

POLÍTICA SALVAJE



Política Salvaje

Luis Tapia

La Paz, Bolivia
2008



© Muela del Diablo Editores
© Comuna
© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Política Salvaje

Luis Tapia Mealla



CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Av. Callao 875 | piso 3º | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4811 6588 | Fax [54 11] 4812 8459 | e-mail <clacso@clacso.edu.art> | web <www.clacso.org>

Concepto Gráfico de Colección: Sergio Vega
Corrección estilo: Patricia Montes

D.L. 4-1-1711-08
ISBN: XXXXXXXXXXXXX

Imprenta Wa-Gui Tel/Fax: 2204517
Impreso en Bolivia

Índice

Prólogo	7
Nota Introdutoria	9
Una deconstrucción punk de la razón política neoliberal	11
El movimiento de la parte maldita	25
Movimientos sociales, movimientos societales y los no lugares de la política	52
Estructuras de rebelión	68
Subsuelo político	84
Política salvaje	109

a Raquel

Prólogo

Cuando un texto es pensado en diálogo con episodios de la vida de una sociedad que se reinventa a sí misma desde los lugares menos frecuentados de su historia, su reedición no sólo implica poner nuevamente en circulación sus ideas, sino que nos invita a desandar lo avanzado para habitar de otro modo el presente.

La colección de ensayos que Luis ha seleccionado para esta reedición tiene, además, otra cualidad: la de producir, en conjunto, un interesante y necesario cuerpo teórico para pensar las formas de la política fuera de los lugares institucionales y más allá del Estado.

Me pregunto: ¿por qué urge pensar ahora esta dimensión de la política? Justo cuando parte de los sujetos, formas y espacios que pusieron en crisis un tipo de institucionalidad estatal la ocupan. Y la lectura del texto me acerca a pensar que es precisamente por ello que es necesario hacerlo.

Hoy vivimos otro de esos momentos en los que la realidad se puebla a sí misma en toda su complejidad y no es posible aprehenderla desde explicaciones simplificadoras. Queda intentar devolverle a esta compleja realidad, en palabras o en ideas, lo que nos produce cuando nos atraviesa y nos interpela de manera irrefutable. El libro nos ofrece esta necesaria complejidad.

Después de 20 años de hegemonía neoliberal, de un pensamiento que necesitaba maquillar la realidad en espejismos de igualdad para despolitizarla, donde la simplificación produjo igualdades aparentes, emerge la acción colectiva y la realidad se habita de nuevo a sí misma desde la pluralidad antes esquivada. Es decir, permite pensarla más allá de lo construido como inevitable e incuestionable. Es ahí desde donde hablan los ensayos de este libro.

El neoliberalismo no sólo crea realidades aparentes, también crea nuevos iguales en inferioridad, reorganizando de manera confusa las desigualdades ya existentes. Así hoy, desde una parte del Estado, la ocupada por el gobierno central, susurran nuevas voces, no del todo

audibles, si no se traducen en palabras de la hasta ahora voz dominante. Y en otros lugares de esta misma estructura estatal, los de los espacios departamentales y los sujetos que tradicionalmente ocuparon el poder, se oyen viejas voces barnizadas de “nuevas” intenciones “democratizadoras”.

En este contexto, parece fundamental descifrar, distinguir y diferenciar los lugares desde donde se quiere significar la palabra democracia. Es en esta tarea en la que está, desde mi punto de vista, el principal aporte de este texto. Mientras algunos escriben para defender una supuesta institucionalidad democrática, en nombre de una estabilidad que se acomoda a sus fines individuales y de clase, Luis nos ofrece nuevamente una aproximación teórica en la que pensar la democracia es una tarea compleja y necesaria.

El texto también se aleja de versiones innecesariamente simplificadoras, según las cuales la sola presencia de nuevos actores en el Estado lo transformaría de hecho. Lejos de ello, el texto nos invita a transitar el subsuelo político no para hacerlo superficie, institucionalizando lo que de él ha emergido en momentos de intensa acción colectiva, sino desde la Política Salvaje. Esa Política Salvaje que no es para el autor fundadora de formas sustitutas, sino que la define como una desorganización creativa y creadora.

El texto ofrece otra novedad, la incorporación de un ensayo teórico inédito titulado “Estructuras de rebelión”, cuyo contenido es fundamental para pensar las configuraciones del conflicto en el país de manera articulada a las estructuras de rebelión. Esta propuesta teórica abre la posibilidad de asumir problemas centrales, como el modo de hacer frente a la fragmentación liberal, de pensar el cogobierno entre trabajadores o de pensar cómo frenar a la recomposición del dominio colonial y neoliberal. Desde su lectura se desliza, para mí, la idea de que descolonizar supone mantener vivas las estructuras de rebelión, asumiendo el carácter contingente del propio Estado e inventado de manera creativa las formas que posibiliten la latencia de las mismas.

