

# El sueño de una cosa

(Introducción al poder popular)

# El sueño de una cosa

(Introducción al poder popular)

Miguel Mazzeo



Buenos Aires, 2006

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

Corrección: Graciela Daleo

Diseño de Tapa: Florencia Vespignani, Alejandra Andreone y Diego *Cabrilo*

Colaboración fotográfica: Sebastián Hacher

Diagramación: Pablo Solana

Editorial El colectivo

[www.editorialelcolectivo.org](http://www.editorialelcolectivo.org)

[editorialelcolectivo@gmail.com](mailto:editorialelcolectivo@gmail.com)


Distribuye:


Distribuidora Cultural

[www.distribuidoracultural.org](http://www.distribuidoracultural.org)


[distribuidoracultural@gmail.com](mailto:distribuidoracultural@gmail.com)


## Copyleft

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

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

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

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

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

*"...Tenemos que hacer un esfuerzo por unir todas y cada una de las expresiones de la resistencia popular que hace nuestro pueblo para construir una sociedad más justa, más democrática y más libre. Y esa unidad empieza entre aquellos que desde prácticas compartidas vamos creciendo en confianza y verificando acuerdos sobre los caminos para ir construyendo un poder del pueblo. Un poder popular que nos permita aquí y ahora empezar a cambiar la sociedad y que vaya dando sustento a cambios más globales y profundos para el futuro..."*

Convocatoria a la constitución de un frente popular  
(el Frente Popular Darío Santillán), 2004

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

Carlos Marx, carta a Ruge, 1843

# Prólogo

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

La palabra de Miguel, su lógica de razonamiento, el recorrido que sugieren sus interrogantes, sus dudas y certezas -que son en su sentido más íntimo las de quien esto escribe- no remiten a las reflexiones ocasionales de un intelectual en soledad. No lo es aun cuando, como él mismo afirma, su escritura está urgida por la “configuración de la soledad que sucede a los momentos de refl-

jo de las clases subalternas”. No puede serlo porque la soledad que el autor nos describe es siempre colectiva, nunca individual. Es la soledad de quienes añoramos las irreverencias, el estado de urgencia y de invención, de desmesura e interrogantes, de sueños y broncas de las jornadas de 2001 y 2002, suerte de oasis para aquellos que atravesamos la chatura y la denigración de los 90, aunque ubicado en un desierto repleto de espejismos.

Pero el texto que nos ocupa no propone un ejercicio de nostalgia, típico de esas charlas de veteranos que se recluyen para recordar sus batallas y sus glorias -reales o no-, o de un lamento póstumo tras la derrota. Muy por el contrario, quienes tuvimos expectativas en aquellas jornadas pero nos negamos rotundamente a ver en ellas una suerte de entrenamiento prerrevolucionario, vemos en estas páginas aflorar nuevamente las múltiples riquezas de los ejercicios de rebeldía. Aquí están, aunque invisibilizados desde el poder y desde los omnipresentes medios masivos de comunicación, tozudamente permanecen, subterráneamente se agitan, por cauces más ocultos continúan acicateando a los dominados. Se niegan a desaparecer. De esos procesos se nutre la escritura del autor. En ellos encuentra su savia y se alimenta, por ellos y desde ellos habla. Observándolos, Miguel se anima a imaginar otros mundos apenas esbozados, mundos casi inexistentes pero que, parafraseando a Paul Elouard, sin embargo están en este mundo.

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

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

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

Luego, contra una suerte de neopopulismo tardío que busca burguesías nacionales en el grupo Techint y la familia Rocca y, sin sonrojarse, se atreve a proponer como sueño y paradigma un neo-desarrollismo con mano de obra barata y la permanencia de la desigualdad social más pesada que conoció nuestro país. Un neopopulismo que en sus versiones más “combativas” concibe cambios exclusivamente a través del aparato del Estado, y entiende la acción política como la invención de “maniobras” estratégicas que convocan a las masas sólo en función de apoyo, jamás como sujeto protagónico y consciente. Un neopopulismo que añora la imposible reinención del “Luche y vuelve” que los devolverá a la edad dorada perdida.

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

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

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

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

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

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



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

La escritura de Miguel hilvana búsquedas, intentos, acciones, las articula y las encarna, permitiendo a los movimientos sociales reconocerse, intuirse como similares, pensarse como parte de una identidad común. Miguel los invita a continuar recorriendo caminos y prácticas que certifiquen acuerdos y anuden confianzas, que traduzcan en acto común su potencial, a salir de la comodidad de las acciones fragmentadas, a levantar la cabeza y mirar más allá.

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

Sergio Nicanoff  
Buenos Aires, febrero de 2007

# Presentación

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

Seguramente muchos podrán decir que el autor no conoce lo suficiente de tal tema, que "entiende mal" tal otro; que no comprende o no quiere comprender a tal o cual autor clásico,

moderno o posmoderno; podrán dudar de sus credenciales y consagrarse a la pesquisa de los precipicios de significación. Yo prefiero un lugar más original y arriesgado que el de los que se erigen en administradores de algún supuesto saber político, un paraje emplazado en las antípodas del esquematismo que sabe todo de antemano y que cree en las vías regias para concretar los sueños más sublimes, un emplazamiento remiso a la concepción de la cultura como utopía burguesa.

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

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

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

Seguramente los lectores más inquisitivos podrán identificar los campos de visión más angostados. Espero que los ensachen y contribuyan al encuentro fundamental de los subalternos caminando hacia su liberación. No quiero construir una trayectoria sino un diálogo. No procuro desplegar un proyecto literario, sólo intento respuestas para un conjunto de necesidades sociales y políticas.

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

Por no querer prosperar gracias a un simulacro ("hacer como que"), como forma de repeler toda condición derivada de una "especialización", y por asumir una vocación marginal (nada hay aquí de ascetismo o heroísmo, simplemente se trata

de una cuestión vinculada a la elección de una perspectiva), este trabajo, como todos los anteriores, fue hecho sin ningún tipo de apoyo material-institucional. En compensación, los apoyos políticos y afectivos adquirieron una significación extra.

Como corresponde al protogénero del boceto, la materia de la praxis no podía estar ausente. Esta escritura, que en parte es infiel reescritura de otras, propias y ajenas, jamás se hubiera realizado sin las experiencias compartidas con mis compañeros del Frente Popular Darío Santillán (FPDS).

Con H. Guillermo Cieza y Sergio Nicanoff hace casi veinte años que venimos discutiendo las ideas centrales de este libro, experimentando en torno a sus formas de concreción y buscando arcanos en los barrios y presagios favorables en los ojos de las compañeras y los compañeros. Ellos son absolutamente co-responsables de cualquier incisión osada o percepción creativa que pudieran llegar a contener las páginas que prosiguen.

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

Mucho le debo al saber y a la imaginación de Daniel Campione, Francisco *Pancho* D'Agostino, Graciela Daleo, Ariel Filadoro, Roberto Fornari, Mariano Pacheco, Jorge Pérez, Esteban Rodríguez, Sebastián Rodríguez, Pablo Solana, Fernando Stratta, Mabel Thwaites Rey y Hugo Vera Miranda. Asimismo, considero necesario reconocer la valiosa contribución teórica y política de los compañeros de la Agrupación Cimientos.

Elena V. Marcaida alimenta de mil modos mi peculiar pertinacia en los propósitos políticos-literarios.

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

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

El autor  
Lanús Oeste, febrero de 2007

# Introducción

*"La vida social es esencialmente práctica, todos los misterios que dan ocasión a que la teoría devenga misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica."*  
Carlos Marx, Tesis VIII sobre Feuerbach

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

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

Esta pesadumbre tiene que ver, en parte, con la revitalización de la ilusión del populismo y el proyecto nacional-burgués, la ilusión del capital reformado, moderadamente redistributivo y medianamente previsible. El neopopulismo, en una versión mucho más limitada y andrajosa que la original, exhibe los nuevos vigos de sus efectos fetichizantes, despliega su capacidad para desarticular el campo popular, para inhibir su praxis. Como no podía ser de otro modo, la estadolatría acompaña este renacer, como así también la letanía del "se puede hacer algo dentro del sistema" y en el ámbito restringido de las alternativas que éste preestablece. Estas y otras formas de regresión arcaica restablecen los arquetipos que se confabulan para el retroceso popular y que retrasan el cambio.

Por cierto, estas ilusiones y otras caricaturas igualmente tuteladas y orientadas por el capital adquieren eficacia en este contexto histórico tan particular, donde parece que se puede hacer bien lo que intrínsecamente está mal. El delirio ocluye el oxímoron: "un capitalismo con decisión nacional", justamente en la periferia, con una economía híper transnacionalizada, en el marco de la integración compleja, la desocupación estructural y la polarización de intereses. ¿O acaso Argentina ha comenzado a dar pasos firmes para dejar de ser una de las economías mas transnacionalizadas del mundo? ¿Acaso las empresas privatizadas a comienzos de los 90 se han convertido en patrimonio del pueblo argentino y ya no constituyen un formidable mecanismo de transferencia de ingresos, capital y del excedente económico hacia los sectores más concentrados de la economía hacia el capital extranjero? ¿Acaso los sectores clave para la acumulación local como las empresas extractivas, energéticas y de transporte han dejado de estar en manos del capital extranjero?

La práctica del gobierno de Néstor Kirchner ha facilitado el despliegue de todas las taras del progresismo, lo ha desvestido. En algunos casos obligó a exhibir la verdadera faz reaccionaria, en otros, logró que se omita el análisis de clases y que se coloque al proyecto emancipador en el lugar de la quimera deseable pero



irrealizable. Muchos intelectuales de izquierda o "progresistas" han manifestado su solidaridad (crítica, como corresponde) y se han sumando a un gobierno que ha sacado provecho de su narcisismo<sup>1</sup>, su pedantería y filisteísmo, su falta de vínculos orgánicos con las clases subalternas, su abrumador desconocimiento de las corrientes subterráneas más profundas de la sociedad argentina, su desinterés respecto de las construcciones de base más originales y, claro está, su "saber" sin comprensión ni sentimiento, como diría Antonio Gramsci. Tan colonial opción los ha tornado escolásticos. No hacen ni pretenden hacer de la actividad un objeto de reflexión y pasan a concebir la crítica como una querrela entre pensamientos. Rozan el arte por el arte. Sustituyen los procesos y las relaciones dinámicas por los hechos consumados, cierran las puertas del mundo y les ponen candado.

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

---

<sup>1</sup> Vale tener presente que en todos los planos, incluyendo el político, el narcisismo siempre conspira contra el amor porque el otro sencillamente no puede ser construido, no tiene lugar, y porque condena a una reclusión perpetua y cara a cara consigo mismo. Una cara que es una trampa.

se convierte en un campo contradictorio y de tensión sólo porque ellos tienen alguna responsabilidad en su gestión. Estiman que el poder real pasa por ocupar individualmente un cargo, más que por la producción colectiva de decisiones.

La aficción se corresponde entonces con la constatación de un extendido conformismo y un igualmente propagado nihilismo estático, y con la bronca que nos genera el nuevo prestigio de todos aquellos que gestionan sueños elementales en un escenario caracterizado por una continuidad, hábilmente desdibujada desde lo simbólico, en materias tales como la concentración de la propiedad y la riqueza, la pauperización y proletarización de los sectores populares, y el deterioro de la ciudadanía<sup>2</sup>.

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

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

Reconocer la situación para nosotros es el primer paso para excederla. El paso subsiguiente consiste en concebir el presente como producto del proceso histórico y edificarnos un "estado de emergencia". Si negamos el reflujo como destino, podremos evitar

---

<sup>2</sup> Una situación aberrante y una aparente paradoja: desde que Néstor Kirchner asumió el gobierno la economía creció con índices elevados (circa el 9%), se redujo la tasa de desempleo y bajaron los niveles de pobreza (aunque no mucho), mientras que, en forma paralela, se incrementó la desigualdad social. No casualmente el empresario Franco Macri afirmó: "Hoy la solución es la que nos está brindando el presidente Kirchner".

vivir en la acedía (la melancolía que atacaba a los monjes en los claustros medievales) o, directamente, en la tragedia. El "abajo" debe vivirse como lucha y enfrentamiento, no como resignación. La infamia, la hipocresía, el tedio burocrático sólo se combaten con optimismo militante y pasión ético-política. Según Georges Navel, la tristeza obrera sólo se cura con participación política.

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

El objetivo de éste, como de otros trabajos recientes, es aportar a un debate que contribuya a la consolidación ideológica del Frente Popular Darío Santillán (FPDS) y, desde la singularidad de esta organización (que de por sí constituye una especie de "frente único" de organizaciones populares críticas de las estructuras orgánicas de la izquierda tradicional y el populismo), al campo popular en sentido amplio de bloque histórico de carácter progresista que, va de suyo, contiene todas aquellas organizaciones, agrupaciones y colectivos, que luchan de modos diversos contra la subordinación misma y no por mejorar la condiciones de subordinación.

Creemos que el FPDS es tanto el síntoma de algo que nos excede y que no conocemos y, a la vez, el lugar donde se incubaba un nuevo pensamiento, un ámbito que nos convoca a ensayar defi-

niciones y sugerir trayectos, a innovar. Puede que el FPDS no se constituya jamás como la herramienta política del campo popular y como fuerza histórica, eso no lo sabemos. Pero sin dudas es un espacio enorme y abierto donde se ponen de manifiesto las voluntades (y las dificultades) por construirla colectivamente. Así, el FPDS hace-piensa la política como apuesta y no como realización de alguna verdad prefabricada. Ésta, probablemente, sea una idea susceptible de ser "cedida" al campo popular y al conjunto de las clases subalternas.

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

Pero no sólo las perspectivas de la izquierda tradicional se siguen revelando como convencionales y estrechas. Se pueden hallar nuevas configuraciones para la izquierda sin sujeto. Nuevas narrativas con aspiraciones supuestamente emancipatorias también contribuyen al estado de nulidad política de la izquierda. Estas narrativas, en el mejor de los casos, cargan con un cupo elevado

de ambigüedad y, en el peor, parten de una conciencia objetual a veces oculta tras la formulación neorromántica, la función poética o la celebración de la novedad que transforma la producción intelectual en mercancía<sup>3</sup>. Por otra parte suelen abusar de la metáfora a la hora de plantear alternativas concretas a los itinerarios caídos y caducos y reeditan el "recetismo" ocultándolo bajo el género de la "autoayuda". A veces la poesía, cuyas funciones cognoscitivas reconocemos y apreciamos, se puede utilizar para ocultar una idea trillada o un *pathos* tramollero.

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

No pretendemos objetivar y rechazamos el didactismo. Queremos favorecer una crítica a los fundamentos teóricos del antiguo régimen emancipatorio e impulsar un debate sobre la cuestión del poder, tema que la izquierda argentina históricamente tiende a soslayar o "resolver" de modo simplista y mecánico. La

---

<sup>3</sup> Sobre este proceso de conversión del conocimiento en mercancía, ver: Mignolo, Walter: "Introducción", en: Mignolo, Walter y otros, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, El Signo, 2001, p. 14.

preocupación, por sí misma, es controvertida, por sí sola delimita un campo político. Espanta a muchos compañeros insertos en luchas reivindicativas. Choca con las visiones más corporativas y con la rigidez monolítica de los que ya conocen el camino correcto. Horroriza a las "almas bellas" y a todos aquellos cultores de la fidelidad a las nociones y categorías de moda en algunos ambientes de la izquierda académica, categorías muchas veces "intrusivas" e inadecuadas para un pensamiento emancipador latinoamericano. En síntesis, perturba a todos aquellos que no pueden o no quieren dar el primer paso en la concreción de la utopía, porque temen repetir los caminos tradicionales y entonces no caminan.

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

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

nista y popular que contienen y a lo que Aníbal Quijano denominaba una "reoriginalización cultural"<sup>4</sup>, pero, claro está, desde una geopolítica que se corresponda con las condiciones neocoloniales de Nuestra América.

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

Queremos aportar al proceso colectivo de construcción de una teoría para la emancipación social, apta para nuestro tiempo, una teoría que no tolere adhesiones abúlicas, que oriente la praxis y que no sea mero reflejo de la misma; para esto deviene necesario construirla colectivamente, desde las prácticas más significativas y con una predisposición a la búsqueda incesante. Los aportes en esta esfera sólo son factibles si se asume abiertamente el cometido socio-político del pensamiento. Las vocaciones introspectivas no sirven para vislumbrar los trayectos de la emancipación colectiva. Deseamos, además, que esa teoría sirva para que esas prácticas ganen homogeneidad y coherencia en cuanto a su rigor contrahegemónico y que desarrollen al máximo sus potencialidades. En contra de lo que cierto orden iluminista promueve, creemos que esta teoría no sólo se irá conformando con concep-

---

<sup>4</sup> Quijano, Aníbal: "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". En: Mignolo, Walter y otros, *op. cit.*, p. 128.

tos nuevos, sino también con ritos y símbolos que nos permitan pensar crítica y sistemáticamente la realidad. Aspiramos a que estos textos puedan ser considerados como una de las tantas expresiones intelectuales de una "posición" de clase y, por lo tanto, como textos de acción política.

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

En este sentido nos parece imprescindible debatir sobre el poder popular, concepto axial a la hora de la elaboración de nuevos paradigmas emancipadores, de la creación de alteridad. Roland Denis, intelectual y dirigente popular venezolano, habla de "el repetido y etéreo principio del poder popular".<sup>5</sup> Seguramente, por esta índole desbordante no existe aún un marco teórico referencial sobre el poder popular. Aportar a su formulación, desde el reconocimiento de nuestra condición geopolíticamente subalterna, es un paso necesario para el desarrollo de una epistemología periférica.

No abordaremos en este trabajo los aspectos más empíricos y coyunturales. Apuntamos a los núcleos básicos de la temática sobre el poder popular. No desplegamos una "fenomenología" detallada del mismo. El concepto de poder popular se presenta

---

<sup>5</sup> Denis, Roland, *Rebelión en proceso. Dilemas del movimiento popular luego de la rebelión del 13 de abril*, Caracas, Nuestra América Rebelde, 2006, p. 116.



como elástico y multiforme, por eso intentamos una "delimitación" del mismo, para "asirlo" y "trabajarlo", nunca para acotarlo. Se puede decir que intentamos aquí una "definición mínima", pero sabiendo que tal definición jamás podrá encerrar el concepto rebosante de determinaciones. No queremos construir una "caja vacía", un "universal hueco" a colmar. Pretendemos aportar materiales operables y modificables, insumos para el debate. Principalmente aspiramos a que nuestra intervención teórico-política sirva para el despliegue de un debate sobre la dialéctica del poder popular, sobre las lógicas inmanentes a los procesos populares y los modos de desentrañarlas. Por otro lado, somos conscientes de que tal delimitación y tal definición indefectiblemente arrastran la necesidad de las precisiones en relación al anticapitalismo, al antiimperialismo, a la lucha antiburocrática, al socialismo y, además, nos instalan el debate sobre el tipo de intervenciones sociales y políticas (las praxis) de las organizaciones de los oprimidos que les confieren contenido a estas definiciones, más allá de todo requerimiento al canon marxista y cualquier convencionalismo teórico-especulativo.

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

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

Las instancias de poder popular son los ámbitos privilegiados en la generación de políticas transformadoras y prefiguración de la nueva sociedad. La construcción de poder popular a través de

la participación consciente y autónoma del pueblo y de su acción directa, en contra de lo que algunos sostienen, es para nosotros la mejor forma de revelar al socialismo como objetivo estratégico de esa construcción.

# Notas para una definición del poder popular

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

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

## **La dialéctica sujeto-poder**

Cualquier razonamiento sobre el poder nos obliga, en primera instancia, a una consideración sobre el sujeto. Reflexionar sobre el sujeto, a su vez, es dar cuenta de un movimiento, de un devenir social y geopolíticamente enmarcado, siempre conflictivo e inevitablemente colectivo en el cual el sujeto se pone, se crea, se reconoce y busca ser reconocido. Lo subjetual deviene. El sujeto no es, se va haciendo. Es un proceso, no una cosa, un campo práctico y perceptivo. La constitución del sujeto -el sujeto es un constructo- siempre es colectiva, intersubjetiva. Se es sujeto entre sujetos. El existir es un existir con otros, un coexistir. El sujeto sólo puede cumplir su función de

sujeto en el marco de una aporía<sup>6</sup> ya que, contradictoriamente, es causa y producto de su historia.

La afirmación de G.W.F. Hegel<sup>7</sup> en la *Fenomenología del espíritu*: "La autoconciencia es *en y para sí*, en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia, es decir, sólo es en cuanto se la reconoce"<sup>8</sup>, nos plantea que las autoconciencias no son iguales, por lo tanto su encuentro instala un conflicto, una lucha por el reconocimiento. Una lucha de autoconciencias contrapuestas. Autoconciencia es deseo, el deseo que se busca a sí mismo en lo otro. Deseo de reconocimiento del ser humano por el ser humano.

Entonces el sujeto, para ponerse, crearse, reconocer y ser reconocido (para constituirse en definitiva como sujeto), debe hablar en voz alta porque desde el silencio será imposible que se escuche su interpelación. Debe librar una lucha sin cuartel contra todo aquello que trabaja a favor de su objetivación y lo conserva como pura potencialidad. Debe arriesgarse para ser reconocido como autoconciencia independiente, porque ese reconocimiento jamás se dará espontáneamente. El sistema capitalista incrementa la faena del sujeto. No olvidemos que es un complejo sistema de cosificación y desubjetivación que convierte en mero objeto toda

---

<sup>6</sup> Aporía: dificultad inherente a un razonamiento, contradicción aparentemente insoluble. La resolución de las aporías presenta tres momentos; la presentación de la contradicción o aporía, el despliegue de la contradicción o *diaporía* y la salida o *euporía*.

<sup>7</sup> Tomar a Hegel como punto de partida para pensar el sujeto y el poder, reconocerle productividad actual a su obra, no significa una adhesión acrítica a su sistema. Consideramos que es necesario repensar la dialéctica hegeliano-marxista, en una línea que rechace los elementos evolutivos, teleológicos y los más idealistas. En el marco de esta tarea cabe considerar la sugerencia de Horacio González de complementar la dialéctica con el camino no dialéctico que propone el pensamiento de la metamorfosis. Sobre todo en aquellas circunstancias en que la dialéctica "disminuye su voz". Ver: González, Horacio, *La crisálida. Metamorfosis y dialéctica*, Buenos Aires, Colihue-Puñaladas-Ensayos de Punta, 2005.

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

la subjetividad que logra integrar a sus coordenadas relacionales. El capital se "pone" al poner al trabajo como no-capital, como valor de uso puro. La desvalorización del trabajo es la premisa del capital. El valor existe como capital, como ser-para-sí autónomo frente a la capacidad de trabajo.

Entonces, en el marco de una sociedad donde predominan las relaciones sociales capitalistas, las luchas de subjetivación exigen un extenso despliegue de recursos y de poder. Para ponerse, crearse, reconocerse y ser reconocido y para no ser convertido en cosa-objeto, el sujeto requiere poder. Los subalternos, para contradecir las determinaciones del capitalismo, para no someterse pasivamente al mundo tal como se presenta, para convertirse en sujeto histórico no tienen más alternativa que crear las condiciones sociales, económicas, políticas, ideológicas y culturales que hagan posible esa conversión. Entre poder y sujeto existe, evidentemente, una relación dialéctica.

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

Si pensamos al amo-señor como el "capitalista" y al esclavo-siervo como el "trabajador", vemos cómo el primero recibe en el intercambio con el segundo la fuerza productiva que mantiene y reproduce el capital. El trabajo como actividad creadora de valores se convierte en fuerza productora y reproductora del capital. Dice Marx en los *Grundrisse*: "Frente al trabajador, la productividad de su trabajo se vuelve un *poder ajeno*; en general su trabajo, en cuanto no es *facultad*, sino movimiento, es *trabajo real*; el capital, la inversa, se valoriza a sí mismo mediante

la apropiación del *trabajo ajeno*" (itálicas en el original).<sup>9</sup>

En el capitalismo los elementos que antes se contraponían a la capacidad viva del trabajo como poderes ajenos y externos aparecen como su producto y su resultado. El capitalismo establece las condiciones del trabajo necesario como pertenecientes al capital, hace que la capacidad de trabajo exista como capital, como dominación sobre la capacidad de trabajo, como "valor dotado de poder y voluntad propios". Agrega Marx: "El trabajo aparta de sí mismo su realización en condiciones objetivas, como realidad ajena, y al mismo tiempo y por consiguiente, se pone a sí mismo como capacidad de trabajo privada de sustancia, provista meramente de necesidades y enfrentadas a esa realidad enajenada, que no le pertenece a ella sino a otro; el trabajo no pone a su propia realidad como ser para sí, sino como mero ser-para-otro, y por tanto también como ser-de-otro-modo, o ser del otro, opuesto a él mismo. Este proceso de realización es a la par el proceso de desrealización del trabajo. El trabajo se pone objetivamente, pero pone esta objetividad como su propio no-ser o como el ser de su no-ser del capital. El trabajo retorna a sí mismo como mera posibilidad de poner valores o la valorización, puesto que toda la riqueza real y asimismo las condiciones reales de su propia existencia se le enfrentan como existencias autónomas".<sup>10</sup>

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

Hegel, al destacar el momento en el cual el siervo cobra conciencia de sí (en sí y para sí) mediante el producto de su trabajo formativo,<sup>11</sup> o como dice Marx, trabajo como actividad creadora de valores, y a través del enfrentamiento directo con el objeto que implica

---

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

<sup>10</sup> *Ídem*, pp. 414-415.

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

una experiencia concreta de transformación, plantea que el develamiento de "una liberación del otro" es sólo un momento inicial de la transición de la conciencia a la autoconciencia. La conciencia llega a la autoconciencia cuando se observa en el mundo que ella ha creado; en términos de Marx, cuando el trabajador reconoce que los productos son de propiedad suya y condena la separación respecto de las condiciones de su realización (conciencia inmensa fundada para Marx en el propio modo de producción) condenando a la esclavitud-servidumbre a una existencia "artificial".<sup>12</sup> Y aunque ese mundo es ajeno al siervo y aún pertenece al señor, ese mundo que deviene sentido propio, puede ser también el mundo del siervo. Trabajar es luchar.

En efecto, el siervo ha ganado entendimiento de sí mismo, un entendimiento que es imposible para el señor que no puede reconocerse en otra autoconciencia libre porque el otro es un siervo, pero se le presenta una encrucijada: o bien pone en práctica su comprensión o bien permanece sumiso (permanece siervo) por el temor de perder la vida. O el trabajo, si le buscamos a la relación señor-siervo un anclaje bien actual, si pensamos en una "exclusión cualitativa" del trabajador, más que una cuantitativa. La puesta en práctica de esa comprensión implica un compromiso activo en pos de la emancipación de toda sujeción y exige el ejercicio de alguna forma de poder. Por supuesto, implica un riesgo. Dice Hegel: "Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el ser, no el modo inmediato como la conciencia que surge de sí, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia es puro ser para sí...".<sup>13</sup> Hay que demostrarle a la otra conciencia que soy autoconciencia.

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

---

<sup>12</sup> Marx, Carlos, *op. cit.*, p. 424.

<sup>13</sup> Hegel, G. H. F., *op. cit.*, p. 116.

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

### **¿Por qué es "popular" el poder popular? Pueblo: ¿praxis constitutiva o "mala praxis"?**

El sujeto popular es para nosotros la forma de designar el fundamento que configura una ética de la liberación, aquello que es sostén y propósito del proyecto emancipador, ese que, por lo general, a algunos nos gusta llamar socialismo. La dialéctica comienza con el sujeto poniéndose y creándose. Jamás podría ponerse en marcha con el sujeto diluyéndose. Por eso nos parece necesario hablar de lo popular, antes que del poder.

En esta etapa de la historia de la humanidad, el capitalismo ha logrado penetrar hasta el tuétano de nuestras vidas, su ordenamiento directo no deja resquicios, corrompe todas las esferas, depreda los bienes ambientales globales, mercantiliza el patrimonio cultural de los pueblos, privatiza los activos públicos, saquea y roba los derechos de los seres humanos, atenta contra la supervivencia de la especie. El capitalismo expande sus mecanismos de "acumulación por desposesión", mecanismos similares a los de la etapa de "acumulación originaria", profundizando y diversificando las formas de opresión. Ésta, según David Harvey, es la marca del nuevo imperialismo centrado en Estados Unidos.<sup>14</sup> Es así que,

---

<sup>14</sup> Ver: Harvey, David: "El 'nuevo' imperialismo: acumulación por desposesión". En: Cuadernillo de in(ter)venición, *El nuevo imperialismo. Acumulación por desposesión. Textos y entrevistas*. Buenos Aires, Piedras de papel, 2006. Aparecido en *Socialist Register 2004: El nuevo desafío imperial*, editado por Leo Panich y Colin Leys, Marlin Press-CLACSO. Traducción a cargo de Ruth Felder.



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

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

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

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

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

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

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

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

El universo social de los trabajadores es cada vez más heterogéneo, saturado de estratos, serializado. Lo "popular" remite a los patrones, ideales y valores de las clases subalternas gestados en el marco de los antagonismos esenciales, y alude a la delimitación de un campo. A partir de una desarmonía y una oposición que opera como fundamento: "vivir del trabajo propio o de la explotación del ajeno",<sup>15</sup> podemos trazar una larga serie de oposiciones de lenguajes, creencias, valores, modos de vida y de relación con la naturaleza. Es innegable que una disyunción binaria esencial (capital-trabajo) está en la base de todas las configuraciones capitalistas, pero las mediaciones se incrementan día a día.

De todos modos, en Nuestra América los diversos planos de las relaciones de poder siempre fueron reacios a ser subsumidos al mundo de la fábrica como continente exclusivo y principal de la contradicción capital-trabajo. Por lo tanto, en Nuestra América la

---

<sup>15</sup> Desde ya que usamos el concepto de "clase que vive de su trabajo" en un sentido que no involucra a los "asalariados" que cumplen funciones de mando o estratégicas de cara la reproducción del capitalismo tanto en el campo material (la distinción entre propiedad y gestión capitalista de los medios de producción es prácticamente secundaria) como en el político e ideológico de la dominación. De hecho, estos "asalariados" organizan la explotación, crean o reproducen las condiciones que la hacen posible y, claro está, se benefician de la misma.

contradicción entre la producción social y la apropiación capitalista no sólo se manifiesta como antagonismo entre el proletariado y la burguesía. Cabe señalar que, en los últimos años, este reduccionismo se ha tornado más absurdo, y que la mejor tradición del marxismo en Nuestra América lo ha eludido.

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

En los últimos tiempos, una práctica común de la izquierda en nuestro país ha sido la de correr detrás del sujeto que, por avatares de la estructura (en sentido estricto deberíamos hablar de la "desestructura"), o peor, por azares de coyuntura, deviene socialmente protagonista o "fuerte". Así se lo concibe como encarnación de la causa popular, expresión de la condición subalterna y dinamizador del conjunto de sus luchas. Pero cuando las condiciones cambian, se le niega esas virtudes y se lo coloca en una posición secundaria mientras que se encumbra un nuevo sujeto portador de dichas capacidades contrahegemónicas. De esta manera, las organizaciones sólo bosquejan formas de construcción coyunturales y efímeras. Existen grandes limitaciones a la hora de pensar-hacer política a partir de sujetos (populares) múltiples.

Estamos convencidos de que el sujeto popular con capacidad de iniciativa social o el "sujeto estratégico" será plural y por lo tanto descentrado (al igual que las "reservas revolucionarias"), un sujeto de clase, sí, pero en un sentido no reduccionista. Un sujeto impensable desde las concepciones que sólo pueden inferir lo nuevo a partir de algún principio impasible y análogo. Un sujeto que se adecua a una praxis que se funda en la razón práctica y que reconoce la contingencia, una praxis creadora, inescindible de las significaciones imaginarias.

Decimos entonces que pueblo no es un sujeto idéntico, uniforme y una condición metafísica. No es "contrato" y tampoco es, como pensaba candorosamente San Agustín, la unión de los que aman las mismas cosas. Pueblo es la reunión interminable de los hombres y las mujeres oprimidos que a través del diálogo buscan un símbolo, un fundamento eficiente para vivir. Pueblo es básicamente una categoría ético-política y dialéctica, y por lo tanto es praxis constitutiva, arraigo, identidades articuladas en torno a un proyecto liberador, instancia o momento de subjetivación (de construcción del sujeto o de relaciones intersubjetivas, más específicamente: un tipo de relaciones intersubjetivas). Pueblo es la clase sometida que lucha. La opción por el protagonismo del sujeto popular entraña una concepción de la política liberadora como apuesta permanente, no como ejecución de axiomas.

Decimos que las "masas", las "multitudes", se transforman en pueblos (fundando así la posibilidad de ser "un" pueblo libre y de producir una plena realidad intersubjetiva) cuando se constituyen en organizaciones colectivas de base, movimientos sociales, movimientos políticos de liberación; que el pueblo es la forma a través de la cual se comienza a realizar el proyecto colectivo de los explotados; que es la voluntad y la utopía de los subalternos que conjura algunas contradicciones y paradojas pero no todas. Esta noción de pueblo no subsume ninguna escisión, refiere más a la articulación de los distintos fragmentos de las clases subalternas. Sin lugar a dudas: pueblo es una palabra política. Por lo tanto no pretendemos una definición cerrada y a priori del "pueblo", nos negamos rotundamente a los arrebatos representativos o las corporaciones del pueblo en caudillos, amos y funcionarios, rechazamos las miradas unidimensionales. Pueblo es el nombre de nuestra "clase avanzada". Coincidimos con José Luis Rebellato cuando afirma: "El pueblo abarca también a todos aquellos sectores que son sus aliados en cuanto se identifican y han hecho una opción por y junto a los sectores explotados, dominados y excluidos. Se trata entonces de un bloque ético-

político alternativo, conformado en torno a un proyecto de liberación. Supone al pueblo entendido como sujeto protagonista y consciente, en cuanto gestor de una identidad nueva, madura y crítica. Con lo cual la categoría pueblo no es una categoría encerrada en sí. Más bien se trata de algo que se construye, de un proceso marcado por las tensiones y contradicciones, de la articulación entre las dimensiones objetivas, económicas y sociales, por un lado, y las dimensiones éticas, políticas y culturales, por el otro".<sup>16</sup>

Sin duda estamos de acuerdo en identificar a las partes condenadas y negadas del mundo con el universal. Más específicamente: la "común unión" de esas partes. Una común unión no presuelta. Se trata de la universalidad de la exigencia de justicia, la dignidad y el deseo de liberación, del cartabón en el cual se piensa al otro formando parte de una sociedad igualitaria regulada por la justicia. Una universalidad en sentido cualitativo, vista y vivida desde abajo, y que posee la capacidad para asumir lo pluriforme (una "diversidad") y actualizarse permanentemente. De este modo, lo universal es algo distinto a la maniobra autoritaria y sectoraria de la universalización de un particular.

Los zapatistas dicen: "un mundo donde quepan muchos mundos". Estamos muy de acuerdo. Pero la sentencia contiene una dialéctica que pocas veces se toma en cuenta. Los "muchos mundos" que inspiran las políticas de la diferencia y la multiplicidad, por lo general suelen aparecer desvinculados de "un mundo". Incluso se niega la idea (y la necesidad) de "un mundo".

