siglo XXI

WIM DIERCKXSENS

En la anterior conferencia nos referimos a las alternativas a la crisis, hoy hablaré sobre la crisis, hacia dónde va, cuál es el escenario mundial y me referiré a sus posibles salidas.

Veo realmente a esta crisis como una oportunidad para la humanidad y no como algo apocalíptico, el fin del mundo en el sentido en que eventualmente se acaba un sistema. La diferencia de esta crisis respecto de las anteriores es que éstas fueron más económicas, hoy en día estamos ante una crisis múltiple: económica financiera, en primer lugar, pero también una crisis de recursos energéticos, naturales, alimenticios; una crisis climatológica; una crisis social, de empleo, etc.; en síntesis, una crisis civilizatoria. La pregunta es: ¿hacia dónde vamos después? y ¿cuán profunda puede llegar a ser esta crisis?

Es muy importante entender que era previsible. A principios de los años 90, a raíz de la caída del muro de Berlín, escribí un libro que se titula *De la globalización a la Perestroika en Occidente*, en cierto sentido, respondiendo a Francis Fukuyama que hablaba del fin de la historia, de las ideologías, o mejor dicho, de las utopías. En esa obra, sostuve que el neoliberalismo era finito, que no iba a durar mucho tiempo y que pronto habría una Perestroika en Occidente, y hoy estamos ante ella. En ese entonces conversé y trabajé con los movimientos sociales, discutíamos acerca de si había luz al final de ese túnel oscuro, y por qué se creía que el neoliberalismo duraría para siempre. En la actualidad, no sólo vemos luz sino que ya salimos del túnel –por decirlo así–: ya el neoliberalismo se hundió, la pregunta es: ¿ahora qué?, ¿hacia dónde nos lleva esta crisis neoliberal? Desde principios de los años 90, se podía observar que el neoliberalismo era finito porque apuntaba en direcciones diferentes al de las políticas anteriores, no se enfocaba en el crecimiento en sí o la inversión propiamente productiva, sino al acaparamiento del mercado mundial en su conjunto, por ello el mundo tenía que ser uno solo y se llamó a ese proceso globalización, la *aldea global*, donde las grandes transnacionales podían absorber trozos crecientes del mercado existente.

Este proceso neoliberal comienza en los años 80 y se asienta en los 90, las transnacionales dominan América Latina, todo lo que se importa y exporta es cada vez más transnacional, toda la economía de la región se desdibuja en función de los intereses foráneos transnacionales y de los flujos de capital extranjero que gozan de enormes grados de libertad. No

era la primera vez que se producía un reparto del mercado mundial: el liberalismo también lo repartió y nos llevó a la Primera Guerra Mundial; no hay ninguna novedad en decir que este reparto lleva, en primer lugar, a un agotamiento y posteriormente a un conflicto. Si a mediados de los años 70 las transnacionales acaparaban el 25 por ciento del Producto Interno Bruto mundial, veinte años después tenían el 80 por ciento, es decir, hacia fines de los años 90 el mercado mundial ya estaba repartido.

Todo esto tuvo sus implicaciones. Al finalizar la década de los 90's, en Seattle, Washington, se realizó una reunión de la OMC (Organización Mundial del Comercio), donde se planteó que si no se profundizaba el neoliberalismo dentro de las propias potencias –o en otros términos– si Europa, Estados Unidos y Japón no abrían totalmente sus fronteras a los productos de las otras potencias, el neoliberalismo llegaría a su límite, o sea, Estados Unidos tenía que abrir sus fronteras a los productos europeos y japoneses, y los europeos tenían que hacer lo mismo para los americanos y japoneses, etc. Sin embargo, no llegaron a ponerse de acuerdo en nada y ese fue el fracaso de la OMC, porque las grandes potencias predicaban neoliberalismo, libre juego del mercado, pero no para ellos, pues contaban con varias medidas proteccionistas. Ahora bien, a fines de los años 90 y principios del año 2000, la bolsa de valores había ascendido de manera increíble, las transnacionales eran las grandes ganadoras en esta economía globalizada, su teoría neoliberal decía: “la demanda no es importante, la oferta eficiente crea su demanda. Borren todas las barreras arancelarias, hagan que sus productos puedan entrar donde sea”. Así, automáticamente las empresas transnacionales arrasaron con las empresas nacionales en América Latina y en la periferia en general, y obtuvieron ganancias acaparando trozos de mercado mediante fusiones, adquisiciones y batallas entre ellas, sus acciones mostraron una tendencia al alza hasta más o menos marzo del 2000. Pero a partir de entonces, cuando se vio que el mercado mundial ya estaba repartido y las ganancias reales ya no subían como antes (simplemente porque ya no había nada más que acaparar), las acciones empezaron a caer y esa caída no se dio después sino antes del 11 de septiembre, los hechos muestran que sucedió entre marzo de 2000 al 10 de septiembre de 2001. Eso es importante de recalcar, porque allí es donde está la primera gran manifestación de la crisis neoliberal que todavía duró una década más.

¿Cómo se salió de esta crisis?, existían dos caminos. Primero, si el mercado mundial no se reparte por acuerdos, se repartirá por medio de la guerra y es ahí donde nace la guerra contra el terrorismo. Estados Unidos optó por imponer las reglas del juego unilateralmente, hoy la Unión Soviética ya no representa una amenaza, la misma Rusia quedó sometida a procesos de expropiación de varias empresas, a un saqueo y una acumulación originaria sin precedentes en la historia. La consigna “si no hay lugar para todos, tiene que haberlo para nosotros, hegemonía y nación norteamericana”, se marca a partir del atentado terrorista del 11 de septiembre de 2001. Existen cada vez más discusiones sobre quién lo hizo, quién es responsable, cuánto se sabía y cada vez queda más claro que todo fue fabricado, *made in Washington*. Michael Moore es uno de los muchos que realizó investigaciones al respecto. Se dice, en tono de broma: “si nunca han encontrado a Bin Laden, es porque nunca buscaron en todos los rincones de la Casa Blanca”.

El otro camino de salida a la crisis estuvo relacionado al aumento de la demanda efectiva de los productos transnacionales. La receta utilizada, en este caso, fue bajar las ta-

sas de interés, así automáticamente la gente podía endeudarse más, y al hacerlo, había más demanda efectiva. Me explico, si uno baja la tasa de interés –digamos a la mitad–, entonces eso significa que con una hipoteca uno puede tener una casa dos veces más grande o más costosa porque si el costo de la hipoteca (el interés, que es lo que más “pesa” en el pago mensual), se reduce a la mitad, la demanda de hipotecas aumenta inmediatamente y con ello, la demanda y las construcciones de casas. Eso implica que el precio de la construcción tiende a subir y se empieza a especular, se negocia sobre planos y se vende apenas terminada la construcción, entonces, la gente ya no compra para tener una casa, sino para poder obtener una ganancia especulativa.