Dunia Mokrani
La Paz, julio de 2008

Nota introductoria

En Bolivia nunca se ha logrado la concentración de la política en un solo tipo de espacio y de instituciones. Se han organizado varias formas de monopolio de la política, que han existido rodeadas de otros espacios y formas de vida política, unas de raíz comunal y otras producto de la configuración de lo nacional-popular, que es un conjunto histórico de formas de constitución, articulación y fusión de sujetos políticos en procesos de construcción de una cosa pública común frente a las exclusiones y desarticulaciones del estado y sus gobiernos oligárquicos.

Estamos viviendo un tiempo en el que el estado y los partidos han sido nuevamente desbordados por otras formas políticas activadas por sujetos que los han puesto en crisis. Este conjunto de escritos ensaya una articulación de conceptualización de estas formas, espacios y sujetos que se constituyen y mueven por fuera y más allá del estado, aunque también lo atraviesan y algunos quedan atrapados en sus relaciones.

Casi todos estos escritos fueron parte de los libros colectivos de Comuna, que son intervenciones teórico-políticas en la coyuntura. Algunos contenían una parte de propuesta teórica y otra parte de ensayo de explicación e interpretación de los procesos políticos. En los textos en los que la elaboración conceptual está muy imbricada en el análisis del proceso histórico, como en “El movimiento de la parte maldita”, he mantenido el texto como tal. En los que había una separación entre una previa presentación de la propuesta de conceptualización y el análisis del proceso y la coyuntura, he separado la primera parte que se incluye en este libro, dejando de lado la segunda, ya que necesita de una constante actualización. La intención de este libro es reeditar las propuestas teóricas con la esperanza de que puedan servir para pensar otros momentos políticos.

El ensayo que abre este reciclaje y ensamblaje de ensayos es “Una deconstrucción punk de la razón política neoliberal”, que formaba parte de un libro anterior, *Turbulencia de fin de siglo*, y está acompañado por un texto nuevo: “Estructuras de rebelión”. Considero que estos textos

son complementarios; fueron elaborados sucesivamente en el periodo de ascenso de las movilizaciones que cuestionaron el neoliberalismo y el neocolonialismo. Son una forma de conciencia, entre otras que se han generado en estos años de ejercicio de libertad política.

Una deconstrucción punk de la razón política neoliberal

I. Ruido y disonancia

Ante la redefinición y reorganización del orden económico y político que restaura jerarquías, concentra riqueza y poder, y reduce la razón humana al dogma de los individuos racionales y egoístas, y que en su conjunto quiere disciplinarlos con creencias y estructuras que hacen que trabajemos para otros, es saludable y vital para la indisciplina intelectual, moral y política el articular un ruido disonante, antiautoritario y antieconómico en el espacio de las celebraciones y monotonía neoliberal.

Ante la reducción de la vida, habría que ensayar la destrucción de las estrategias y formas de disciplinamiento y pertenencia a las formas del poder del capital contemporáneo. Un paso en tal destrucción podría ser una deconstrucción de sus supuestos y fundamentos intelectuales, atacar analíticamente su naturalidad y mostrar la contingencia de su existencia histórica, la artificialidad de sus construcciones, así como también la de esta crítica que se articula para hacerlo.

Vivimos una época en la que en una situación de acelerado y complejo desarrollo de los medios de comunicación y su expansión en el mundo hace que las sociedades estén cada vez más intercomunicadas e informadas sobre la diversidad de las historias e instituciones sociales, pero a la vez estas redes son el soporte de una interpretación simplista y simplificadora de la heterogénea sustancia social.

Se expanden y complejizan las redes de información, pero la síntesis predominante que circula en esas redes y articula la interpretación político-cultural es una razón reductiva que tiende a usar todos los fragmentos de historias y estructuras sociales que circulan en esas redes de información como ejemplo a favor de una antropología y un modelo económico y político naturalizado.

Los discursos liberal y neoliberal se presentan como la mejor manera de pensar y abordar el cambio, el crecimiento económico y las libertades políticas. Lo paradójico es que se pretende hacerlo por la vía que llamaré cierre de la razón, que también tiene como consecuencia un cierre de la política.

Lo que distingue al neoliberalismo económico y político del liberalismo clásico, por llamarlo así, no es el contenido normativo, el modelo social o la antropología implícita, que básicamente son los mismos, sino el hecho de que el neoliberalismo se rearticula como un discurso y una política negadores de los desarrollos históricos en lo económico y lo político de las sociedades contemporáneas, experimentados durante el último siglo en particular.