Los muchos mundos están exigiendo (no presuponiendo) formas originales del ser "uno" y "sujeto", reclaman nuevos regímenes de la identidad y la unidad colectiva y nuevos caminos para los procesos de unificación que, por otra parte, resultan necesarios para el cambio social. Exigen una nueva filosofía del sujeto y una nueva teoría de la identidad (otra idea del sujeto, otra idea de la

---

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

identidad), pero no las reemplazan por remedos de la noción de estructura, o por un neorganicismo basado en la "mónadas"<sup>17</sup> que nos impone armonías preestablecidas y totalmente desubjetivadas, que busca la verdad en las cosas, que nos sugiere un regreso a las "robinsonadas"; o, lo que suele ser más corriente en ciertos ámbitos de izquierda, que impulsan una sociabilidad minúscula basada en encuentros superficiales y efímeros indirectamente generados por el afán de preservar las diferencias.

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

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

---

<sup>17</sup> El filósofo italiano Giordano Bruno (1548-1600) tal vez haya sido el primero en recurrir a la noción de mónada como minimum, como unidad indivisible que constituye el elemento de todas las cosas y todos los seres. El filósofo y matemático alemán Gottfried Leibniz (1646-1716) retoma la idea de las mónadas como sustancias simples, activas e indivisibles, cuyo número es infinito y de las que están compuestos todos los seres. Las combinaciones de mónadas constituyen la armonía preestablecida (por Dios) del mundo y revelan una matemática. El universo es la totalidad de las mónadas. Para Leibniz, las mónadas son "átomos espirituales". La idea leibniziana de un sujeto dócil y despotenciado (disuelto en las sustancias) ha sido recuperada por las corrientes posmodernas y por algunas expresiones de la izquierda autonomista que intenta el imposible maridaje de la política radical con los automatismos y las demostraciones irrefutables. Asimismo ha abonado la búsqueda de verdades de modo mecánico y la crítica a la idea de un sujeto genérico, de un "agente histórico" pero, por lo general, desde un individualismo negativo, sin marcos.

lidad de la relación del capital, mucho más en un contexto donde esta relación es cada vez más totalizante y más contraria a los procesos de subjetivación.

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

Palabras sustentadas, es decir, legítimas y con autoridad, y formas originales de experimentar la política, en fin, la posibilidad de una praxis emancipatoria: eso es precisamente lo que un particular "dona" universalmente y lo que hilvana a muchos particulares. Aquí cabe tener presente que el particular sólo se explica por el universal y que el universal abstracto se realiza a través de la particularización.

De algún modo se puede afirmar que esa política emancipatoria está menos asociada a una experiencia particular que al deseo de realización de lo radicalmente humano articulado por lo que lo nombra (una invención política). Si bien esa política emancipatoria no es el descubrimiento de elementos subyacentes ni se puede deducir mecánicamente de sujetos e identidades previas, de luchas contra enemigos comunes, de la similitud de las construcciones de todos aquellos que se oponen a la colonización de sus vidas, o de un ideal universal abstracto a realizar, todo esto es punto de par-



tida o *fundamentum in re* (no "fuentes"), al igual que el rechazo a los puntos muertos de la vieja y la "nueva" política. Estamos hablando lisa y llanamente de condiciones concretas para la "transversalización".

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

Reivindicamos la necesidad de una totalidad distributiva no externa como punto de partida, de una potencia totalizante y una proyección hegemónica surgidas de las mismas experiencias. Una totalidad deferente con las particularidades, que no atropelle el pluralismo de la vida popular colectiva, que sea morada de posibilidades susceptibles de ser halladas, combinadas y organizadas. Apostamos a los sujetos y a las identidades con capacidad de articular las diferencias sin arruinarlas, aunque creemos que las formas de organización tradicionales, sostenidas en la representación y en las reglas preestablecidas de los antagonismos (incluyendo a los partidos y a las organizaciones sindicales de viejo tipo) no están en condiciones de hacerlo. Cabe destacar que el sentido fuerte del primer considerando de los Estatutos Provisionales (escritos por Marx al ser fundada la Primera Internacional en 1864 y que fueron la base de los Estatutos Generales de la Asociación Internacional de Trabajadores de 1871): "La emancipación de la clase obrera debe ser obra de los obreros mismos", no toleraba la representación. Un sentido igualmente contrario a la representación -sentido no reconocido por la mayoría de los partidos políticos de izquierda- se encuentra en el punto séptimo de los Estatutos Provisionales y en el octavo de los Estatutos Generales

de la Asociación Internacional de los Trabajadores de 1871, que hablan de la constitución del proletariado en partido político distinto para actuar "como clase" y opuesto a todos los partidos políticos creados por las clases poseedoras.

¿Cuál es finalmente la idea política central del zapatismo? ¿Qué es lo que está "más allá" del particularismo, la identidad con componentes étnicos, sociales, nacionales, periféricos y la narrativa neorromántica? Sin dudas, decimos: su idea de no asumir como objetivo central la toma del poder (lo que no significa que los zapatistas nieguen de plano que no haya que resolver, de algún modo, en algún momento, la cuestión del poder), la noción del mandar obedeciendo, su concepción del ejército en contra del ejército (que se puede leer, por lo menos parcialmente, como Estado en contra del Estado), su propuesta de construir un mundo donde quepan muchos mundos. Queda claro que estas ideas no se pueden deducir directamente de las condiciones particulares pero..., ¿hubieran tenido esas ideas la misma repercusión-recepción si se enunciaban desde otro lugar material y simbólico, desde otras prácticas? ¿Hubieran tenido la misma capacidad de transversalización? Es evidente que el componente étnico, la rebelión de los explotados que padecen una condición en varios sentidos periférica (pueblos originarios, campesinos pobres, mexicanos, latinoamericanos), más la capacidad de organizar, desde esas condiciones, una estrategia de masas, constituyen el lugar legítimo de la enunciación (un lugar de encuentro con el otro oprimido que es anterior a toda enunciación política original y disruptiva) y a la vez la condición para la transversalización de las ideas inéditas. Hay una dialéctica entre las ideas innovadoras y la legitimidad del lugar de la enunciación, entre la palabra que nombra lo que libera y lo que resiste. Sin esa dialéctica no hubiese habido apuesta ni riesgo.

Si pensamos que una innovación política radical, para serlo, tiene que tener obligatoriamente el atributo de la deslocalización, y si creemos, con Toni Negri, que "el conflicto de Chiapas sin la articulación de Internet no hubiese sido nada, o hubiese sido pisado al día

siguiente",<sup>18</sup> podremos redondear una reedición de la utopía ilustrada y su impropia y repudiable receta política correspondiente: una equilibrada mixtura de creación *ex-nihilo* y tecnología moderna.

Cabe agregar que la legitimidad de un lugar de enunciación de una política emancipatoria se vincula con potencialidades que pueden asentarse en tradiciones, saberes, contextos y estructuras materiales y "ventajas estratégicas". Vemos cómo la multiplicidad del sujeto popular nos propone planos diferentes, susceptibles de ser hilvanados sólo por la política. Del mismo modo, podemos plantear que la articulación entre los distintos fragmentos del campo popular no se relaciona con la situación particular de los diferentes espacios de construcción, con las imposiciones de los modos locales, culturales o las lógicas reivindicativas, sino principalmente con la política.

Concebimos al pueblo, entonces, como la subjetivación (y politización) de una parte concreta de la clase que vive de su trabajo, que se rebela contra el orden establecido y asume el proyecto universal de una sociedad democrática, justa e igualitaria y que busca articularse con otras partes concretas (modo de universalizar un destino particular porque es representativo de un orden inhumano e injusto global). Coincidimos con Slavoj Žižek cuando afirma que "Los verdaderos universalistas no son aquellos que predicán la tolerancia global de las diferencias y de la omniabarcante unidad sino aquellos cuyo compromiso es con la pelea apasionada por la afirmación de la verdad que los compromete".<sup>19</sup>

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

---

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

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

## ¿Por qué es (y debe ser) "poder" el poder popular?

No es sencillo proponer una definición de "poder". La circunstancia se complica aún más cuando el vocablo "popular" le viene adosado, ya que altera el significado y los alcances del concepto de poder. Popular, como vimos, no es un simple aderezo. La combinación produce un concepto original, denso, casi intratable. Y además da lugar a la paradoja. No es ésta la ocasión para intentar una sociología del poder, pero sí nos parece necesario sugerir algunas coordenadas que permitan ir construyendo un marco teórico referencial.

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

Toda relación de poder vincula dominadores y dominados. El poder popular, al asumir como objetivo acabar con toda forma de dominación, ¿deja de ser poder? Max Weber introdujo el concepto de "potencia" para caracterizar las formas de revelar una determinada voluntad en el marco de una relación social. No se trata de la potencia en el sentido aristotélico (*dynamis*), es decir, como posibilidad contenida en el ser. Desde la óptica weberiana, cuando las clases subalternas con sus acciones logran imponer una política, tuercen un rumbo, obtienen una reivindicación, hacen valer un derecho, no estarían ejerciendo poder, sino desplegando una "potencia".<sup>20</sup> La potencia también puede ser concebida como apertura de lo posible en la acción hacia una novedad imposible.

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

---

<sup>20</sup> Carlos Marx utilizó el concepto de "potencia social" tanto para el capital como para el trabajo. El capital era potencia social concentrada, mientras que los trabajadores disponían de la potencia social de la masa aunque ésta estaba rota por la desunión.

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

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

Michel Foucault decía que el poder "no es algo que se adquiera, arranque o comparta, algo que se conserve o se deje escapar; el poder se ejerce a partir de innumerables puntos, y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias".<sup>22</sup> Asimismo, concebía el poder como acción sobre acciones posibles e identificaba tres dimensiones: una estratégica, otra relacionada con los estados de dominación que buscan estabilizar las relaciones estratégicas a través de instituciones que naturalicen las asimetrías y, en el medio de ambas, la dimensión de las tecnologías de gobierno.<sup>23</sup> Aunque no compartimos muchos de los soportes de la concepción foucaultiana del poder (el poder no nos parece tan anónimo ni tan absurdo), nos interesa recuperar aquí la dimensión estratégica, porque es aquella que permite estructurar el campo posible de acción del "otro".

El poder popular aspira a la autodeterminación del pueblo, a su desobjetivación (su constitución como sujeto) y a la distribución democrática de la autoridad. Pero también trabaja en la construcción de espacios donde se torne imposible el ejercicio del infra-poder radical de la sociedad instituida. Afecta el funcionamiento de su máquina de producir individuos "en serie" (individuos plenamente funcionales al sistema, adaptados a sus exigencias) y que le ahorran al poder hegemónico algunos esfuerzos de la dominación.

---

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

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

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

El poder popular propone una lucha en dos frentes: contra el poder explícito e implícito de las clases dominantes.

Esto exige determinar las acciones de todo aquello que imposibilita el florecimiento del poder popular, ajustar estratégicamente la praxis popular y subvertir un conjunto de estructuras macizas y sofocantes. Dicho de otro modo: exige modificar la asimetría de las determinaciones recíprocas. El acto de autodeterminarse y constituirse como sujetos exige controlar e influir en las acciones y las decisiones de las clases dominantes que suprimen al sujeto popular como esencia y que no respetan su ser independiente, reclama su desactivación o una determinada estructuración del campo posible de la acción del otro (la dimensión estratégica de Foucault) que evite la coagulación asimétrica. Ese acto esencial no se da en el vacío, sino que está inserto en una dialéctica, en el marco de unas relaciones asimétricas y desiguales (dominadores-dominados). El poder popular es el camino para la superación de esa desigualdad, porque el único poder que puede liberar es el poder de los oprimidos, de los condenados de la tierra, el único poder que sirve para reconquistar el mundo como propio. De esta manera el poder popular es la expresión de una fuerza liberadora y transformadora que se retroalimenta a partir del desarrollo de la conciencia (y la confianza) de la propia potencialidad. Se trata de la autoconciencia del oprimido que identifica la del opresor, a diferencia de la conciencia del poder opresor (burgués e imperialista) que es monotópica y como tal sólo sabe ocluir y desconocer. Se trata de la autonconciencia de una comunidad consensual y crítica que a partir de la organización identifica los argumentos de los dominadores y los mecanismos de la dominación para luchar contra ellos.

Como el poder popular no es la nietzscheana voluntad de poder ni los afanes faústicos de dominación (de la naturaleza, de seres humanos objetivados) sino la organización material y crítica de una voluntad oprimida, plantea, a diferencia del poder opresor, una totalidad no totalitaria -incluso "no total"-

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

Por eso, indefectiblemente, tiene que ser "poder" el poder popular, porque no se limita al marco "resistente" (y sin dudas necesario) de la potencia. Luchar contra los esclavizadores, romper con la dominación o "desestructurarla", que no es igual a atemperarla o a construir la utopía aristocrática, exige el ejercicio de alguna forma de poder, de un "mando" que no necesariamente debe estar centralizado y que no debe ser permanente. Un poder que prescinde de los argumentos tautológicos y de la razón cínica, un mando sin jerarquía. Un poder de mando puesto en común, democratizado, junto con el poder de deliberación y el poder de decisión. Se trata de una forma de poder sometida a lo que Leonardo Boff <sup>24</sup> denominaba la ley del servicio; un poder no absolutizado que no tiene como objetivo la obediencia, sino hacer respetar la palabra del oprimido, una forma histórica de concretar la utopía de

---

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

los negados y victimizados. Las formas de mando que debe alumbrar el poder popular no deberán constituirse jamás como un fin en sí mismas.

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

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



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

### **Invariante comunista y variables organizativas**

Un conjunto extenso y disímil de experiencias históricas concretas -fragmentos de luz donde se consuma una convivencia justa y conveniente- pero también de paraísos artificiales, proyecciones mitológicas, propuestas sobre los modos óptimos para organizar las sociedades y los Estados ideales, y experimentos en pequeña escala hipostasiados han sido filiaados al poder popular. Y esto ha sido así porque la utopía puede remitir tanto a la voluntad que desea y sueña como a una tendencia y a la realidad

de un proceso y a un sueño colectivo;<sup>25</sup> a un subgénero literario (contenido en la novela, el ensayo, la fábula) o a un fenómeno social. En ocasiones ha remitido a todas estas cosas, cuando la voluntad de un sujeto individual o de un grupo que desea y sueña logra articularse con las subjetividades revolucionarias subyacentes y con las prácticas de los oprimidos. Aquí, en la exacta intersección entre el pensamiento, el sueño emancipador y las luchas sociales se inserta el poder popular. Dicha intersección convoca una dimensión necesaria: la identidad. Aquí, en el terreno de la praxis, la experiencia de mejor convivencia se proyecta. Precisamente aquí es cuando la utopía no resulta ajena a la historia, se torna concreta al situarse, a diferencia de la utopía abstracta, en el marco de la tendencia real. Pero aun la convivencia conveniente sin proyección vale como intento y puede ser recuperada como experiencia histórica. Igualmente vale la concepción del mundo que deriva en acciones contrahegemónicas aunque discursivamente esté transida de filosofías ajenas. Por cierto, suele ser normal en un proceso revolucionario, inevitablemente surcado por arritmias y desprolijidades variopintas. Del mismo modo, la utopía abstracta que se presenta en forma no dialécti-

---

<sup>25</sup> Un ejemplo de cómo se manifiestan los sueños colectivos podemos encontrarlo en la obra del pintor holandés Hieronymus Bosch (1453-1516), más conocido como El Bosco, quien en sus pinturas puso en evidencia el rechazo popular al orden social dominante y a las instituciones opresivas de su tiempo, y al mismo tiempo reflejó las visiones oníricas y el deseo desenfrenado de liberación e igualdad de los de abajo. Se destaca *El jardín de la delicias*. Otro pintor flamenco, Bruegel el Viejo (circa 1525-1569), retomará las inquietudes de El Bosco y representará las utopías populares en, por ejemplo, el *País de Jauja*, un cuadro que refleja el mito popular de la Edad de Oro. En el cuadro aparecen cochinitos asados que corren con un cuchillo que los va cortando en rebanadas, una montaña de manteca y campesinos recostados con la boca arriba esperando que los manjares les caigan. En Nuestra América, el sueño colectivo de los oprimidos también se reflejó en pinturas, retablos, murales y en otras creaciones de los artesanos y los artistas populares. De hecho, en distintos momentos históricos, desde los tiempos de la colonia a la actualidad, las representaciones de esos sueños estuvieron prohibidas.

ca y el puro ensueño pueden presagiar o abrir caminos y auspicar inquisiciones. También pueden servir como acicates.

Ya en siglo VIII a. C., el poeta griego Hesiodo dio cuenta de la tradición mitológica de la Edad de Oro, un tiempo en que los hombres y las mujeres vivían como dioses, sin penas, libres del trabajo y el dolor, hasta que Pandora (la primera mujer de la humanidad y la responsable de la venida del mal al mundo, según la mitología griega) abrió la caja que encerraba todos los males y éstos se esparcieron por la tierra. La edad de oro se configuró, junto al "paraíso perdido", en arquetipo básico de la utopía y como tal rigió por siglos. Sus vigos aún perduran en la utopía andina y en el mito incaico, por ejemplo.

Sobre la función de la utopía, Rubén Dri afirma: "La relación de desigualdad que se plantea en la lucha por el reconocimiento se pone en movimiento, motorizada por la atracción que ejerce el foco utópico. La utopía llama a la superación de la desigualdad. En este sentido la utopía es un momento constitutivo de la racionalidad. Es la que abre el espacio tanto para toda realización práctica como para toda construcción teórica".<sup>26</sup> Desde este punto de vista la utopía hace posible la proyección del sujeto y el camino perenne de la realización del sujeto-objeto intersubjetivo.

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

¿Cuáles deberían ser los criterios para determinar que una experiencia "de poder" de las clases subalternas constituye una experiencia de poder popular? La noción de poder popular; ¿puede incluir las utopías abstractas o las utopías de "enclave" que

---

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

no entran en conflicto con la sociedad y sus leyes y que no contienen lo que Ernst Bloch denominaba las "anticipaciones históricamente crepusculares y sucesorias"?<sup>27</sup> ¿Puede abarcar las acciones sin horizonte libertario o alejadas de las formas invariantes del proyecto comunista que condensan las aspiraciones de los explotados del mundo y las intenciones de un mundo mejor? ¿Se puede hablar de poder popular sin el soporte de una subjetividad política radical? Creemos que no. Hay que tener presente que se puede identificar un utopismo "coercitivo" de raigambre conservadora y reaccionaria; un utopismo "ambiguo" que combina elementos progresivos y reaccionarios; y un utopismo "indulgente" con entonaciones liberales,<sup>28</sup> que convierte a la libertad individual en un sueño social (como algunas corrientes del anarquismo). Esta última forma del utopismo trata de las utopías pequeño burguesas, de clase media, donde sobresale la aspiración a una sociedad de pequeños propietarios. Por supuesto están también las antiutopías: el anticristo, Gog y Magog, la muerte misma como antiutopía radical y por último, la negación misma de la idea de utopía.

Por otro lado, existe el problema de las utopías truncas, las que no aspiran o no pueden convertirse en proyecto, las que ni siquiera promueven en las clases subalternas la idea de la inversión de la realidad (como dice la canción: "que la tortilla se vuelva/que los pobres coman pan y los ricos mierda-mierda"); la que, por todo esto, no sirve para enfrentar una realidad oprobiosa.

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

---

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

<sup>28</sup> Ver: Horowitz, Irving Louis: "Formalización de la teoría general de la ideología y la utopía". En: Horowitz, Irving Louis (selección y dirección), *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, Tomo II, Buenos Aires, Eudeba, 1964.

de las clases subalternas contra las clases dominantes y contra el Estado puede metamorfosearse y contribuir a la reproducción del orden opresivo.

De esta manera, el horizonte libertario y la forma invariante del proyecto comunista, que remiten a *eros* y a lo más sustancial de los sujetos, a los ideales y a la fe inmunes a todo revisionismo, resultan fundamentales como límites para la restauración y como fundamento de una subjetividad política emancipatoria. Esa invariante, como posibilidad que subsiste y retorna irregular pero indefectiblemente para atraer a nuevas contiendas y vicisitudes, como la función persistente de la tradición y el mito en las luchas sociales (algo patente en Nuestra América), como lo que Walter Benjamin llamaba "una flaca fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos" que vive en nosotros -o los elementos espirituales de la lucha de clases: confianza, coraje, humor, astucia, denuedo-;<sup>29</sup> como la exacta intersección entre la memoria y el imaginario, como lo que está y se ofrece, es la que hilvana todas las disposiciones que aborrecen la explotación, la brutalidad, la tiranía y la desigualdad sustantiva; la que conecta los sueños de un mundo mejor y las esperanzas adventistas de los que integraban la sublevación de Espartaco en Roma en el año 71 a. C, de los seguidores del hijo del carpintero, los campesinos anabaptistas alemanes en el siglo XVI, los que se alzaron junto a Tupac Amaru II, los esclavos autoliberados en los quilombos en Nuestra América y los revolucionarios de las décadas del 10 y 20 y del 60 y 70, durante el corto siglo XX. Más allá de las diferencias históricas, todas estas experiencias buscaron cambiar el orden social opresor y cuestionaron el sistema hegemónico en sí. Esta invariante no es mera prolongación inalterada o proceso rotatorio natural o mecánico, cada emergencia histórica -resurrección- exige una actualización. Cada actualización contribuye a una composición colectiva e histórica de la utopía que, de este modo, presenta plie-

---

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

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

Pero este horizonte libertario y las formas invariantes no deben pensarse en absoluta oposición a la realidad y las ideologías de concreción que buscan divulgar y conservar el bien por medio de estructuras sociales y políticas (estas ideologías sí deben ser revisadas y actualizadas constantemente), sino que deben ser identificados como tendencia, como realidad y potencia que late en el presente pero que no se desarrollará por sí sola, irresistiblemente, a partir del devenir histórico. Tampoco deben asimilarse a los mundos ideales y puros, acabados y formales, exentos de todas las taras, las aberraciones y los condicionamientos históricos. Marx decía que los obreros no tenían una utopía lista para ser implementada por decreto. Creemos que el horizonte libertario y estas formas invariantes deben ser concebidos como función crítica del orden que oprime, como bitácora y como proclamación de una alternativa posible. Una función crítica que para ganar en eficacia deber ser acumulada y organizada.

El horizonte libertario y las formas invariantes del proyecto comunista pueden concebirse -en los términos del joven Marx, en una carta a Ruge de 1843- como "el sueño de una cosa" que el mundo posee desde tiempos inmemorables, pero una "cosa" que sólo se puede poseer efectivamente si la conciencia la posee. De algún modo, el sueño de una cosa poseído por la conciencia reaparece en los *Grundrisse* cuando Marx habla de la prefiguración (usa el término *foreshadowing* = prefigurando) del movimiento naciente del futuro que se insinúa en las formas presentes.<sup>31</sup> Pero Marx no se refiere sólo a la posibilidad de "hacer estallar" a una sociedad que contenga ocultas las condiciones materiales de producción y de circulación de una sociedad sin clases. El vínculo orgánico con lo estructural -innegable- no debería llevar a conce-

---

<sup>30</sup> *Ídem*, p. 178.

<sup>31</sup> Ver: Marx, Carlos, *op. cit.*, 422.

bir lo que puede ser, el *novum*, sólo en su dimensión material. El sueño de una cosa es la armonización de imaginación y praxis. Es el deseo que se encuentra con la historia. Es la imaginación y la voluntad trastornando la realidad.

La utopía es consustancial al marxismo porque éste supera el dualismo cosificador entre el ser y el deber ser (entre la experiencia y la utopía). El marxismo cuestionó las utopías minimalistas (la de los "socialistas utópicos") en su condición de experimentos que no contradecían globalmente las estructuras sociales vigentes, carentes de una mirada totalizadora y sistémica. De hecho, este punto de vista tiene vigencia y es susceptible de ser transportado a nuestro tiempo, ya que sirve, por ejemplo, para abonar la crítica de la micropolítica. Para Marx, el "utopismo" no comprendía la diferencia entre la "conformación real y la conformación ideal de la sociedad burguesa"; a partir de esa radical incomprensión intentaba la imposible tarea de realizar la expresión ideal de esa sociedad.<sup>32</sup> La crítica es clara y precisa, no debería, por lo tanto, llevar a la negación del componente utópico del marxismo.

Karl Popper sostenía que todos aquellos que abogan por un orden social justo quieren construir el cielo en la tierra y siempre terminan transformando la tierra en un infierno. Para Popper, evidentemente, habitamos el mejor de los mundos posibles. Por lo tanto toda intervención orientada a modificar ese mundo, a trastocar ese orden al que concibe como natural, cargaría con un lastre voluntarista y violatorio de la autodeterminación de los mercados. Para el punto de vista reaccionario resulta "normal" que los hombres y las mujeres no sean dueños de sus propias relaciones sociales, son igualmente ordinarias la apropiación individual del producto social y la superabundancia conviviendo con la miseria extrema. En realidad, se trata de despejar porciones cada vez más amplias del cielo que mora en una tierra convertida para la gran mayoría en un infierno por las personas que piensan como Popper y por la lógica inherente al sistema que defienden. La construcción

---

<sup>32</sup> *Ídem.*, 187.

del cielo en la tierra consiste simplemente en que los hombres y las mujeres hagan de la existencia social una obra libre y propia. El cielo casi siempre está anulado, cubierto por nubarrones oscuros. Cada pedazo de cielo que escampa es un indicio del vasto cielo que late, lo que hace posible una conciencia que confirma la existencia de la tendencia al cielo íntegro. Y aprovisiona la voluntad de cabalgar la tendencia, de trabajar desde ella. Entonces, por lo general, todo intento de construir el cielo en la tierra parte de una condición realista: el realismo del futuro inteligido. Y se sostiene en una síntesis de la esperanza y el conocimiento profundo y la crítica radical de la realidad y sus potencialidades ocultas. Los temperamentos proclives al orden y al equilibrio, como Popper, en realidad defienden un orden peculiar que los beneficia mientras condenan al conjunto de los oprimidos a vivir el desorden institucionalizado del hambre y la marginalidad con sus violencias inherentes. El equilibrio no es más que un disfraz con el que teatralizan un (falso) afán autolimitador de la propia voracidad e impiedad.

El horizonte libertario y las formas invariantes del proyecto comunista están vinculados a una conciencia y una subjetividad revolucionarias que muchas veces generan, espontáneamente, sus propias formas organizativas. Son estas formas precisamente las que, al contener elementos de "socialismo práctico" que aluden a nociones del socialismo tan básicas como macizas, favorecen la intersección entre la invariante y las variables organizativas. Valen como ejemplos algunos formatos comunitarios, los soviets, los consejos obreros y algunas organizaciones de los movimientos sociales. Más allá de la presencia de agentes catalizadores (personas, grupos) lo decisivo en este plano, además de los elementos de socialismo práctico presentes, es la autoactividad de las masas y el hecho de que la subjetividad revolucionaria está contenida organizativamente por las bases, lo que hace que la práctica, rica y densa, devenga en teoría. Las variables organizativas, las ideologías de concreción, remiten a un segundo plano de la subjetividad revolucionaria: a la captación de la autoactividad de las masas, a lo que otorga permanencia, perspectiva y proyección, a lo que busca dar cuenta de una totalidad.



Es evidente que existen riesgos -siempre ocurre cuando se logra superar las oposiciones simples y se asume una variable organizativa-, entre otros: que las exhortaciones para una vida libre y virtuosa sean una excusa para las ordenanzas, los estatutos y las normas rigurosas; que los protagonistas de la integridad de los ideales y los principios se conviertan en administradores; que la función crítica termine siendo monopolizada por una elite, lo que conduce indefectiblemente a la invocación del horizonte libertario como mera coartada para contradecir en la realidad del proceso histórico las formas de la invariante comunista. Va de suyo que ésta fue y es la modalidad de la izquierda tradicional. Por lo pronto, podemos plantear la necesidad de una acumulación y organización de esa función crítica, de modo colectivo, desde abajo, y al mismo tiempo insistir en las prerrogativas de las bases como *locus* de la subjetividad revolucionaria. Lo que exige, por ejemplo, asumir y respetar los tiempos de las organizaciones populares (ir al paso del más lento, como dicen los zapatistas), reconocer la importancia estratégica de la formación de base, generar espacios donde las organizaciones populares puedan realizar las síntesis políticas (y acumularlas, fundando o refundando tradiciones).

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

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

El poder popular hace posible la utopía libertaria y no a la inversa. Porque el poder popular es la forma que asume la tendencia presente hacia la sociedad futura. Esta utopía, así emplazada, deja de ser simétrica,<sup>33</sup> uniforme, hiperracional, dirigida de manera centralizada, deja de ser orden externo y comienza a ser una construcción alimentada por la calidad de los vínculos sociales y por el mito revolucionario de los que quieren cambiar el presente de opresión e injusticia y construir un futuro de libertad e igualdad. Ya no es La República de Platón, La Ciudad del Sol de Tomás Campanella, la Utopía de Tomás Moro o La Nueva Atlántida de Francis Bacon, ¡ya no es el socialismo real!

### **Poder popular, autonomía y hegemonía**

El poder popular, en líneas generales, remite entonces a todas aquellas experiencias históricas en las cuales las clases subalternas (trabajadores, pobres, marginales, periféricos) ejercieron el control y el poder de modo más o menos directo, en el seno de territorios delimitados o en un conjunto extenso de instituciones y

---

<sup>33</sup> Según Raymond Ruyer: "Durante todo el siglo XVIII, la tierra austral, el hemisferio opuesto, las antípodas, constituyen el terreno *rendez-vous* de innumerables utopistas. Restif de Bretonne elige la Patagonia y describe el país de los megapatagones cuya capital es Sirap (París al revés). La abadía de Thelème es un monasterio a la inversa: no hay muros, los hombres y las mujeres viven juntos, y en lugar de 'Castidad, Pobreza y Obediencia' la divisa es: 'Matrimonio, Riqueza y Libertad'...". Ruyer, Raymond: "Caracteres generales de la utopías sociales". En: Horowitz, Irving Louis (selección y dirección), *op.cit.*, p. 117.

desde patrones impuestos por una búsqueda más o menos consciente y deliberada de espacios libertarios y patrones relacionales igualitarios, cualitativamente superiores a los impuestos por la totalidad social de la que emergen y a la que contrarían. Esto significa que el poder popular puede asumir un "domicilio fijo" y ser cuantificado o no. Pero, por lo general, las experiencias históricas en donde el poder popular se afincó en espacios estrictamente delimitados terminaron en la instrumentación de esos ensayos o, directamente, en su exterminio liso y llano.

También significa que no toda dinámica social autónoma constituye, por sí misma, una instancia de poder popular, incluso a pesar del protagonismo que las clases subalternas puedan desarrollar. Existe un conjunto de estrategias de supervivencia, actos de rechazo o de insurgencia que pueden desplegar dinámicas autónomas sin vocación libertaria. En la historia se pueden hallar casos en los que los dominados se rebelaron contra un orden que los sojuzgaba para edificar otro orden del mismo signo pero que los colocaba en el lugar de los dominadores. O, simplemente, puede darse el caso de dinámicas autónomas que no edifican nada, que se quedan en la comunidad autocerrada, sin capacidad de invención transversalizable, sin identificación con un universal.

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

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

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

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

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

En relación al poder local creemos que vale la pena retomar (y reformular) una tesis de la izquierda revolucionaria de los años 70: la que reconocía la importancia estratégica del poder local como

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

Pero no sería correcto tomar esta tesis al pie de la letra. La experiencia histórica, los horizontes asumidos y nuestras condiciones actuales condicionan su reformulación. Le exigen desprenderse del dirigismo, el vanguardismo, la visión partidocéntrica y el contenido instrumentalizador-objetivador que le era originalmente consustancial. Además, nociones como la de "enmascaramiento" nos parecen inadecuadas respecto de las tareas que nuestro tiempo exige. Mario Roberto Santucho, líder del Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP) decía a comienzos de los 70: "A partir de la lucha reivindicativa está planteada hoy en la Argentina, en algunas provincias, en algunas ciudades, en algunas zonas fabriles y villeras, la formación de órganos embrionarios de poder popular (...) En estos casos puede avanzarse enmascarando hábilmente tras distintas fachadas el ejercicio de poder popular...".<sup>34</sup>

En este sentido consideramos que el poder popular incrementa sus capacidades para la transformación social cuando logra desplegarse en el marco de la sociedad y el Estado, cuando penetra en sus poros y grietas, es decir, cuando actúa en el marco de una totalidad, cuando avanza en la gestión política de la autonomía sin

---

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

necesidad de un control territorial efectivo, y no tanto cuando se constituye como poder paralelo, dual o doble, más allá de la importancia "táctica" que estos espacios puedan llegar a tener en determinados momentos históricos. Por otra parte, esta forma (y la noción que subyace) no permite que el sistema de dominación coloque en "cuarentena" o cerque una experiencia de poder popular para garantizar su control y anular los focos disruptivos.

Entonces no cabe dogmatizar la autonomía o concebirla como un fin en sí misma o como un régimen integral (económico, social y político). Esta disposición ha llevado a pensar, por ejemplo, que la autonomía se puede consumir en los marcos del capitalismo y en proporciones exiguas. Nosotros creemos que la autonomía es básicamente el modo de la construcción social y política popular por fuera de la lógica del sistema. Es el único modo que se corresponde con un proyecto radical de liberación de las clases subalternas, con el socialismo, ya que sería imposible avanzar en este proyecto por el camino de las transacciones permanentes con el pensamiento, los valores y la subjetividad del sistema. En rigor de verdad, toda izquierda radical consecuente debería ser autónoma, pero sin formalizar la autonomía de modo inflexible.

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

Parafraseando al capitán B. H. Lidell Hart podemos decir que la izquierda, en general, tiende a moverse y a combatir como los ejércitos premodernos, en bloques. Le cuesta organizarse en fracciones autónomas permanentes (que no es lo mismo que fijas) y

con un alto grado de disgregación. En una época en que todas las maniobras del sistema se basan en fortalezas, hay que liberarse de las bases de operaciones y buscar la movilidad y la sorpresa.<sup>35</sup>

Por supuesto, resulta menos complicada la tarea de consolidar lazos sociales alternativos al capital, construir "comunidad", gobierno y poderes públicos alternativos, autogestión económica, desarrollo local sostenible, educación popular liberadora y poder popular, en espacios relativamente aislados y protegidos. Pero en nuestras sociedades, concretamente en Argentina, y en esta etapa específica del capitalismo, las posibilidades de estos espacios son más limitadas a la hora de los cambios más amplios si no logran articularse con procesos globales y proyectos políticos alternativos. Y si bien valen como punto de partida, también pueden desplegar una labor desencantadora.

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

La segunda posibilidad plantea instituciones originales y democráticas que pueden ser "externas" y estar relativamente aisladas, o ser "internas" y estar insertas en la institucionalidad dominante generando desde su desarrollo paralelo tensiones intestinas y contradicciones. En este último caso nos encontramos frente a una praxis de descomposición de los mecanismos consensuales de la dominación burguesa, una praxis para desbaratar las estructuras de transmisión ideológica desde el interior del núcleo de la preeminencia de la visión burguesa o desde los distintos espacios

---

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

de socialización de la participación voluntaria. En ambos casos se trata de instituciones no regidas por la lógica mercantil como marco antropológico o nexo interhumano principal reproducido por el sentido común.