Ésa fue la tónica con la que la bolsa repuntó otra vez. Uno no compra una acción para poder ser copropietario de la empresa, sino para hacer dinero con el menor esfuerzo, la codicia funciona de maravilla en esta lógica. Recuerdo muy bien que en Holanda, alrededor del año 2000 –antes de la primera caída–, había un anuncio donde se veía la foto de un hombre, probablemente en alguna isla del Caribe, sentado en una hamaca frente a una pantalla que mostraba cómo iba la bolsa y abajo decía: “este año, en Holanda, las ganancias en especulación fueron mayores que toda la planilla de pago de la nación de un año”, o sea que todos los trabajadores juntos habían ganado menos que los que se dedicaban a la especulación. El mensaje era: “dejad de trabajar, especulad”. Y mucha gente fue motivada a comprar casas y acciones, comenzó una fiebre total que contaminó el mercado y la especulación aumentó. Aquí hay que distinguir una cosa, eso era *ganancia ficticia* y *capital ficticio*, conceptos sumamente importantes en este contexto.

Muchas veces me preguntan: ¿dónde quedó este dinero?, ¿en algún lugar ha de estar!, pero el capital es ficticio y real a la vez. Es ficticio en el sentido en que, como movimiento en conjunto, crea ilusiones de ganancias mientras la gente continúe creyendo que las acciones van para arriba, pero es real a la vez, porque si se puede vender una acción y comprar un terreno concreto, se genera riqueza real, hasta que en algún momento la situación colapsa. Es muy importante saber por qué y en qué momento. Lo que se hizo en Estados Unidos fue concederle créditos a gente que no tenía ni con qué pagar la casa, que no tenía recursos reales, ampliando la onda especulativa. Las tarjetas de crédito son pagarés (consume hoy y pague mañana), toda la campaña de publicidad que se hizo para tener una, dos y hasta “un juego de naipes” de tarjetas de crédito fue enorme, de tal modo que uno apenas se daba cuenta cuándo estaba sobre endeudado y no podía pagar –con una segunda tarjeta puedes pagar la primera, con la tercera puedes pagar la anterior, pero hay un momento en que esto ya no es posible–.

Lo mismo pasa con la burbuja inmobiliaria, los créditos hipotecarios se ampliaron a personas que no tenían la capacidad real de responder, menos cuando las tasas de interés fluctuantes fueran hacia arriba, se le decía a la gente que se le estaba vendiendo una hipoteca con un interés inicial bajísimo, y en las letras pequeñas estaba establecido que después de tres años la tasa cambiaría, entonces, cuando se comenzó a aplicar lo que decían esas “letritas” que no se leyeron, comenzaron los problemas. A esto los periódicos le llamaron hipotecas *subprime*, pues se otorgaban a personas que en el fondo no tenían recursos para pagar un préstamo. Lo que paralelamente hacían los bancos, era fraccionar las hipotecas en mil pedazos y mezclarlas con otros productos, elaboraban nuevos paquetes para venderlos más fácilmente como hipotecas más seguras –en inglés, *securities*–, que significaba que en

caso de que el deudor falle, se calculaba el riesgo pero sobre la base de “nada” para poder vender el producto; si fallan 5 de 100, no hay inconveniente, pero si fallan 20 de 100 hay un problema, y el seguro ya no funciona.

Así se construyó todo un mecanismo financiero, que en algún momento, cuando alguien no tuviera la capacidad de responder, debía colapsar (en términos sencillos, si B le debe dinero a A y le dice que le pagará cuando C le devuelva también lo que le debe, pero C no pagará hasta que D le pague a su vez lo que le debe, etc. llega un momento en que la cadena se revienta), eso es lo que pasó con la crisis inmobiliaria y los *securities* (esos “productos financieros”, como los llamaba el mundo entero) que se vendían. Cuando estalló la crisis en Estados Unidos, empezaron a quebrar bancos en Alemania o en el Reino Unido, que habían comprado seguros que se calificaban AAA (o “triple A”, que quiere decir de alta seguridad), esto generó la crisis financiera que ustedes conocen con epicentro en los Estados Unidos, que impactó inmediatamente en la economía real, es decir, los bancos ya no prestaban y la economía real (me refiero a los productos y servicios concretos) empezó a presentar problemas, aumentaron las tasas de desempleo, y de repente los gigantes como General Motors, Ford o Chrysler, que creíamos que nunca iban a caer, se van a la quiebra.

En ese contexto aparecen los mundialmente famosos “planes de rescate”; en CNN nos dicen que hoy estamos saliendo de la crisis, pero antes de afirmar ello, es muy importante hacer un análisis. Voy a expresarlo en términos simples: los bancos no prestan, los inversionistas no invierten, los gobiernos no recaudan fondos para levantar las economías, las exportaciones de las casas exportadoras cayeron en un 30 por ciento. ¿Cuál es la lectura que podemos hacer?, se abonaron billones y billones de dólares, un monto que supera el PIB de los Estados Unidos, para salvar a la banca, pero la banca no invirtió, volvió a los mismos mecanismos especulativos. Entonces, cuando nos dicen que la bolsa va para arriba y la economía está saliendo a flote, significa que lo que está saliendo a flote es la economía especulativa. Se piensa que las cuentas nacionales van a crecer porque las cifras dicen que las ganancias son enormes, pero son ganancias ficticias, o sea que en vez de cuentas nacionales, tenemos *cuentos nacionales*, hay una sutil diferencia.

Entonces nos preguntamos: ¿de dónde saca Estados Unidos –el epicentro de la economía mundial y de la crisis– la plata?. Lo hace en forma de pagarés, lo que quiere decir en términos oficiales: bonos del tesoro del Estado. A China, Estados Unidos le debe la módica suma de dos millones de millones de dólares, y allá se preguntan si el gobierno norteamericano pagará, esto los inquieta porque con la crisis, la caída de las exportaciones chinas ha sido del 40 por ciento, se trata de un golpe fuerte para este país que quiere vender esos bonos para invertir en el mercado interno ante la ausencia de demanda externa. Ya que ni Estados Unidos ni Europa compran productos chinos, entonces China intenta levantar su economía invirtiendo en infraestructura interna y generando su propia demanda. Sin embargo, en el gobierno de Obama, lo primero que hizo *madame* Clinton fue impedir a China vender los bonos, “negociándolos” por misiles, fue como si Estados Unidos le dijera a los chinos: “ustedes no nos van a dejar caer”.