El liberalismo como neoliberalismo es hoy más que nunca una ideología política de restauración y reducción social, y como tal inviable en el largo plazo, aunque predomine en la reorganización de las cosas del mundo por un tiempo.

Los primeros liberalismos fueron ideología de reforma y experiencia de lo nuevo en la vida social e individual, en tanto se transitaba desde sociedades estamentales. La concepción liberal de individuo, sociedad, economía y estado no ha cambiado sustancialmente desde entonces pero, sin embargo, las historias han experimentado desarrollos humanos y sociales no reducibles al modelo social y la antropología filosófica liberal.

Lo peculiar del discurso neoliberal es que presenta las crisis contemporáneas como resultado de los desvíos respecto del modelo liberal y no como un resultado de las estructuras económicas y sociales que dicen organizarse bajo sus principios, como es el caso del capitalismo.

Una de las pretensiones de validez del discurso neoliberal es la de la universalidad de sus convicciones sobre la naturaleza humana y el tipo de instituciones económicas y políticas más adecuadas a la misma. La secuencia que se establece es la siguiente. Nivel ontológico-antropológico: los individuos se caracterizan por tener una racionalidad microeconómica como guía estratégica de sus actos, que a su vez están motivados por una moralidad en principio egoísta que asume la solidaridad como un medio más, en ocasiones el más adecuado para realizar fines

predefinidos individualmente. La ontología social liberal concibe individuos constituidos antes de y fuera de las relaciones sociales. Su estructura de preferencias y las subjetividades en su conjunto estarían constituidas antes de su interrelación.

De esta manera, la vida social, las relaciones intersubjetivas, la vida humana en sentido amplio y fuerte, sólo aparecen en el momento de la acción estratégica o del despliegue de los medios para la realización de objetivos definidos asocialmente. La vida social sería el universo o espacio instrumental de los medios, en el que las personas interactúan en calidad de cosas que se desplazan y actúan para satisfacer fines que están fuera de ese espacio.

Así se origina una cosificación del mundo social. Elaborando una imagen de esta idea, se podría decir que los individuos entran en las aguas de lo social para realizar y establecer tareas y relaciones instrumentales con otros individuos, para volver lo más pronto posible a las orillas de lo asocial, que es donde se encontraría su punto de partida hacia lo social.

Lo social, la sociedad, únicamente en su medio para la realización de libertades, deseos y necesidades asocialmente originados e imaginados. La sociedad es, así, el espacio y el tiempo de interacción con los otros, en los que se debe evitar que la naturaleza humana esencialmente asocial resulte afectada. Por eso el liberalismo piensa la política como un conjunto limitado de instituciones normativas e instrumentales que intentan evitar que el tiempo y el espacio de lo social afecten negativamente a la naturaleza individual y asocial de los átomos que, sin embargo, deben interactuar como único medio de realizar sus fines y satisfacer sus necesidades.

La sociedad o lo social es el mal necesario, son las aguas peligrosas en las que todos los individuos se ven obligados a adentrarse para realizar sus fines; es el ámbito de aplicación del cálculo previo y también el espacio en el que deberán mostrar su valor para sí mismos y para los demás. En esto el pensamiento liberal ya empieza a traicionarse a sí mismo y a revelar sus inconsistencias. Si los individuos acaban autovalorándose de acuerdo a sus éxitos en el mercado, este valor se dimensiona también según cómo los otros individuos reconocen esos

méritos. En tal sentido, la autovaloración, que es su modo de construcción de la subjetividad, está medida por la valoración de las otras subjetividades. Incluso en ese núcleo de constitución del ego, lo social no es sólo una mediación sino una fuerza y una relación de institución de lo individual.

Para el liberalismo lo social es el mercado, el ámbito de los intercambios, no el de la producción de las cosas ni los individuos. Por lo general, el liberalismo sólo da cuenta del intercambio y la circulación de las cosas, no de su producción; habla de la circulación de los individuos como cosas, no de su constitución. Por eso los liberales muestran en este punto una tendencia a volverse esotéricos con su propia doctrina, o adoptan viejas y nuevas creencias que, si bien ofrecen una explicación sobre orígenes y esencias, siempre dejan una nebulosa sobre todas estas cosas. Tal vez esa sea precisamente su función, sobre todo hoy.

El pensar lo social como mercado es el modo de cosificar la concepción de la sociedad. Sin embargo, lo social no equivale automáticamente al mercado. El mercado es ya una reducción de lo social al intercambio regulado. Lo social en esencia es el ámbito de la naturaleza, como decían los viejos contractualistas, el de la guerra de todos contra todos. En principio los liberales pensaron el mundo de las interrelaciones como el enfrentamiento y la incertidumbre total o general. Lo social se vuelve mercado a través de la institución de lo político bajo la forma del estado, que es el que reduce lo social a mercado, a intercambios vigilados. El estado limita la violencia potencial de lo social.