La institucionalidad especular y la institucionalidad alternativa externa corresponden al régimen de la zona liberada, la institucionalidad alternativa interna, por su parte, corresponde al régimen de la hegemonía. El contexto histórico sugiere cuál es la forma más adecuada, aunque nosotros rechazamos de plano la institucionalidad especular, porque consideramos que es imposible reproducir "con otro contenido" las instituciones más características del sistema.

Como ejemplo del primer caso podemos considerar la experiencia del Frente de Liberación Nacional Argelino (FLN) en los años 50 y 60. Para el segundo caso puede servir algunos aspectos de la experiencia del Black Power (Poder Negro) en Estados Unidos durante los años 60 y 70.

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



No fue casual el peso de la negritud en una sociedad racista como Estados Unidos. El Black Power nació a partir de una crítica a las limitaciones del movimiento por los derechos civiles de los años 50 y anteriores. Adquirió un perfil bien nítido a partir de mediados de los 60. Un hecho significativo fue la creación, en 1966, de la Organización Para la Libertad del distrito de Lawndes, en Alabama; su símbolo era la pantera negra. El Black Power fue concebido como un poder con base étnica (comunidad afroamericana) para combatir el poder blanco y para negociar con el mismo desde una posición de fuerza. De este modo planteó la necesidad del poder político como base del poder social, para lo cual buscó organizar a los afroamericanos de forma independiente de los blancos. Así se delineó tanto una lucha por el control de distintas instituciones por parte de los negros (o su participación proporcional), como el desarrollo de una institucionalidad paralela a partir de la creación de estructuras propias para combatir el racismo institucionalizado, los valores de la sociedad blanca y racista y para tomar decisiones en interés de los afroamericanos. Aunque la lucha por la inclusión y por la representación puedan parecernos horizontes limitados, las experiencias desarrolladas en el marco del movimiento del Black Power sirven como ejemplo de los modos de generar instituciones paralelas, ya sea para impulsar procesos de autoidentidad y autodeterminación de base, como para generar una tensión insoportable dentro el sistema, una tensión que lo configura como campo contradictorio o que lo obliga a mostrar su verdadera naturaleza.

Creemos que la idea-forma del poder popular que reivindicamos nos permite delinear un concepto de autonomía más adecuado a la realidad argentina, caracterizada por el peso enorme de las grandes concentraciones urbanas y por la menor relevancia de la tradicional comunidad indígena y campesina. Creemos que en nuestro medio se ha debatido escasamente sobre los modos de construcción de autonomía y de lazos comunitarios en las grandes urbes donde la trilogía "etnia, comunidad, territorio aislado"

no tiene peso determinante. Por lo general, las corrientes autonomistas -en sus diferentes versiones- se identificaron de modo acrítico con una narrativa que concibe la autonomía desde parámetros rurales, campesinos e indígenas. Poco se ha reflexionado sobre la "autonomía urbana". Cabe aquí el rescate de las experiencias más significativas del movimiento obrero argentino durante la década del 70: el clasismo, el sindicalismo de base, las agrupaciones independientes de fábrica y las coordinadoras de gremios en lucha, entre otras.

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

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

Se ha sostenido que la autonomía es apta para la resistencia (separación) pero insuficiente de cara a un momento político prescriptivo (producción).<sup>36</sup> Pero la autonomía, cuando se relaciona con las acciones y construcciones prefigurativas desarrolla capacidades de invención y producción política. La misma idea de acción-construcción prefigurativa, lo performativo (el pensamiento, las palabras, convertidos en acción), son punto de partida para inventar una política de emancipación que se desnude de su iden-

---

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

tividad originaria y que desarrolle una capacidad de recorrer autonomías e identidades diversas. Salvo que creamos que la invención política es fruto del pensamiento puro, despegada de toda situación objetiva y de antecedentes. O que pensemos la política como apuesta y salto, pero no de los oprimidos en tren de convertirse en sujetos en el marco de conflictos, confrontaciones, desgarros, sino del "filósofo acróbata", con capacidad de abjurar de las mediaciones, de desprenderse de los pesados "antecedentes" y las condiciones objetivas.

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

El levantamiento zapatista de 1994 marcó el principio del fin de la hegemonía del neoliberalismo, pero también la merma irrevocable del rendimiento del itinerario de la política de izquierda basada en la representación, el partido leninista y la toma del poder para cambiar la sociedad desde arriba. Las Juntas del Buen Gobierno, los Municipios Autónomos y los Consejos Municipales autónomos (más las escuelas autónomas, las clínicas autónomas, etc.) nos muestran experiencias concretas de autogobierno basado en el "mandar obedeciendo". Si bien el sustrato del zapatismo es la comunidad indígena, no deja de plantear cambios de envergadura, más allá de su singularidad.

## Distintas concepciones del poder popular

*"Todo el poder en manos exclusivas de las masas obreras y campesinas, en manos de los soviets: esto es en efecto, la única vía de salida de las dificultades en las que había caído la revolución."*

Rosa Luxemburgo

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

Ernst Bloch

### Los usos del concepto

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

El concepto también se viene construyendo a partir de los cuestionamientos a determinados usos, en primer lugar a los usos y tradiciones caracterizados por relacionar el poder popular a una versión clásica del "doble poder" o, más reiteradamente, a la idea de "toma del poder"; y en segundo lugar, a los usos más nuevos,

generalmente producidos desde condiciones posmodernas o cuasi posmodernas, por ejemplo los que se pueden derivar de la idea de "antipoder" (John Holloway) o "contrapoder" (Antonio Negri). Por supuesto, a la hora de la elaboración propia también cuentan la recuperación de algunas experiencias históricas (y de algunos elementos vinculados a los viejos usos del concepto).

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

Esto significa que tanto los organismos propios del sistema como los organismos con manifiesta vocación antisistémica malograda, clausuraron el potencial emancipador de las instancias de poder generadas por las clases subalternas. Incluso, en muchos casos, la asimilación por parte del sistema las convirtió en instrumentos de dominación, recurriendo a la violencia o creando desde arriba espacios para contrarrestarlas. Un ejemplo entre miles: en Perú, en el década del 60, se desarrollaron las barriadas autogobernadas, autónomas del Estado. Cuando el general Velasco Alvarado se hizo cargo del gobierno, en 1968, ante la imposibilidad de integrarlas a su esquema de poder, es decir, mediatizarlas, optó por crear los "Pueblos Jóvenes", subordinados al Estado.

También, como hemos visto, hubo experiencias de poder popular que fueron barridas por la reacción, e incluso casos en que fenecieron por sus propias debilidades y por no encontrar un modo de resolver las contradicciones que permitiera la retroalimentación de sus elementos más positivos y la depuración de los negativos. Ahora bien, en el marco de la izquierda y de los sectores que luchan por la emancipación de las clases subalternas, existe un profundo desacuerdo respecto de los alcances y el significado de estas experiencias históricas, una conciencia muy diversa sobre sus potencialidades.

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

- 1) El poder popular comprendido como medio o "subproducto", "trampolín", "correa de transmisión", para la toma del poder estatal. El poder popular como instancia que acerca a un fin pre-determinado. León Trotski decía: "Los bolcheviques ganaron los soviets y los soviets tomaron el poder".<sup>37</sup> Por su parte Vladimir I. Lenin, cuando se refirió a la experiencia de los obreros del soviet de Ivanovo-Vosnesensk, de 1905, dijo que éstos obraron "como si" fueran ya Poder. Es decir, el soviet no era poder, o era una forma de poder con letras minúsculas. El Poder con mayúsculas era el poder estatal. Se trata de la clásica concepción instrumentalista heredera de la cultura de la ilustración vinculada a una tendencia que objetualiza al otro en el marco de una relación de sujeto-objeto. Una concepción sustentada en visiones objetivistas de los procesos sociales y que concibe la política

---

<sup>37</sup> Trotski, León, *Lecciones de octubre. ¿Qué fue la revolución rusa?*, Buenos Aires, El Yunque, 1975, p. 9.

revolucionaria como un saber específico -un saber que se asume como una verdad "científica"- y al partido como el depositario de ese saber-verdad y como condensación de lo selecto. Asimismo, este instrumentalismo se basa en la representación, aunque por lo general recurre al eufemismo de la "identificación" entre dirección y masas. Se trata de la tiranía del fin que instruye, a modo de receta universal, sobre los pasos obligatorios (primero la construcción del socialismo, después el desarrollo de la economía, más tarde el progreso material). La tiranía del fin que subordina las instancias de poder y la praxis de las clases subalternas tornándolas superfluas. Es el destino alcanzado del modo en que se toma un objeto inanimado. Es el "poder sin amor" que conduce a la corrupción. En líneas generales, esta concepción se puede asociar a la izquierda tradicional "partidocéntrica", a la noción de la "vanguardia externa", la sustitución de la centralidad de las clases subalternas por la del partido de vanguardia y al marxismo-leninismo (incluyendo todos sus significantes) como sistema unitario y objetivista.

- 2) La reivindicación del "medio sin fin", del mar sin orillas o del camino absolutizado, que parte de la idea de que toda finalidad es "impuesta" al movimiento real. Asume, por lo tanto, la tendencia de permanecer en el ser, en una contradicción concebida como equilibrio estable entre sentidos antagónicos. Esta concepción, en parte, se puede asociar a nociones "alternativas" a la de poder popular tales como antipoder (John Holloway) y contrapoder (Antonio Negri). Por cierto, aunque las englobemos no podemos dejar de señalar que se trata de nociones muy diferentes entre sí (por ejemplo la primera se asume como dialéctica, la segunda no), pero coinciden en la reprobación, con distintos tonos y énfasis, de la idea de poder popular, a la que suelen asociar, sin más, a la concepción tradicional, estatalista o trascendente del poder. La negación de toda finalidad conduce a la "regionalización" de las instancias reales de poder popular constituyente, clausura sus proyecciones, la utopía libertaria absoluta cede su lugar a una uto-

pía de enclave. Para una pasión revolucionaria, el sueño sin fin dificulta el goce presente. Se trata del ineficaz "amor sin poder", del "amor" que abandona a los oprimidos al poder disgregador de los opresores.

- 3) El poder popular concebido dialécticamente como medio y fin a la vez, o directamente como la desactivación misma de esa dicotomía a través de la superación. Se relaciona con predisposiciones no instrumentalistas, más heterodoxas, que consideran que la toma del poder (y los momentos coercitivos) no alcanzan para inaugurar una sociedad de puro consenso, sin opresión. El poder popular es concebido como espacio prefigurativo e inaugural de la nueva sociedad y como momento de la concreción histórica -siempre parcial, siempre inconclusa- de la utopía absoluta. Esta noción reconoce que la utopía no es nada si no apunta al "aquí y ahora mismo". De este modo, el presente se metamorfosea en ruptura, en el momento de la gestación y la anticipación de lo que aún no es. Se trata de un presente utópico que trabaja para acortar la distancia entre sujeto y objeto. Como asume el "amor con poder", no reniega de las formas de mando funcionales. El fin no está hecho y no espera ser alcanzado, se construye intersubjetivamente. El fin no es finalismo exterior, es, en los términos de Ernst Bloch, el "todavía no" que discurre en todo lo real, es la representación de "un algo mejor", de "un así debería ser", es la "esencia del mundo que está en el frente", adelante, en el futuro, es el signo de una esperanza (la *docta spes*: esperanza inteligida) o la "intención hacia una posibilidad que todavía no ha llegado".<sup>38</sup> No hay un punto de llegada preestablecido, resultados prefijados o conclusiones forzosas, por lo tanto obliga a la apuesta política permanente. Sí hay un proyectarse teleológico que sabe de principios y horizontes (móviles y cambiantes, nunca definitivos) para el proyecto emancipador.

---

<sup>38</sup> Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, Tomo I, Madrid, Trotta, 2004.



A diferencia de la tercera, la primera y la segunda concepción comparten percepciones antidialécticas y antihumanistas. Desarrollaremos los aspectos que nos parecen más relevantes de cada una de ellas. Podría ser identificada una cuarta concepción, sobre la que no nos extenderemos. Una concepción igualmente antidialéctica y antihumanista: la del fin absoluto. Ésta pretende alcanzar los fines sin recurrir a medios. El ideal soñado es tan, pero tan sublime que rechaza todo trabajo de realización. Es el deseo de un paraíso sin las sombras de la entrada. No hay aquí tendencia. No hay latencia. No hay latencia en la tendencia. Esta concepción discurre entre el fatalismo y la aventura suicida, por lo tanto reemplaza la dialéctica por la providencia, la magia desde arriba o la catástrofe. Puede filiarse a ciertas entonaciones ácratas, a las almas bellas, a la impaciencia teórica y práctica de la izquierda sin sujeto.

### **I. El poder popular como medio para un fin (la concepción instrumentalista)**

Fue la denominada nueva izquierda de las décadas del 60 y 70 la que, al plantearse seriamente la cuestión del poder, recuperó el concepto de poder popular, fundamentalmente en una dimensión que lo vinculaba a las ideas de "doble poder" (la versión clásica o "bolchevique") y "toma del poder" que a su vez remitían directamente a las experiencias revolucionarias en Rusia, China y Cuba, principalmente.

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

Durante los cortos períodos de auge de masas y los contextos prerrevolucionarios, la conformación de espacios alternativos al orden burgués (espacios de poder popular alternativos) resulta esencial. Estos espacios, en los cuales se desarrollan formas embrionarias de poder popular, surgen siempre a partir de la experiencia acumulada en la base. Al comienzo de los procesos revolucionarios, estas formas suelen ser alentadas por los partidos y otras organizaciones políticas; por ejemplo, al comienzo de la Revolución Rusa, los bolcheviques no hicieron más que prolongar los modos del poder dual.<sup>39</sup> Pero un vez que el proceso avanza -cuando se invoca la "necesidad histórica", la "razón de Estado" y se impone la exigencia de centralizar- terminan siendo instrumentadas y mediatizadas por los partidos. Tal lo que ocurrió, por ejemplo, con los soviets. Es decir, la situación de tensión entre el partido y las instancias de poder popular (concebidas muchas veces como "frentes de masas" o "frentes intermedios"), la tensión entre el verticalismo del primero y la necesaria democracia de las segundas siempre se resolvió a favor del verticalismo, lo que muestra la imposibilidad de convivencia entre una estructura piramidal, de militantes profesionales, y las instancias de poder popular. En efecto, se trata de formas incompatibles que tienden a eliminarse unas a otras, las primeras a las segundas, sobre todo cuando las primeras se encarnan en el Estado.

A fines de 1904, en la Rusia de los vetustos zares, las tensiones acumuladas presagiaban cataclismos. La conflictividad política y social iba en aumento y tuvo lugar una oleada de huelgas a favor de la jornada de ocho horas y por el establecimiento de una Asamblea Constituyente. En ese marco, en San Petersburgo y en

---

<sup>39</sup> En términos de León Trotski: "Así cubrimos con las tradiciones y los procedimientos de la dualidad del poder la insurrección efectiva de la guarnición de Petrogrado (...) Más aun (...) desarrollamos y profundizamos las tradiciones de esa dualidad de poder y preparamos el terreno de la legalidad soviética para la insurrección bolchevique en toda Rusia". En: Trotski, León, *op. cit.*, p. 57.

otras ciudades, nació espontáneamente una forma de organización popular o “de base”, tendiente a coordinar las acciones de las huelgas, que estaba caracterizada por la no delegación y la práctica de la democracia directa: el soviets, un consejo o asamblea de obreros, campesinos y soldados conformado por representantes revocables elegidos en forma democrática. Para algunos esta institución aparecía como un posible germen de gobierno obrero.

Los soviets reaparecieron en 1917, en un contexto prerrevolucionario. Con la abdicación del zar Nicolás II (Romanov) en febrero se constituyó un gobierno provisional. Se dio así la situación caracterizada como de “doble poder”: junto al gobierno provisional estaban los soviets que acumulaban poder (popular) a medida que se desgastaba el gobierno provisional, incapaz de resolver los problemas más acuciantes de la población y partidario de proseguir con la impopular contienda bélica. En el marco de esas circunstancias los bolcheviques lanzaron la consigna de “todo el poder a los soviets”, que luego degeneraría hasta el grotesco.

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

Cabe destacar que durante los meses posteriores a la toma del poder se extendió, a partir de la iniciativa de los trabajadores, el control obrero de la producción. Éste se concebía como un instrumento de movilización de los trabajadores contra el sabotaje de los capitalistas. Se llevó a la práctica a través de organismos electivos (los comités fabriles y los consejos de decanos) cuyas decisiones eran impuestas a los propietarios. Además se nacionalizaron los bancos (que se fusionaron en uno solo), los ferrocarriles y los cárteles. Pero a mediados de 1918 los bolcheviques, clamando por la “necesidad histórica” y “la

razón de Estado", implantaron una férrea disciplina en las fábricas que llevó a erradicar el control obrero de la producción o, según las viejas versiones oficiales soviéticas -muy proclives a los eufemismos elaborados- a pasar del control obrero en las empresas por separado al "control obrero en las ramas de la industria".

En los primeros meses del poder revolucionario las empresas se administraban en forma colegiada, pero promediando el año 1918 el gobierno bolchevique impulsó la "dirección única". Aunque se afirmaba que ésta no excluía la administración de los trabajadores, la participación de estos últimos se fue restringiendo cada vez más. En la práctica, los bolcheviques marchaban hacia un sistema que, en buena medida, contradecía los aspectos esenciales de un proceso de socialización: no se respetaba el derecho de autodeterminación de los trabajadores, no había espacio para la autogestión y el aprendizaje por la praxis y comenzaba a consolidarse el poder de los funcionarios. Lo que Trotski concebía como figuración derechista: la cesión progresiva de los soviets de sus funciones políticas a las "instituciones calificadas" hasta la reducción a la nada de su poder, se consumó en el marco del desarrollo del poder revolucionario.

Los soviets también tuvieron un desarrollo importante en el marco de la Revolución China iniciada a fines de la década del 20 y que obtuvo el triunfo en 1949, sobre todo en el sur del país, por detrás de las líneas enemigas (del Kuomintang<sup>40</sup> o de los invasores japoneses durante la década del 30 y el 40). En las provincias de Fukien, Hunan, Hupeh, Szechwan, Kwangtung, antes de la toma del poder, los revolucionarios chinos avanzaron en la expropiación de

---

<sup>40</sup> Partido político chino fundado en 1912 por Sun Yat-sen. Inicialmente presentó un perfil antifeudal y antiimperialista. Entre 1924 y 1927 luchó junto al Partido Comunista Chino (PCCH) contra el imperialismo. A partir de 1927, ya dirigido por Chiang Kai-shek, asumió posiciones contrarrevolucionarias, estableció una dictadura y persiguió a los comunistas, desatando una guerra civil. Con el triunfo de la revolución en 1949, los "nacionalistas" del Kuomintang se instalaron en Taiwan con apoyo de Estados Unidos.

los terratenientes, en la igualdad entre los géneros, etc. Pero fueron precisamente esos soviets los que hicieron perder eficacia a la guerra de guerrillas. Se planteó así la necesidad de una Guerra Popular Prolongada (GPP).

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

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

La otra forma se relaciona con la noción de zona liberada. La experiencia de la Revolución China aportó el modelo más acabado. Un ejército popular, conducido por un partido revolucionario, que a medida que avanza hacia la toma del poder en el marco de una guerra popular y prolongada, va liberando zonas y aplicando en ellas las medidas revolucionarias y consolidando una retaguardia. En las zonas liberadas en el transcurso de la Larga Marcha<sup>41</sup> se formaron gobiernos locales, se expropiaron tierras (y se distribuyeron), se dictaron leyes, se acuñó moneda y se establecieron arsenales. En 1945, había en China 480.000 km<sup>2</sup> de zonas liberadas en las que vivían alrededor de 95 millones de personas, esto es, cerca de una quinta parte de la población china de ese momento.

---

<sup>41</sup> Se denomina Larga Marcha al itinerario que entre 1934 y 1935 recorrió Mao al frente de un ejército de 200.000 hombres, desde el sudeste de China hacia las montañas del noroeste con el objetivo de eludir el cerco impuesto por la ofensiva de los nacionalistas.

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

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

Una vez tomado el poder, las instancias de poder popular terminaban asimiladas a la estructura del Estado. Muchas veces, era el mismo Estado el que creaba esas "instancias de poder popular"; en China, hacia mediados del 50, la maquinaria estatal omnipresente creó unas "Comunas" cuasi fourieristas, impulsando la socialización desde arriba. En Cuba, la Asamblea Nacional de Poder Popular es el órgano supremo del poder del Estado, que asume la "representación" y el "ejercicio de la voluntad soberana" de todo el pueblo a través de diputados elegidos en 169 municipios y con un mandato de cinco años. La Asamblea asume funciones constituyentes y legislativas. Estos diputados son propuestos por las organizaciones de masas y estudiantiles. Las asambleas municipales son las que consideran estas propuestas.

En la experiencia cubana vemos cómo el poder popular se confunde con el poder del partido que, en este aspecto por lo menos, es más "marxista leninista" que "martiano", o directamente con el poder Estatal. Entonces, al asimilar el poder popular al poder par-

tidario-estatal, el partido y el Estado suplantán la iniciativa y la autonomía de las clases subalternas (y no las desarrollan, tarea óptima de una herramienta política que aporte a la realización del proyecto de las clases subalternas y de un Estado en proceso de autodisolución).<sup>42</sup> Vemos que no hay "espacio de negociación", o que éste es muy restringido, que las organizaciones de base carecen de autonomía, en fin, que no existe un campo de tensión con el Estado. El Estado cubano, al promover una institucionalización subalterna, sobre todo a partir de la década del 70, se ha preocupado por evitar la institución de cualquier tipo de conflicto sano y permanente. Así la revolución se atrofia en lugar de rehacerse constantemente.

¿Se puede decir entonces que la Revolución Cubana derivó en otra forma del socialismo real? Creemos que no, porque los elementos del socialismo real, los planteos dirigistas, autoritarios y dogmáticos, convivieron y conviven conflictivamente con otros de la invariante comunista, con concreciones históricas de la utopía, con un numen igualitario y participativo y con no pocos aspectos originales. A pesar de todo, el "socialismo real" en Cuba no alcanzó a anular una sana dialéctica interna.<sup>43</sup> Por otro lado, en Cuba, las políticas de soberanía han adquirido un peso determinante. Cuba es la patria indiscutida del antiimperialismo en Nuestra América, sobre todo a partir de la ofensiva imperialista y del auge

---

<sup>42</sup> En teoría, el partido único está separado de Estado, respeta la autonomía de la administración y de las instancias de poder popular (organizaciones de masas) y auspicia su autonomía. Pero esto es muy difícil de corroborar en la práctica. La única "autonomía" es la del partido respecto a las clases subalternas, una autonomía que refuerza su condición jerárquica y vertical.

<sup>43</sup> Giulio Girardi sostenía a mediados de la década del 90: "La Revolución Cubana en su historia y su presente está marcada por una dialéctica interna entre dos concepciones del socialismo, una humanista y popular, la otra economicista y autoritaria...". En: Girardi, Giulio, *Cuba después del derrumbe del socialismo: ¿reducto del pasado o germen de un futuro nuevo?* Tomo I, Centro de Información y Estudio "Augusto Cotto", Matanzas, 1996, p. 25. Nosotros coincidimos plenamente con este planteo.

del neoliberalismo. Si Cuba se hubiera visto arrastrada por la debacle del socialismo real, hoy, probablemente, sería mucho más difícil vislumbrar horizontes anticapitalistas. Lamentablemente, estas políticas de soberanía, en ocasiones, se han consolidado a expensas de las políticas de autonomía.

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

Desde el punto de vista del ordenamiento político, China posee una estructura similar a la de Cuba, cuenta con una Asamblea Popular Nacional (APN) que es el órgano supremo del Estado. Por su parte la APN cuenta con un Comité Permanente. A diferencia de Cuba, en China se habla directamente de "órganos de poder estatal". A diferencia de Cuba, en China el socialismo real tuvo menos contradictores y fue más difícil preservar los elementos de la invariante comunista. Por su parte, las políticas de soberanía vienen siendo cada vez más atemperadas.

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



En Nuestra América, en las décadas del 60 y 70, los partidos de la vieja izquierda, menos fieles a la tradición del socialismo revolucionario, se caracterizaban por sus posiciones reformistas y por eludir sistemáticamente la cuestión del poder. Justamente, el mérito de haber planteado la cuestión del poder, como basamento del criterio que, en definitiva, determinaba el carácter revolucionario o no revolucionario de una organización, hizo que la nueva izquierda reformulara la concepción del poder popular (aunque en la versión que hoy discutimos). La vieja izquierda reformista, por las posiciones sustentadas en aquellos años, ni si quiera cuenta para este análisis.

Esta concepción del poder popular se enlazaba con la imagen más general y extendida del poder. El poder como objeto, más que como relación social. Así, el poder popular era entendido como "el grado de acumulación para los objetivos de la organización", era la precondition para que esta "asaltara" y "tomara" el poder. Claro está, el asalto, la toma, no sólo era el acto revolucionario fundante, sino también la apertura de las compuertas del dique que contenía el río del cambio. Entonces, abiertas estas compuertas, todo lo demás vendría por añadidura.<sup>44</sup>

De esta manera se ponía el énfasis en el hecho de que los comités populares y los soviets -descentralizados- "precedieron" a la Revolución Rusa, y las zonas liberadas (concebidas como "retaguardia" de la gran marcha) -también descentralizadas- "precedieron" a la Revolución China. Una vez que el partido (en ambos casos) conquistó los medios de coerción y administración ("tomó" el poder), no se desarrollaron los mecanismos de expansión del poder popular (de hecho ni siquiera se desarrollaron eficaces mecanismos de integración), al contrario, el poder centralizado apostó a su disolución sin demasiada culpa, ya que se trata-

---

<sup>44</sup> No nos estamos cerrando a las posibilidades que un gobierno popular puede generar para las fuerzas transformadoras. Pero una cosa es pensar en el poder político como contexto apto para la construcción de la nueva sociedad y otra muy distinta es concebirlo como demiurgo de la misma.

ba de un "momento necesario pero superado". Vemos cómo en la visión tradicional la toma del poder funcionaba como la instancia de resolución del conflicto social, prácticamente como un conjuero de la totalidad.

El poder se concebía como un "objeto" y por lo tanto podía asaltarse, tomarse o también asirse, usurparse, arrebatarse, apoderarse, arrancarse, conquistarse. La objetivación también servía para "localizarlo", para asignarse "envases" privilegiados, "sedes" donde se condensaba y afincaba. Si el objetivo era la "toma del poder" por el camino del derrocamiento del gobierno burgués, había que crear una herramienta apta para ese fin, una llave universal irremplazable. Esa herramienta-llave fue el partido político "revolucionario", cuya función característica era la dirección de la espontaneidad y el aprovechamiento de la historia: saber cuándo es "ahora o nunca".<sup>45</sup> Una función que exigía saberes y capacidades específicas. Por su lado, la noción de doble poder que se derivaba, remitía a dos poderes separados, uno abajo y otro arriba, y era tributaria de una concepción instrumentalista y antidialéctica del Estado (y del poder, claro).

Entonces, esta noción remitía a una efectiva inserción social de una organización política que se asumía como vanguardia. Esa inserción social, o el denominado "prestigio entre las masas", legitimaba su rol directivo o era lo que permitía "adueñarse" de la dirección. Es evidente que nociones tales como "prestigio", "inser-

---

<sup>45</sup> La idea del aprovechamiento de la historia supone que la dominación es pura coerción y que las relaciones de fuerzas en el plano de la conciencia son rápidamente modificables (en una guerra de movimientos), además concibe la conciencia popular como de una naturaleza inestable. Esto también justifica la representación. Trotski sostenía: "Pero tomar el poder supone modificar el curso de la historia. ¿Es concebible que tamaño acontecimiento deba depender de un intervalo de veinticuatro horas? Claro que sí". En: Trotski, León, *op. cit.*, p. 55. Una organización popular no puede pensar-actuar en los términos del ahora o nunca, no puede estar atada a un momento. Para ella el "después" es clave. La alternativa es pensar en términos de guerra de posición. En una lucha contrahegémica, transida por la tensión coerción-consenso, la fuerza y las chances de las clases subalternas radican precisamente en la estabilidad de la conciencia popular.

ción", "adueñarse", por sí mismas revelan la condición externa y ortopédica que asume la supuesta vanguardia. De esta manera, el poder popular era medido por la organización política de vanguardia tomando en cuenta el grado en que su línea era asumida por las organizaciones populares: sindicales, campesinas, estudiantiles, barriales. Por lo general la adopción o el rechazo de la línea se explicaba gracias a otra medición: la de los niveles de conciencia de las masas. La organización política, autoconcebida como el instrumento esencial de la revolución proletaria era metro y patrón, porque la política revolucionaria pretendía sostenerse en el despliegue de un saber específico que sólo la organización portaba.

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

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

Para muchas de las organizaciones actuales de la izquierda tradicional sigue vigente este concepto del poder popular, en el que se establece un orden en el que el "fin" tiene una existencia original que conforma a la organización política como el conjunto concertado de las acciones para alcanzarlo. Como el fin condiciona la acción, se justifica la necesidad de una instancia que la "guíe" y que la "encauce", esa instancia se suele encarnar en una organización que porta "el saber de los fines o los objetivos últimos", un partido, por lo general. Este rol lleva a

confundir los fines y los objetivos con el partido mismo, incluso con el Estado, en los casos históricos donde se "tomó el poder". Cuando la política termina gobernada por un régimen de fidelidad hacia el fin se convierte en "policía" y anula todo ejercicio de fidelidad respecto de clases subalternas, obturando la iniciativa y la creatividad popular.

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

En las décadas del 60 y el 70 muchas organizaciones de izquierda, permeadas por esta concepción, no querían desarrollar el sindicalismo combativo, del mismo modo en que hoy las organizaciones de la izquierda tradicional no quieren desarrollar movimientos sociales combativos. Querían y quieren desarrollar la propia organización por medio del sindicalismo o de los movimientos sociales, en sentido estricto cabe decir "a expensas" de éstos. Puntualmente en la esfera sindical este tipo de ejercicio, lamentablemente, sigue siendo corriente. Muchas organizaciones que se asumen como antiburocráticas y antipatronales, en lugar de fortalecer la posición de los trabajadores, apuntalando la organización de base y la ampliación de su autonomía, buscan radicalizar los conflictos inspirados en sus desig-nios de minúsculos aparatos autorreferenciales y en mezquina competencia con otros aparatos de la misma índole, desdeñando los medios de lucha y los aprendizajes colectivos que se presentan cotidianamente. Por lo general, una vez perdido un conflicto, no quedan saldos ni en organización ni en conciencia de base.

Muchas veces, en contra de lo que puede suponerse, algunas organizaciones anarquistas se asimilaron a la concepción instrumentalista y reprodujeron por lo menos algunas de las causas de

la teodicea del "socialismo real". Por ejemplo: cuando plantearon que la lucha gremial era un "medio" para propangandizar el ideal. Un fetichismo del fin último que los llevó a convertir cada lucha, por pequeña que fuese, en la batalla última.

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

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

Por supuesto, también están los conceptos alternativos al de poder popular, que se le oponen aunque son muy diferentes entre sí, inspirados tanto en la idea de fuga o disolución del poder y la lucha oposicional (el antipoder de John Holloway), como en la de contra-poder (Antonio Negri, principalmente, también Michael Hardt).

Holloway parte de la distinción entre el poder-hacer (*potentia*) y el poder sobre (*potestas*). Sostiene: "El movimiento del poder-hacer en contra del poder-sobre no se debe concebir como contra-poder (término que sugiere una simetría entre poder y contra-poder) sino como anti-poder (término que, para mí, sugiere una asimetría total entre poder y nuestra lucha)".<sup>46</sup> O

---

<sup>46</sup> Holloway, John: "Doce tesis sobre el anti poder". En: Negri, Toni y otros, *Contrapoder, una introducción*, Buenos Aires, Ediciones de mano en mano, 2003, p. 77.

sea, para Holloway el contrapoder es lisa y llanamente "poder", de este modo, en Negri habría una simetría entre *potentia* y *potestas*. Para Holloway sólo la lucha adquiere el rango de anti-poder.

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

El concepto de antipoder rechaza el de contrapoder, principalmente por su idea de enfrentamiento simétrico, especular y por partir de un sujeto puro. Además, considera que el concepto de *potentia* (poder constitutivo de la multitud) de Negri es ontológico y no dialéctico.

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

Negri, por su parte afirma: "Cuando se habla de contrapoder en general, en realidad se está hablando de tres cosas: de resistencia contra el viejo poder, de insurrección y de potencia constituyente de un nuevo poder. Resistencia, insurrección y poder constituyen-

te representan la figura trinitaria de una única esencia del contrapoder".<sup>47</sup> Para Negri el contrapoder es constituyente, para nosotros es constituyente el poder popular.

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

Negri dice que "el poder constituyente es la potencia de dar forma a la innovación que la resistencia y la insurrección han producido; y de darles una forma histórica adecuada, nueva, teleológicamente eficaz".<sup>48</sup> De hecho está planteando la necesidad de una nueva teleología, y no queda muy claro eso de "dar forma a la innovación, darles una forma histórica a la resistencia y la insurrección". Preguntamos: ¿por qué dar forma histórica a la innovación que producen la resistencia y la insurrección, si el poder constituyente es autoinstitución de las masas? Aquí la propuesta del italiano roza el dirigismo y la manipulación.

Más adelante reconoce que "ni la resistencia, ni las actividades insurreccionales, ni la potencia constituyente, de hecho, podrán evitar maniobras de recuperación y castración si no se desarrollan en un dispositivo estratégico".<sup>49</sup> Coincidimos. Pero se contradice una líneas más adelante: "Por medio del contrapoder, nosotros no queremos conquistar y hacernos del viejo poder [hasta acá estamos de acuerdo] sino desarrollar una nueva potencia de vida, de organización y de producción. El contrapoder no conoce ni *telos* ni *aufhebung*: no repite el desarrollo de esencias preconcebidas, sino que simplemente vive y produce vida".<sup>50</sup> Aquí aparece su noción del contrapoder como convivencia pacífica con el poder dominante (que desarrollamos en el capítulo sobre la tran-

---

<sup>47</sup> Negri, Toni: "Contrapoder". En: Toni Negri y otros, *op. cit.*, 2003, p. 83.

<sup>48</sup> *Ídem*, p. 84.

<sup>49</sup> *Ídem*, p. 87.

<sup>50</sup> *Ídem*, p. 88.

sición). Se contradice con la idea de que la actividad insurreccional puede ser útil aun sin alcanzar un fin-objetivo, y con la noción de dispositivo estratégico.