Así se está tratando de encontrar el equilibrio en este momento en el mundo. Antes los chinos tenían interés en mantener la economía de los Estados Unidos porque eso implicaba que los norteamericanos compraban sus productos, pero tan pronto como no

podieron exportar buscaron otra alternativa fomentando su propia economía, y los gringos les dijeron que no podían hacerlo. Entonces, ahora que los chinos ya no compran más bonos del tesoro de los Estados Unidos, los compra alguien más en Las Bahamas, y después de una investigación, resulta que ese alguien más es la misma Reserva Federal norteamericana. Me explico: si no compraran los bonos, no podrían financiar la banca y al vender bonos en el exterior justifican la impresión de dólares, pero se están vendiendo bonos a sí mismos. Es una estafa mundial, el 70 por ciento de los bonos en el exterior está en manos de los países periféricos o del tercer mundo –incluyendo a China–, o sea en conjunto, tenemos un poder enorme sobre la economía americana; acreedora con la suma de dos millones de millones de dólares –ya lo dijimos–, China puede quebrar inmediatamente la economía norteamericana si lanza al mercado los bonos porque no habría más demanda de la moneda norteamericana sino una oferta increíble y el precio se caería “a pique”. Ahora mismo ustedes pueden ver que paulatinamente el precio del dólar está cayendo.

¿En qué invertir entonces?, ¿en euros?, si se aplica la lógica del “sálvese quien pueda” en la Unión Europea, es posible que algún país miembro, para poder devaluar el euro, acuñe otra vez una moneda propia. Entonces se invierte en el oro, que desde hace una década alcanzó un pico en su valor, los bancos centrales han tratado de evitar que sobrepasara los mil dólares por onza troy, pero atravesó esa barrera situándose en los 1.060 dólares, y desde hace unas semanas sigue trepando de manera constante.

Si Estados Unidos y Europa vuelven a la economía especulativa, no pueden reconectarse con la economía productiva. En tiempos de Keynes, el lema era acabar con la especulación, la lotería nacional, las casas de juego, todo lo especulativo era despreciado –a excepción de Las Vegas–, se le daba importancia a la inversión productiva: “¿quieres una hipoteca?, perfecto, pero vamos a vigilar si realmente construyes, si no lo haces, retiro mi dinero”. En cambio en tiempos neoliberales, nadie te preguntaba lo que ibas a hacer con el dinero, ya que siempre y cuando fueras sujeto de crédito óptimo podías hacer con él lo que quisieras, y muchas veces ese dinero iba al ámbito especulativo.

Pienso que así como hubo –y continúa– la crisis inmobiliaria, la próxima crisis en la economía real será la de la construcción comercial, me refiero a los centros comerciales. Los *malls* son una cosa increíble, uno se pregunta ¿dónde está la clientela para tantos centros comerciales en semejantes construcciones?, hoy en día los ingresos están cayendo porque la recuperación económica de la que se habla es una recuperación sin empleo (no les importa que la gente esté desempleada). En Estados Unidos, la tasa oficial de desempleo es del 10 por ciento, pero la real es de 20 por ciento y puede fácilmente duplicarse el próximo año. Para calcularla se toma en cuenta a las personas que buscan el seguro de desempleo, pero la mitad de la población norteamericana no tiene derecho a ello, en primer lugar están los latinos inmigrantes ilegales que no son desempleados ante las estadísticas norteamericanas. La gente que no tiene derecho a este seguro suma el 50 por ciento, si uno tiene más de 59 semanas de desempleo, le quitan el seguro, te haces un inútil para el mercado de trabajo: “si en un año no has encontrado trabajo, entonces no vas a encontrarlo nunca”, ésa es la racionalidad del sistema.

Si existe elevado desempleo se contrae la demanda entonces, los centros comerciales sufren crisis, la desocupación aumenta, los edificios muestran cada vez más oficinas de

negocios o de servicios vacías, se observan locales que se construyeron a la rápida y nunca fueron ocupados; esto se replica en el mercado de la vivienda y de los hoteles. Paul Krugman, un economista famoso muy allegado al gobierno de Obama, recomendó ayer –lo leí en internet–, que se nacionalizara la banca norteamericana, lo cual fue una manera muy valiente de reconocer que la crisis no terminó y decirle a la gente que agarre lo que todavía tiene en la banca porque nuevamente habrán quiebras de bancos (los pequeños bancos serán absorbidos por los grandes como siempre pasa en las crisis). Me hago la siguiente pregunta: ¿cuál será la siguiente crisis?, ¿la de los bonos?, no lo sabemos con certeza pero sí podemos afirmar que no habrá la posibilidad de un nuevo rescate, y por tanto ¿qué podemos esperar?, se nos avecina un escenario difícil.

Si Estados Unidos no puede exportar sus productos civiles busca la alternativa de invertir en su complejo industrial militar. Curiosamente, el premio Nobel de la Paz que está en la Casa Blanca tiene el mayor presupuesto militar de defensa, antes no se llamaba Ministerio de Defensa, sino Ministerio de Guerra, eso era más honesto. A fin de crear demanda efectiva para los productos militares, originan una guerra. Ojalá fuera en su propio patio o en el europeo, decidieron que era mejor hacerla en los países árabes. Inventan la guerra pero no están dispuestos a pagar los costos en términos de vidas o de daños materiales. Ante una nueva crisis no es imaginable que se internacionalice la guerra; Estados Unidos está endeudado, su acreedor financiero es China y su acreedor petrolero, Rusia, la posibilidad de declararle la guerra a algún acreedor está latente. De darse una guerra, en mi opinión el resultado está claro, cuando Alemania se lanzó a la guerra en 1939, se podía predecir analíticamente que aquello no concluiría con un triunfo alemán; igualmente se puede decir que los norteamericanos no van a ganar la guerra, ¿por qué hacerla entonces?. Parece irracional, pero no les queda alternativa, su complejo industrial militar podría hacer que otros paguen por su economía, y entonces recurren a la guerra, es una situación real. En el mejor de los casos las armas no se tocan, pero para recuperar el costo de las mismas, la demanda consiste en generar conflictos. Sin embargo no harán la guerra en lugares donde no hay nada que ganar, sino donde haya recursos para financiarla, así de simple –para estar dentro de los países del eje del mal, debes de poseer algo–.

Creo que la cuestión es seria, una guerra nuclear no es imposible porque los rusos también están bien preparados, está muy claro que Estados Unidos está tratando de cercar a Rusia y alejarla de China, por eso busca dominar Afganistán, la parte más occidental de China, tratando de buscar la independencia de esa región para llegar así a Siberia. Lo que pasa es que Rusia y China están integrándose económica e incluso militarmente y Estados Unidos le tiene pánico a esa integración, además que tiene un frágil aliado en Europa que no es de fiar, porque depende del gas de Rusia, ¿cómo va a alinearse en una guerra directa contra Rusia?, ya hubieron antecedentes este año con el tema de Hamas, los rusos de repente cortaron el tubo con Europa como diciendo: “presionen a los israelíes o no tendrán gas” y ellos tuvieron que hacerlo. Lo que quiero decir es que los europeos no son buenos aliados de los norteamericanos, porque su ligazón económica fundamental, en términos energéticos, es con Rusia. Más temible aún es la integración de un eje de Eurasia y aunque no veo que Europa apunte a esto, coquetea aquí y allá en su indefinición. Rusia tiene capacidad de réplica ante un ataque nuclear, está igual o mejor preparada en términos de defensa atómica que los

mismos norteamericanos y están más cerca que nunca de Estados Unidos desde que se instalaron debajo del Polo Norte, se habla de que allí hay muchos recursos naturales y también muy buenas instalaciones nucleares de Rusia para atacar a Estados Unidos, eventualmente desde un lugar mucho más cercano.

Pero tenemos que estar alerta a lo que significaría un conflicto y a cómo América Latina estaría inmersa en él. Tomemos el caso del golpe en Honduras, las bases militares en Colombia, la Cuarta Flota que anda rondando por ahí, ¿qué lectura podemos hacer de ello?. No creo que Estados Unidos busque un conflicto militar con América Latina, es más posible una guerra contra Irán, contra Pakistán tal vez, ya tenemos una en Afganistán. Sin embargo, el enemigo fundamental para Estados Unidos es China, ellos buscan evitar que sea una potencia que les suceda. Entonces, ante la posibilidad real de una guerra más internacional, como Imperio buscan tener recursos naturales –petróleo, en primer lugar– y no tener que cruzar el océano para obtenerlo porque el estrecho de Ormuz de repente se puede cerrar y buena parte del petróleo ya no les llegaría, por lo tanto el petróleo de Venezuela es clave para los norteamericanos, por eso las bases militares en Colombia son esenciales, no tengan duda alguna.

Creo que América Latina depende de la solidaridad latinoamericana, como se ha demostrado en la OEA (Organización de Estados Americanos) o en UNASUR (Unión de Naciones Sudamericanas), para mí fue diplomáticamente maravillosa, la presidenta argentina, Cristina Fernández, cuando dijo que la soberanía del conjunto latinoamericano era más importante que la soberanía de una sola nación (Colombia). No sé si el presidente venezolano Hugo Chávez haga bien en ir de compras a Moscú, no sé si sea sabio meter submarinos nucleares, tal vez sea legítimo crear una fábrica de armas en la eventualidad de tener que defenderse si los norteamericanos vienen a visitarlos uniformados, no lo sé, es discutible. Por su parte, cuando Brasil compra y se equipa de armamento europeo, lo hace principalmente con el objetivo de vender lo que compra en el MERCOSUR (Mercado Común del Sur) y más allá, es decir actúa como un sub-imperio. En contraposición a estos dos casos, considero que fue muy importante lo que hizo el presidente Rafael Correa al eliminar las bases militares de territorio ecuatoriano, ése fue un *golazo* de Correa, todos deberíamos seguir este ejemplo, porque –curiosamente– las bases militares están donde están los recursos naturales estratégicos en América Latina. ¿Casualidad?, no creo. Entonces, una política latinoamericana que expulse las bases militares norteamericanas sería, a mi modo de ver una respuesta certera, ya que aunque parezca necesario y bonito que América Latina se esté defendiendo, creo que luchar por un desarme mundial sería muchísimo más acertado que buscar el armamentismo en todos los continentes, ésa es mi visión al respecto.

En este contexto, no es nada raro que se negociaran las bases militares en Colombia y que Honduras fuera la cortina de humo en torno a este hecho, en otras palabras, el golpe de Estado de Honduras se dio días antes de las negociaciones en Colombia y nadie se dio cuenta. Uno de los objetivos de los Estados Unidos era distraer a los latinoamericanos con Honduras y mientras tanto negociar en Colombia. Uribe no tiene otra alternativa más que involucrarse hasta el fondo porque sino le pasará lo que le pasó a Noriega en Panamá, si ya no sirve para el Imperio, lo vendrán a buscar y le harán juicio por *x* o *y* razón.

Veamos el tema de la política en Honduras; antes habría que aclarar que los países latinoamericanos, en tiempos de crisis, tienden a desconectarse de la economía global o neoliberal y a proyectarse hacia adentro, esto pasó también en la crisis de los años 30, cuando se hablaba de sustitución de las importaciones porque con la crisis colapsó el comercio internacional y había que producir las cosas para nosotros. Honduras se desconectó, el presidente Manuel Zelaya no es ninguna persona de izquierda, es un empresario liberal, tal vez con el corazón un poquito más “grande” que el de los que lo antecedieron, pero no es alguien comprometido con la clase popular, y sucedió que le tocó un periodo en que el precio del petróleo se fue para arriba, en buena medida por la venta de *futuros* –instrumentos financieros– sobre el producto, es decir, especulación ante su escasez relativa. Entonces Zelaya tenía el problema de una huelga de taxistas y transportistas, y como no podía hacer nada con las trasnacionales, Hugo Chávez le brindó la alternativa de precios y créditos más cómodos, así, Honduras cayó en los brazos del ALBA (Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América) y del petróleo venezolano. Resolvió la crisis pero esto generó la molestia de las empresas trasnacionales y cuando Zelaya, además poco después desconoció a la cámara empresarial y accedió a los reclamos de un sueldo mínimo más acorde con la canasta familiar básica, se ganó la ira de todo el empresariado hondureño, por tanto del parlamento, del gobierno y de las instituciones públicas, entonces quedó relativamente aislado. Y cuando, para colmo, después que se accidentó un avión en el aeropuerto de Tegucigalpa, decidió construir –con el apoyo financiero del presidente Chávez– un aeropuerto en Palmerola, donde está la base militar norteamericana en Honduras, el Pentágono se disgustó y Zelaya se quedó solo. ¿Cómo consigue apoyo?, abriendo la posibilidad de una Asamblea Constituyente, con ella tiene a todos los movimientos sociales con él.