Otras intervenciones de Negri aportan más elementos contradictorios. En una entrevista sostiene: "Sólo la Comuna de París dice cuáles son los instrumentos y cuál es el fin táctico-estratégico".<sup>51</sup> En la misma entrevista dirá también que su visión del contrapoder es "muy" leninista, lo que resulta innegable, a pesar de los malabares teóricos de algunos de sus epígonos locales que no pueden digerir tal maridaje. Negri reconoce que su idea de contrapoder es, de alguna manera, lo que Trotski y Gramsci definieron como el período de transición.

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

El "trabajo inmaterial descentralizado", que desde la óptica de Negri constituye el campo privilegiado de las luchas antisistémicas, no parece encontrar equivalentes en Nuestra América, por lo menos no sin forzamientos groseros. Los obreros sociales de Negri son la reencarnación de los obreros de San Petersburgo. Se podrá destacar que Toni Negri introdujo un grado de relatividad cuando señaló que el poder popular es políticamente inutilizable

---

<sup>51</sup> Colectivo Situaciones: "Entrevista a Toni Negri". En: Toni Negri y otros, *op. cit.*, p. 123.



en Europa. Podría decirse que, indirectamente, está reconociendo su conveniencia en la periferia. Frente a la crisis de las viejas certezas científicas como sostén del proyecto socialista, Negri parece intentar la refundación del optimismo histórico sobre la base de una nueva certeza científica y objetiva, de un nuevo determinismo y una nueva intolerancia frente a las subjetividades revolucionarias. Los partidarios del marxismo ontológico-metafísico, aunque no lo reconozcan están cerca, muy cerca de Negri. Para ambos, la revolución sigue siendo más tributaria de la ciencia que de la ética y la poesía.

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

También creemos que esencializan la parcialidad y no la conciben como imprescindible punto de partida para repensar la totalidad, lo uno. El culto por la parcialidad tiende a absolutizar las formas transitorias del presente, se cae así en el utopismo abstracto o de enclave (y nosotros preferimos el realismo herético y dialéctico). Partiendo de la "regionalización" se corre el riesgo de tornar vulnerables a los movimientos sociales, de dejarlos expuestos a la mediatización de las elites políticas.

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

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

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

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

Para el antipoder, la resistencia, la negatividad, es "ya" el comunismo en sus aspectos invariantes. El medio no es en sí mismo una concreción histórica de esa invariante de los oprimidos, es "toda" la concreción. Algo que se encarga de desmentir, cotidianamente, el ecosistema hostil (el capitalismo periférico) que opera como contexto. Así, desde el antipoder, se puede ir delineando un utopismo ingenuo, indulgente y liberal.

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

La política del medio sin fin se asemeja a la "arqueopolítica", uno de los tipos de denegación del momento político identificados por Slavoj Žižek y que define como "el intento 'comunitario' para definir un espacio social homogéneo, tradicional, cerrado, orgánicamente estructurado, que no permite intersticio en el cual pueda emerger el momento o evento político".<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Žižek, Slavoj: "Un alegato izquierdista contra el eurocentrismo". En: Mignolo, Walter y otros, *op. cit.*, pp.177, 178. Las otras "denegaciones" que identifica Zizek, son: la parapolítica, la metapolítica marxista y la ultrapolítica.

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

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

Para un conjunto de organizaciones populares y políticas que en Argentina y en Nuestra América están resignificando la noción y el ejercicio concreto del poder popular, éstos remiten a concepciones que divergen de las anteriores y pueden ser asociadas a un tipo de construcción y de lucha que se asumen como prefigurativas. Se trata de una concepción que es relacional. Por lo tanto, la construcción de poder popular es básicamente la construcción de nuevas relaciones sociales alternativas a las impuestas por el régimen del capital. Asimismo se vincula al desarrollo, desde abajo, de una nueva institucionalidad, a la construcción de organizaciones y espacios autónomos y, paralelamente, a la vocación por su articulación.

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

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

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

En la concepción autoritaria y verticalista el "uno" (la organización política, la vanguardia) unía lo múltiple, homogeneizando los fragmentos a través de la "línea". El "uno" distribuidor de sentido ponía orden en el caos constituido por una clase trabajadora objetivada y concebida como material en bruto que para brillar requería de un soplo divino. En la concepción de base lo múltiple (las organizaciones populares, la vanguardia "social"), trabaja para encontrar su punto ecuménico. De ahí el rechazo a todas aquellas organizaciones políticas que se consideran, a priori, ese punto ecuménico.

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

El nuevo universo teórico-político al que hacemos referencia aparece como sustrato de una posible "línea" (política) con capa-

cidad de sintetizar y expresar las luchas, las necesidades del campo popular y los cambios más recientes en la conciencia del pueblo. Pero no se trata de la reedición de la "línea correcta". Ahora la línea se escinde de las organizaciones que pretenden expresarla de modo exclusivo. La línea, al reflejar un conjunto de experiencias reales y al vincularse con la práctica, se convierte en punto de referencia común. Ya no se trata de bajar línea, ahora hay que aclarar por qué avenida transitamos.

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

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

abre aquí como función del objetivo, y el objetivo se abre como sustancia del camino, en un camino indagado en sus condiciones, avizorado en sus aperturas (...) Allí donde el horizonte perspectivista se incluye en la visión, lo real aparece como lo que efectivamente es: como un entrecijo de procesos dialécticos que tienen lugar en un mundo inacabado y en un mundo que no sería en absoluto modificable sin el inmenso futuro como posibilidad en él".<sup>53</sup> Para Bloch, "la finalidad concreta anticipada rige el camino concreto".<sup>54</sup> De este modo considera que uno de los principales aportes del marxismo como guía para la praxis (o "instrucción para el obrar"), radica en su modo de captar las cosas como anticipación.

Finalmente queremos señalar que el poder popular concebido a partir de la desactivación de la dicotomía medio-fin no se aviene a la noción clásica del doble poder, a la dualidad de poder, porque éstas se contradicen con la estrategia de construcción contrahegemónica. La noción clásica propone una escisión tajante entre el poder burgués constituido y el poder popular constituyente. Escisión que dura hasta que el partido toma el poder y destruye el poder burgués. La estrategia de construcción contrahegemónica propone una situación de tensión y conflicto permanente, pero no necesariamente entre bloques delimitados; si hay una dualidad, ésta se construye al calor de las contradicciones en el marco de los distintos ámbitos e instituciones (superestructuras) de la sociedad civil. Cuando la contradicción se resuelve en función de los intereses populares, abriendo un nuevo campo de contradicciones, este tipo de dualidad es la que conduce al protagonismo popular a la hora de las grandes confrontaciones. De todos modos queremos dejar sentado que la noción de doble poder o poder dual puede ser resignificada en nuevos contextos.

---

<sup>53</sup> Bloch, Ernst, *op. cit.*, Tomo 1, pp. 252 y 267.

<sup>54</sup> Bloch, Ernst, *op. cit.*, Tomo 2, p. 154.

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

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

Sin dudas, el principal ejemplo histórico de composición de poder popular a partir de la desactivación de la dicotomía medios-fines fue a la Comuna de París, elegida el 26 de marzo y proclamada dos días después, en 1871. Es un punto de referencia insoslayable a la hora de hablar del poder popular, y muy poco importa la condición blanquista o proudhoniana de sus protagonistas. La Comuna de París creó un sistema de consejos municipales elegidos por sufragio universal en los diversos distritos de la ciudad. Todos los cargos administrativos, judiciales y educativos también se cubrieron mediante sufragio universal y fueron revocables. Para frenar el arribismo, los sueldos de los funcionarios fueron equiparados a los de los trabajadores. Por otra parte se suprimió el servicio militar, el ejército permanente y la policía. El gobierno de la Comuna separó a la Iglesia del Estado y la expropió, imponiéndole al clero la vida de apóstoles y verdaderos cristianos que rechazaban. Los extranjeros elegi-

dos para ocupar funciones en la Comuna fueron confirmados en sus cargos, se asumió la bandera de una "República mundial". Finalmente, reconoció que a las clases subalternas se les hace imposible gobernar con la vieja maquinaria estatal.

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

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

En distintas épocas históricas y en distintos lugares se desarrollaron formas de poder obrero a través de Consejos de Fábrica. El auge de las luchas obreras permitió la formación de los consejos obreros concebidos como órganos de autogobierno específicamente obreros. Los consejos obreros, por lo general, se constituyeron a partir de comisiones internas de fábrica. Al convertirse en los órganos de dirección de las plantas, rompieron con el "orden industrial" hegemónico y le disputaron a la patronal la dirección de las empresas, o sea, plantearon una disputa abierta, cara a cara, con el capital.

Los consejos aparecen como instituciones con un potencial radicalmente distinto y cualitativamente superior a los partidos y los sindicatos a los que, por otra parte, no reemplazan ni con los



cuales necesariamente se contradicen, dado que ni los partidos ni los sindicatos pueden ser "órganos de poder popular". Por lo menos en teoría, los primeros están condiciones de armonizarse y complementarse con los segundos, potenciándolos. Claro, se trata sólo de una posibilidad.

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

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

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

Para realizar un balance teórico-práctico, resulta pertinente tener en cuenta todas las experiencias de gestión y control obrero de la producción. Debemos agregar a esta lista los ensayos de las distintas comunidades agrarias anarquistas, las empresas socializadas y los Comités Obreros hacia los años 30, en la España

republicana. Más adelante siguen las diversas experiencias de poder obrero en las décadas del 60 y 70, donde se destaca el caso del Comité de Huelga de Nantes, en el marco del Mayo Francés de 1968.

## Poder popular, utopía y teología de la liberación

*"El día que los cristianos se atrevan a tomar un compromiso revolucionario integral, la revolución latinoamericana será invencible."*

Ernesto Che Guevara

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

Leonardo Boff

### Una crítica radical al orden dominante

Los orígenes de la teología de la liberación se inscriben en un contexto histórico excepcional, por la densidad de los procesos y por la riqueza de las convergencias: los cambios que se dan en la Iglesia Católica Apostólica Romana a partir del Concilio Vaticano II (desde el 11 de octubre de 1962 al 8 de diciembre de 1965) y de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, en 1968), las luchas de descolonización en la periferia, el despliegue de la teoría de la dependencia, los procesos de radicalización política de las clases subalternas en Nuestra América y la revitalización de una identidad latinoamericana. La Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en

Puebla en 1979, ratificó muchas de las posiciones de Medellín, pero el contexto era otro y presagiaba el reflujo de los 80 y los 90, más allá de que el triunfo de la Revolución Sandinista, ese mismo año, permitiera el renacimiento de la esperanza liberadora.

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

La teología de la liberación profundiza el giro y se radicaliza políticamente, es decir, se constituye en teología de la liberación propiamente dicha cuando se propone superar el horizonte desarrollista, evolucionista (o etapista) y redistributivo del Concilio Vaticano II, cuando se concibe al sistema capitalista como generador de "estructuras de pecado" y al poder burgués como medio de "institucionalizar el pecado"; cuando la opción por los oprimidos abandona todo cariz paternalista y todo sentido caritativo desprovisto de carga clasista y conflictiva y se asume como "opción por los oprimidos como sujetos", otorgándoles centralidad política de cara a un proyecto emancipador a partir de sus condiciones objetivas y subjetivas, en particular su capacidad de apertura. En fin, cuando abjura de toda apelación a la filantropía patronal y cuando reconoce a la lucha de clases como un hecho insoslayable y a la neutralidad como una actitud imposible y por lo tanto como complicidad directa o indirecta con la opresión. De algún modo, esos horizontes iniciales no cuestionaban a fondo el sistema y tenían una carga de ambigüedad tan alta que podían armonizarse con el populismo y hasta con la misma Doctrina de la Seguridad Nacional. Las definiciones de Medellín en 1968, mucho más precisas y avanzadas que las del Concilio Vaticano II, constituyeron un paso destacado en pos de la configuración de la teología de la liberación.

Es importante destacar el peso de la pastoral en el surgimiento de la teología de la liberación. Esto significa que antes de las formulaciones teórico-teológicas, hubo una realidad caracterizada por el compromiso revolucionario objetivo de los cristianos en Nuestra América. Al principio fue la acción, el trabajo de base y no el recorrido superestructural. La lista de antecedentes y precursores sería muy extensa, pero algunos ejemplos son bien gráficos. En Argentina, a fines de 1967 y principios de 1968 nació el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM), precedido a su vez por la experiencia de un conjunto de sacerdotes y religiosas que venían desarrollando su práctica pastoral en fábricas ("curas obreros"), en comunidades campesinas y en villas miseria. Las posiciones del MSTM influyeron en Medellín, su impronta puede detectarse en los documentos de la Conferencia. En forma más o menos paralela surgen en otros países de Nuestra América grupos similares al MSTM de Argentina, tal el caso del Movimiento de Cristianos por el Socialismo en Chile, los Sacerdotes para el Pueblo en México, o grupos como el Golconda o el Onis, en Colombia y Perú respectivamente.

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

El caso del sacerdote, sociólogo y guerrillero Camilo Torres es por demás significativo. Había nacido en el seno de una de las familias más tradicionales de Colombia, en 1929. Primero fue Torres Restrepo, petimetre de Bogotá, proyecto de príncipe con su capa y todo. Entonces fue el derecho de nacimiento, los buenos presagios que se amontonaban; fue el claustro, la contemplación, la Universidad, la sociología a lo Maurice Maeterlinck (autor de *Vida de las abejas* y *Vida de las hormigas*) y el hedor a incienso, a clero

sensual y obeso. Dios era patrón y las puertas torneadas del privilegio se le abrían, una tras otra. Pero el Concilio, aunque reconocía el sistema capitalista, abrió una ventana. Entró aire, mucho aire. Entonces vendió la capa y subió a la montaña... y estas puertas se cerraron definitivamente para Torres Restrepo. Después fue sólo Camilo y otras puertas se le abrieron: de lata, de tablas rústicas o de costal colgado. Dios se hizo compañero. Entonces fueron los pobres, los desnutridos, los sublevados. Y fue Santander (cuna de rebeldías), en 1966. Y fue el primer combate y la primera bala. ¿O las primeras cien balas? (aunque los ojos le seguían vivos). Y fue la dialéctica de la fe, la guerra y el amor.

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

En paralelo debe mencionarse el aporte de otras corrientes de pensamiento entrelazadas a la teología de la liberación, en particular de la denominada filosofía de la liberación. Entrelazadas no significa que una sirva como marco teórico de la otra. Se trata de corrientes diferentes, más allá de las coincidencias y las mutuas influencias. Cabe tener presente que teología y filosofía difieren en un asunto tan relevante como la consideración de la fe como fuente o no de la verdad. Antonio González ha señalado que "lo que determina la configuración categorial de la teología de la liberación no es un horizonte filosófico, sino un 'cambio de paradigma' interno de la misma teología, y que viene dado por el punto de partida en la realidad de

los pobres como auténtico lugar teológico...".<sup>55</sup> Una diferencia fundamental entre la teología y la filosofía de la liberación radica en el compromiso práctico-eficaz de la primera y las tendencias al academicismo de la segunda.

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

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

En absoluto fue ajeno a estas corrientes el aporte del antropólogo argentino Rodolfo Kusch (1922-1979), quien en 1962 publicó una obra esencial, *América Profunda*. Su empatía con el mundo andino lo llevó a plantear la tesis de un "estar" mítico sobre la tierra -experiencia vital- contrapuesto al "ser" occidental. Algunos aspectos identificados por Kusch tales como la impronta sagrada de la materia, el peso de lo mágico y la importancia del "creer para ver" (invirtiendo el clásico *slogan* racionalista), pueden considerar-

---

<sup>55</sup> González, Antonio: "El significado filosófico de la teología de la liberación". En: AAVV, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, Trotta, 1993, p. 156.

se aportes del mundo andino para pensar el cambio social, la revolución en Nuestra América. Cabe mencionar también Franz Hinkelammert, quien en 1970 publicó *Ideología del desarrollo y dialéctica de la historia*, donde proponía conciliar elementos del marxismo y el cristianismo. Similar es el caso de Paulo Freire (1921-1997) quien en 1971 publicó su *Pedagogía del oprimido*, obra cuyas orientaciones primordiales permanecen tan provechosas como entonces.

Al citar autores y obras ponemos de manifiesto que estamos asumiendo una perspectiva acotada de la teología de la liberación. La consideramos en su forma cristiana (católica y protestante) y "profesional". De todos modos queremos destacar la existencia de otras formas "implícitas", previas y posteriores al punto de referencia fuerte que es Medellín. La realidad de Nuestra América nos instala frente a una teología liberadora sistemática y asistemática de carácter transconfesional que involucra religiones cristianas y no cristianas.

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

La teología de la liberación, surgida de la misma praxis popular y plenamente consciente de los condicionamientos históricos y políticos de la teología y su praxis, se contrapone a la teología preelaborada, dogmática y des-situada. Desarrolla así una crítica radical a la Iglesia oficial que concibe a la fe como efecto de un descubrimiento de la revelación divina fuera del contexto histórico, como amor sumiso a Dios. Un punto de partida óptimo, junto a la crítica al inmanentismo, al



antropocentrismo y la mirada histórica, para justificar diversas opresiones y órdenes injustos, conservándose como un poder reaccionario. Y aunque la Iglesia oficial, con inocultables afanes premodernos, parece oponerse a la "secularización", vemos cómo, en los hechos, impulsa un proyecto de secularización reaccionario. No casualmente los retrógrados de todos los credos cristianos y los agnósticos y ateos del bando conservador han encontrado en la figura del actual Papa de la Iglesia de Roma, Benedicto XVI (Joseph Ratzinger), un referente de "Occidente" todo.

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

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

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

Por su parte, las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) propiciaron una convivencia social alternativa y crítica del orden dominante. Su desarrollo afectó a la Iglesia católica en todos los órdenes. Las CEB estaban en exceso respecto del campo religioso (concebido en los términos limitados de la Iglesia institucional) y se fueron conformando como espacios de lucha para derribar estructuras opresivas y para crear otras nuevas que permitieran la participación de los excluidos. Las CEB impulsaron un redescubrimiento de la Iglesia como comunidad y como asamblea. La reacción de la teología del desarrollo y la dominación y de la Iglesia del "misterio", la oficial, centralista y dogmática no se hizo esperar.

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

En Chiapas la teología de la liberación jugó un papel importante "en el proceso de autoreconocimiento comunitario por el que se recobraron la lenguas originarias".<sup>56</sup> El cristianismo comunista y formas originales del indigenismo de liberación, derivadas de la teología de la liberación, han sido afluentes importantes del neozapatismo y han mostrado una enorme capacidad para articularse al proyecto democrático, el socialismo y la lucha armada y confluir en un programa liberador común. La marca del cristianismo radical se

---

<sup>56</sup> Colectivo Situaciones, *Bienvenidos a la Selva. Diálogos a partir de la sexta declaración del EZLN*, Buenos Aires, tinta limón-UNIA arteypensamiento, 2005, p. 31.

puede percibir en el "mandar obedeciendo", que se aproxima mucho a la noción de autoridad ejercida en forma de servicio. Muchos zapatistas son católicos, y consideran que la Iglesia es un espacio contradictorio y por lo tanto de lucha. En Chiapas la Iglesia como institución, en particular la diócesis de San Cristóbal, jugó un papel significativo, supo abjurar su tutela, respetó y aportó a consolidar la autonomía del sujeto popular y no tuvo la pretensión de hegemonizar sus orientaciones. El zapatismo no puede desvincularse de la labor desarrollada por Samuel Ruiz, obispo de Chiapas.

El MST de Brasil reconoce como antecedentes el trabajo de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y de la Comisión Pastoral de la Tierra, trabajo que en muchas ocasiones fue complementado con las experiencias de educación popular con el Método Freire, de las que muchos cristianos participaron.

En el caso del MOCASE, los cristianos jugaron un rol destacado y la Iglesia católica predominó como institución matriz en sus comienzos. Una vez que el movimiento avanzó en sus reivindicaciones, en sus niveles de organización, en sus definiciones políticas, en su autonomía (incluyendo su autonomía de la Iglesia, por supuesto), los cristianos más constanciados con el pueblo continuaron, mientras que la Iglesia institucional se replegó y hasta se sumó abiertamente al bando de los enemigos del movimiento campesino.

Frei Betto sostiene que la influencia de la teología de la liberación, con su composición humanista popular y revolucionaria, contrarrestó el típico racionalismo de la izquierda intervenida por una filosofía marxista ortodoxa, que dejó de lado un conjunto de dimensiones subjetivas y concibió el proceso revolucionario a partir de términos objetivistas y economicistas que condujeron a la negación del mundo concreto de los oprimidos y al absolutismo burocrático. Desde este racionalismo y este sobredimensionamiento del pensamiento científico, partiendo de un concepto exclusivamente epistemológico de la revolución, la centralidad fue puesta en la transformación, desde el poder estatal, del modo de producción y se asumió como válida la contraposición -más engelsiana que marxista- entre utopía y ciencia.

Entonces, si el socialismo era una "ideología científica y rigurosa consecuente" de difícil penetración en "medios atrasados" y entre los analfabetos, en los países periféricos entraba en contradicción directa con el sujeto que terminaba negado y objetivado. Así, la condición aborígen, la negritud, eran consideradas "más complejas" para el socialismo, más que otras "óptimas" que por supuesto eran blancas, europeas y modernas. Esta ideología científica y rigurosa consecuente requería de un conjunto de premisas y Nuestra América desplegaba "antipremisas" en planos diversos. Para algunos el etapismo era el único resguardo y la burguesía la principal aliada. Mientras tanto José Martí era un "pequeño burgués" y Ernesto Che Guevara un "aventurero". Para otros, la solución pasaba por los oficios mágicos de una vanguardia que cubriera el vacío.

Asimismo, el socialismo se delineaba como sinónimo de medios de producción estatizados, de economía planificada y de colectivización. Sin negar la importancia que estas iniciativas políticas soberanas pueden tener de cara a un proyecto emancipador, queda clara la confusión de las formas jurídicas de propiedad con el contenido social y económico efectivo de las relaciones de producción. Aunque Frei Betto tome específicamente el caso del MST y del Brasil, su afirmación puede hacerse extensiva al resto de Nuestra América<sup>57</sup>.

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

---

<sup>57</sup> Ver: Betto, Frei: "Prólogo". En: Bogo, Adhemar, *Arquitetos de sonhos*, Sao Paulo, Expressao Popular, 2003, p. 13.

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

### **La concreción histórica de la utopía**

No se trata de retrotraer el comunismo al cristianismo primitivo, camino desechado por Federico Engels cuando hacía referencia a la obra de Weitling (August Becker), animador de la Liga de los Comunistas y autor del *Evangelio de los pobres pecadores*, sino de reconocer el aporte político y filosófico de la teología de la liberación al proyecto emancipador en Nuestra América. No hace falta ni tan siquiera ser cristiano, religioso o creyente para valorar esa contribución. Lo cierto es que de cara a la conceptualización del poder popular el aporte de la teología de la liberación, como discurso crítico, como teoría geopolíticamente situada (específicamente latinoamericana) y epistemología periférica, sólo puede ser rechazado desde una matriz eurocéntrica e hiperracionalista al estilo de Mario Bunge, que

la considera "oscurantista"<sup>58</sup> o del marxismo ontológico-metafísico que la interpreta como expresión de una posición reformista.

La teología de la liberación ha reinterpretado el proyecto de Jesús de Nazaret. Sostiene la idea de "construcción" del reino de Dios y considera que el mismo es "de este mundo", que está entre nosotros. El reino de Dios, aun si dejar de tener una dimensión escatológica, asume una decididamente terrenal. Su *pathos* dialéctico, en realidad, rompe con la idea de un "mas allá" y un "más acá". Es decir, la historia es el único lugar de la "revelación" y Dios está situado en la comunidad de conciencias. Esta idea de Dios, nos parece, no puede resultar útil a los tiranos.

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

Partiendo del isomorfismo estructural,<sup>59</sup> toma en cuenta que Jesús de Nazaret se enfrentó a Roma, el Imperio de su tiempo y contra los poderes locales que le eran funcionales. Rubén Dri sostiene que "El Reino de Dios surge de la acción de los más pequeños, es decir, de los más pobres, de los más miserables, de los desheredados, de los sin poder".<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> Bunge, Mario: "Filosofía, ciencia, política". En: *Concordia Internationale Zeitschrift für Philosophie*, N° 10, 1986, p. 108.

<sup>59</sup> El isomorfismo estructural remite a una equiparación (en aspectos esenciales) de la época histórica de Jesús de Nazaret y la actual. Es decir: pobres de la periferia, luchando contra un imperio.

<sup>60</sup> Dri, Rubén, *El movimiento antiimperial de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo*, Buenos Aires, Biblos, 2005, p. 67.

Una idea-fuerza de la teología de la liberación plantea que el reino de Dios es futuro y utopía, pero que también es presente. La operación de traslado del reino del más allá al seno de la historia, a la cotidianidad terrena, estaría presente en Jesús de Nazaret, pero indudablemente reconoce un antecedente "práctico" en la primeras comunidades cristianas. Si bien el cristianismo sufrió un doble proceso de institucionalización y de cooptación por parte del Imperio Romano, perdiendo su impronta más disruptiva, la imagen indeleble y poderosa de las primeras comunidades cristianas, con su huella profética, apocalíptica y milenarista, pero fundamentalmente con sus elementos utópicos y quiliásticos (la creencia en que la comunidad de los fieles debía estructurarse a partir de los patrones del reino futuro), erigida en insignia y proyecto existencial, en utopía crítica y en modelo de institucionalidad comunista (sin tradiciones cerradas y unitarias), ha servido y sirve para la confrontación con las castas sacerdotales y con todos los envilecimientos de la Iglesia oficial, en particular su condición de institución opresiva, y ha alimentado y alimenta los sueños de emancipación de cristianos y no cristianos.

Al igual que las primitivas comunidades cristianas, las comunidades ascéticas y monásticas de los judíos esenios constituyeron una reacción tanto contra las castas sacerdotales como contra el poder del Imperio Romano. Los esenios se organizaron bajo la forma de comunidades igualitarias, donde todo se compartía; condenaron la esclavitud y la propiedad. Desarrollaron una praxis profética, apocalíptica y milenarista, pero fundamentalmente -por eso decimos praxis- utópica y quiliástica. "Los esenios comen conjuntamente una comida común", decía el filósofo neoplatónico Philo de Alejandría. "Cada hombre da para cualquier necesidad y recibe a cambio lo que fuere que él requiriere", reconocía el historiador judío Flavio Josefo. El destino de los esenios no fue distinto al de otros sectarios judíos (a excepción del cristianismo, claro): hacia los años 76-78 de la era cristiana fueron exterminados por la Décima Legión Romana. A diferencia de los cristianos los esenios

optaron por alejarse del Templo (del poder), en lugar de asumir la lucha frontal contra él como condición de la construcción de una nueva sociedad. De este modo, se mantuvieron alejados de las luchas sociales y políticas. Se dedicaron a construir el mundo ideal en pequeña escala. Prefiguraron así la micropolítica y algunas de las formas históricas del comunitarismo de base.

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

Un antecedente "teórico" de la teología de la liberación se puede encontrar en el cristianismo en desavenencia con la sociedad clasista del abad calabrés Joaquín de Fiore (1135-1202) y de otras figuras y movimientos cristianos heréticos. Más allá de que muchos hayan destacado el proceso de mitologización al que fue sometida la obra y el pensamiento de Joaquín, lo cierto es que lo que se conocería luego como "joaquinismo", preconizó una supresión simultánea de la Iglesia, el Estado y la propiedad, una democracia mística cuyo sujeto eran los pobres, una sociedad sin preladados ni señores.

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



principalmente la concepción de la "salvación" como un hecho colectivo y terrenal. Con Joaquín de Fiore la utopía dejaba de ser trascendente y se convertía en futuro histórico. Alberto Flores Galindo ha vinculado el joaquinismo a la utopía andina, al mito del Inkarrí, concretamente con el relato de la tres eras de la creación en Urcos.<sup>61</sup>

En muchos aspectos la doctrina joaquinista se acercaba a la de los movimientos cristianos evangélicos de la Edad Media que se oponían a la simonía,<sup>62</sup> cuestionaban las jerarquías eclesiásticas (y a través de ellas a todo el orden social) y dirigieron la prédica evangélica a los sectores populares, tal el caso de los valdenses en el siglo XII y los cátaros en el siglo XIII; de hecho Joaquín de Fiore se oponía a las persecuciones que tenían por blanco a los primeros.

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

---

<sup>61</sup> Flores Galindo, Alberto, *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*, La Habana, Casa de las Américas, 1986. Ver capítulo I: "Europa y el país de los incas: la utopía andina".

<sup>62</sup> La simonía es un término que proviene del personaje bíblico Simón el Mago y se refiere a la acción de negociar con objetos sagrados, cargos eclesiásticos y bienes espirituales. Fue una práctica muy extendida en la Iglesia durante la Edad Media.

les había reservado, los valdenses lograron expandirse por buena parte de Europa: Polonia, España, Italia, además de Francia. El movimiento valdense integró y articuló otras disidencias, muchas de ellas de larga data, como los paulicianos (descendientes de los cristianos primitivos), y otras del siglo XII, como los pedrobrusianos (seguidores de Pedro de Bruys) y enriqueistas (seguidores de Enrique de Lausana), los humillados, los pobres lombardos (pobres católicos), etc. Dicha integración y articulación fue inestable puesto que algunos volvieron a la Iglesia de Roma, pero, en líneas generales, estos movimientos fueron asimilados por la Reforma Protestante.

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

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

Muchos aspectos de la doctrina de Joaquín de Fiore, que fueron rechazados por el IV Concilio de Letrán (1215-1216), ejercieron una enorme influencia en el ala radical de los franciscanos (los espirituales o fraticelos), en el milenarismo de Fray Dolcino de Novara (1250-1307), creador de los Hermanos Apostólicos, un movimiento mesiánico que se desarrolló en el norte de Italia a principios del siglo XIV y que se oponía abierta y violentamente al sistema feudal y a la jerarquía eclesiástica.

El movimiento de Dolcino proponía un retorno a los ideales cristianos originales de pobreza y humildad y una organización social igualitaria que incluía, además del plano social, la igualdad entre los sexos. Dolcino llegó a conformar una suerte de ejército popular de más de mil seguidores y combatió con las fuerzas eclesiásticas. La mayoría de los hermanos apostólicos fueron pasados por las armas. Dolcino fue torturado y quemado.

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

El Checo Juan Hus (1369-1415), rector de la Universidad de Praga, recibió la influencia de una corriente antipapal y anticlerical, defensora de la pobreza evangélica, que tuvo en el teólogo inglés y precursor de la reforma John Wyclif (1330-1384), una de sus figuras más destacadas.<sup>63</sup> Su exigencia de "igualdad en la comunión", o eucaristía bajo las dos especies (pan y vino) para todos y no sólo para los sacerdotes, atentaba contra el orden eclesiástico y social. En ese contexto, la lucha por la igualdad religiosa terminaba siendo una lucha por la igualdad social. Hus fue excomulgado en 1411. Un año después fue citado al Concilio de Constanza. A pesar de contar con un salvocundo del emperador Segismundo, fue arrestado y quemado en la hoguera acusado de herejía. El mismo concilio condenó a Wyclif por herejía a título póstumo.

---

<sup>63</sup> Otro de los seguidores de Wyclif fue John Ball, quien predicó contra los ricos. Sostenía que la tierra no pertenecía a nadie y que sus frutos pertenecían a todos. Murió en la horca.

A la muerte de Hus, sus seguidores se dividieron. Hubo husitas moderados y husitas radicales. Estos últimos crearon una comunidad en Tabor. Los "taboritas", desarrollaron un perfil milenarista y comunista. Sostenían que no debía haber ni reyes ni súbditos, ni amos ni esclavos, propiciaban la abolición de los impuestos y otras cargas y obligaciones. La comunidad de Tabor se organizó de forma igualitaria. Llegó a contar con un gran poder militar, que les permitió resistir a sus enemigos y sobrevivir durante muchos años. Las escisiones de grupos moderados como los calixtinos, o extremos como los adamitas ("hermanos y hermanas del libre espíritu) debilitó a los taboritas que fueron derrotados en 1434.

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

Algunos de los Doce Artículos de los Campesinos de Suabia planteaban el derecho de las comunidades a elegir sus propios párrocos, el uso del diezmo para el sustento de los párrocos y el resto para el beneficio de los pobres, la propiedad comunal de los bosques, un tributo de los bienes feudales sobre bases equitativas, la devolución de los terrenos comunitarios. El principal líder anabaptista fue Thomas Münzer (1498-1525). Fue Engels, paradójicamente, uno de los que se encargó de aclarar que el reino de Dios de Münzer no era otra cosa que la abolición de la propiedad privada, la sociedad sin clases y sin Estado.

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

También pueden considerarse como antecedentes "teóricos" las propuestas del dominico ferrarés Girolamo Savonarola (1452-1498), en este caso un antecedente teórico-práctico, y del calabrés Tomás Campanella (1568-1639), también dominico.

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

Savonarola criticaba la descuidanización promovida por las tiranías. Mantener al pueblo ignorante respecto de los asuntos del gobierno, inexperto e inseguro en el arte de gobernar, sin capacidad de acción política, eran y son los rasgos más característicos de un régimen tiránico. Consecuente con esas críticas, Savonarola apoyó las medidas que suprimían las cargas impositivas sobre los bienes de consumo popular y las que gravaban las fortunas financieras. Recibió el apoyo de los sectores populares y de algunos grupos ilustrados. Fue llamado "el predicador de los desesperados". Sus ideas políticas fueron plasmadas en su *Tratado sobre el régimen y gobierno de la república de Florencia*. Puede considerarse un precursor del pensamiento político moderno, un anunciador de Nicolás Maquiavelo.

En un continuum que lo conecta con Joaquín de Fiore, con nítidos perfiles proféticos -por cierto nada ajenos al clima del renacimiento y la Reforma-, denunció la corrupción de la Iglesia,

los papas y del poder político. Savonarola también es precursor de la Reforma. Sus perfiles político-proféticos pueden rastrearse en su *Compendio de Revelaciones*. Es decir que, además de una reforma política, Savonarola impulsó una profunda reforma intelectual y moral. En esto último su intransigencia e inmoderación eran absolutas. Su idea de un retorno a la simplicidad de la vida cristiana lo llevó a organizar las "quemadas de vanidades", ceremonias en las que se incineraban públicamente objetos: pinturas, instrumentos musicales, libros, considerados "blasfemos". Como ha señalado Francisco Fernández Buey,<sup>64</sup> no debería verse en esto una actitud antimoderna. Aunque repudiable, no entraría en contradicción con un movimiento esencialmente humanista e ilustrado.

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

Podemos decir que el proyecto de Savonarola consistió en un intento de aplicar concretamente la utopía, a partir de la renovación de la política florentina y de la Iglesia toda. Savonarola trabajó en la preparación de una ciudad futura, aspiró a un gobierno celeste. No exento de cierto "nacionalismo", quiso hacer de Florencia un paraíso terrestre, un modelo universal, un ejemplo irradiador. En *El Príncipe*, Maquiavelo lo llamó "el profeta desarraigado". Queriendo expresar con esta denominación que Savonarola no tuvo en cuenta el momento político de la "fuerza", no atendió la cara del león, los asuntos del mando. No sólo promovió el "amor sin poder", sino que intentó construirlo.