Así comenzó la crisis en Honduras, que se desconectó de la política neoliberal simplemente por las presiones coyunturales que tuvo, Estados Unidos ve que cada vez más países latinoamericanos se desconectan y que la crisis incluso permite y obliga a una desconexión mayor. De alguna manera, el caso de Honduras significa para Estados Unidos poner un alto al proceso de desconexión, ellos están tratando de fabricar golpes de Estado constitucionales, incluso una comisión de la ONU declaró que la destitución de Zelaya fue constitucional. ¿Qué nos dicen con esto?, que puede hacerse en cualquier país. Pero América Latina reaccionó en bloque, creo que la ética solidaria latinoamericana que está surgiendo es la que puede salvarnos; eso es lo positivo, vamos a enfocarnos más en lo que nos une que en lo que nos divide, pienso que ésa es una posibilidad frente a una crisis internacional y –eventualmente– ante una confrontación o conflagración mundial más amplia. Lo único que nos salvará es unirnos y buscar el bien común de todos.

La lógica del Norte de “sálvese quien pueda”, donde cada nación o bloque lucha por su sobrevivencia, fomenta sobre todo el proteccionismo, la xenofobia y genera incluso tendencias neofascistas, que tanto en Estados Unidos como en Europa están de nuevo en boga, porque ellos creen que pueden salir a flote y que cuando este mundo sucumba, serán ellos los que tendrán más derechos que toda Latinoamérica en su conjunto, es un fascismo al estilo de siglo XXI que no es exactamente igual a la del siglo XX, pero no está lejos.

En Estados Unidos no falta mucho para que, eventualmente con una gran crisis, proclamen que: “se ponga alguien que sepa poner orden en esta casa”. Se dice que Obama

se parece mucho a Kennedy, que no gobierna él, sino que son los halcones del pentágono los que en este momento tienen el “timón”, y a pesar de lo que dicen Obama o *madame* Clinton, los golpistas están aún en Honduras, ése es un síntoma de quién gobierna en realidad. ¿No hubo ya un golpe de Estado técnico en Estados Unidos?, ésa es una cuestión angustiante.

Para concluir, siempre en las mayores crisis es donde se rompe o se agota la racionalidad, la lógica de un sistema, como ocurrió en la Primera Guerra Mundial, no voy a elogiar al socialismo real pero es ahí donde se rompió la lógica; en la Segunda Guerra Mundial la ruptura se profundizó y el mundo capitalista quedó más fraccionado. Cuando cayó el Muro de Berlín se cantó victoria, se proclamó “neoliberalismo para siempre”, y hoy en día estamos ante una nueva crisis profunda.

Entonces, surge la ética que dice: “nadie va a salvarse si nosotros no nos ponemos de acuerdo más allá de las fronteras”, de alguna manera así nació la ONU, que era mejor que la Liga de las Naciones, que era un G-8 –por decirlo así–, por lo menos en las Naciones Unidas están todas las naciones del mundo. Tal vez ahora sea el turno ya no de la ONU sino de los pueblos unidos, que no sean los poderes grandes los que dominen sino que exista un sistema mucho más representativo acorde con el tamaño de la población, o en todo caso, muchísimo más equitativo. En medio de una crisis, esta ética de “sálvese quien pueda” no salvará a nadie, la *ética solidaria* sólo nace cuando se llega a los extremos, por eso todavía creemos que el “sálvese quien pueda” tiene más posibilidades que la ética solidaria. Se piensa: “si yo no cuido de mí, quién va a hacerlo”, como dice ese poema famoso: “Primero se llevaron a los comunistas, pero a mí no me importó porque yo no lo era; enseguida se llevaron a unos sindicalistas, pero a mí no me importó porque yo tampoco lo era; después detuvieron a los sindicalistas, pero a mí no me importó porque yo no soy sindicalista; luego apresaron a unos curas, pero como yo no soy religioso, tampoco me importó; ahora me llevan a mí, pero ya es demasiado tarde”¹. Pero cuando como personas, naciones o culturas, en medio de la gran turbulencia, dejamos de lado la ideología del valor central y no nos unimos ni razonamos que sin la vida del otro no habrá vida para nosotros, no hay futuro.

Y esta tesis no considera solamente al “otro” como persona, sino también a la Madre Tierra, creemos que podemos dominarla y no entendemos que la tierra puede prescindir de todos nosotros, pero nosotros no podemos prescindir de ella. Éstas son lecciones que tenemos que aprender ante situaciones críticas, tengo la impresión de que estamos ante un cambio civilizatorio, donde la economía puede estar en función de la vida, la vida de las cosas, la vida de los marginados, la vida de la madre naturaleza para que tenga recursos. Hoy, al único difunto que le debemos dar un entierro de lujo es al capital porque en tanto damos vida a las cosas, damos muerte al capital, si tenemos menos para vender, el Producto Interno Bruto disminuye, y con un crecimiento negativo el capital perece, pero eso no significa que nosotros, en contrapartida, no podamos buscar productos que nos acompañen más tiempo durante la vida, como la hacían nuestras abuelas. Lo que intento decir es que es posible, en medio de esta crisis, buscar un cambio radical hacia un mundo mejor.

1 Poema erróneamente atribuido a Bertoldt Brecht que es, en realidad, un fragmento o versión de un sermón del rabino Martin Niemöller.



IMMANUEL
WALLERSTEIN



FOTOS ARRIBA Y ABAJO: CONFERENCIA "CAUSAS Y CONSECUENCIAS DE LA ACTUAL CRISIS ECONÓMICA MUNDIAL" (LA PAZ, 13 DE AGOSTO DE 2009, AUDITORIO DEL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA).





FOTOS ARRIBA Y ABAJO: CONFERENCIA "LATINOAMÉRICA Y LOS MOVIMIENTOS SOCIALES ANTISISTÉMICOS" (LA PAZ, 14 DE AGOSTO DE 2009, AUDITORIO DEL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA)





RAÚL PRADA (DER) COMENTANDO LA EXPOSICIÓN "REDEFINICIONES HISTÓRICAS DE NACIÓN, ETNIA Y CLASE EN EL CONTEXTO DEL SISTEMA MUNDO CAPITALISTA" (LA PAZ, 15 DE OCTUBRE DE 2009, PARANINFO UMSA).



NOMBRAMIENTO DOCTOR HONORIS CAUSA EN LA UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS AL PROFESOR IMMANUEL WALLERSTEIN (LA PAZ, 15 DE OCTUBRE DE 2009).

Expositores

Toni Negri

Nació en Papua Italia en 1933. Tuvo una carrera estelar en la Universidad de Padua, y fue promovido a profesor de tiempo completo siendo muy joven en el campo de la “dottrina dello Stato” (Teoría del Estado).

Militó en su juventud en Gioventú Italiana di Azione Cattolica (GIAC), se unió al grupo editorial de Quaderni Rossi en 1969.

Negri se encuentra entre los fundadores del grupo Potere Operaio (Poder Obrero), en 1973, tras el cual muchos de sus miembros se volcaron en el nuevo proyecto organizativo de la Autonomía Operaria

El 7 de abril de 1979, a la edad de cuarenta y seis años, Antonio Negri fue arrestado y acusado de terrorismo. En 1983, se exilia en Francia donde es invitado a dar clases en la Academia francesa. En 1990 funda Futur Antérieur que dejó de publicarse en 1998 y que reaparece con el nombre de Multitudes en el 2000. En 1997, Negri retorno voluntariamente a Italia para cumplir el resto de su sentencia pero también para exigir justicia contra todos los presos políticos de las décadas anteriores.

En Francia, se compenetra de las propuestas teóricas de Michel Foucault y sus análisis sobre el biopoder, así como las aportaciones del esquizoanálisis de Gilles Deleuze y Félix Guattari. A partir de entonces, dedicará su producción teórica al análisis de las nuevas subjetividades que resultan de una nueva forma de organización de la estructura social, que están en contradicción con un orden que ha sido capaz de expandir sus relaciones de dominación al interior del conjunto de la sociedad, de las familias, las comunidades, los barrios, etc.

Actualmente, ha dedicado sus últimas obras a la comprensión de las características de estos nuevos sujetos sociales, que denomina Multitud, precisamente en una región que está teniendo profundos cambios políticos: América Latina.

Enrique Dussel

Enrique Dussel, nació el 24 de diciembre de 1934 en La Paz, Mendoza – Argentina, filósofo argentino radicado desde 1975 en el exilio en México. Entre 1953 y 1957 estudió filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo. Su tesis de licenciatura trata de la noción del bien común entre los griegos.

Es uno de los máximos exponentes de la Filosofía de la Liberación y del pensamiento latinoamericano en general. Autor de una gran cantidad de libros, su pensamiento recorre temas como: teología, política, filosofía, ética, filosofía política, estética y ontología. Ha sido crítico de la posmodernidad o tardomodernidad apelando un “nuevo” momento denominado transmodernidad.

Ha mantenido diálogo con filósofos como Apel, Gianni Vattimo, Jürgen Habermas, Richard Rorty, Lévinas; siendo un crítico del pensamiento contemporáneo.

Radicado en España, continuó sus estudios filosóficos en la Universidad Complutense de Madrid. En 1959 presentó su tesis (en la que sigue investigando acerca del bien común) y obtiene el doctorado.

Desde 1959 y hasta 1961 vive en Nazareth - Israel, junto al sacerdote Paul Gauthier, trabajando como carpintero. Esta experiencia en medio oriente determinará su futura reflexión, porque allí tiene la oportunidad de vivenciar al pobre como excluido.

Radicado en Francia en 1961, estudia en La Sorbona Teología e Historia. En un viaje a Alemania en 1963 conoce a su futura esposa, Johanna Peters. Se pone en contacto con Joseph Lortz, y entre 1964 y 1966 estudia en el Archivo de Indias de Sevilla. Obtiene un título en estudios de la Religión en el Instituto Católico de Paris, en 1965 sus conocimientos e intereses por la historia de la Iglesia en el periodo de la conquista y colonización de América, eclosionan en su tesis *Les Evêques hispano-américains, défenseurs et evangelisateurs de l'indien (1504-1620)*, por la que obtiene el Doctorado en Historia.

La dictadura militar comienzan a serle hostil. Sufre un atentado con bomba, en su casa 1973. Lo acusan de marxista y comienzan a ser frecuentes las amenazas de muerte por grupos paramilitares. Las purgas en la Universidad Nacional de Cuyo dan como resultado su expulsión en 1975. Sus libros son prohibidos y las publicaciones que dirigía son clausuradas. Ese mismo año se exilia en México.

Allí trabaja como profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa (1975) y en la Universidad Nacional Autónoma de México (1976).

Ha recibido dos doctorados Honoris Causa: por la Universidad de Friburgo de Suiza en Teología, en 1981, y por la Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia, en 1995.

Ha fundado y/o presidido asociaciones como la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica, la Ecumenical Association of Third World Theologians y la Asociación de Filosofía y Liberación. Ha sido fundador de la Revista de Filosofía Latinoamericana, de Buenos Aires.

Su mayor contribución es la Filosofía de la Liberación, donde critica el método filosófico clásico y propone la Analéctica como un nuevo método de pensamiento crítico integral sobre la realidad humana.

Gayatri Spivak

Nace en Calcuta, India el 24 de febrero de 1942, una pensadora india, experta en crítica literaria y en teoría de la literatura, autora del texto que marca el inicio de la corriente post-colonialista “¿Pueden hablar los subalternos?”, así como de una famosa traducción del libro “De Gramatología” del teórico constructivista Jacques Derrida. Actualmente es profesora en la Universidad de Columbia y una asidua conferenciante en todo el mundo.

Se graduó con mención especial en Inglés por la Universidad de Calcuta, India en 1959, después de lo cual completó un Master en la Universidad de Cornell. Acabó su tesis doctoral mientras ejercía de profesora en la Universidad de Iowa.

Fue su traducción del libro “De Gramatología” lo que le hizo alcanzar la fama, tras lo cual se dedicó al estudio histórico y la crítica literaria del imperialismo desde una perspectiva feminista. A menudo se refiere a sí misma como una marxista-feminista-deconstructivista, considerando cada uno de estos campos como necesarios pero no suficientes por sí solos.

Su pensamiento ético-político se centra en la crítica a la tendencia de las instituciones y de la cultura a excluir y marginalizar a los subalternos, especialmente a las mujeres.

En uno de sus libros “Crítica de la razón postcolonial” (1999), analiza cómo los principales trabajos de los metafísicos europeos, como los de Kant, Hegel, etc., no sólo tienden a excluir a los subalternos de sus discusiones, sino que previenen activamente a los no europeos de ocupar una posición en la que puedan ser considerados sujetos completamente humanos.