---

<sup>64</sup> Ver: Fernández Buey, Francisco: "Guía para la lectura de Savonarola". En: Savonarola, Girolamo, *Tratado sobre la República de Florencia y otros escritos políticos*, edición de Francisco Fernández Buey, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2000.

El caso de Campanella es diferente y caben muchos reparos a la hora de considerarlo como antecedente teórico. En su diálogo *La Ciudad del Sol -Civitas Solis-* describió una utopía de una república universal dominada por la Iglesia y basada en la propiedad comunal de los bienes. Su principal fuente de inspiración fue la *Utopía* de Moro. Por denunciar la propiedad privada y por los elementos astrológicos que regían su ciudad, Campanella pasó por cinco cautiverios que suman una estancia de 27 años en diferentes cárceles. Pero la igualdad social de Campanella se sostiene en el Estado. En *La Ciudad del Sol*, el orden es virtud. Existe una relación inversamente proporcional entre la propiedad privada y el Estado. Como utopía estatista, burocrática, autoritaria, como propuesta de ordenación social rigurosa y estricta, *La Ciudad de Sol* constituye un antecedente de la utopías proyectadas en el siglo XIX por Saint-Simon (1760-1825), autor del *Catecismo de los industriales*, y Etienne Cabet (1788-1856), autor de *Viaje a Icaria*, y en el siglo XX por el "socialismo real" y el marxismo ontológico-metafísico que impusieron un contrato de sumisión y los métodos tecnocráticos de mando; también puede considerarse un anticipo de la idea de "comunidad organizada" y de muchos de sus intentos de concreción. En estos casos el énfasis está puesto en los sistemas administrativos eficaces y en la planificación económica. El gobierno ideal se basa en una elite de ingenieros y funcionarios especializados. Se retoma de la idea platónica bajo la forma tecnocrática. Recuérdese que en *La República*, Platón (428-347 a. C.) propuso una utopía abstracta a través de un modelo de organización social "sabia", un Estado gobernado por filósofos que se erigió en el modelo de la utopía elitista del gobierno de los intelectuales como la mejor garantía del orden (por cierto, el orden es el componente más utopizado en Platón). Pero no sólo por esto ha servido como fundamento de un conjunto de utopías (de las clases dominantes) y de sueños reaccionarios. En *La República* la política se funda como saber especializado, en contra de la tradición de la democracia ateniense.

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

De esta manera, desde la idea-fuerza que plantea que el reino es futuro y utopía, pero que también es presente, lo radicalmente nuevo se exhibe como lo procurado en el movimiento de lo existente: presente convertido, presente utópico, objetivo anticipado, ideal de anticipación concreta. Las concreciones históricas (la "historificación" de la utopía, la igualdad como práctica "aquí y ahora") son siempre inherentes a la utopía absoluta y remiten a experiencias de poder popular.

La dimensión escatológica de la utopía absoluta no niega su anticipación, al contrario, la exige. Reclama mediaciones personales y estructurales, puede contener las dimensiones políticas e históricas. De hecho, Jesús de Nazaret cumple una función mediadora terrestre y celeste. Primero, Jesús está siempre "en medio" del pueblo, "en medio" de los cristianos. En efecto, no se trata sólo de una cuestión posicional. Luego, la idea de su resurrección individual es una idea de anticipación del acontecimiento final que obliga a la acción y que empuja hacia el futuro. En las *Tesis de filosofía de la historia*, Walter Benjamin dice: "El mesías no viene únicamente como redentor, viene como vencedor del anticristo",<sup>65</sup> lo que puede interpretarse como: la liberación es inescindible del poder (y de las formas de mando).

La igualdad sustantiva, la fraternidad, son realizaciones parciales y relativas de la utopía y, a la vez, constituyen la condición para la realización de la utopía absoluta, exigen el perfeccionamiento indefinido y obligan a persistir en las mediaciones y en la ampliación de los órdenes justos. Desde un punto de vista religioso esa utopía, equiparable a la salvación plena, se realiza en un plano transhistórico. Desde un punto de vista no religio-

---

<sup>65</sup> Benjamin, Walter, *op. cit.*, p. 180.



so que, por supuesto, no reconoce un plano transhistórico y no considera a la política como una dimensión menor de la fe, esa utopía siempre será relativa e imposible de realizar absolutamente. Lo importante es hacer de la utopía una hipótesis histórica, situar la liberación en la historia, identificar las tendencias que están mediadas con una sociedad emancipada (Bloch decía que "la voluntad de utopía es absolutamente compatible con la tendencia vinculada al objeto")<sup>66</sup>. Si este proceso culminará o no en tiempos escatológicos, en la eternidad, es un asunto que no nos importa demasiado, dado que el plano metafísico del horizonte, en este caso, no se opone al compromiso ético y revolucionario.

Entre la realidad presente y la utopía se extiende un espacio que puede concebirse -en términos de Louis Althusser- como un ancho río de mierda o como un territorio para la lucha y la vida plena. La teología de la liberación propone inaugurar el "dominio" en este mundo comenzando con las clases subalternas, reconociendo que la mejor forma de testimoniar la realidad del reino escatológico es vivirla anticipadamente.

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

Además, la teología de la liberación identifica en Jesús de Nazaret una voluntad de renuncia al poder como dominación, una voluntad de no reemplazar al pueblo en su autonomía sino de acompañamiento, servicio (y compromiso). Instala, de esta manera, una tensión utópica-ideal, un manantial ético y un espacio en el

---

<sup>66</sup> Bloch, Ernst, *op. cit.*, Tomo I, p. 239.

cual la crítica revolucionaria se articula perfectamente con la crítica profética, produciendo el intersticio en el cual se gesta el hombre nuevo.

### **Más allá del "idealismo teológico" y del "marxismo eclesial"**

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

En estos aspectos, por cierto fundamentales, la teología de la liberación aventaja a muchos marxistas "de salón", y a los que cultivan esa metafísica materialista denominada materialismo dialéctico (diamat). Sólo basta con colocar a la "teoría" en el lugar de la "teología" para comprender de qué estamos hablando. Si la Iglesia oficial es eclesiocéntrica (sobre todo la católica) y considera que Dios se manifiesta en las enseñanzas y la praxis de su jerarquía, el partido tradicional inspirado en el marxismo ontológico-metafísico, al concebir el proceso revolucionario como la concreción de un saber específico (que sólo porta el "auténtico partido de la clase trabajadora"), cae en una posición partidocéntrica que a su vez alimenta toda la parafernalia ritual, la observancia formal y, fundamentalmente, una fe supersticiosa en el Estado.

Ni la Iglesia oficial ni el partido (más preocupados por su potestad que por la práctica del "amor") logran articular una política que asigne un lugar central al pueblo, a sus organizaciones autónomas, a

los movimientos sociales. En ambos casos imperan el legalismo y la confortable adhesión a las prácticas tradicionales que inspiran seguridad, sean religiosas o políticas. En ambos casos prima el modo "sacerdotal" propenso al inmovilismo y la jerarquía. En ambos casos se asume como labor notable la refutación de las herejías. En ambos casos es evidente la escisión dirigentes-dirigidos, sacerdotes y legos, doctrina y sentido común; y el interés en mantener a los "simples" alejados de las Sagradas Escrituras y de las decisiones fundamentales (la analogía pertenece a Gramsci). El emperador Constantino puede parangonarse a José Stalin. En ambos casos hay separación entre religión/pensamiento y vida.

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

La teología de la liberación brinda un buen ejemplo de una teoría (teología) no desnaturalizada al asignarle la primacía a la verdad práctica (ortopraxis). No se equivoca respecto de su lugar hermenéutico, de ahí su registro indeleble en el zapatismo y en el MST, de ahí su cualidad connatural en relación a estas experiencias emancipatorias. El hecho de asumir ese lugar hermenéutico es lo que la vincula a todas las vertientes revolucionarias, principalmente a la "corriente cálida del marxismo", y lo que la distancia del neopopulismo y de la izquierda dogmática, incluyendo sus versiones ácratas y las más nuevas derivadas del autonomismo.

El peruano José Carlos Mariátegui (1895-1930), paradigma de la corriente cálida del marxismo en Nuestra América, efectuó una valoración del sentimiento religioso, entre otras cosas porque lo concibió como el nexo entre la utopía andina y el socia-

lismo revolucionario. Alberto Flores Galindo sostenía que Mariátegui se veía atraído por el cristianismo pasional de los místicos y no por la ortodoxia pseudo racional de los tomistas, cerca de las multitudes y lejos de las jerarquías.<sup>67</sup> De esta manera el Amauta propuso una ética marxista, una moral de las clases subalternas que no se deriva de los intereses materiales sino de la confrontación directa con los opresores. Mariátegui reivindicaba la centralidad de lucha, la identidad y la actividad creadora del pueblo en el proceso revolucionario. A su muerte, la Internacional Comunista -en pos de convertirse en expresión de la corriente gélida- impuso el blanquismo en Nuestra América.

Frente al modo sacerdotal, inmóvil y jerárquico, la teología de la liberación y la corriente cálida de marxismo oponen un carácter profético, dialéctico y heterárquico. Tanto la teología de la liberación como la corriente cálida del marxismo parten del compromiso con el mundo, de la fidelidad a los explotados, de la presencia en sus luchas. Esto es lo que contrarresta cualquier tendencia al fanatismo y al sectarismo. Lo que preserva la humanidad es la solidaridad concreta y efectiva. Tanto la teología de la liberación como la corriente cálida del marxismo proponen una praxis para salir de las objetivaciones impropias.

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

Finalmente cabe destacar que, en líneas generales, la teología de la liberación asume un punto de vista dialéctico, en él funda desde sus análisis de la realidad social hasta su cristología, basa-

---

<sup>67</sup> Ver: Flores Galindo, Alberto, *op. cit.*, p. 298.

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

## Poder popular y gobierno popular: la dialéctica de la armonización y la contradicción en la experiencia de la Unidad Popular en Chile (1970-1973)

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

Miguel Enríquez

*"Actualmente muchas cuestiones fundamentales son interrogantes."*

Miguel Enríquez

### Formas "blandas" y "duras" del poder popular

El caso de Chile durante el gobierno de Salvador Allende y la Unidad Popular<sup>68</sup> (1970-1973) nos sirve como un antecedente his-

---

<sup>68</sup> La Unidad Popular estaba integrada por el Partido Socialista (PS), el Partido Comunista (PC), el Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU) y la Izquierda Cristiana (IC). Su antecedente fue el Frente de Acción Popular (FRAP), creado a principios del año 1958 e integrado por el PS, el PC, el Partido Socialista Popular (PSP), el Partido del Trabajo (PT), el Partido Democrático de Chile (PDCH) y el Partido Democrático del Pueblo (PDP). Salvador Allende fue candidato a la presidencia por el FRAP en dos ocasiones. En las elecciones de septiembre de 1970, Allende, al frente de la Unidad Popular obtuvo el 36,6 % de los votos frente al 34,9 del conservador Jorge Alessandri y el 27,8% del demócrata cristiano Radomiro Tomic.

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

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

A simple vista en el experimento de la Unidad Popular chilena se destacan las luchas institucionales y parlamentarias y, por ende, el protagonismo histórico parece que les corresponde a los políticos de izquierda y a los sectores progresistas. Pero lo cierto es que la victoria de Allende y su política de gobierno estuvieron condicionadas por el auge de los movimientos sociales. Desde la década del 60 se pueden contabilizar en Chile movimientos de ocupación, campesinos y urbanos, además de una conflictividad estudiantil y obrera creciente. Fueron entonces los movimientos de masas en ascenso los que impulsaron los cambios más importantes. La política de la Unidad Popular, aunque siempre rezagada respecto de la dinámica del pueblo, se explica por las luchas de estos movimientos y no por la iniciativa de políticos "honestos" y más o menos radicalizados.

Durante el gobierno de Allende se desarrollaron distintas instancias de participación popular como las Canastas Populares, los

Almacenes del Pueblo, las Juntas de Abastecimiento y Control de Precios (JAP) y las Juntas de Vecinos en el plano territorial; y los Cordones Industriales en el contexto de las fábricas y con el movimiento obrero como protagonista central. Estos últimos, como organismos de auto-organización de los trabajadores, representaron el piso más alto en el desarrollo de la subjetividad revolucionaria de los trabajadores chilenos. Nacieron para presionar al gobierno popular, para que impulse el traspaso de un conjunto de empresas al Área de Propiedad Social. El primer cordón nació en Cerrillos-Maipú, a mediados de 1972. Y si bien inicialmente asumieron un perfil de organismos de presión, con el tiempo se fueron radicalizando y se convirtieron en órganos de poder obrero.

En la historia de Chile podemos reconocer un antecedente muy remoto. Una experiencia de poder popular local muy poco conocida tuvo lugar en Puerto Natales, en Magallanes, en el extremo sur del país, en enero del año 1919. El detonante fue un conflicto gremial que involucró a los trabajadores del frigorífico Bories (una localidad a 5 kilómetros de Puerto Natales) y a los que se desempeñaban en las distintas tareas exigidas por la construcción del Frigorífico Nuevo en Puerto Natales y también a otros trabajadores del sector servicios. Los obreros en huelga, nucleados en la Federación Obrera de Magallanes, forzaron la huida de las autoridades hacia Argentina, tomaron el control la ciudad, organizaron una administración provisoria y enfrentaron la represión. Estos sucesos, en los que perdieron la vida seis trabajadores y cuatro carabineros, fueron considerados como uno de los primeros casos de poder local del siglo XX.<sup>69</sup>

A pesar de que las bases obreras que participaban en los cordones estaban vinculadas a los partidos de izquierda y a la Central Única de Trabajadores (CUT), cuestionaban el reformismo de los dirigentes políticos y sindicales. Con esta composición y esta predisposición, los cordones desarrollaron un importante grado de

---

<sup>69</sup> Ver: Cid Santos, Pedro, *Historia del movimiento obrero en Última Esperanza (1911-1973)*, Punta Arenas, Ateli, 2004.



autonomía en relación a los partidos y a la CUT. Los cordones se encargaron de señalar las limitaciones de las luchas reivindicativas y las tendencias al envilecimiento de la propuesta política de la UP, asumieron tareas políticas y se plantearon el problema del poder. De esta manera se proyectaron como una experiencia que prefiguraba una nueva institucionalidad.

Junto a los cordones, se desarrolló la experiencia de los Comandos Comunales de Trabajadores, Coordinadores Comunales o Comités Coordinadores. Éstos surgieron después del paro patronal de octubre de 1972 -de hecho fueron la causa de su fracaso- e incrementaron su protagonismo después del intento de golpe del 29 de junio de 1973, episodio conocido como el "tancazo" (el comandante Souper sublevó el Regimiento Blindado N° 2 de Santiago). Los Comandos Comunales estaban integrados por obreros, campesinos, mapuches, pobladores vecinos de las comunas (barrios populares), estudiantes, profesionales y técnicos. Combinaban tareas de coordinación (enlace y articulación) y ejecución. Algunas de sus funciones fueron prevenir sabotajes, organizar la distribución de alimentos y bienes básicos. Se puede deducir que se los concibió como instancias articuladoras de diferentes sectores sociales, a partir del reconocimiento del carácter plural del sujeto popular y de una constatación: los procesos de unidad más genuinos responden siempre a las iniciativas de las bases y no de las supeestructuras.

Apoyados con reparos por el conjunto de la izquierda chilena, su desarrollo y sus potenciales proyecciones plantearon debates y confrontaciones. Algunos sectores, concretamente el PC y una parte del PS, los partidos principales de la alianza gobernante, querían asimilar los Comandos Comunales al gobierno de la Unidad Popular. La idea era la de patrocinar una categoría de poder popular no independizado del gobierno ni antagónico, lo que significaba que concebían a los comandos como complemento y apoyatura del gobierno, del Estado o del partido, como órganos de "control" o instancias de base, ejecutoras de las orientaciones de las cúpulas. Consideraban que el gobierno popular era el instrumen-

to principal para avanzar en el proceso revolucionario. Y que el camino era la legalidad burguesa.

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

El camino que podemos sugerir a partir de este y otros ejemplos históricos es que tanto para evitar que un proceso de autoinstitución popular sea confiscado y profanado por una elite política, como para permitir que un gobierno popular se deslice por la senda de la radicalización y no impida el despliegue de la sociedad nueva que late en la vieja, se deben borrar las diferencias entre las funciones políticas y las administrativas. Esto significa que el poder popular, en su semántica más fuerte, implica el ejercicio de funciones políticas.

La experiencia de la UP exhibe las dificultades que acarrea la veneración supersticiosa del Estado (rutinizada y arraigada en las conciencias de las clases subalternas) y despliega todas las limitaciones del poder popular concebido como instancia complementaria de la gestión estatal. Nos muestra el escaso margen de manobra de los organismos de poder popular (en sentido estricto, de "participación popular acotada") confinados a tareas económicas y administrativas, como ocurrió con las Canastas Populares, los Almacenes del Pueblo, las JAP y las Juntas de Vecinos. No negamos la importancia que estos organismos puedan tener de cara a una "gestión" que inspire la descentralización administrativa, la transferencia de alguna cuota de poder decisorio de arriba hacia abajo, las participación popular y el desarrollo económico sustentable. Más allá de sus limitaciones, estas formas "blandas" del poder popular

pueden contribuir a que las distintas comunidades se configuren como actores capacitados para resolver problemas y para estimular el desarrollo local. Pero la lección histórica chilena muestra que en los momentos en que las clases dominantes pasan a la ofensiva, o cuando se produce un avance de la propiedad social, lo que se necesita son órganos de poder popular que asuman funciones políticas, es decir, formas "duras" del poder popular.

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

La política desarrollada por las direcciones de los principales partidos de izquierda obstaculizó el desarrollo del movimiento popular, una vez que éste llegó a determinado nivel. Por un lado, el gobierno terminó aceptando el desarrollo de los cordones y los comandos, por otro, buscó aplacarlos y confinarlos en patrones estrechos. Por ejemplo, el Parlamento sancionó y el Ejecutivo no vetó, pocos meses antes del golpe, la Ley de Control de Armas que les permitió a las Fuerzas Armadas allanar las fábricas, locales partidarios y empresas del Estado y "recuperar" armas que estaban en poder de los trabajadores.

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

En el caso de la UP, los órganos de poder popular que pretendían asumir funciones políticas, o que plantearon la dualidad de poderes, fueron vistos por el gobierno como signo de irresponsabilidad. El poder popular sólo era concebible bajo gobiernos y

regímenes reaccionarios, como instancia transitoria de resistencia o acumulación de fuerzas. Visualizado como una "competencia", como una fastidiosa realidad paralela y condicionante, el gobierno de la UP frenó el proceso de su desarrollo. Sin lugar a dudas, el desarrollo del poder popular era la única garantía para la profundización del proceso, pero eso entraba en contradicción con la institucionalidad que se deseaba mantener. Un gobierno popular, si no permite el desarrollo del poder popular (en particular de sus forma duras) se estanca y hasta puede terminar como agente privilegiado para el disciplinamiento de las clases populares. Aunque la evidencia histórica señala que lo más común ha sido la parálisis popular y la recomposición de las clases dominantes.

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

El Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) nació en 1965, en la ciudad chilena de Concepción. Como ocurrió en otros países de Nuestra América, la influencia de la Revolución Cubana fue clave ya que funcionó como catalizador de diferentes experiencias generacionales, políticas e ideológicas críticas del reformismo y las taras burocráticas y autoritarias de la izquierda tradicional, sobre todo de los partidos comunistas. Pero la simpatía por la Revolución Cubana no limitó la autonomía del MIR. En 1968, a diferencia de Cuba, el MIR condenó la invasión soviética a Checoslovaquia. Un año antes, el MIR no había sido invitado a la conferencia de la Organización Latino Americana de Solidaridad (OLAS) realizada en la isla.

Inicialmente el MIR tuvo una alta composición estudiantil y de pobladores. De hecho el MIR contribuyó al desarrollo de las luchas de los pobres de la ciudad y el campo, de lejos los sectores menos representados por los partidos tradicionales de la izquierda chilena (el PS y el PC). Con el tiempo desarrollará un importante arraigo en la clase obrera. Inicialmente su línea fue foquista,

pero con el tiempo fue alterándose, haciendo escala provisoria en la línea insurreccional, llegó finalmente a una formulación más proclive a la Guerra Popular Prolongada (GPP). Las luchas fraccionales no estuvieron ausentes, así se desarrolló una tendencia "morenista", que propiciaba un "giro hacia la clase obrera", y que fue expulsada en 1968. Otras fracciones se escindieron más tarde. Uno de sus fundadores y su dirigente más destacado fue Miguel Enríquez (1944-1974), quien murió combatiendo contra la dictadura militar pocos meses después del golpe de septiembre de 1973 encabezado por el general Augusto Pinochet.

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

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

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

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

En primer lugar, el hecho de haber concebido a los comandos como órganos independientes de las clases dominantes y de aparato de Estado, donde se expresaba un orden alternativo a la institucionalidad burguesa, una nueva forma de administración y gestión, un ámbito donde se desarrollaban nuevas relaciones sociales y que se perfilaba como el germen de un nuevo Estado. Además, se ponía el énfasis en la independencia y la autonomía de los comandos y sus funciones políticas. El comando para el MIR, era tanto la negación del Estado burgués como la prefiguración del nuevo Estado. Ya no se trataría solamente de una instancia transitoria, es decir, se reconocía la necesidad de desarrollar el poder popular independiente para acumular fuerzas pero a la vez se lo erigía en el basamento de un gobierno de los trabajadores. En consecuencia, Miguel Enríquez planteaba la posibilidad de convertir el poder popular en gobierno local autónomo. Para el secretario general del MIR, las instancias de poder popular eran las únicas con capacidad de multiplicar las energías

de las clases subalternas y de lograr la unidad revolucionaria de las mismas.<sup>70</sup>

En segundo lugar, el hecho de haber concebido las acciones directas "como un intento de incorporar en el actuar político y reivindicativo del movimiento de masas formas (...) de lucha (...) realizadas por sectores de avanzada de un frente, o por bases del partido en él para apoyar directamente el conflicto y elevar el nivel de lucha reivindicativa y política de masas en huelgas, tomas de terrenos y fundos, ocupaciones de fábricas, etc. El MIR no creó éstas formas de lucha, sino las recogió de sectores avanzados de las masas, después las impulsó como una línea de acción general y sistemática orientada a poder romper la legalidad burguesa".<sup>71</sup>

Néstor Kohan sostiene que Miguel Enríquez intentó conciliar el desarrollo de la independencia política de la clase trabajadora con la construcción de la hegemonía socialista que exigía la conformación de amplias "alianzas contrahegemónicas con las diversas fracciones de las clases explotadas, oprimidas y marginadas",<sup>72</sup> buscando superar dos de las grandes taras de la izquierda: el sectarismo y el reformismo (o, más concretamente, la subordinación a procesos dirigidos por la burguesía). Podemos decir entonces que este intento llevó a que el MIR excediera las visiones clásicas e instrumentalistas del poder popular. Por cierto, cuando se planteaba convertir a los frentes de masas en centro de decisiones políticas, parecía romper con estas visiones.

Pero... contradictoriamente, el MIR creó sus propios "frentes de masas", por ejemplo: el Movimiento de Pobladores Revolucionarios (1970), el Movimiento de Campesinos Revolucionarios

---

<sup>70</sup> Enríquez, Miguel: "Discurso en el Teatro Caupolicán". Pronunciado por el secretario general de MIR el 17 de julio de 1973. En: [www.chilevive.cl/homenaje](http://www.chilevive.cl/homenaje), 26/4/06.

<sup>71</sup> Naranjo Sandoval, Pedro, La vida de Miguel Enríquez y el MIR, CEME (Centro de Estudios Miguel Enríquez) y [www.archivochile.com](http://www.archivochile.com), p. 43. [www.cedema.org](http://www.cedema.org), Chile, 2005.

<sup>72</sup> Kohan, Néstor: "Miguel Enríquez, treinta años después". En: *La Haine*, 10/10/06, [www.lahaine.org](http://www.lahaine.org).

(1971) y el Frente de Trabajadores Revolucionarios (1971). El MIR se relacionaba con el movimiento de masas a través de estas organizaciones que eran su "extensión". En la relación propuesta el frente de masas terminaba subordinándose a la organización de vanguardia. La preocupación estaba puesta en la inserción orgánica del MIR en el ámbito obrero y popular, la posición, indiscutiblemente, era "partidocéntrica".

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

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

Las experiencias históricas no son muy expresivas respecto de las formas más adecuadas para resolver el problema de la dualidad en los marcos de una hegemonía burguesa consolidada y en el contexto de una situación que no es prerrevolucionaria. ¿Cómo construir poder popular en momentos como el actual? Las experiencias históricas dicen muy poco sobre una dualidad que no sea separación absoluta pero que tampoco termine en integración.

Una posibilidad es pensar la dualidad de poderes como proyección. Porque las instancias de poder popular tienen que desarrollar un conjunto de formas que se enmarcan dentro del Estado burgués y a la vez cuestionarlo, incluso deben alimentar las chances de un gobierno popular (en escala local o nacional) y generar un espacio de tensión con el Estado, o un espacio de "negociación horizontal" con el mismo. De este modo se instala la chance de un gobierno popular que echando los cimientos indispensables para la libre acción de las clases subalternas abra algunas brechas en el



viejo orden social, por ejemplo: haciendo que el Estado (parcialmente) funcione como "educador" impulsando experiencias de poder-gestión de los de abajo o fomentando desde arriba la responsabilidad. El Estado, que jamás podrá construir el socialismo, sí puede contener algunas de las políticas que contribuyen a vislumbrarlo. Esas políticas, en la periferia, están vinculadas a la soberanía y a la participación popular.

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

Ahora bien, el carácter contradictorio del Estado está en estrecha correspondencia con las relaciones de fuerza imperantes en la sociedad. La contradicción no se precipita automáticamente a partir de la ocupación "popular" de espacios institucionales con escasa capacidad decisoria, con intervenciones marginales en núcleos blandos que no inciden de modo categórico en la lucha de clases. Una experiencia de gestión periférica, un "legislador obrero", no alcanzan para construir ese campo de contradicción, no alcanzan para hacer de un gobierno un instrumento que debilita a la burguesía. Incluso, muchas veces estas actuaciones sirven para alimentar actitudes ególatras, para corromper dirigentes populares, amortiguar contradicciones y para desmovilizar. Con esto queremos plantear que sólo desde una relación de fuerzas favorable al campo popular se puede construir al Estado como contradicción y echar a andar un proceso de retroalimentación por vía de la intervención y la gestión disruptiva (que no es lo mismo que espectacular o mediática) del Estado, un proceso que a medida que consolida la fuerza popular incrementa el carácter contradictorio del Estado. No casualmente las experiencias de gobiernos populares y de Estados contra su propio mito, se han

dado en contextos históricos caracterizados por el auge de los movimientos populares.

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

Finalmente, la experiencia de la UP, a pesar del tiempo transcurrido, hoy deviene esclarecedora de cara a una reflexión sobre la transición al socialismo y sobre el papel y los límites de un gobierno popular. En este sentido, el parangón con la Revolución Bolivariana de Venezuela es inevitable. A diferencia de la UP, parecería ser que la Revolución Bolivariana no se conforma con la utilización restringida de algunas porciones de poder, se nutre de la dinámica popular, trabaja en una línea de acumulación de fuerzas y no reserva toda la política para el gobierno y los partidos. La situación no deja ser paradójica, dado que Venezuela al inicio de la Revolución Bolivariana -a diferencia de Chile a comienzos de los 70- era un país despolitizado (más allá de los efectos del trabajo subterráneo del Caracazo y sus presiones estructurales) y para colmo en un contexto poco favorable para el relanzamiento de un propósito estratégico socialista.

Por eso las iniciativas del gobierno popular de Hugo Chávez en pos de la autonomización de las organizaciones populares y la construcción de un campo contrahegemónico de las clases subalternas, muchas de ellas (pero no todas) a contracorriente de las tradiciones políticas de la izquierda de Nuestra América, han sido esenciales y poseen un plus: permiten el desenvolvimiento de una serie de potencias. Estas iniciativas han hecho posible un grado de configuración del Estado como campo contradictorio, los choques en su interior y la proliferación de los espacios de negociación horizontal. El gobierno popular de Chávez no se asume como la expresión consumada de una dualidad de poderes (en el 70, muchos pensaron que el sólo triunfo de la UP inauguraba esta

dualidad) y desarrolla iniciativas que tratan de construirla. En forma paralela abre un campo enorme para la acción política porque entiende, por lo menos hasta ahora, que la lucha por el poder sigue pendiente.

Ahora bien, hay que tener presente que si esas dinámicas de autonomización dejan de profundizarse (no deja de ser preocupante las limitaciones gubernamentales impuestas a las iniciativas de cogestión que reclaman los trabajadores) lo que sigue es el aislamiento, o peor aun, un proceso en el que la reacción comience a ganar posiciones. Para el proceso venezolano, la experiencia de la UP asoma en el espejo de la historia. Roland Denis afirma: "No hay 'modelo cubano' posible ni cualquier otro que se le asemeje, cabe más bien tomar el 'perfil allendista' de una dirección que fue entendiendo -aunque no lo suficiente y demasiado tarde- que todo Estado es espacio muerto, que la vida está donde se produce lo que necesita la vida y que jamás podrá ser sustituida ni en genio, ni en creatividad, ni en eficiencia, por la labor tecnocrática de quienes se abrogan el derecho de dirigirla sin participar de ella, incluso a través de la labor de los bondadosos, lúcidos y comprometidos".<sup>73</sup>

La dialéctica tal como la concebimos, en la historia y no fuera de ella, no está para bajarle el telón a los procesos sociales, extensos por naturaleza. Por el contrario, promueve la apertura, despliega campos nuevos todo el tiempo. Inclusive desdobra los campos en los que prosperan pensamientos y disposiciones sin huellas, no dialécticas -que, a veces, invocan a la dialéctica- como la metamorfosis, por ejemplo. Horacio González sostiene que "el llamado de la metamorfosis ha posibilitado el acto moral de asegurar una continuidad para lo pensado real".<sup>74</sup> Esto, junto a la capacidad del pensamiento metamorfósico para preservar los signos de la invariante, no es poca cosa.

---

<sup>73</sup> Denis, Roland, *op. cit.*, p. 152.

<sup>74</sup> González, Horacio, *op.cit.*, p. 57.

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

## El poder popular y la izquierda por venir

*"Sin embargo, las revoluciones siempre tienen por objeto  
la misma tarea: realizar lo que no penetra en la cabeza  
de las clases dominantes."*

León Trotski

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

Capitán B. H. Lidell Hart

### Un universo flamante y su código distintivo

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

Se trata de un universo compartido por un conjunto de organizaciones sociales, políticas, culturales, de trabajadores ocupados y desocupados, de campesinos y estudiantes que se suele expresar en las prácticas comunes, en el lenguaje -Lichtemberg

decía que el lenguaje es esencialmente filosofía condensada- y en un conjunto de códigos. Por lo tanto, este universo es el basamento de un nuevo espacio ideológico, teórico y político de izquierda.

Llama poderosamente la atención tanto la heterogeneidad de las identidades y experiencias precedentes como la homogeneidad en las críticas hacia las mismas. Específicamente: una crítica de los trayectos y los esquemas clásicos del populismo y la izquierda tradicional (incluyendo a todos los significantes del leninismo) y a las formas en que éstos reactualizan el reformismo, el vanguardismo, el sectarismo, el dogmatismo y el electoralismo.

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

De un tiempo a esta parte se habla de una izquierda autónoma, social, no partidaria, e, inevitablemente, de una "posnueva" izquierda (término aborrecible, por cierto). Sintomáticamente, todas las designaciones resultan inacabadas, insuficientes para lo que se pretende nombrar. Por ejemplo, nótese lo inadecuado que resulta la asociación, fácil y superficial de la izquierda por venir con lo "no partidario" cuando, de hecho, todos sabemos que existen gran cantidad de formas no partidarias de la vieja izquierda.<sup>75</sup> Es decir, no hace falta tener colo-

---

<sup>75</sup> Del mismo modo cabe considerar la posibilidad de que ocurran procesos de transformación en las estructuras partidarias de la izquierda tradicional, es

cado el cartel del partido para asumir roles centralizadores, sectarios, burocráticos o clientelares. Efectivamente, se trata de una entidad que aún está en proceso de gestación y no ha terminado de afirmarse.

Posiblemente lo que mejor distingue este universo sea la recurrente utilización de dos palabras en un tándem que remite a las formas de construcción, a un modelo de acumulación militante, a un modo de producir decisiones alternativas y, al mismo tiempo, a un horizonte: poder popular. En efecto, lo que mejor distingue a este universo es la adopción de un eje estratégico basado en la construcción de poder popular como la forma de acumulación y ejercicio independiente de fuerza revolucionaria.

### **Demarcaciones blandas y definiciones fuertes**

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

Como indicamos en la Introducción, arriesgamos una delimitación del concepto, no con el objetivo de clausurar los procesos dadores de sentido, sino buscando establecer algunos ejes y nociones que nos sirvan para determinar el tipo de combate que estamos librando y para enunciar algunas de las coordenadas de un campo ideológico y político que asumimos como propio. No para instituir mecanismos de exclusión sino para identificar y contribuir a la articulación de un espacio concreto. Frente al sectaris-

---

decir: aunque altamente improbable, no es imposible que por lo menos algunas de estas organizaciones se metamorfoseen (usamos el término en sentido literal) en los "partidos de nuevo tipo" de los que suelen hablar los zapatistas.

mo de la vieja izquierda, el poder popular se caracteriza por su vocación incluyente y sus afanes articularios. Entonces, inspirándonos en Marx, intentaremos ser fuertes en el fondo pero suaves en las formas.

Sostenemos que, en torno al poder popular y en líneas generales, la que denominamos izquierda por venir concibe la autonomía de las organizaciones populares, sus luchas y construcciones prefigurativas, como el ajuste preliminar que marca la dirección y como la única garantía posible del proceso de cambio social. Así, en las instancias o núcleos del poder popular tenemos espacios de sociabilidad alternativos que resisten el espacio mercantil-burgués y que se erigen en metabolizadores generales de una política popular para el conjunto de la sociedad. Por lo tanto, en estos espacios se desarrolla una lucha por erradicar la competencia entre los trabajadores y por hacer posibles un nexo social no basado en el valor de cambio y vínculos humanos no objetivados por el dinero. Se trata de espacios de intersubjetividad horizontal densa, espacios "terapéuticos" para el sujeto popular. Cabe aclarar que rechazamos cualquier idea organicista de la prefiguración. El carácter prefigurativo tiene que ver con una decisión política y una labor consciente y no tanto con principios inmanentes o con formas estructurales del determinismo.

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



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

La izquierda, al plantearse como horizonte la "toma del poder" y al confundir las formas jurídicas de propiedad con el contenido económico, social y político de las relaciones de producción, contribuyó a conservar el carácter ajeno, cosificado y naturalizado del poder. En el marco del denominado socialismo real, la producción social (y el poder) siguieron pesando como una fatalidad sobre los sujetos.