Spivak es, además de Homi K. Bhabha y Edward Said algo desconocido, pero por lo menos tan influyente representante de esta escuela - la forma de pensar que el “post” no se consideró una “final” del colonialismo va a entender, pero fortwirkenden su influencia en las identidades y realidades hace hincapié en el presente. Aunque la representante del enfoque deconstruccionista, lo cual indica la identidad tal como está establecido, Spivak ve la necesidad de un “esencialismo estratégico”. La oradora subrayó que era políticamente necesario, en hineinzudenken identidades - aunque sólo sea temporalmente, y desde una perspectiva estratégica a cabo- para mostrarles identidades falsas, según sea necesario para desenmascarar.

Immanuel Wallerstein

Nace en New York el 28 de septiembre de 1930, Sociólogo y científico social estadounidense. Realizó sus estudios en humanidades en la Universidad de Columbia, donde se graduó en 1951, obtuvo su maestría en 1954, y el doctorado en 1959 (Departamento de Sociología de la Universidad de Nueva York), después trabajó como conferencista hasta 1971, año en que se hizo profesor de sociología en la Universidad de McGill.

En 1976 se hizo profesor de sociología de la Universidad de Binghamton (SUNY), puesto que ocupó hasta que se retiró en 1999, otro cargo que tuvo fue la dirección del Centro Fernand Braudel para los estudios económicos, sistemas históricos y civilización.

Wallerstein ocupó varios puestos al ser profesor visitante en diferentes universidades alrededor del mundo, fue premiado con múltiples títulos honoríficos, también fue el director de estudios asociados en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (École des

Hautes Études en Sciences Sociales) en París, y fue presidente de la Asociación Sociológica Internacional de 1994 a 1998.

Es presidente de la Comisión Gulbenkian para la restauración de las ciencias sociales, encargada de una reflexión sobre el presente y el posible futuro de las ciencias sociales, pues muchos especialistas aseguran que no deben ser enseñadas por separado, porque todas ellas persiguen al final un mismo objetivo: la percepción de la realidad (ya sea en el pasado, presente o futuro) del ser humano relacionado con su entorno social.

Hugo Zemelman Merino

Nace en Concepción, República de Chile en 1931. Cursó las licenciaturas en Sociología Rural y Derecho; y un postgrado en Sociología. Fungió como director de sociología en la Universidad de Chile durante el periodo junio de 1967 a septiembre de 1970.

Asistió como representante del Gobierno de la Unidad Popular a la Asamblea de FLACSO, celebrada en junio de 1971 en París. Después del golpe militar del 73 llega a México en donde trabaja en instituciones como El Colegio de México, la Universidad Nacional Autónoma de México y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Ha sido profesor invitado por numerosas Universidades del extranjero. Ha impartido cursos y seminarios en diversos programas de postgrado en España y a lo largo y ancho de Latinoamérica. También ha participado como ponente y conferencista magistral en distintos eventos nacionales e internacionales. Su preocupación por los asuntos educativos data desde los años iniciales de su carrera, pero sobre todo en 1973 cuando obtiene una beca de la UNESCO para escribir un texto sobre metodología para alumnos de estudios superiores, dicha beca es cancelada posteriormente por el Gobierno de Chile por razones extrañas, como él mismo lo dice. En 1974 obtuvo una beca de máxima categoría de la Fundación Friederich Ebert para continuar sus investigaciones.

Sus publicaciones abarcan problemas agrarios, movimientos sociales, asuntos de los regímenes militares chilenos, cultura política, el Estado y, sobre todo, metodología y epistemología. Estas últimas se plasman a partir de la edición de "Historia y política del conocimiento; discusiones acerca de las posibilidades heurísticas de la dialéctica" (UNAM, 1983), después de este texto vendrá la publicación de numerosos libros y artículos relacionados con temas de teoría del conocimiento y metodología. Actualmente se desempeña como investigador de El Colegio de México y profesor invitado en diversas instituciones iberoamericanas.

Wim Dierckxsens

Nació en Hulst - Holanda en 1946. De formación es Economista, Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Nijmegen y realizó un postgrado en Demografía de la Universidad de la Sorbona (1968-1969).

Participó en el Foro Social Mundial de Porto Alegre y en el Encuentro Hemisférico de Lucha contra el ALCA, en este último evento desarrollo el tema de los movimientos sociales contra la guerra y el neoliberalismo.

Actualmente reside en San José de Costa Rica, país en donde se desempeña como investigador en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), es también miembro del Foro Mundial de Alternativas (FMA).

Ernesto Laclau

Nació en Buenos Aires Argentina el 6 de octubre de 1935, pertenece a la escuela posmarxista, una idea notable de Laclau es “La imposibilidad de la sociedad”.

El pensador argentino, tiene influencia de Thomas Hobbes, Nicolás Maquiavelo, Georg Hegel, Jacques Lacan, Jacques-Alain Millar, Karl Marx, Antonio Gramsci, Ferdinand de Saussure, Ludwig Wittgenstein, Jean Francois Lyotard, Jacques Derrida y a su vez logró influir en Slavoj Zizek y Judith Butler.

Es profesor de la Universidad de Essex (Inglaterra) donde ocupa la cátedra de Teoría política y también es director del programa de ideología y análisis discursivo.

Ha dado numerosas conferencias en universidades de Estados Unidos, Latinoamérica, Europa occidental, Australia y Sudáfrica.

El libro más importante de Laclau es “Hegemonía y Estrategia Socialista”, que escribió al lado de Chantal Mouffe y que es la piedra fundacional del posmarxismo. Su pensamiento es frecuentemente descrito como postmarxista dado que ambos estuvieron involucrados en los movimientos sociales y estudiantiles de los sesentas tratando de unir a la clase obrera con nuevos movimientos sociales.

Rechazaron el determinismo económico marxista y la noción de que la lucha de clases es el antagonismo crucial en la sociedad. A cambio, llamaron por la democracia radical y el pluralismo agonial en el que todos los antagonismos puedan ser expresados. En su opinión “...una sociedad sin antagonismos es imposible”, por lo que declararon que “la sociedad no existe.”

Judith Revel

Judith Revel es doctora en historia del pensamiento contemporáneo de la Universidad San Marino y en filosofía del École des Hautes Études en Sciences Sociales, especialista del pensamiento francés contemporáneo. Actualmente enseña en la Universidad de París I.

Ha trabajado en partículas el pensamiento de Michel Foucault en torno a dos ejes principales: las relaciones entre filosofía de la lengua y literatura en los años 1950-1960, y el paso de biopolítica a subjetivación entre el final de los años setenta y el principios de los años ochenta. En torno a este tema ha publicado varios libros y una treintena de artículos, principalmente publicados en Francia e Italia, pero también de los textos traducidos en inglés, portugués (Brasil), español, alemán, turco, danés, entre otros.

Es miembro de la Oficina científica del Centro Michel Foucault, que administra el archivo del filósofo depositado ante el IMEC, miembro de la redacción de los estudios Instalación (en Italia) y Multitudes (en Francia), es también colaboradora de las páginas culturales del diario *Él Manifiesto* y traductora en ciencias humanas, filosofía y teatro.

Michael Hardt

Michael Hardt nace en 1960 americano y teórico literario, filósofo y político graduado de la universidad de Duque. Actualmente es profesor de “Literatura y Romance” autor de varios libros, entre ellos “Un aprendizaje en Filosófico” ensayo sobre el filósofo Gilles Deleuze (1993), co-autor con Antonio Negri de “Dionysus: Una crítica de la Forma-Estado” (1994) y de “Imperio” (Harvard, 2000).

También escribió con Paolo Virno sobre “El pensamiento radical en Italia” (1996) y co-editor junto a Kathi Weeks “The Jameson Reader” (2000).

Actualmente está trabajando en un estudio de las escrituras y películas de Paolo Pasolini.

Giuseppe Cocco

Giuseppe Cocco es cientista político italiano, fue exiliado a Francia y actualmente radica en Río de Janeiro (Brasil), donde enseña en la Escuela de Servicio Social de la Universidad Federal.

Junto a Negri escribió un ensayo sobre los cambios en América Latina “GlobAL: Biopoder y luchas sociales en una América Latina globalizada”, la región donde ve surgir un modelo que puede llevar “de la dependencia a la interdependencia”. La novedad de una construcción basada en la identidad múltiple de lo Latinoamericano y el papel de la construcción democrática a partir de una nueva forma de institucionalidad que podría ir más allá del Estado.

Álvaro Garcia Linera

Nació en Cochabamba (Bolivia) el 19 de octubre de 1962. Se formó como matemático en la Universidad Autónoma de México; autodidacta en Ciencias Sociales y Ciencias Políticas. Luego de terminar estudios universitarios en México (1985), se relaciona con grupos de trabajadores mineros e indígenas, se involucra con la cultura indígena y se embarca en el proyecto político de un Gobierno indígena de liberación de los pueblos. Desde 1997, se dedica a la docencia y a la investigación social en la Universidad Mayor de San Andrés. Paralelamente, incursiona en el arena comunicacional como analista político-social. En el 2006 ha sido elegido como Vice Presidente del Estado Plurinacional de Bolivia.

Ha publicado, en varios idiomas, decenas de ensayos, artículos académicos e investigaciones, y también una decena de libros sobre teoría política, régimen económico, movimientos sociales y sistema democrático. Entre sus publicaciones tenemos las siguientes: Lucha por el poder en Bolivia; Estado multinacional; Proceso de trabajo y subjetividad en la formación de la nueva condición obrera en Bolivia; La Crisis de estado y las sublevaciones indígena plebeyas; Movimientos sociales y democratización política; Democracia, conflicto y movimientos sociales. Acerca de la democracia sustantiva; La crisis de estado; Crisis estatal y muchedumbre; El ocaso de un ciclo estatal; La estructura de los movimientos sociales en Bolivia; Forma, multitud y forma comunidad; Qué es la democracia; La condición obrera; Sindicato, multitud y comunidad; Movimientos sociales y autonomía política

en Bolivia; La muerte de la condición obrera del siglo XX; Reproletarización nueva clase obrera y desarrollo del capital industrial en Bolivia; Las Armas de la utopía; Forma valor y forma comunidad de los procesos de trabajo.

Luis Arce Catacora

Nació en La Paz - Bolivia, el 28 de septiembre de 1963. Es licenciado en Economía, título otorgado por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). También se graduó como Contador General en el Instituto de Educación Bancaria.

Recibió el grado de Master en Ciencias Económicas de la Universidad de Warwick, Inglaterra, donde estudió entre 1996-1997. Realizó toda su carrera profesional en el Banco Central de Bolivia (BCB), desde 1987 hasta enero de 2006.

Posee una vasta experiencia como catedrático de pre y post grado en universidades públicas y privadas de Bolivia, como la UMSA, el Post Grado en Ciencias del Desarrollo (CIDES) UMSA, la Universidad Católica Boliviana (UCB), Universidad del Valle, Universidad Franz Tamayo, Universidad Loyola y otras.

Fue Ministro de Hacienda de la República de Bolivia en la gestión 2006 al 2009. Actual Ministro de Economía y Finanzas Públicas del Estado Plurinacional de Bolivia del 2009 a la fecha.

Raúl Prada Alcoveza

Demógrafo, constituyente en la Asamblea Constituyente de Bolivia, analista político. Miembro de COMUNA (Colectivo de Análisis Político Social), coautor en varios trabajos con Luis Tapia, Álvaro García Linera y Oscar Vega; autor de varios libros sobre la realidad política en Bolivia, epistemología y filosofía.

Doctorado del “Instituto Foucault”, París. Coordinador del Doctorado de Epistemología de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno y Docente-investigador de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA).

Actualmente es Viceministro de Planificación Estratégica. Autor de varias publicaciones, entre las más destacadas: Lo dado y el dato; La Subversión de la praxis; Ontología de lo imaginario; Pensar es devenir; Genealogía del poder; Largo octubre y Horizontes de la Asamblea Constituyente.

Juan José Bautista

Filósofo boliviano fue miembro de Episteme y Autodeterminación en Bolivia, en México fue secretario de la asociación de filosofía y liberación entre los años 89 y 95, ha publicado “Crítica de la Razón boliviana” y “Hacia una crítica-ética del pensamiento latinoamericano”.

Actualmente realiza el doctorado en Filosofía en la Universidad de Binghamton de la ciudad de New York y es docente en la Universidad Autónoma de México (UNAM).

Luis Tapia Mealla

Licenciado en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México y en Ciencia Política en la Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, México. Obtuvo una maestría y un doctorado en Ciencia Política en el Instituto Universitario de Pesquisas de Rio de Janeiro.

Luis Tapia es coordinador del Doctorado en Ciencias del Desarrollo desde el 2002, en el Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la UMSA. Coordinador de la maestría de Filosofía y Ciencia Política del Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la UMSA. Dicta cátedra en las Carreras de Sociología y Ciencia Política.

Docente de la maestría de Ciencia Política del Centro de Estudios Superiores de la Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba, el Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios en La Paz y el Centro de Estudios para el Desarrollo Chuquisaca en Sucre.

Docente de la maestría de Estudios latinoamericanos de la Universidad de la República en Montevideo, de la Universidad San Martín en Buenos Aires y de la UNAM en México.