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

Las instancias y núcleos de poder popular pueden funcionar como los espacios donde las relaciones sociales sean sometidas al control colectivo.<sup>76</sup> Estas instancias y núcleos de poder popular van

---

<sup>76</sup> Al respecto ver: Marx, Carlos, *op.cit.*, pp. 84, 87, 90 y 131.

más allá de la sociedad burguesa, por lo tanto son irreductibles a la mera táctica. Las instancias y núcleos de poder popular son los lugares donde más posibilidades tiene la acción democrática, la más profunda y auténtica; además son instancias de constitución de sujetos colectivos e históricos, lugares de la conciencia en sí y para sí.

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

La izquierda por venir concibe al campo popular como un bloque histórico (articulación de estructura y superestructura) de carácter progresista, cuya fuerza y capacidad para la transformación social proviene de la autonomía ("autodecisión", "autoinstitución") organizativa, ideológica y política, de las organizaciones y movimientos populares respecto de las clases dominantes. Éste es el grado de autonomía más relevante y se reconoce de antemano que su consecución puede exigir alguna "heteronomía" en otros planos. La reivindicación de la autonomía, por su parte, obliga a pensar la construcción política en términos de articulación, entendida ésta como combinación de prácticas con un fin. Es decir: la articulación concebida como estrategia. Se parte así de una certeza: ningún sector puede reivindicar hoy la capacidad de funcionar como centro o "foco" (real o potencial) exclusivo. Lamentablemente, en muchos casos, la autonomía se ha convertido en el disfraz del sectarismo.

La izquierda por venir tiende a pensar la política, o sea: la definición y articulación de las metas colectivas, con un fundamento social. Sabe que la política aborrece el vacío y que la acción colectiva es fuente de poder. No se trata de garantizar que Anteo<sup>77</sup> mantenga los pies sobre la tierra, sino de obturar la

---

<sup>77</sup> El gigante Anteo, personaje de la mitología griega, era hijo de Poseidón (Dios de los mares) y Gea (divinidad que personifica a la tierra y a la madre universal). Cuando Anteo tocaba la tierra, recobraba sus fuerzas, pero era vulnerable cuando perdía el contacto con ella. Heracles lo mató manteniéndolo en el aire.

posibilidad de que Anteo y la tierra se escindan. Para eso Anteo debe disolverse en la tierra, hacerse barro. De la misma manera, no se trata de hacer eficaz el "centralismo democrático" (u "orgánico", en términos gramscianos). Recordemos que el centralismo democrático, a diferencia del centralismo burocrático, aspira a una dialéctica entre el arriba y el abajo. He aquí el problema insoluble: la identificación de un "arriba" y un "abajo". Lo que hay que superar -y el poder popular es un camino adecuado- es el centralismo democrático mismo. Un superación de la dialéctica del arriba y el abajo.

De este modo la izquierda por venir reivindica una forma del poder no escindida de la sociedad. Un poder que es básicamente no estatal, aunque, como señalamos, en determinadas circunstancias (momentos de las relaciones de fuerza, de la lucha de clases) puede articularse con/en espacios estatales.

La izquierda por venir se contrapone a la obscenidad del poder como ejercicio de control y dominación, a la teatralidad y a los artificios de la política tradicional, burguesa y no burguesa. Rechaza la política concebida como saber maniobrero y puro esquema de poder. Desdén lo que Thomas Hobbes denominó "el perpetuo e incansable deseo de poder tras el poder que sólo cesa con la muerte", porque otro es el objeto de su deseo. Rompe con los modos del saber-hacer político de izquierda precedentes (intenta fundar una nueva epistemología) y con las organizaciones políticas burocráticas y con todas aquellas que se conforman como espacios amorfos propicios para los arribistas y aspirantes a cargos y "conquistas personales", en particular los de la pequeña burguesía. El poder popular es un "antídoto" contra estas y otras perfidias y aspiraciones rastreras. Promueve el crecimiento de los militantes como personas a nivel colectivo. Los "contactos individuales" no cuentan.

La izquierda por venir se resiste a la ilusión estatal que penetra las experiencias de lucha del campo popular y que lleva a privilegiar a aquellas que parecen contribuir a la conquista del poder estatal, otorgándoles un papel secundario a las experiencias que

"no sirven" para la "conquista" del poder político. Esto no significa que la izquierda por venir se niegue al poder político. Sólo que no lo asume como la finalidad revolucionaria por excelencia sino que lo mediatiza y lo subordina al horizonte de la emancipación integral de las clases subalternas, y además sugiere un desplazamiento de la práctica liberadora hacia la sociedad civil y los movimientos y organizaciones populares, y desde allí plantea el problema del poder político y el Estado. Así, pretende construir la politicidad de todos los conflictos, mostrarlos en su real dimensión antagónica.

Los conflictos cotidianos aparecen velados en su politicidad y no se presentan como ámbito de disputas, por eso la izquierda por venir opta por el camino más díscolo y trabaja para que el conjunto de los explotados desnaturalicen las relaciones de explotación. Esto es así porque el poder popular se construye indefectiblemente en ambientes antagónicos, no desde la cómoda condición que ofrece un santuario social. Istvan Mészáros, sostiene que dado que las transformaciones "se desarrollan en un terreno disputado antagónicamente, ningún paso emancipador está a salvo de los peligros de la regresión".<sup>78</sup>

La izquierda por venir asume la voluntad de luchar por un gobierno popular y un poder político que sirvan para edificar una Nación popular y democrática y la hegemonía de las clases subalternas (construir hegemonía popular es construir poder popular), que liberen la potencia del "sujeto absoluto" y permitan fabricar una nueva realidad. Considera que para esto se torna necesaria una herramienta política, puesto que sin ella se hace difícil la perdurabilidad de los movimientos sociales y sus construcciones prefigurativas y de todos los espacios de sociabilidad alternativa. Pero no concibe esta herramienta como la encargada de la dirección centralizada y especializada de las clases subalternas sino como un instrumento de sus luchas que, como tal, debe reflejar en su vida

---

<sup>78</sup> Mészáros, Istvan, *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*, Caracas, Vadell Hermanos, 1999, p. 515.

interna los aspectos más característicos del mundo, la Nación y la sociedad que promueve.

La "acumulación" de recursos materiales, organizativos, políticos, ideológicos e identitarios en las clases subalternas se aleja de la noción de serie ininterrumpida, la condición subalterna conspira contra la posibilidad de un proceso de "acopio" lineal. En este sentido la herramienta se concibe como medio y como órgano dirigente unificador y subordinado al movimiento de masas, como totalidad no cerrada en la que cada fragmento aporta sus particularismos, un espacio de totalización y de síntesis de prácticas anticapitalistas, contrahegemónicas, solidarias y de proyección socialista y libertaria. Como una fuerza que detenta la clave de lo universal que anida en los fragmentos sociales. En fin, como un significante organizado del significado principal que no lo confisca y que no niega al mundo como portador de significados múltiples.

La herramienta del campo popular debe negarse como sujeto y debe rechazar toda forma de conservatismo orgánico (en todo caso, la dosis necesaria de conservatismo orgánico, deben ponerla las organizaciones populares), debe eludir los riesgos de la transformación subrepticia del concepto en sustancia, los peligros de la hipóstasis. Una herramienta, para servir al pueblo, no puede concebirse como una realidad absoluta. Principalmente debe trabajar para favorecer los procesos de constitución de las clases subalternas como sujetos del poder y de la economía.

Las organizaciones que excluyen o tergiversan las iniciativas de las bases y la autoactividad de los de abajo, las que preparan día a día a sus cuadros para la subordinación y el acatamiento, las que contienen a la militancia a partir del "aparato" y de los incentivos materiales, las que terminan disciplinando la lucha de clases y subordinando las experiencias de lucha popular a sus propias metas, no pueden invocar, de modo consecuente, pretensiones contrahegemónicas. Estas organizaciones caen irremediabilmente en el fatuo, el autoritarismo y la ignorancia, sus-

tentan figuras complejas y maliciosas que eligen poses revolucionarias o "progresistas" pero que son conservadoras por instinto; mentes estrechas que encuentran el placer más exquisito en el dogma que les sirve para conservar sus privilegios. Por otra parte, se trata de organizaciones condenadas a la sangría permanente de militantes.

No se trata de totalizar las experiencias de las organizaciones populares a través de una supestructura o un agente político externo que las represente, sino de generar un "espacio" que las potencie, articulándolas políticamente, y que favorezca una proyección hegemónica organizada.

La izquierda por venir concibe a las organizaciones políticas como organizaciones de masas, no como organizaciones de cuadros o de militantes exclusivamente. Esto significa que el "trazo grueso" de la política popular se debe generar indefectiblemente en los núcleos de base.

La fragmentación social despolitiza a las clases subalternas, lo que no significa que esta condición serializada sea una fatalidad; por el contrario, se trata de un producto derivado de la lógica de los sectores dominantes, uno de los mecanismos tendientes a consolidar su hegemonía. La izquierda por venir considera, de este modo, que el desenvolvimiento del poder popular presupone algún tipo de organización permanente, un territorio (en diversas escalas) y el aprendizaje constante de los medios de transformación de la realidad y para el desarrollo del trabajo colectivo para la autodefensa.

La izquierda por venir pone el énfasis en la hegemonía y en el consenso y no en la coerción y el Estado, pero no los concibe como planos contrapuestos, por el contrario, se reconocen sus intersecciones. Pone el énfasis en la hegemonía y en el consenso porque los considera el plano más sólido de la dominación (la supremacía de la clase dominante) pero sabe que este plano es inescindible del Estado como aparato de coerción.

La izquierda por venir rechaza, en sus facetas paralizantes, el lirismo y las formas immaculadas de la micropolítica que opera con

los datos internos de un microcosmos y que otorga primacía a los fragmentos y a las identidades de "baja intensidad"; repele a los exiguos "mundos en sí" encerrados en cristales, altamente armonizables con las lógicas del mercado capitalista. La noción de cambio dentro de partes de una totalidad, y no en las relaciones estructurales tal como plantean las corrientes marxistas y libertarias, es uno de los fundamentos de la ideología liberal.

La izquierda por venir asume que el sujeto popular propicia acciones radicales y que las clases subalternas desarrollan una voluntad de transformación de la sociedad y una voluntad de autoemancipación en la lucha concreta y cotidiana contra el sistema social impuesto, es decir en los marcos de ese mismo sistema. Pero sabe que la realización de esa voluntad de transformación y autoemancipación exige trascender los límites del sistema social impuesto. Por otra parte, cabe tener presente que en el marco de la globalización capitalista y neoliberal no pueden existir "particulares" absolutos. Por todo esto la izquierda por venir propicia la centralidad de los aspectos estratégicos de la acción.

La izquierda por venir rechaza el proyecto nacional burgués en cualquiera de sus versiones. Considera que la burguesía nacional no existe, no más que como ilusión (eficaz por cierto), alimentada por la burguesía "local", cuyo objetivo principal es que las clases subordinadas, y algunas organizaciones de izquierda, nacionalistas o reformistas, acepten el capitalismo como horizonte o como "etapa intermedia". La izquierda por venir sabe bien que la burguesía no tiene afinidades significativas con las clases subalternas. Asume, de este modo, el proyecto de construcción de una hegemonía popular (de la clase que vive de su trabajo) como eje en una voluntad nacional-popular alternativa al capitalismo.

La izquierda por venir propicia un nuevo tipo de liderazgo (social, intelectual, político, moral), ajeno a las competencias y juegos del poder, distante del exhibicionismo y de los caudillos radicales y con aptitud para articular múltiples demandas y servir a la organización de base. Un tipo de liderazgo obediente al mando popular, cercano a la noción de *diakonía*, es decir:

"como servicio y como mutuo reconocimiento de sujetos plenamente libres".<sup>79</sup> Es decir, un tipo de liderazgo que inhiba la posibilidad de voluntad individual o elitista de poder. Que no concentre poder decisorio, por el contrario, que coopere para que éste se distribuya por el tejido social, que multiplique los ámbitos estratégicos de participación popular y no impulse la proliferación de circuitos mediatizadores. Un liderazgo colectivo, con mecanismos adecuados para inhibir la gestación de estratos burocráticos. La base como residencia predilecta del poder, la distribución horizontal del poder, la dirección colectivizada construida por un "comunismo en acto", son algunas de las principales garantías contra el impulso de dominación y burocratización y, a la vez, un reaseguro contra los intentos de cooptación de los movimientos populares.

La izquierda por venir reivindica la horizontalidad como el camino más adecuado para abolir la división del trabajo político y la burocracia y para socializar y extender el poder popular. Más allá de que en muchos casos aún predomine una mirada cándida en relación a la horizontalidad y una concepción estrictamente procedimental de la misma. Por ejemplo, existe una tendencia a asociar la horizontalidad exclusivamente a lo que los antiguos griegos denominaban *isegoría* (tomar la palabra) e *isopsephia* (darles el mismo valor a todas las voces).

La horizontalidad, vista como procedimiento, no constituye un valor en sí misma, como tal vale en cuanto sirve para apuntalar los procesos de autoemancipación de las clases subalternas, cuando contribuye a la construcción de autonomía y poder popular. Ahora bien, existen otras dimensiones de la horizontalidad que remiten a aspectos sustantivos de un proyecto popular y que son prefigurativas de la nueva sociedad, básicamente: una crítica al principio de representación y a la división entre dirigentes y ejecutantes, una reacción frente a la teoría revolucionaria concebida como un conjunto de saberes (en muchos

---

<sup>79</sup> Dri, Rubén, *La revolución de las asambleas*, Buenos Aires, Diaporías, 2006, p. 106.



casos recetas) en posesión de especialistas en cuestiones políticas universales, la búsqueda de una forma que socialice las funciones de dirección, el rechazo del socialismo visto como un mero sistema de transformación objetiva de la economía. Sin mucho esfuerzo se puede deducir el vínculo indisoluble entre todos estos tópicos.

Es precisamente por esto que una construcción que se inspire en el principio de la horizontalidad tiene que ser la antítesis del modelo capitalista. Un modelo jerárquico y burocrático que reprodujo y exageró el socialismo real y al que todavía se aferran los partidos y las organizaciones de izquierda que creen que la revolución es la realización de un saber específico, por lo general emparentado con la física y la mecánica.

El hecho de que todos hablen en una asamblea, con la importancia que puede tener, por sí solo, no garantiza nada.

Cuando se pierden estas dimensiones sustantivas y prefigurativas, la horizontalidad se puede convertir en un fetiche articulador de sectas. Una forma de engaño de dirigentes y especialistas encubiertos, de facto, que no hacen más que intentar el infierno imposible de una cárcel autogestionada.

La horizontalidad sustantiva debe ser también una aspiración permanente, a la que hay que alimentar con prácticas puntuales. Esta modalidad de horizontalidad es consustancial a la formación popular continua que no debe confundirse -como lo hace la izquierda tradicional- con el "adoctrinamiento" (que busca la infalibilidad de las elites y no inicia a las bases en los desfallecimientos), sino que debe asentarse en un tipo de estructuras organizativas que sean formativas por sí mismas, y en la práctica de una educación popular liberadora que genere en las clases subalternas la conciencia de ser portadoras de estrategias de transformación y que, simultáneamente, masifique elementos políticos y transmita valores alternativos a los del sistema capitalista.<sup>80</sup> La formación popular nos

---

<sup>80</sup> Vale la pena recuperar la definición de formación política propuesta por Carlos Astrada: "Formación política es visión desde un lugar concreto, profun-

hace permanecer en el tiempo y nos permitirá incidir vigorosamente en la realidad. Contrarresta, además, la atroz discontinuidad que es propia de la condición subalterna. La horizontalidad sustantiva, por su temperamento, es inescindible de la socialización de la información y los saberes -Cornelius Castoriadis decía que "decidir es decidir con conocimiento de causa"<sup>81</sup>-, y la persistente reflexión sobre la praxis contrahegemónica.

### La vieja izquierda frente a la izquierda por venir

La izquierda por venir no se acomoda, al igual que la noción de poder popular con la que tiene más afinidades, a los formatos clásicos del partido y la vanguardia. Principalmente porque se trata de formas incapacitadas para auspiciar (los partidos y las vanguardias pretenden siempre "dirigir") momentos de materialización social del cambio social, una de las características singulares de las instancias y núcleos de poder popular, tal como hemos señalado. Cuando los partidos y las vanguardias clásicos tuvieron la posibilidad de dirigir procesos de esta naturaleza, terminaron sustituyendo e instrumentando a las instancias y núcleos de poder popular. Consideramos que en el marco

---

dización espiritual de una decisión, realización también espiritual de una voluntad ya alentada por un designio político fundamental. (...) [La] formación política reposa en la educación política, y ésta reside el supuesto de la voluntad como praxis, como principio activo, siempre dispuesta a actuar y decidirse, en función social, por el pueblo y el ideal histórico de la comunidad política". En: Astrada, Carlos, *La revolución existencialista. Hacia el humanismo de la libertad*, Buenos Aires, Nuevo Destino, 1952, p. 186.

<sup>81</sup> Castoriadis agregaba: "Si son alguno o algunos quienes disponen en exclusiva de las informaciones y definen los criterios según los cuales se toma una determinada decisión, no es ya la colectividad quien decide, aunque formalmente 'vote'. Esto significa que quienes deciden han de disponer de todas las informaciones pertinentes. Pero también que ellos puedan definir los criterios a partir de los cuales se decide. Y que dispongan, para hacer esto, de una formación más amplia...". En: Castoriadis, Cornelius, *op.cit.*, pp. 64-65.

de un proceso de transformación social, el protagonismo debe ser una prerrogativa de las instancias con capacidad de materializar esas transformaciones. Como se trata de un cambio que aspira a generalizarse en un marco amplio (los marcos nacionales, para empezar), y no de utopías de enclave, estas instancias y núcleos requerirán estructuras movimientistas orgánicas, estructuras con arraigo territorial, capacidad articuladora y acción unitaria.

La izquierda por venir refleja un grado de acumulación de luchas, palabras, afectos e imaginación. Demuestra las limitaciones del sistema para organizar indefinidamente nuestras ganas. Significa el resurgimiento de un mínimo de poder colectivo (asentado en la recomposición de las relaciones solidarias), muy reactivo a las mediaciones de la izquierda vieja. La mayoría de las organizaciones y aparatos de esta izquierda, hoy más que nunca, se identifican a partir de sus capacidades para estropear, de modos muy diversos, ese mínimo de poder colectivo y sus relaciones de reconocimiento. No asumen que la organización como saber exterior ha entrado en crisis, que muchos de sus presupuestos como el idealismo metodológico, la visión homeostática (resistencia a los cambios, tendencia al equilibrio de un sistema u organismo), la imperceptibilidad de la negatividad, su insistencia en los modelos supuestamente transhistóricos y transculturales devoran sus posibilidades.

Las nuevas prácticas y relaciones están fundando, como corresponde, sus objetos, símbolos y representaciones, un espacio que choca con la vieja izquierda, porque la interpela constantemente y la invita a repensarse, a abandonar sus fetiches y sus oficinas. Es vieja la izquierda vieja (y dogmática, insular e infecunda) porque sólo aspira a un terreno firme para sus mezquindades. Como todo moribundo, la vieja izquierda se divorcia del mundo.

Las actitudes de la vieja izquierda frente a la izquierda por venir son variadas. Está la cerrazón y la avaricia escrupulosa de los que quieren conservar sus fantasmas, sus puestos, sus lide-

razgos parroquiales o sus pequeños privilegios. Están los que aún no lograron desarrollar miradas "posnaturalistas". Pero también están todos aquellos que adhieren al lenguaje y a los planteos del poder popular en los mismos términos de la izquierda por venir pero acatando, paralelamente, todas las decisiones a contramano de sus horizontes y relegando al sujeto a un papel exterior. Este supremo desinterés respecto de las "afinidades electivas" hace que se apilen las disfuncionalidades en una larga serie. Por ejemplo: se reivindica la tradición crítica y heterodoxa, las corrientes humanistas; se invoca a figuras emblemáticas como Antonio Gramsci, Rosa Luxemburgo, José Carlos Mariátegui; se manifiesta una adhesión a la praxis del zapatismo, la Revolución Bolivariana de Venezuela; se asume la Revolución Cubana como credo, al mismo tiempo que se aboga por la construcción de promiscuos frentes antineoliberales, reincidiendo en la imposible escisión entre liberación nacional y socialismo, cuando no en abiertas estrategias social-liberales. La estampita milagrera de Ernesto Che Guevara -convertido en fetiche más que en mito- nunca falta.

Es común que se invoque el concepto de poder popular a medida que se desarrollan las relaciones que no lo construyen e incluso las que lo deconstruyen abiertamente. El poder popular (en sentido fuerte, no restringido) necesita de la socialización del poder y la toma de decisiones y no de su centralización. Sin bases autónomas, con capacidad de decisión, no puede existir poder popular. Una organización política que con rasgos elitistas se arroga la tutela y el control de las experiencias populares, que trabaja "para" y no "desde" ellas, no puede construir poder popular o síntesis políticas. Pero para la izquierda por venir, las transacciones con "la línea correcta" parecen improbables.

Un poder centralizado y burocratizado -privatizado- no puede ser nunca "popular", por el contrario, refleja con exactitud la concepción de poder que impuso el capitalismo: el poder como dominio (sobre la naturaleza y sobre otros hombres), el poder como fin en sí mismo, poder que por lo tanto se acumula concentrán-

dose y que se “autonomiza”. Es el poder descarado sobre otras personas. El poder popular verdadero es siempre poder orgánicamente socializado, vinculado al trabajo y a los lazos humanos. Es un poder para desestructurar la dominación.

Capítulo 6

## Poder popular y clientelismo político

*"...el lema básico de los políticos antidemocráticos es  
y fue siempre y por definición despolitización."  
Slavoj Žižek*

*"Podemos aprender lo que ignorábamos. No sólo sabemos  
destruir el mundo viejo, sino que también sabemos  
construir uno nuevo."  
Mao Tse Tung*

### "Exis"

En Argentina, una función clave del poder popular, requisito para su desarrollo y su concreción, pasa por la erradicación de las prácticas clientelares. El clientelismo político suele definirse como una modalidad de intercambio de favores, bienes y servicios por votos. Las distintas escalas de líderes y dirigentes políticos, los "patrones" y sus "intermediarios de base", es decir, los "punteros", a partir del poder político y el manejo del aparato estatal, utilizan los recursos del Estado, por lo general por vía del aparato partidario, para generar "lealtades" políticas en sus diferentes manifestaciones, pero privilegiando siempre a una de ellas como la más preciada: el voto. Por cierto, el término "intercambio" suele ocultar las condiciones

de asimetría y control jerárquico y vertical en las que se inscribe la relación. Los "clientes", en efecto, tienen pocas opciones.

Si bien en nuestro país el clientelismo político reconoce antecedentes muy remotos, se extendió y se consolidó en la década de 1990, en el marco de un contexto caracterizado por la implementación de políticas neoliberales. Como hemos señalado en otro trabajo,<sup>82</sup> el clientelismo es mucho más que un simple modelo de intercambio de bienes y favores por apoyo político, o una "deformación" de las políticas sociales, como suele plantearse desde las visiones "técnicas y profesionales" de la gestión pública. Nosotros creemos que es una verdadera estrategia biopolítica, una estrategia de control y manipulación "posdisciplinaria" de las potencialidades de los seres humanos (en particular de las clases populares), que recurre a la gestión diferenciada de las desigualdades y a un conjunto de dispositivos de desubjetivación.

El clientelismo político deforma la democracia y pervierte su significado más profundo, el que está asociado a la participación popular articulada, activa, directa y creativa. Es también una estrategia de descuidadización. Fundamentalmente es una estrategia para la construcción de hegemonía con una dirección intelectual y moral de "baja intensidad" y de fácil retroalimentación.

Michel Foucault identificaba una forma de poder que denominaba "pastoral" que, a diferencia de la forma "política" del poder que se ejerce sobre sujetos civiles, se pone en práctica sobre individuos concretos, hombres y mujeres vivientes. Para Foucault, la forma política del poder resultaba insuficiente respecto de las necesidades de control planteadas por las sociedades modernas.<sup>83</sup> La forma de poder pastoral, como técnica de gobierno asociada al Estado de bienestar, era perfectamente articulable a la forma política, por lo tanto resultaba eficaz. La forma pastoral es la que se

---

<sup>82</sup> Mazzeo, Miguel, *Piqueteros. Notas para una tipología*, Buenos Aires, FISyP-Manuel Suárez Editor, 2004.

<sup>83</sup> Foucault, Michel, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Las ediciones de la Piqueta, 1996, p. 34.

encarga de velar por la seguridad y el bienestar del "rebaño". Los agentes de esta forma (los "pastores") están siempre alerta, atienden a las necesidades de supervivencia de un grupo: trabajo, alimento, asistencia médica. La crisis del Estado de bienestar, el avance del neoliberalismo, no pudo soslayar las funciones de forma pastoral, por el contrario, debió reeditarlas con nuevas peculiaridades. La acción del puntero, una especie de pastor envilecido, remite entonces a la actualización del ajuste entre el poder político y el poder pastoral.

De esta manera, el sistema se nutre de las asimetrías que produce. El clientelismo, también, pone en evidencia la necesidad que tienen los sectores hegemónicos (y el Estado) de articular la acumulación con un mínimo de cohesión social. Expresa, de este modo, tanto la hegemonía burguesa como la debilidad de las clases subalternas.

Como han sostenido Antonio Gramsci para las sociedades europeas más desarrolladas de su tiempo y Maurice Godelier<sup>84</sup> para los *Baruya* de Nueva Guinea, el consentimiento es el momento más sólido del poder opresivo, mucho más que la fuerza. El poder sólo se reproduce con el consentimiento de los que lo padecen. Pero este consentimiento no es "natural", ni "automático". Es tanto un producto histórico como una construcción social de la heteronomía (un *en-sí* permanente) de las clases subalternas y de la introducción de los valores de los dominadores que resultan del trabajo intermitente y rutinario del poder sobre las conciencias y los cuerpos. Por supuesto, la violencia ejercida de los modos más diversos, incluyendo la amenaza de violencia, contribuye.

Las mediaciones con los sectores populares que el Partido Justicialista (PJ) ha construido en los últimos veinte años se sostie-

---

<sup>84</sup> Godelier, Maurice: "Poder y lenguaje. Reflexiones sobre los paradigmas y las paradojas de la legitimidad de las relaciones de dominación y opresión", *Communications* N° 28, París, 1978. En: Boivin, Mauricio F.; Rosato, Ana y Arribas, Victoria, Constructores de otredad. *Una introducción a la Antropología Social y cultural*, Buenos aires, Antropofagia, 2004.



nen en las redes clientelares y en el patronazgo (canalización de los recursos estatales a través del aparato partidario). La direccionalidad de esta canalización es clave para entender el apoyo de una porción de las clases subalternas mientras que el peso de los acuerdos ideológicos y políticos es nulo. De ahí también la labilidad ideológica y política del PJ. Pero esto no niega el peso de algunas representaciones culturales de la "política" y lo "popular", que tienen peso en las clases subalternas. La gestualidad política del puntero, sus recursos simbólicos, tienden a la identificación del dominado con el dominador, a generar un marco de pertenencia común ficticio. Aquí el puntero recurre a la manipulación de una identidad deteriorada, más "marginal" que "popular" o "plebeya". No se trata de la eficacia de una simple traspolación de la identidad peronista clásica, un desajuste tal sería improbable, sino del carácter narcotizante de una identidad deteriorada que descompone las representaciones positivas vinculadas a la nación, al pueblo, la clase trabajadora, el núcleo familiar y los sujetos individuales. En algunos casos, sobre todo en los niveles más bajos de las estructuras políticas, este tipo de actitud no se basa en la mera táctica o en el puro esquema de poder, sino que el propio puntero está trabajado por la misma identidad deteriorada.

De este modo el poder popular, es también "poder hermenéutico", poder de resignificación de símbolos. En forma paralela a su desarrollo va alterando el sistema de representaciones culturales sobre el que se asienta el clientelismo. Aporta así a la generación de una nueva identidad "popular", o por los menos "plebeya", que, por cierto, no está nada mal como momento inicial de la desactivación de la identificación de los oprimidos con las pautas culturales y los valores de los opresores, que a su vez es el punto de partida para conformación de sujetos políticos y la constitución de los trabajadores en clase para sí.

El clientelismo se asienta en la vulnerabilidad social, en el desarraigo, la carencia, la desinformación y en la precariedad y los reproduce como forma de perpetuar la posición del puntero y de los jefes políticos en todos los niveles. Para garantizar la no inter-

ferencia de los subalternos en los procesos decisorios, para cancelar cualquier forma de expresión autónoma de parte del pueblo, para evitar cualquier acción orientada a exigir un derecho. De esta manera, la pobreza, el estado de supervivencia y la violencia horizontal tienden a interiorizarse y naturalizarse, tanto en quienes la producen y/o la gestionan, como en quienes la padecen. Los primeros asumen perfiles redentores y los segundos un estado de culpabilidad y "desempleabilidad" o "descartabilidad" congénita.

El discurso del clientelismo es performativo. Un discurso de la impotencia popular que pone el énfasis en la carencia y a la vez un discurso de la "vocación social" o "restitutiva" del puntero, los funcionarios y el Estado. Se trata de un discurso que construye estructuras de poder y que, al enmascararlas, refuerza las relaciones de dominación. Además, el puntero genera un grado de identificación con el pobre pero para "consagrar" la pobreza y evitar que ésta se convierta en fermento de liberación. Este perfil del puntero es clave, puesto que elude el desprecio directo y obtura la insubordinación.

La necesidad extrema tiene escasas chances de ser una negación violenta generadora de praxis y se convierte en exis, que es adaptativa, inerte. La necesidad siempre es un límite para la libertad efectiva: angosta los espacios de acción y movimiento, estructura los procesos de la serialidad o la fragmentación, atrofia toda inteligencia de la esperanza y, con ella, las funciones aurales y utópicas. El clientelismo muestra la capacidad autorreproductiva del capitalismo en lo que se refiere a su comando político.

La opresión, la denigración, la negación de la dignidad, todo un conjunto de transacciones que atentan contra el reconocimiento de la dignidad de las clases subalternas, aparecen así como plenamente funcionales al poder de las elites políticas y de la clase dominante. Los instrumentos y recursos del Estado (las prendas de transacción) hacen al poder y el poder construye una relación asimétrica. Los punteros, patronos, jefes, también son los maestros del ritual. Ocupan la cúspide de las jerarquías simbólicas.

La "dinámica" del clientelismo podría graficarse del modo que sigue: "Te empobrezco para que me necesites. Te denigro para que acates mi autoridad y mis decisiones. Te deshumanizo para que me toleres. Te humillo para que no me cuestiones. Me abuso de tu miseria y de tu incertidumbre. Trato de no dejar ningún resquicio para tu indignación moral. Disminuyo al extremo la cognoscibilidad del mundo".

### "Praxis"

¿Es posible la acción colectiva autónoma y la constitución de un sujeto de la emancipación en el marco de este círculo vicioso? ¿Se puede traspasar a la naturaleza la negatividad experimentada en la angustia sin pasar por la situación del trabajo? ¿Cómo se producen y reproducen los sujetos políticos conscientes y la subjetividad del cambio? ¿Existe alguna brecha? Muchos pondrán en acento en el desarrollo de las fuerzas productivas o en el trabajo de una conciencia exterior como la forma de exceder esta determinación. Pero nosotros preferimos pensar la ruptura, la superación de las condiciones objetivas a partir de la dinámica y la subjetividad que generan las luchas populares y las instancias de encuentro y diálogo de los subalternos. Una subjetividad política con imaginación y proyección que no puede ser jamás el resultado directo de esas condiciones. Hay que luchar. Hay que constituir espacios que hagan posible el florecimiento de un "nosotros" y que liberen el inmenso poder de la praxis de las clases subalternas.

Creemos más conveniente hacer hincapié en las experiencias comunitarias -espontáneas o instigadas por colectivos populares, por núcleos de activistas que asumen roles dialécticos- que permiten el mutuo reconocimiento de los sujetos; en los repertorios transmitidos por la memoria popular; en los aprendizajes culturales, en la voluntad militante "pueblocéntrica", orientada a favorecer una conciencia que instale en las bases la posibilidad del cambio social a través de la acción colectiva.

Sólo el "siervo" puede abrir el camino de la odisea, un camino con tres detenciones obligadas en las estaciones de la angustia, el servicio y el trabajo formativo.

Las experiencias desarrolladas por algunas organizaciones o agrupamientos del movimiento de trabajadores desocupados, como asimismo de los movimientos obrero, campesino y estudiantil, muestran la posibilidad de romper con este círculo vicioso y comenzar a transitar el camino de la desnaturalización de los preceptos y los roles instituidos por las clases dominantes. Un largo recorrido que va de la alienación a la identidad y que exige el desarrollo de espacios de mutuo reconocimiento, espacios de diálogo y de reconstrucción de valores estructurados en torno a luchas reivindicativas, proyectos productivos, actividades lúdicas, culturales, comunitarias.

Desde la orfandad y la carencia de recursos, distintos colectivos populares han iniciado la tarea de reconstrucción de la capacidad de soñar, ya no el sueño de la huida del gueto, sino el sueño de la sociedad sin dominación y sin explotación. Junto a esta capacidad, otra da en paralelo sus primeros pasos, se trata de la capacidad de forjar una fuerza social y política emancipadora.

Estamos hablando de aquellos espacios que hacen posible la reapropiación reflexiva de la información y la modificación de las prácticas (dejan de ser autorreferenciales, comienzan a dar cuenta de lo "otro"); de aquellos espacios que devienen decisorios, autogestivos, horizontales y por lo tanto democráticos; que contrarrestan la incertidumbre cotidiana y favorecen procesos de construcción del sujeto colectivo con vocación de incidir en las políticas públicas, o llegado el caso, en el marco de otra relación de fuerzas, aplicarlas directamente. El poder decisorio de las clases subalternas, en todas las áreas, principalmente en la política, es poder popular.

En los barrios populares del Gran Buenos Aires y en el interior del país, la lucha por desarraigar el clientelismo y el patronazgo de la conciencia popular es un punto de partida ineludible para la construcción de poder popular. Porque las prácticas

clientelares generan el temor a la organización y el miedo a la oposición y al disenso. Esto es más marcado en las regiones con economías poco diversificadas, con sociedades rígidas y jerárquicas, donde las alternativas de subsistencia por fuera del aparato del Estado son escasas.

En estos marcos, resulta evidente que no se puede construir nada que se asemeje al poder popular por fuera de situaciones antagónicas sustantivas (de clase). La transición del pobre como objeto de ayuda a sujeto colectivo de la transformación es, como todo proceso identitario, largo, complejo y no necesariamente lineal. Se trata de un proceso que exige la articulación de las formas de resistencia y de los núcleos de sociabilidad alternativa, incluso las formas de poder local, con el desarrollo de un proyecto político autónomo. Un proyecto político de las clases subalternas a nivel nacional.

Por cierto existen muchos planteos y agrupaciones que sugieren la posibilidad de construir poder popular sin confrontación, que consideran factible el desarrollo de lazos solidarios y de una sociabilidad alternativa a la del capital en marcos no antagónicos, en fin, que prescinden de la política. No se trata exclusivamente de aquellos que recurren al concepto de contrapoder o al de anti-poder, sino también de muchos de los que reivindican el concepto de poder popular.

## La transición y la autonomía en la sinuosa línea de la historia

*"Por una parte las masas populares, por la otra un fin situado más allá del orden social existente; por un lado la lucha cotidiana, y por el otro la revolución: tales son los términos de la contradicción dialéctica en la que se mueve el movimiento socialista."*

Rosa Luxemburgo

*"No le exijo mucho al Estado. En principio sólo dos cosas: primero que garantice la eficiencia de su gestión y asuma medidas contra la corrupción y segundo que siga funcionando como un muro de contención contra las fuerzas fascistas. El resto lo podemos hacer nosotros. Al final no se puede construir una sociedad nueva a través de decretos. El papel de un gobierno [se refiere a un gobierno popular] es de posibilitar el protagonismo de las masas sin imponerle una dirección."*

Roland Denis

### Instituciones

Constatamos un conjunto de gestos extendidos en sectores de la militancia popular que se identifican con algunas manifestaciones de la denominada "izquierda autónoma", entre otros: negar de plano la posibilidad de que la dirección sea organización y administración, asignarle a toda institucionalización un destino inexorable de mando y opresión (concebir todo proceso de institucionalización como negativo). Pero ocurre que aun una sociedad emancipada requiere de instituciones.

Consideramos que el problema de fondo radica en las limitaciones del tipo de institución más extendido que podemos llamar "predecible". En el caso de las instituciones predecibles se sabe de

antemano qué van a decir, qué van a hacer y cómo lo van a hacer porque revelan demasiado rápido y claramente sus propósitos. Se trata de instituciones de despolitización popular y reproducción de la heteronomía de las clases subalternas. Instituciones basadas en vínculos verticales y/o en la representación. Cauces impropios para un caudal sublevado. Bretes a los que el pueblo es conducido por las clases dominantes para vaciar las calles y otras trincheras.

Paradójicamente, muchas veces, los gestos contrarios a los procesos de institucionalización apuntan a la construcción de instituciones en escala pequeña, de "comarcas sacralizadas" o "santuarios" político-sociales, por lo general con sujetos que se pretenden homogéneos y un sistema de significados compartidos. El "militante de la acción restringida" (en los términos de Alain Badiou) termina edificando el tipo limitado de institución. Estos pequeños espacios, donde acechan mundos paralizados, se destacan precisamente por su carácter predecible y reproductor de lo dado como totalidad y por su congénita incapacidad de interpelar críticamente la institucionalidad dominante.

No hay participación popular, ni autogobierno, ni autonomía sin instituciones. La autonomía de los movimientos sociales y las organizaciones populares sólo podrá realizarse institucionalmente a través de la lucha y el conflicto. Entonces, para las clases subalternas la construcción de una nueva institucionalidad debería asumirse como una perspectiva estratégica, mucho más aun en el actual contexto estadolátrico que propone una revitalización de las instituciones decrepitas del populismo. Y aunque se trata de una propuesta inviable a largo plazo, no podemos negar su inocultable capacidad de desagregación de las organizaciones populares de base y su idoneidad de cara a la cooptación de algunas elites militantes, ya que instala un transformismo de baja intensidad que disipa algunas culpas. Para resistir en mejores condiciones estos embates, el campo popular necesita de instituciones autónomas de poder popular; instituciones sólidas, pero a la vez flexibles y biodegradables, que aseguren la continuidad y la acumulación de experiencias y el protagonismo del sujeto popular (no de ellas

mismas), que sistematicen la praxis de las distintas organizaciones. En el caso de las clases subalternas, la solidez institucional se vincula a la movilidad y a la creatividad para poner coordinadamente en juego las ventajas y los escasos recursos.

Las instituciones políticas de la izquierda deben evitar hipostasiarse y abandonar la costumbre de asumirse como la garantía del proceso revolucionario por encima de los sujetos colectivos forjados en los procesos populares. El siglo XX ha demostrado cuáles son las consecuencias de convicciones tan letales: la burocratización y el pragmatismo del poder, la autorreferencialidad, el quedar cada vez más chicas para los anhelos emancipatorios de los pueblos, la negación de toda dialéctica entre el movimiento popular y la construcción revolucionaria, una existencia difícil de justificar en función de la realización de la hegemonía de las clases subalternas y la producción colectiva de la revolución.

El autoritarismo, el verticalismo, el utilitarismo, la competitividad y, en general, tomar al prójimo como principio y medio de gobierno, suelen ser las formas más tradicionales de lo predecible, pero no son las únicas. Hay otras: la gestión de lo micro en las regiones marginales del sistema; la no distinción del momento de superación (proyecto) de las condiciones (circunstancias); el no reconocimiento ni la formalización de las estructuras mientras éstas existen de hecho (estructuras invisibles) y por lo tanto no pueden ser identificadas, controladas o cambiadas por el colectivo; el culto por las soledades abstractas que no alteran la objetividad.

Es sumamente fácil asumir un punto de vista antiinstitucional y reivindicar la actividad insurgente; uno puede sentirse amparado por la historia que brinda gran cantidad de ejemplos de movimientos populares maniatados, tergiversados y hasta pervertidos por la institución (especialmente por los "partidos"). Pero preferimos problematizar un tanto la cuestión, planteando que la falta de un momento de institucionalización, la ausencia de espacios organizativos de carácter permanente, sirvió también para anular o para destruir al movimiento. La intermitencia de las luchas, la discontinuidad de la historia de las clases subalternas, son materias que no pueden soslayarse.



Como respuesta al jacobinismo-leninismo se propone, a veces, una mirada antidialéctica (y su correspondiente antipraxis) en relación al Estado. Se lo concibe como instancia escindida de los procesos sociales, monolítica, incapaz de albergar alguna contradicción. El antiestatalismo principista niega la posibilidad de un Estado que, en el marco de una correlación de fuerzas favorable a las clases subalternas, de un avance significativo del proceso de construcción de una hegemonía popular, apunte el proceso de autoorganización popular y fortalezca los elementos comunitarios (o por lo menos no los debilite). Desde una postura principista se considera que el Estado sólo pone piedras en el camino de la autonomía, que los dispositivos institucionales sólo sirven para inmiscuirse en los movimientos con el fin de debilitarlos.

Como dijimos en un capítulo anterior, la ilusión estatal penetra la experiencia de lucha de manera a veces muy sutil e imperceptible, privilegiando aquellas confrontaciones que parecen contribuir a la conquista del poder estatal y dándoles un papel secundario a las formas de lucha que "no sirven" para la conquista del poder político. Ahora bien, la ilusión antiestatal es igual de peligrosa, porque puede afectar a las propias construcciones de base, al negarles la posibilidad de producir condiciones no constrictivas para sus intereses y permitirles, desde ese anclaje, saltar a otras condiciones aun más favorables, superando siempre lo dado, optimizando las condiciones para la realización colectiva, en un proceso de des-institucionalización y re-institucionalización constante. Las clases subalternas acceden a las fases superiores de las relaciones de fuerza a medida que se vuelven autónomas de las clases dominantes y consiguen la adhesión de otros grupos (aliados). Esto es, se vuelven autónomas de las clases dominantes a medida que construyen espacios contrahegemónicos.

Consideramos que la producción de condiciones no constrictivas, y el proceso de tornarlas cada vez menos constrictivas, se condice perfectamente con la tarea exigible a un gobierno auténticamente popular (e incluso socialista). Decía Rosa Luxemburgo: "Hay algo que un gobierno socialista llegado al

poder debe hacer, adoptar medidas que sean coherentes con estos presupuestos fundamentales para una reforma socialista ulterior de las relaciones..."<sup>85</sup>

La transformación radical de la sociedad es un proceso complejo, irregular y prolongado, no un acontecimiento repentino. Por lo tanto las clases subalternas están expuestas a las estrategias de integración del sistema y al conjunto de modalidades cooptativas y represivas del poder. Por eso es necesaria la "acumulación" de contrahegemonía.

La autonomía deviene imprescindible de cara al cambio social porque el sistema del capital no prepara a los hombres y a las mujeres para una forma de vida solidaria y cooperativa. Pero esta actividad autónoma, aunque objetivamente contrahegemónica, no logrará trascender su posición integrada a la sociedad capitalista (donde las instituciones están hechas para perpetuar la hegemonía de la clase dominante) si no apuesta a construir identidades masivas, herramientas de articulación y estrategias de poder.

La autonomía, pilar del poder popular, tiene carácter "estratégico". Es el humus esencial e inicial. Pero no debemos confundirla con el autismo ni con la autorreferencialidad, ni tampoco debemos caer en las simplificaciones. La autonomía tiene diferentes niveles y dimensiones, incluso algunas contradictorias entre sí. Lo que significa, entre otras cosas, que pueden darse casos de consolidación de la autonomía a partir de alguna heteronomía. Y esto se puede percibir tanto en el plano puramente filosófico como en el práctico.

### **Hacia un programa autónomo de transición**

Ya aprendimos, a golpes de desilusiones, que el cambio social, la revolución, no será consecuencia directa de las contradicciones objetivas entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las rela-

---

<sup>85</sup> Luxemburgo, Rosa, *Crítica de la Revolución Rusa*, Buenos Aires, Quadrata, 2005, p. 76.

ciones de producción (y del consecuente derrumbe del capitalismo). Sabemos que la sociedad autorregulada no será jamás instaurada en forma repentina por un partido u otra organización. Hay que pensar la transición. Hay que pensar su cadencia, sus intensidades, sus herramientas. Reconocer sus arabescos. Aprender a habitarla sin el lastre de las parcialidades y los objetos efímeros.

Partimos de una definición muy básica de la transición: pasaje de un estado a otro, un concepto esencial de la dialéctica, ajeno a la lógica, vástago de la libertad histórica. Marx y Engels en *La ideología alemana* la definían como un movimiento real que anula y supera el estado de cosas existente y no un estado que debe implementarse, un ideal al que debe ajustarse la realidad. Por cierto, una definición nada compatible con la racionalidad instrumental. Asimismo, en la *Crítica al programa de Gotha* Marx ponía el énfasis en la "salida" de una sociedad capitalista y no en el "desarrollo sobre bases propias" de una sociedad comunista. El concepto de transición sólo en sus versiones más dogmáticas y deterministas puede significar la clausura de una "etapa" que habilita el pasaje mecánico o dirigido a otra (etapismo).

Coincidimos con Antonio Negri cuando, tomando como punto de referencia los análisis de Marx en los *Grundrisse*, identifica en ellos una noción de transición más exacta que las anteriores y que consiste en contradecir y descalabrar las determinaciones del capitalismo por parte del sujeto revolucionario. Negri considera que en la pugna contra el capitalismo, la lucha contra el trabajo (el rechazo al control del capital a través de la imposición del trabajo excedente) y los proyectos autodeterminados de la clase trabajadora tienen un rol fundamental. El sentido que le otorgamos a la transición no está muy lejos de esto. Remite a la categoría de praxis y tiene por lo tanto dimensiones sociales, económicas, políticas, ideológicas, culturales e internacionales. Una praxis que por su capacidad de soslayar el espíritu de la mercancía y de construir vínculos solidarios, inasimilables por la lógica del capital, prefigura una sociedad nueva en pequeña escala pero que aspira a la totalidad. Porque el capital ocupa la totalidad de la sociedad. Entonces,

sin alterar las funciones, contenidos y relaciones de esa totalidad -que incluyen al Estado y a la soberanía nacional- y sin fugar del pequeño corral de los empeños fortuitos e incommunicados, esos vínculos, esos proyectos autodeterminados no tienen destino.

Uno de los fundamentos de la micropolítica es la negación de la posibilidad de expresar y representar la realidad. La micropolítica padece de afasia. Desde el culto a la fragmentación la relación interpretativa con el mundo resulta siempre incompleta. Entonces se toma una parte de la realidad, lo más cercana posible al sentido común, y sobre ella se realiza un trabajo que consiste en exagerar al máximo su sentido. Luego se presenta ese fragmento de realidad desmedido como si fuera absolutamente toda la realidad.

El concepto de transición inspirado en la praxis remite tanto al pasaje de la "utopía" al "proyecto" como al tránsito de la micropolítica a la macropolítica, de la "representación" a la "expresión" y, como vimos, al desarrollo de una dinámica de autonomía en el marco de una dinámica de soberanía que la ampara a la vez que intenta subordinarla. En todos estos casos se trata de un camino dialéctico, que evidentemente no está exento de contradicciones, un trayecto en el cual los protagonistas son (devienen) sujetos. Un camino tal involucra el debate respecto de los tiempos, las secuencias y las alianzas que hagan posible la sociedad emancipada.

Pensamos en un concepto no rígido de la transición, un continuo de direcciones múltiples (no predeterminadas), no sólo como cambio entre dos modos de producción o dos modos de dominación. Pensamos en términos de transición a partir del potencial y la proyección anticapitalista concreta de un conjunto de prácticas y experiencias desarrolladas por nuestro pueblo. Pensamos los modos de desarrollar ese potencial y alcanzar esa proyección. Pensamos los modos de contrarrestar todo lo que tiende a anularlas y a inhibirlas. No hay determinismos y no hay una teleología impuesta. Sobre todo: no hay etapismos, sino procesos contradictorios con límites imprecisos.

Cuando hablamos de transición no estamos pensando y actuando según las modalidades del neopopulismo y la centrozquierda,

que procuran la resurrección de una vía desarrollista para Nuestra América. Estamos pensando en una sucesión diferente que no contempla fatigar las instancias capitalistas intermedias para arribar al estadio superior socialista.<sup>86</sup> No sólo porque nuestra sucesión contempla otros marcos que exceden los nacionales, otros caminos, tiempos (varios tiempos superpuestos) y aliados, sino porque creemos que el socialismo como objetivo estratégico es incompatible con cualquier forma de etapismo. No se trata de dos caminos alternativos para la emancipación. Uno de ellos jamás podrá conducir a tal objetivo, entre otras cosas porque la condición burguesa no puede auspiciar el pasaje a estadios anticapitalistas y tampoco puede ser el sostén de políticas de soberanía y antiimperialistas. La consolidación del proyecto de la burguesía no puede rebasar el marco del capitalismo y jamás podrá acercarse a las clases subalternas a su objetivo estratégico. En este sentido, la unidad política de la izquierda en Nuestra América, tiene un amplio campo potencial y a la vez límites muy precisos.

Por su parte, los planteos del autonomismo más ramplón poseen en estado subyacente, no decimos una teoría, pero sí algunas "hipótesis" en relación a la transición, incluso más normativas que las nuestras. Estos planteos sugieren que la nueva sociedad puede ser el fruto de la extensión de las relaciones sociales no asimilables a las lógicas del capital, de la dilatación del "contrapoder". Simplemente hay que esperar que el contrapoder haga su paciente trabajo de disolución de los vínculos capitalistas, suponemos que comenzando por las organizaciones populares (dado que estas también los reproducen en alguna medida), hasta llegar a las instituciones burguesas, a las empresas, las corporaciones, las Fuerzas Armadas y los medios de comunicación del sistema.

---

<sup>86</sup> Esta idea de la transición al socialismo en Nuestra América ha sido expresada con claridad y desparpajo por intelectuales del tipo "recaderos de medicinas vencidas" como Heinz Dieterich. A decir verdad, esa poción siempre fue un embuste.

Así, sin prisa pero sin pausa, hasta que el gran capital se convenza de la ventaja que importaría para la humanidad la adopción del socialismo y, finalmente, se autodisuelva. Una especie de novela sin conflicto, donde el rechazo al trabajo va tejiendo una praxis constitutiva que genera un modo de producción que altera las relaciones sociales capitalistas y subordina al trabajo excedente. Todo, mientras el capital y las clases dominantes asisten pasivas a ese derrumbe. Una revolución inocente. Un cambio que puede llevar unos mil años, o más, ¿a quién le importa, verdad? La eternidad es justamente la ausencia de fines. Aquí pedimos perdón por nuestra inveterada tendencia al cortoplacismo, pero hay situaciones que merecen ser atendidas con cierta celeridad. Por supuesto, siempre es más fácil razonar teniendo a favor la eternidad, por eso Dios es Dios. En fin, la revolución como una descompostura progresiva y progresista del capitalismo. La idea de la autodestrucción del Imperio lleva al determinismo más cerrado, y a una política sin rupturas y sin sujeto.

También subyace una hipótesis sobre la transición en el planteo del antipoder (Holloway). El cambio social sería el resultado del rechazo al poder, de la huida del poder (y del Estado como su expresión más acabada). El antipoder, al igual que el contrapoder, no reconoce la dialéctica de la construcción del sujeto porque la subjetivación es de por sí un hecho de poder, y no toma en cuenta las relaciones intersubjetivas, parecería suponer que desde los puros objetos, desde el acopio de singularidades y desde la inmovilidad total se puede cambiar el mundo. El "poder hacer" (un concepto valioso que debemos incautar y expurgar de sus elementos más cándidos) se contrapone a la toma del poder pero también -y aquí se limita su alcance- a la construcción de poder (popular).

En la misma línea se inscriben las hipótesis inspiradas en la "fuga", el "nomadismo" y el "rizoma". También la hipótesis de las "grietas". Se afirma que el sistema, más precisamente el tejido de la dominación, presenta grietas o fisuras (cosa indiscutible) y que la revolución consiste en el aprovechamiento y la ampliación de las mismas, pero se suele dejar de lado la cuestión de la articulación de los que trabajan en los intersticios y el proyecto común. Otro

punto flojo es que no se toma en cuenta la capacidad del sistema para regenerarse y sellar esas grietas, sobre todo cuando están aisladas (cuando no se intercomunican).

Una de las falencias más graves de este autonomismo ramplón y de algunas de las tesis del contrapoder y el antipoder consiste en no comprender los recursos variados y eficaces con los que cuenta la hegemonía de la clase dominante y en ignorar la riqueza de medios del capital (una forma de subestimarlos).

Dado que el capitalismo no será deshecho por decreto o reemplazado por un orden alternativo impuesto desde arriba, no está mal concebir al cambio social (o la revolución) como un proceso simultáneo entre la constitución de la nueva sociedad y el desmoronamiento del capital. Pero el problema se presenta cuando se piensa esa simultaneidad en términos de "coexistencia pacífica". Como si la clase trabajadora pudiera desarrollar sus proyectos independientes, trabajar en pos de su autovalorización y conservar los espacios ganados por la destrucción de la dialéctica capitalista, desatendiendo el problema del Estado, del poder político y de la soberanía nacional (sobre todo en los países periféricos).

Los que plantean que la transición es un fetiche, blanden como alternativa la potencia abstracta del contrapoder como la respuesta para superar la postura defensiva del trabajo respecto del capital, para acabar con el poder del capital de expropiar el trabajo excedente, para acabar con la dominación del trabajo viviente por el trabajo muerto controlado por el capital, para resolver el problema de la administración de las cosas, la contradicción intelectual- manual, campo-ciudad, etc. ¿Quiénes son los fetichistas? El contrapoder, así concebido, se parece mucho a una verdad absoluta. Solo falta que los simples la conozcamos para que el cambio social "racional" y "justo" se ponga en marcha.

Muchos autonomistas ramplones se burlan del término "salto", que para cualquier militante popular evoca la discusión sobre las formas y los ritmos de los cambios y los aspectos cualitativos o existenciales de la transición, y no tanto la conducta de los marsupiales (o didelfos) australianos. Tomamos el concepto de Marx,

de Lenin, de Rosa Luxemburgo y también de Negri, quien sostenía hacia 1978, en *Marx más allá de Marx*, que "el movimiento hacia delante por quiebres y saltos constituye una profundización de un elemento teórico en el pensamiento de Marx".<sup>87</sup> Negri también, en la obra citada, recurría al término "salto", para referirse a la totalidad como forma no monolítica, sino como una multiplicidad de secuencias y, precisamente, de "saltos". No estamos pensando específicamente en un "salto" épico, grandioso y definitivo, sino en infinidad de saltos más modestos que se retroalimentan al articularse, lo que nos propone un antes y un después desdibujado en el proceso del cambio social. El salto puede expresarse como "asalto parcial", como desarrollo de una institucionalidad alternativa y periférica, como avance en la autogestión y el autogobierno, como develamiento de la posibilidad de otra sociedad y crítica de la sociedad capitalista. Muchos autonomistas ramplones parecen sugerir que se puede abolir la división del trabajo de un día para otro. ¡Cómo si los avances concretos y parciales que modifican la correlación de fuerzas no fueran importantes! ¡Cómo si esos avances no contribuyeran a la afirmación de los trabajadores como una fuerza autónoma!

Puede resultar necesario reconocer las posiciones de poder parcial de cara al logro de un impulso decisivo en el marco de un proceso revolucionario. Esa posición de poder parcial puede asumir la forma de un "gobierno popular". Pero jamás debemos olvidar que lo medular de nuestra estrategia se basa en la lógica de las instancias y las formas que presagian la nueva sociedad. Nuestra estrategia consiste en la consolidación y expansión del poder popular autónomo, de las formas de autogobierno que pre-

---

<sup>87</sup> Negri, Toni, *Marx más allá de Marx. Nueve lecciones sobre los Grundrisse*, Buenos Aires, 2000. En: [www.eco.utexas.edu](http://www.eco.utexas.edu). Traducción al castellano de la edición inglesa, (Autonomedia, USA, 1991), traducida por Harry Cleaver, Michale Ryan y Mauricio Viano, de la obra publicada originalmente en francés (Christian Burgois, París, Francia, 1979), e italiano (Feltrinelli, Milán, Italia, 1979). Traducción de Eduardo Sadier. Revisión de Rubén Espinosa.



paren las bases de un no-Estado y en la movilización directa. De hecho, la aceptación de estos ejes es la clave para determinar el carácter "popular" de un gobierno.

Consideramos que el fundamento de la nueva sociedad es "relacional", por lo tanto creemos que las luchas y las construcciones populares prefigurativas, los espacios autodeterminados de las clases subalternas son un punto de partida insoslayable para que puedan consolidarse alguna vez como punto de llegada masivo (cambio global en los modos de relación societal). Sólo insistimos en que no podemos dejar de tomar en cuenta que estas experiencias constructoras de "comunidad" se desenvuelven en un "ecosistema hostil", siempre rodeadas de caníbales en ayunas (lo que obliga a múltiples intervenciones "exteriores") que las niega como punto de llegada. El mismo Negri se encargó de destacar que en la historia del capitalismo han existido siempre dos sujetos.

Ni asalto de la fortaleza, ni rodeo para poner un pie en ella (el Estado). Pero tampoco hacer nuestro juego pensando que la fortaleza no trabaja en nosotros y contra nosotros. Esto, de alguna manera, ya lo plantearon los socialistas utópicos y no funcionó. Hablamos de contrahegemonía (que exige un amplio despliegue de recursos contrahegemónicos), es decir, de consolidar, desde las organizaciones populares, posiciones en múltiples territorios, incluso en los "ajenos", en el campo institucionalizado (siempre y cuando sirvan para consolidar los propios de lucha y resistencia); transitar un camino dinámico donde la resolución de una contradicción abre otra más esencial. No colocamos al Estado como nuestro horizonte en el pensar-hacer la política. Aspiramos a otra forma colectiva, más cercana a la idea de "comunidad", pero sabemos que el Estado está allí, atravesado. Queremos que la comunidad no sea el dinero.<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> Marx decía que el dinero -valor de cambio "autonomizado"- es la "comunidad" del capital, la sustancia universal de la existencia de todos y al mismo tiempo el producto social de todos. Ver: Marx, Carlos, *op.cit.*, p. 161.

El pasaje del régimen social actual a la sociedad igualitaria no puede ser directo, se imponen las mediaciones. Mediaciones que, en el marco de un proceso de radicalización que va proponiendo niveles de confrontación cada vez más agudos, tienen que ser necesariamente diversas, originales y no prescriptas. Es decir, no se trata de mediaciones extrínsecas, impuestas desde algún alrededor, sino de momentos dialécticos en un movimiento donde el resultado es punto de partida para un nuevo despliegue. La "síntesis" asumiendo una potencialidad despejada.

El poder popular involucra un conjunto de formas de "mediación" que no "mediatiza" los objetivos finales, por el contrario, los hace inherentes a la mediación, los asimila como elementos constituyente de las mismas. Así el poder popular instituye mediaciones que no postergan ninguna medida estratégica, que no retrasan ninguna lucha y que sirven para cabalgar de la mejor manera -con revolucionario pragmatismo- la tensión entre la negociación y la confrontación. El poder popular asume la necesidad de la actividad hegemónica extendida, deja planteada también la posibilidad de que las organizaciones de las clases subalternas puedan ser hegemónicas antes de asumir alguna responsabilidad en relación al poder estatal o gubernamental.

Finalmente creemos, con Walter Benjamin, que ningún marxista y ningún hombre o mujer que trabaje en pos del cambio social -esto último lo agregamos nosotros- puede renunciar a la idea del "salto dialéctico", que es hacer saltar el *continuum* de la historia, y al concepto de presente como transición.<sup>89</sup>

### ¿Una teoría para la táctica o para la estrategia?

Una cosa es arremeter contra las limitaciones organizacionales de la izquierda tradicional (que a esta altura es casi como ensañarse con un espantajo, más allá de su persistencia) a la hora de dete-

---

<sup>89</sup> Benjamín, Walter, *op. cit.*, p 188 y 189.

riorar el modo del control metabólico social del capital y articular en la praxis concreta la negación de las lógicas del capital, y otra muy distinta, y para nosotros necesaria -porque sin ella no se sostiene lo primero- es la proposición de elementos de una dimensión positiva para una alternativa hegemónica. Muchos compañeros autonomistas se niegan de plano a la dimensión positiva. Así, al no asumir la tarea de unificar la esfera reproductiva material con la política, no corren riesgos, se conservan puros e inmaculados.

La reivindicación de las totalidades correspondientes a las sociedades primitivas, donde el principio de unidad no es externo, donde no existe un Uno escindido del cuerpo social para representarlo o encarnarlo, constituye un gesto romántico. Aun reconociendo los elementos relacionales y bioéticos de estas sociedades que deberían ser resignificados en aras de un ordenamiento más "humano", lo cierto es que nuestro punto de partida (el grado de desarrollo de la sociedad capitalista) inhibe las potencialidades de las sociedades primitivas como contramodelo. De todos modos, la misma noción de poder popular (y la de socialismo, claro ) rechaza la separación del poder político de la sociedad. Separación que implica una concentración del poder en pocas manos.

La opción por el socialismo ucrónico, por la comunidad auto-suficiente y aislada que proponen todos aquellos que hacen teoría de su desencanto, no exige respuestas y puede prescindir de las preguntas incómodas. Por ejemplo: ¿pueden las clases subalternas acabar con el régimen del capital sin una forma de representación estructurada y sin órganos de mediación y por lo tanto diferenciados de las experiencias particularizadas? ¿Puede evitarse que esas formas de representación y esos órganos se autonomicen de las clases subalternas?

El lugar teórico-político del encerrado Augusto Blanqui o del viejo León Tolstoi, es cómodo: no corre el riesgo de fracasar y de renacer. Sabe evitar las líneas difíciles, los caminos inciertos y sobre todo las encrucijadas. Nunca cae en contradicciones que

desesperan, en el delirio. No rozan la angustia. Es un lugar teórico-político que nos incita a vivir lejos del propio tiempo, en una estación mineral, y que nos propone un futuro que no asedia nuestro presente. Se trata de una forma distendida de practicar el anti-determinismo. Nosotros preferimos seguir la indicación de Walter Benjamin y saltar sobre el "heno de la urgencia". Para lo cual hay que superar el yo cartesiano que duda individualmente, por la duda colectiva.

Como decía Karl von Clausewitz, "es más simple establecer una teoría para la táctica que para la estrategia".<sup>90</sup> Mucho más, decimos nosotros, cuando se trata de una estrategia que exige andar livianos de axiomas ininteligibles y pasar a la ofensiva dejándonos llevar por la dinámica que ella genera, enfrentándonos a los problemas que van surgiendo en el curso de la acción.

---

<sup>90</sup> Clausewitz, Karl von, *De la Guerra*, Buenos Aires, Libertador, 2004, p. 102.

## A modo de conclusión

*"¿Cuántas horas tenemos llenas de goce positivo,  
de acción triunfante y resuelta?"*

Charles Baudelaire

El concepto político y social de poder popular no sólo se ha reiterado en el discurso de una franja del activismo de izquierda, sino que rige prácticas y sirve para justificar posiciones políticas e ideológicas. Aunque claro, están aquellos que recurren a él como cliché. Creemos que en buena medida esto ocurrió porque el concepto está reflejando un conjunto de transformaciones y ambientes afectivos más amplios. A la vez, opera como agente de esas transformaciones.

En este sentido, el concepto de poder popular debe analizarse como el resultado de la combinación de un conjunto de experiencias históricas y, por lo tanto, como mensaje cifrado de las experiencias pretéritas del campo popular.

El concepto adquiere centralidad a la hora de perfilar nuevos regímenes emancipatorios. Como señalamos en las páginas precedentes, remite a las prácticas que crean realidades paralelas (y alternativas) que cuestionan a la realidad como tal y ponen en evidencia un conjunto de ficciones construidas por el poder. De este modo, el poder popular alude a un conjunto de acciones que producen un grado de realidad que está ausente de la realidad, producen otra realidad intersubjetiva. Pero no se trata de una realidad paralela e indiferente, por el contrario, ese grado de realidad creado, no representado, perturba y altera la realidad.

La rotunda materialidad de estas prácticas contrasta con la artificialidad promovida por el orden dominante. Estas prácticas rompen con el silencio de sentido. Revierten el proceso de degradación del pueblo, resultado de la dominación de la burguesía. Favorecen la solidaridad y la iniciativa de las bases. Remiten a espacios que "constituyen". Auspician la participación consciente del pueblo en el espacio público y por ende se contraponen a toda noción del cambio social auspiciado, motorizado desde alguna cúpula o elite. Son anticipaciones concretas de la nueva sociedad y no utopía hueca. Crean, en el marco de la vieja sociedad, las condiciones de posibilidad de la nueva y la realización efectiva de la voluntad de las clases subalternas (las condiciones objetivas de su propia eficacia). Crean las condiciones de posibilidad para la autodeterminación nacional por fuera del dominio imperial.

El poder popular, único poder liberador, "rescata" al sujeto popular de las múltiples alienaciones, contribuye a que las relaciones sociales no conspiran contra su humanidad, lucha para que el capital no la mediatice. El poder popular remite al ejercicio del poder sobre las condiciones sociales de existencia y al control efectivo y democrático de un orden social metabólico alternativo al capital. De esta manera, se propicia un cambio en las relaciones sociales "en camino", "en marcha", como la única forma de arribar a una "meta" con posibilidades de realizar el socialismo.

El poder popular es el poder social de los subalternos, principalmente un poder no estatal pero que en determinadas circuns-

tancias históricas puede desarrollar espacios de "negociación horizontal" con el Estado, o directamente auspiciar experiencias alternativas de gestión estatal o de "gobierno popular", cuya función principal, al decir de Engels, es preparar el terreno mediante victorias políticas.

El concepto de poder popular que asumimos tiene un gran poder de síntesis, posee la rara virtud de no escindir medios de fines, movimiento de fines últimos, objeto de sujeto, teoría de práctica, socialismo de clases subalternas. El poder popular es tanto medio y camino para la liberación como fin último, deseo y proyecto. De esta manera, las construcciones regidas e inspiradas por las lógicas y horizontes del poder popular se erigen en ámbitos donde se hacen efectivas estas simultaneidades.

El poder popular no es una apoyatura o una ortopedia para las tareas menores o para la "gestión" sino que es la base y la materia de la creación de nuevas relaciones sociales, la usina misma de la alteridad radical. En el marco de una experiencia genuina de poder popular la "construcción" nunca aparece dissociada de la estrategia.

El poder popular realiza la inmanencia del fin último. En las construcciones sociales y políticas iluminadas por el poder popular el fin último deja de ser trascendente, se torna inmanente. El fin último aparece como realidad a alcanzar, pero una realidad abierta, colmada de encrucijadas, no como representación ideal ni abstracción. Se trata de una noción de fin último que no dice ni sabe qué camino hay que elegir.

No se trata solamente de construir organización popular a partir de los lineamientos que se pueden derivar de los fines últimos (objetivos), sino de descubrir y habitar en la sociedad actual las orientaciones con más "afinidades electivas". La construcción de poder popular exige el conocimiento y la transformación práctica de las fuerzas que conducen a ese fin, como decía György Lukács.

De este modo el poder popular supera algunas de las principales dificultades de la filosofía inmanentistas (de hecho el marxismo lo es), porque genera las condiciones para una unidad ideoló-

gica, porque rompe con las disociaciones entre dirigentes y masas. Gramsci señalaba que uno de los problemas de las filosofías inmanentistas se relacionaba con las dificultades a la hora de articular lo "alto" y lo "bajo", los "intelectuales" y las "masas".

Así, la unidad orgánica del campo popular se construye desde adentro.

Queda claro que no se puede abstraer el poder popular de la lucha de clases. Si el poder popular puede convertir lo trascendente en inmanente, eso se debe a que la lucha de clases es, al mismo tiempo, objetivo y realización de los trabajadores. No hay escisión entre realidad social y posición de fines humana. El devenir consciente de las clases subalternas se realiza dentro de la sociedad, el único escenario posible.

El desarrollo de las capacidades y posibilidades del poder popular (un desarrollo que contiene su propia superación, que nunca trabaja en pos de inhibirla) genera respuestas del poder-dominación y contribuye a la modificación de las relaciones de fuerza, en los planos social, político y simbólico. La propia dinámica de la realidad social, la lucha de clases, le imprimen dinamismo a la construcción del poder popular.

El horizonte de la "construcción" de poder popular nos permite eludir la espera interminable de las "condiciones óptimas" (objetivas y subjetivas según la vieja jerga), ya que favorece una praxis que crea esas condiciones mientras avanza en la concreción de los objetivos.

El poder popular es la realidad pequeña o grande, no importa tanto la escala a la hora de determinar sus propiedades esenciales, que alimenta la posibilidad histórica de una acción radical. A la vez, el suelo removido por la acción radical transforma las circunstancias y los agentes que poco a poco van asumiendo su protagonismo histórico.

Podemos concluir diciendo que el poder popular es potencia y logro, consolidación y avance, medio y fin, el soporte y la determinación de la situación revolucionaria. El poder popular expresa situaciones concretas (situaciones coexistentiales del



sujeto popular alternativas al capital) y la vez está en trance de advenir, está siempre en perspectiva. Esta "dialéctica" del poder popular lo configura como un proceso transformador y hace que presente momentos nunca idénticos, lo que no quiere decir que sean aislados.

La sola acumulación del poder popular (y también su desacu- mulación) hace que las relaciones de fuerza, en el plano social y político, varíen, y que se planteen nuevas condiciones, nuevas tareas (y más complejas). La acumulación de poder popular tam- bién exigirá intervenciones cada vez más significativas y riesgosas. En este sentido, las intervenciones en escalas más amplias, los cambios más globales (la asunción de porciones de poder estatal, por ejemplo), seguramente aparecerán como momentos neces-arios tanto para conservar como para seguir desplegando el poten- cial liberador del poder popular.

El poder popular como proceso de acumulación y consolida- ción de fuerza social de los subalternos, como prefiguración de la nueva sociedad (a partir del desarrollo de relaciones sociales alternativas a las del capital), no se puede escindir de la lucha por el poder político.

La construcción de poder popular, finalmente, se configura como un desafío enorme para el campo popular: su socialización exige una preparación constante y la capacidad de dilucidar los nuevos contextos y encontrar la forma de excederlos. La profun- dización del poder popular se alía a la heterodoxia y, claro está, se contradice con cualquier forma de rigidez, dogmatismo y purismo. Su despliegue necesita de la invención política, la modificación integral de las reglas usualmente aceptadas y una mutación del pensar (la tarea de transformar el mundo impone la transforma- ción del pensamiento).

Como el poder popular favorece los procesos de independen- cia y autoconocimiento de las clases subalternas, con su extensión tiende a desaparecer cualquier idea de fuerza ciega que rige las sociedades. Sirve así para superar el fatalismo existencial y la des- esperanza que las clases dominantes inoculan en las subalternas.

El arquetipo del poder popular, la representación de su posibilidad óptima, nos plantea como requerimiento básico la integración o la articulación de:

- 1) Núcleos de construcción de comunidad, nexos sociales alternativos a los impuestos por el capital y una práctica de solidaridad efectiva. Focos donde se recompone el sujeto popular en las duras condiciones que impone un capitalismo que viene incrementando sus capacidades para la desintegración de los pueblos y la naturaleza. Se trata de ámbitos que deben estar atentos a las condiciones de supervivencia del pueblo y favorecer el desarrollo de una economía solidaria y mercados alternativos a través de proyectos productivos y otras iniciativas.
- 2) Núcleos de construcción de superestructura. Lugares de elaboración de una visión del mundo y de valores propios de las clases subalternas, opuestos a los instruidos por la clase dominante.
- 3) Núcleos de elaboración de un proyecto nacional que, como tales, funcionan como cajas de resonancia y focos de difusión política. Espacios para retomar la ofensiva en torno a un proyecto socialista.

En las clases subalternas anidan las potencias que las subordinan al capital pero también las que pugnan por liberarlas de esa dominación. El poder popular permite y es a la vez el despliegue de esa potencialidad liberadora.

Ensayando una respuesta al interrogante de Baudelaire que prelude estas conclusiones provisionarias, podemos decir que el poder popular colma nuestras horas de goce positivo, de acción triunfante y resuelta.

Epílogo

## Reflexiones sobre el sujeto, el poder y la ética

*Por: Ruben Dri*

Las reflexiones que avanza Miguel Mazzeo sobre la construcción del poder popular, tanto en su obra anterior *¿Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios* como en ésta, *El sueño de una cosa. Introducción al poder popular*, son contribuciones fundamentales para las tareas políticas pendientes del movimiento popular. Logra el autor exponer una visión crítica de los movimientos revolucionarios y elaborar conceptos que abren fecundas perspectivas para el trabajo político de liberación.

En este epílogo sumamos algunas reflexiones que se encuentran en la misma línea general.

Lo que ha venido sucediendo en nuestra sociedad, sobre todo a partir de la década del 90, es la destrucción de la ética o del

*ethos*, que, en un sentido etimológico, significa el refugio, el hábitat, la guarida, la naturaleza en la que vive el animal. Como nosotros, seres humanos “racionales”, hemos roto con la naturaleza, aunque sigamos siendo seres naturales, no podemos vivir en esa naturaleza y por eso tenemos la necesidad de crear lo que nos dicen los filósofos, desde Aristóteles en adelante, una segunda naturaleza.

Esta segunda naturaleza es nuestra casa espiritual, es la ética, es nuestro *ethos*. Cuando se destruye esa casa nos destruimos nosotros. Porque la construcción de esa casa significa valores compartidos, claves mediante las cuales nos entendemos, leyes que hacemos nosotros, estructuras y obligaciones que tenemos en común. Esto es, toda nuestra cultura, nuestro arte, nuestro pensamiento. Cuando eso se viene abajo, nosotros nos venimos abajo. Pero no pasamos a la primera naturaleza. Por eso cuando se dice que esto es “la ley de la selva” se le hace un insulto a los animales, porque ellos tienen sus leyes, no están en lucha todos contra todos. Tienen sus “amores”, sus “odios”, sus “claves”, saben “entenderse”, pueden vivir en esa naturaleza, pero como nosotros ya no somos más seres puramente naturales, no podemos hacer lo mismo.

Cuando destruimos nuestra casa somos peores que ellos. Ahí sí es ya la lucha de todos contra todos, porque ahí ya no hay claves, ya no hay valores, todo vale, cualquier medio es lícito, la destrucción, el sadismo, la desaparición... El animal no hace desaparecer, no hace un plan de desapariciones. Eso lo hacemos nosotros cuando destruimos nuestra casa. Por lo tanto acá hay una tarea fundamental que es, precisamente, reconstruir la ética. La ética no es la moralina, no es un sermón de “somos buenos” o “somos malos”, sino que la ética son los valores que nos permiten a nosotros ser personas, ser sujetos, convivir, realizarnos como sujetos.

Si nosotros destruimos esto nos destruimos absolutamente como sujetos y rompemos la única posibilidad que tenemos de superar la objetualidad. El sujeto no se puede ver o palpar, porque no es mi cuerpo, mi cara, mis ojos, mis manos. Yo no veo sujetos. En todo caso veo cuerpos.

Para percibir al sujeto se tiene que producir una transformación. Esa transformación tiene, por lo menos, dos niveles: el acto de la creación y el del reconocimiento. El bebé comienza a luchar por su reconocimiento desde que sale del vientre materno y nos vuelve locos a todos porque quiere ser reconocido. Todos queremos ser reconocidos. Yo quiero ser reconocido por mis interlocutores, pero no como profesor sino como sujeto, como quién soy yo. Quiero una relación de sujeto a sujeto, una relación personal. Esa única relación personal es la que me constituye como sujeto.

De manera que para que tenga lugar esa relación personal se necesita que yo rompa mi propia objetualidad y rompa la objetualidad del otro, que yo perfore la objetualidad, o sea, lo objetivo que veo en él, para que aparezca el sujeto. Ese mutuo reconocimiento, precisamente, tiene consecuencias profundísimas en todos los niveles: en el ámbito de la pareja, en el de la amistad, en el nivel familiar, en el pedagógico, en el social, en el político, en el económico. Ser reconocido como sujeto por otro sujeto no es un acto intelectual, sino integral. Ahora, esa integridad está centrada plenamente en la práctica.

Ahí donde hay desocupación hay objetualización del sujeto, y en nuestra sociedad somos tratados como objetos, no como sujetos. Pero somos nosotros mismos quienes muchas veces nos dejamos tratar como objetos. Subjetualizarse es exponerse ante el otro, porque ser sujeto, además de reconocerse, reconocer y ser reconocido, es ponerse, y es exponerse. El que no “se pone”, no es completamente sujeto. El que deja que lo pongan, es objeto. Ponerse, a su vez, es crearse, es hacerse. En otras palabras, no hay sujeto sino un “hacerse sujeto”, sin un sujetualizarse. Porque el sujeto no es algo estático como el objeto, sino que el sujeto es dinámico, es dialéctico, porque es lo que no es y no es lo que es.

Continuamente yo no soy lo que soy, porque si en algún momento fuese simplemente yo nunca más dejaría de ser eso que soy en ese momento, es decir, sería un objeto. Yo continuamente dejo de ser lo que soy para ser otro o, en otras palabras, soy ciertamente yo en mi ser-otro. Pero continuamente soy yo en mi ser-

otro, porque yo me hago yo en ese ser otro; pero para que esto sea así, yo tengo que ser realmente mi historia.

En otras palabras, soy mi “historizarme”, y esto significa ser mi memoria. No hay sujeto sin memoria porque nosotros somos nuestra historia. Si yo no me recuerdo, si yo me pierdo, me pierdo como sujeto, desaparezco como sujeto. Los psicoanalistas cuando tratan a alguien que anda medio desquiciado, le empiezan a preguntar qué le pasó en la infancia. Porque un desquiciado siente que su historia está truncada y como está truncada su historia es el sujeto el que está truncado.

Pero esto no lo descubrió Sigmund Freud, esto ya lo sabían los brujos, los sabían los chamanes. Como ellos eran muy cosmológicos no partían de la historia individual sino de la historia cósmica. Cuando se presentaba uno de estos enfermos -que se pensaba que eran endemoniados o algo parecido- lo que hacían era recitarle los mitos cosmogónicos, los mitos del principio del mundo. ¿Por qué? Porque ellos intuían que había una fractura en él, en esa historia, por lo cual el sujeto se había fracturado y, por lo tanto, estaba enfermo. Para curarse debía recordar. Pero no recordar como quien recuerda cosas que pasaron, sino recordar una interiorización, eso que pasó soy yo, porque yo soy ése que fui.

Pero en el sujeto colectivo ése que yo fui, fue precisamente este pueblo o estos sectores sociales. Si yo no recuerdo precisamente esa historia, no puedo colaborar para reconstruir el sujeto social, el sujeto político que quiero.

Para que nos entendamos: cuando se construye la Nación Argentina se escribe una historia, la escribe Bartolomé Mitre, la escribe Domingo Faustino Sarmiento. En esa historia se recuerda precisamente al sujeto que corresponde a esta Nación -o sea, los que estuvieron en contra no pueden recordar su historia, no deben recordarla, no tienen historia-, por eso es que los vencidos no tienen historia, porque al no tener historia no son sujetos, al no ser sujetos son objetos y por lo tanto, totalmente manipulables. Y fijémonos sobre lo que nos pasa en nuestra historia. Todos

hemos estudiado historia y, ¿qué hemos estudiado de Artigas? ¿Sabemos acaso que es el primero que plantea lo de la reforma agraria, el que tiene realmente el sentido propio del pueblo, de la tierra? ¿Qué pensamos de Felipe Varela? Incluso en la zamba es el bandido, cuando en realidad su lucha consistió en oponerse a la guerra del Paraguay y luchar por la unidad americana.

O sea, o no se recuerda o, si se lo hace, hay que reprimirlo, hay que denostarlo, porque son actos de bandidaje. Y por eso los 30.000 desaparecidos, pues son gérmenes malignos, apátridas, “delincuentes subversivos”. Son aquellos que ni siquiera existieron. Por eso la desaparición de las personas hay que verla como un proyecto explícito de absoluto borrón de la memoria, es decir, como sostenía el dictador Jorge Rafael Videla “no están, no tienen identidad, desaparecieron”. Entonces a éstos “no hay que recordarlos”. El acto de recordarlos es un acto de reconstrucción de un sujeto. Precisamente de este sujeto que nosotros queremos reconstruir en este proyecto de una sociedad nueva, de una sociedad liberada.

Además, en el recuerdo siempre es importante el símbolo de ese recuerdo. Los 30.000 son “30.000”. A mí no me importan las matemáticas porque yo no sé realmente si son más o menos, podrían ser muchos más. Pero los 30.000 ya son el símbolo de un proyecto de sociedad, de pueblo, de país, como los 12 son el símbolo de un determinado proyecto.

¿Por qué los revolucionarios que desembarcaron en el Gramma, que se juntaron después que Fulgencio Batista los barre, son 12? ¿Se puede creer que realmente fueron 12 los guerrilleros que se re-encontraron? No, esos 12 tienen que ver con los 12 apóstoles, tienen que ver con las 12 tribus. Pero ni las 12 tribus ni los 12 apóstoles fueron 12, porque basta con leer los textos y uno se da cuenta de que los números no dan, porque ésas no son matemáticas cuantitativas sino cualitativas, simbólicas. Ahí “los 12” representaban siempre un proyecto trascendente y eso es lo que han pasado a significar en nuestra cultura. Por eso Jesús cuando instituye nuevamente su proyecto, que es el proyecto del Reino de

Dios, que es el proyecto comunista, que se había instaurado en Israel en el 1200 a. C., el proyecto de la confederación, se sube a un cerro, para reproducir nuevamente el Sinaí y ahí elige a los 12 que no son los 12 apóstoles sino que son “los 12”. Esos 12 significan *el* proyecto.

Para nosotros “los 30.000” significan “el proyecto”. Como para los mapuches los 400.000, que tampoco ellos saben si realmente son 400.000, tal vez sean muchos más, no importa. Ya los 400.000, pasan a tener una significación. Ellos reconstruyen su sujeto como pueblo recordando los 400.000 y cuando hablan de “los 400.000” no están hablando solamente de ellos sino que están hablando del proyecto del pueblo Mapuche. Esto es fundamental para nosotros: el reconstruir y re-escribir nuestra historia; re-escribirla desde los vencidos, re-escribirla desde los luchadores.

Como decía también Antonio Gramsci: hay que partir del buen sentido que anida en el sentido común de la gente. Por eso el llamado es a “hacer juntos”, a ir con ellos aprendiendo de ellos y enseñándoles. Es decir, esto es dialéctico, nadie es solamente profesor ni solamente alumno, nunca nadie puede ser solamente padre o solamente madre, o solamente hijo/hija. Hay que potenciar que se realice la relación de sujeto a sujeto.

Ése debe ser el ideal: reconstruir las relaciones. Porque las otras relaciones, las jerárquicas, las relaciones entre dominador y dominado, el amo y el esclavo, no son categorías para designar relaciones intersubjetivas sino objetuales. La relación por el mutuo reconocimiento siempre es una lucha por ser reconocido. Yo quiero ser reconocido y el otro también quiere serlo. Es la lucha por el reconocimiento. Parece que el que triunfa es el señor y el que pierde, el que se objetualiza, es el esclavo, es el siervo y termina definitivamente derrotado. Y, sin embargo, no es así.

¿Por qué? Porque la relación señor-siervo, dominador-dominado, es una relación inhumana. Porque la lucha es por el mutuo reconocimiento, pero en la relación señor-siervo no puede haber mutuo reconocimiento, por lo cual el señor nunca puede ser reconocido como sujeto sino sólo como señor y, ¿por quién?, por



el que se ha objetualizado, es decir, por el súbdito y no por el otro sujeto. Además, el señor no supera el deseo animal. ¿Por qué? Porque no transforma la realidad con la que se alimenta, sino que esto lo hace el siervo. Entonces, el señor se queda en una etapa animal, mientras que el siervo es el que (mediante el trabajo) transforma, crea y se crea. Porque cuando hablo de trabajo no estoy hablando del trabajo en la fábrica simplemente, estoy hablando de la creatividad, y el ser humano no puede ser sujeto sin crear, sin crearse.

Ser sujeto es sujetualizarse permanentemente y esto es crear, que es al mismo tiempo crearse. Crear es crearse y crearse es crear. Entonces, la salida está por el lado del siervo, precisamente porque solamente lo popular creando, transformando y reconociéndose como sujeto, puede superar la relación señor-siervo. Y es esto, este tipo de relación histórica, lo hay que superar.

Nadie puede tener “la” verdad. No hay iluminados. Debemos escuchar a todos los que nos puedan decir algo. Estamos aprendiendo a escucharnos y esto es fundamental, porque aprender a escucharse es aprender a tener nuevas relaciones intersubjetivas que nos van transformando en nuevos sujetos y en una nueva sociedad.

El capitalismo es perverso de toda perversión en su misma estructura esencial porque pervierte el acto de la creación del sujeto. O sea, el sujeto se crea, se hace sujeto creando, y lo que crea el sujeto, precisamente, el capitalismo lo vuelve contra el sujeto que lo ha creado, lo transforma en capital.

El capital es el sujeto que se va desprendiendo cada vez más del acto de la creación y se transforma primero en capital financiero, capital especulativo y finalmente en capital virtual. Aquí ya estamos en presencia de un capital que “salta” de Honk Kong a Nueva York apretando simplemente unos botones. Aquí nos ponemos todos a temblar porque con esto ya no somos más sujetos, ya somos objetos, sometidos por este gran sujeto que hemos creado nosotros mismos. O sea, todos nuestros pueblos han alimentado a esta estructura del capitalismo por siglos.

Por eso hablar de la “humanización” del capital es como hablar del “hierro de madera”, es decir, el capital no se puede humanizar porque es inhumano por nacimiento, por esencia. Es cierto que puede ser más atroz o menos atroz. Se puede torturar las 24 horas o solamente 3 horas, pero lo que no se puede hacer es humanizar la tortura. Es lo mismo que humanizar el capital: no se puede. El capitalismo puede ser más salvaje o un poco menos salvaje, pero siempre es inhumano. Lo que pasa es que hoy se está llegando a situaciones extremas en las que los únicos paliativos se los está encontrando en los comedores comunitarios, la madre Teresa, la atención a los niños de la calle...

Todo esto es perverso porque es humillante. Lamentablemente hay que hacerlo porque es necesario, el niño abandonado a sus fuerzas hoy tiene que vivir y si no podemos darle *hoy* ese chico no puede vivir. Pero esto es profundamente humillante. Lamentablemente, a pesar de lo que uno pueda admirar en la generosidad y la entrega de una madre Teresa de Calcuta uno no puede menos que desconfiar automáticamente cuando ve que la “logia” (G-7) la pone como ejemplo. Claro, necesitarían más, necesitarían 100, 200, 500 mil madres Teresa para que vayan arreglando los tremendos desastres humanos que ellos mismos provocan con la promoción del capitalismo, para que les vayan curando los enfermos.

Hegel decía que solucionar el problema de la pobreza con limosna es humillante porque no se respeta al sujeto que se siente completamente humillado, y no se puede construir una sociedad sobre esos sentimientos. ¿Qué pasa con la desocupación? El desocupado es un ser al que han humillado completamente. Necesariamente tiene que ponerse de pie, como lo están haciendo, ¡porque tiene que reivindicarse como sujeto!

No es “simplemente” comer, aunque sea fundamental hacerlo, porque si uno no come se muere. Se trata también de que uno sea capaz de crear sus propios medios de vida y así poder crearse a sí mismo. Esta posibilidad tiene que darla la sociedad. Un sistema que no la da es un sistema totalmente perverso. Eso es este

sistema perverso y sin salida humana. Pero aun en este sistema nosotros hacemos espacios de creación. ¿Cómo? Tenemos que inventar. Yo, siempre que puedo, les agradezco públicamente a HIJOS porque nos dieron ese excelente medio que es el escrache. Ésa es una invención, es descubrir algo nuevo. No existía y ellos lo inventaron, hoy lo podemos aprovechar entre todos. Es un verdadero ejemplo de lo que hay que hacer: hay que inventar.

Pero para eso hay que conocer bien la realidad, debe estar siempre presente esta relación entre práctica y conciencia, entre práctica y teoría. No tenemos que tener miedo de pensar que todo esto es política. La política es la acción más noble del ser humano. Porque política es el acto de la creación, de la intersubjetividad, de la creación de los sujetos. Nosotros nos creamos políticamente. Ahora, tanto se ha destruido esto que hoy hablar de política es como hablar de lo peor, es hablar de corrupción. Tenemos que recuperar la política, pero no solamente con discursos, sino fundamentalmente con la práctica y con la reflexión sobre la práctica.

No hay un solo proyecto, no hay un solo pensamiento. La globalización no es más que la universalización que han hecho las grandes corporaciones en este momento. Nosotros podemos hacer otra universalización. La historia nunca termina, precisamente porque es dialéctica. Siempre hay posibilidades, nosotros podemos cambiar esto y lo vamos a cambiar. Por eso hay que ver qué tenemos que hacer en este momento para reflexionar bien sobre esto. No es que hay condiciones objetivas por un lado y condiciones subjetivas por el otro. Esto siempre fue, es y será dialéctico. No hay objeto sin sujeto ni sujeto sin objeto. Las condiciones subjetivo-objetivas siempre están presentes. Por lo tanto siempre se las puede cambiar.

El problema es ver bien en qué momento estamos y qué es mejor empezar a cambiar en este momento. Así podemos plantearnos actos, acciones que podemos hacer y así ir creando potencia en el sujeto. Se va creando la propia estima del sujeto y el sujeto va viendo que se puede. Claro que se puede: ¡podemos! Pero

eso tenemos que hacerlo ver, para nosotros mismos y para los demás, con acciones concretas. Ir avanzando en estas acciones concretas hasta poder conformar sujetos fuertes, poderosos, con capacidad de dialogar entre nosotros, e ir creando redes fuertes, cada vez más amplias, de manera de ir recomponiendo el gran movimiento popular-nacional.

Buenos Aires,  
4 de marzo de 2007

## Bibliografía general (Libros, artículos, diccionarios, documentos y entrevistas)

AAVV, *La primera internacional y el triunfo del marxismo leninismo*, Buenos Aires, Porvenir, 1965.

AAVV, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, Trotta, 1993.

AAVV, *Gramsci mirando al sur. Sobre la hegemonía en los 90*. Buenos Aires, Kohen & Asociados Internacional, Colección Teoría Crítica, 1994.

AAVV, *Venezuela, ¿la revolución por otros medios?* Buenos Aires, Textos para la militancia popular, Dialektik, 2006.

Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 1980.

Astrada, Carlos, *La revolución existencialista. Hacia el humanismo de la libertad*, Buenos Aires, Nuevo Destino, 1952.

Astrada, Carlos, *Hegel y Marx*, Buenos Aires, Quadrata, 2004.

Astrada, Carlos, *Martín Heidegger (de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica)*, Buenos Aires, Quadrata, 2005.

Badiou, Alain: "La figura del revolucionario de Estado. Igualdad y terror". En: Revista *Acontecimiento* N° 29-30, Buenos Aires, octubre de 2005.

Benjamin, Walter, *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973.

Bloch, Ernst, *El principio esperanza* (edición de Francisco Serra) Tomos I y II, Madrid, Trotta, 2004.

Bloch, Ernst: "Utopía, libertad y orden". En: Horowitz, Irving Louis (selección y dirección), *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, Tomo II, Buenos Aires, Eudeba, 1964.

Bobbio, Norberto; Mateucci, Nicola y Pasquino, Gianfranco, *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 1997.

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

Boff, Leonardo (Entrevista de Jesús Ramírez Funes): "Ante la explotación, una radicalización profética", en: revista *Estrategia*, Año XVII, N° 98, México, marzo-abril de 1991.

Bogo, Ademar, *Arquitetos de sonhos*, Sao Paulo, Expressao Popular, 2003.

Boivin, Mauricio F.; Rosato, Ana y Arribas, Victoria, *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y cultural*, Buenos Aires, Antropofagia, 2004.

Bosteels, Bruno: "Más allá del izquierdismo especulativo". En: revista *Acontecimiento*, Año XV, N° 29-30, Buenos Aires, octubre de 2005.

Bunge, Mario: "Filosofía, ciencia, política". En: *Concordia Internationale Zeitschrift für Philosophie*, N° 10, 1986, p. 108.

Carmichael, Stokely y Hamilton, Charles V., Poder Negro. *La política de liberación en Estados Unidos*, Siglo XXI, México, 1967.

Castoriadis, Cornelius, *Escritos políticos, antología editada por Xavier Pedrol*, Madrid, Los libros de la catarata, 2005.

Cerdeiras, Raúl, J.: "La autonomía y el pensamiento político emancipativo en la encrucijada zapatista". En: revista *Acontecimiento*, Año XVI, N° 31, Buenos Aires, otoño de 2006.

Cid Santos, Pedro, *Historia del movimiento obrero en Última Esperanza (1911-1973)*, Punta Arenas, Ateli, 2004.

Cieza, H. Guillermo, *Borradores sobre la lucha popular y la organización*, Buenos Aires, Manuel Suárez Editor, 2006.

Clausewitz, Karl von, *De la Guerra*, Buenos Aires, Libertador, 2004.

Colectivo Situaciones, *Bienvenidos a la Selva. Diálogos a partir de la sexta declaración del EZLN*, Buenos Aires, tinta limón y UNIA (Universidad Internacional de Andalucía) arteypensamiento, 2005.

Costadoat S.J., Jorge, "Interrogantes sobre la cristología latinoamericana". En: Comisión Teología de la Compañía de Jesús en América Latina, *Jesucristo, prototipo de la humanidad en América Latina*, Tercera reunión, México, 2001, pp. 77-84.

Denis, Roland: "Cuatro retos básicos del PNA-MI3A", 15-3-06, en: [www.aporrea.org](http://www.aporrea.org).

Denis, Roland, *Rebelión en proceso. Dilemas del movimiento popular luego de la rebelión del 13 de abril*, Caracas, Nuestra América Rebelde, 2006.

Dri, Rubén, *El movimiento antiimperial de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo*, Buenos Aires, Biblos, 2005.

Dri, Rubén, *La revolución de las asambleas*, Buenos Aires, Diaporias, 2006.

Dri, Rubén, *La fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana. Intersubjetividad y reino de la verdad. Hermenéutica de los capítulos I - IV*, Tomo 2, Buenos Aires, Biblos, 2006.

Dussel, Enrique, *Teología de la liberación e historia. Caminos de la liberación latinoamericana I*, Buenos Aires, Latinoamérica Libros, 1975.

Dussel, Enrique: "Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)". En: Mignolo, Walter y otros, *op. cit.*

Ejército Zapatista de Liberación Nacional: "Sexta declaración de la Selva Lacandona", En: Colectivo Situaciones, *Bienvenidos a la Selva. Diálogos a partir de la sexta declaración del EZLN*, Buenos Aires, tinta limón y UNIA (Universidad Internacional de Andalucía) artepensamiento, 2005.

Engels, Federico: "Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas" y "Los bakunistas en acción". En: AAVV, *La primera internacional y el triunfo del marxismo leninismo*, Buenos Aires, Porvenir, 1965.

Engels, Federico, *El antidühring. Introducción al estudio del socialismo*, Buenos Aires, Claridad, 1972.

Enríquez, Miguel: "Discurso en el Teatro Caupolicán". Pronunciado por el secretario general de MIR el 17 de julio de 1973. En: [www.chilevive.cl/homenaje](http://www.chilevive.cl/homenaje), 26/4/06.

Fanon, Frantz, *Sociología de una revolución*, Buenos Aires, Ediciones del 70, 1973.

Flores Galindo, Alberto, *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*, La Habana, Casa de las Américas, 1986.

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



Foucault, Michel, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Las ediciones de la Piqueta, 1996.

Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

Frente Popular Dario Santillán: "Convocatoria a la constitución de un frente popular", en: [www.inventati.org/mtdenelfrente](http://www.inventati.org/mtdenelfrente), noviembre de 2004.

Frente Popular Dario Santillán, *Construcción de poder popular*, Buenos Aires, Cuaderno del Área de Formación, agosto de 2006.

Fornet-Betancourt, Raúl, "Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana". En: [www.ensayistas.org/critica/liberacion](http://www.ensayistas.org/critica/liberacion). Edición digital a cargo de José Luis Gómez-Martínez, abril de 2003.

Girardi, Giulio, *Cuba después del derrumbe del comunismo: ¿reducto del pasado o germen de un futuro nuevo?* Tomo I y II, Matanzas, Centro de Estudio e Información Agustín Cotto, 1996.

González, Antonio: "El significado filosófico de la teología de la liberación". En: AAVV, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, Trotta, 1993.

González, Horacio, *La crisálida. Metamorfosis y dialéctica*, Buenos Aires, Colihue-Puñaladas-Ensayos de punta, 2005.

Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.

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

Hegel, G. W. F, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Buenos Aires, Universidad Autónoma de Puebla-Herramienta, 2002.

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

Kohan, Néstor: "Miguel Enríquez, treinta años después", La Haine, 10-10-06. En: [www.lahaine.org](http://www.lahaine.org).

Kojève, Alexandre, *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Buenos Aires, Fausto, 1999.

Lazzarato, Maurizio, *Políticas del acontecimiento*, Buenos Aires, tinta limón, 2006.

Lewin, Boleslao, *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana*, Buenos Aires, Hachette, 1957.

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

Lukács, György, *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2005.

Lukács, György: "Observaciones críticas a la crítica de la Revolución Rusa de Rosa Luxemburg". En: Luxemburgo, Rosa, *Crítica de la Revolución Rusa*, Buenos Aires, Quadrata, 2005.

Luxemburgo, Rosa, *Crítica de la Revolución Rusa*, Buenos Aires, Quadrata, 2005.

Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Buenos Aires, tinta limón, 2006.

Marcaida, Elena (coord.), *Estudios de historia económica y social. De la revolución industrial a la globalización neoliberal*, Buenos Aires, Biblos, 2002.

Marcuse, Herbert, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Barcelona, Altaya, 1997.

Mariátegui, José Carlos, *La escena contemporánea*, Lima, Editora Amauta, 1960.

Marx, Carlos: "Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores" y "La Guerra Civil en Francia. Primero, segundo y tercer manifiesto de la I Internacional. La Comuna de París". En: AAVV, *La primera Internacional y el triunfo del marxismo leninismo*, Buenos Aires, Porvenir, 1965.

Marx, Carlos, *Crítica del programa de Gotha*, Buenos Aires, Biblioteca Proletaria-Ediciones Compañero, 1971, (Edición con notas de Lenin).

Marx, Carlos, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomos 1 y 2, México, Siglo XXI, 1997.

Marx, Carlos y Engels Federico, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1985.

Marx, Carlos y Engels Federico, *La sagrada familia*, Buenos Aires, Claridad, 1975.

Mazzeo, Miguel, *Piqueteros. Notas para una tipología*, Buenos Aires, FISyP-Manuel Suárez Editor, 2004.

Mazzeo, Miguel, *¿Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*, Buenos Aires, Antropofagia, 2005.

Mészáros, Istvan, *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*, Caracas, Vadell Hermanos, 1999.

Mignolo, Walter y otros, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, El Signo, 2001.

Miliband, Ralph: "Análisis de clases", en: Giddens, Anthony, Turner, Jonathan y otros, *La teoría social hoy*, México, Alianza, 1991.

Naranjo Sandoval, Pedro, *La vida de Miguel Enríquez y el MIR*, CEME (Centro de Estudios Miguel Enríquez) y [www.archivochile.com](http://www.archivochile.com). En: [www.cedema.org](http://www.cedema.org). Chile, 2005.

Negri, Toni, *Marx más allá de Marx, Nueve lecciones sobre los Grundrisse*, Buenos Aires, 2000. En: [www.eco.utexas.edu](http://www.eco.utexas.edu). Traducción al castellano de la edición inglesa (Autonomedia, USA, 1991), traducida por Harry Cleaver, Michale Ryan y Mauricio Viano, de la obra publicada originalmente en francés (Christian Burgois, París, Francia, 1979), e italiano (Feltrinelli, Milán, Italia, 1979). Traducción de Eduardo Sadier. Revisión de Rubén Espinosa.

Negri, Toni, *La analogía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Barcelona, Anthropos, 1993.

Negri, Toni y Hardt, Michael, *Imperio*, Colombia, Desde Abajo, 2001.

Negri, Toni y otros, *Contrapoder. Una introducción*, Buenos Aires, Ediciones de mano en mano, 2003.

Pasolini, Pier Paolo, *Descripciones de descripciones*, Barcelona, Península, 1997.

Quijano, Aníbal: "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". En: Mignolo, Walter y otros, *op. cit.*

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

Rodríguez, Esteban, *La invariante de la época. Las formas de la cultura política en la Argentina contemporánea*, La Plata, La Grieta, 2001.

Rodríguez, Esteban, *Estética cruda*. La Plata, La Grieta, 2003.

Ruyer, Raymond: "Caracteres generales de la utopías sociales". En:

Horowitz, Irving Louis (selección y dirección), *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, Tomo II, Buenos Aires, Eudeba, 1964, p. 117.

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

Savonarola, Girolamo, *Tratado sobre la República de Florencia y otros escritos políticos*, edición de Francisco Fernández Buey, Madrid, Los libros de la catarata, 2000.

Sitrin, Marina, *Horizontalidad. Voces de Poder Popular en Argentina*, Buenos Aires, Recopilación y edición de la autora, 2005,

Spinoza, Baruj, *Tratado teológico político*, Buenos Aires, Libertador, 2005.

Thwaites Rey, Mabel: "La noción gramsciana de hegemonía en el convulsionado fin de siglo. Acerca de las bases materiales del consenso". En: AAVV, *Gramsci mirando al sur. Sobre la hegemonía en los 90*, Buenos Aires, Kohen & Asociados Internacional, Colección Teoría Crítica, 1994.

Trotsky, León, *Lecciones de octubre ¿Qué fue la Revolución Rusa?*, Buenos Aires, El Yunque, 1975.

Trotta, Miguel E. V., *Las metamorfosis del clientelismo político*, Buenos Aires, Espacio Editorial, 2003.

Wilkens, Ulrich, *La resurrección de Jesús. Estudio histórico-crítico del testimonio bíblico*, Salamanca, Sígueme, 1981.

Weber, Max, Economía y sociedad. *Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

Zelik, Raúl, *Venezuela, más allá de Chávez. Crónicas sobre el "Proceso Bolivariano"*, Barcelona, Virus, 2004.

Zibechi, Raúl, *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*, Buenos Aires, tinta limón, 2006.

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

# Índice

<b>Prólogo</b> .....	<b>11</b>
<b>Presentación</b> .....	<b>17</b>
<b>Introducción</b> .....	<b>23</b>
<b>Capítulo I: Notas para una definición de poder popular</b> .....	<b>19</b>
La dialéctica sujeto-poder .....	19
¿Por qué es “popular” el poder popular? Pueblo: praxis constitutiva o “mala praxis”? .....	40
¿Por qué es (y debe ser) “poder” el poder popular? .....	52
Invariante comunista y variables organizativas .....	57
Poder popular, autonomía y hegemonía.....	66

<b>Capítulo 2: Distintas concepciones del poder popular .....</b>	<b>77</b>
Los usos del concepto .....	77
1. El poder popular como medio para un fin (la concepción instrumentalista).....	82
2. El poder popular como medio sin fin: una posición a medias dialéctica (es decir, antidualéctica) y otra asumida como lisa y llanamente antidualéctica.....	94
3. El poder popular como medio y fin a la vez o la desactivación de la dicotomía.....	100
<b>Capítulo 3: Poder popular, utopía y teología de la liberación.....</b>	<b>109</b>
Una crítica radical al orden dominante.....	109
La concreción histórica de la utopía .....	119
Más allá del "idealismo teológico" y del "marxismo eclesiástico" .....	132
<b>Capítulo 4: Poder popular y gobierno popular: la dialéctica de la armonización y la contradicción en la experiencia de la Unidad Popular en Chile (1970-1973) .....</b>	<b>137</b>
Formas "blandas" y "duras" del poder popular .....	137
El Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) frente a los Comandos Comunales .....	143
El problema de la "dualidad" en los marcos de la hegemonía burguesa.....	147
<b>Capítulo 5: El poder popular y la izquierda por venir.....</b>	<b>153</b>
Un universo flamante y su código distintivo.....	153
Demarcaciones blandas y definiciones fuertes.....	155
La vieja izquierda frente a la izquierda por venir.....	166
<b>Capítulo 6: El poder popular y el clientelismo político.....</b>	<b>169</b>
"Exis" .....	169
"Praxis" .....	174



<b>Capítulo 7: La transición y la autonomía en la sinuosa línea de la historia</b> .....	177
Instituciones .....	177
Hacia un programa autónomo de transición.....	181
¿Una teoría para la táctica o para la estrategia?.....	189
<b>A modo de conclusión</b> .....	193
<b>Epílogo</b> .....	199
<b>Bibliografía general</b> .....	209