Para el liberalismo, entrar en lo social es básicamente entrar en el corazón de las tinieblas, navegar por lo desconocido e inaprensible. Lo social produce temor. Los demás producen miedo. Los liberales piensan que los individuos son mónadas autosuficientes en su constitución pero necesitan el espacio de lo social como medio para la satisfacción de sus necesidades y fines.

El liberalismo siempre ha pensado la política como medio de reducir el temor a lo social y como mecanismo para organizar seguridad en las travesías e incursiones por lo social o la sociedad. Se piensa la política a partir de la vigilancia, la protección y el castigo. La política y el estado son los límites o la limitación de lo social.

Desde el primer liberal moderno, Hobbes, los individuos crean y aceptan el estado a partir de la pasión elemental del miedo, para conjurarlo, para reducir la inseguridad que produce. La solución es la concentración de los poderes, la fuerza y la autoridad para legislar y castigar.

Los individuos liberales son como huérfanos que desconocen sus orígenes y están desprotegidos. Así, encuentran en el estado el padre imaginado, su protector y guardián que actúa por la vía de la autoridad y no del amor, el que castiga a los hermanos envidiosos.

A su vez, estos propietarios huérfanos que se inventan un padre político, se constituyen en la cabeza de un cuerpo patriarcal en el que mujeres e hijos se vuelven incapaces de libertad en tanto no son titulares de propiedad. La autoridad familiar ofrece protección y seguridad a la vez que cancela la libertad de los otros. La fuente de la autoridad es la propiedad. Este patriarcalismo se ha ido diluyendo y modificando pero no ha desaparecido.

La ideología liberal exalta el modelo de los individuos emprendedores y competidores, que arriesgan y ganan. Los propietarios capitalistas compiten, sí, bajo la condición de conjura de su miedo que es el estado, bajo su mirada vigilante y protectora. No lo hacen con una pequeña ayuda de sus amigos, como dice la canción de los Beatles, sino con la ayuda del estado, que moviliza todos sus recursos para que sus hijos pequeños y grandes demuestren sus habilidades para apropiarse del trabajo ajeno.

Cuando los capitalistas protestan contra el estado, la situación se parece a la de los niños engreídos que reclaman al padre más recursos y menos reglas, pero nunca el cese de la protección.

Los individuos liberales son los que sintieron miedo de lo social y en consecuencia necesitaron y crearon al estado para conjurar y controlar su temor. Se podría decir que, en esta perspectiva, la política es un exorcismo de lo social. También se puede decir que en esta ontología parece que los individuos son de una naturaleza dual: mientras están solos son buenos y racionales, pero cuando entran en contacto con otros pierden racionalidad e incluso pueden hacerse destructivos. La política, entonces, es un artificio para controlar el lado malo de la naturaleza humana que sólo aflora en las aguas de lo social. La pureza de la

naturaleza humana está en lo individual, y su imperfección y maldad en lo social.

Se suele decir que el liberalismo conlleva una concepción negativa de la política porque asume la positividad en lo social, que no debería ser intervenido o reorganizado desde la política. Considero que no es una opinión muy acertada. Los liberales tienen una concepción negativa de la política porque tienen una concepción más negativa de lo social. Ante la imposibilidad de eliminar lo social se opta por limitarlo, y eso es lo que hace la política como estado. Cuando los neoliberales critican la expansión de la política y del estado no están defendiendo lo social, sino que están criticando el hecho de que la política amplía la institución de lo social.

Los liberales pensaron la política como estado para limitar lo social, pero ocurre que en la historia la ampliación de la política más allá del estado hizo que éste mismo se ampliara para neutralizar esa política en sus márgenes, y al desplegarse ambos tipos de politización se amplía y fortalecía el espacio y el tiempo de lo social.

La politización produce densidad y continuidad de lo social y, así volvemos al corazón de las tinieblas. Para los liberales aumenta el miedo y la insatisfacción de los acumuladores. Entonces, es preciso despolitizar y, así, desocializar. Existe el temor a la extensión de lo social porque podría acabar con el estado, y esta catástrofe de la autoridad podría cancelar la propiedad.

La socialización general equivaldría a la fluidez continua de los bienes colectivos. Este grado de contingencia resulta insoportable para los liberales del individualismo posesivo, las mónadas propietarias. Una otra paradoja: el liberalismo duro define al individuo en su núcleo a partir de algo que le es externo: la propiedad o sus posesiones.

Cuando los liberales critican la política, la expansión de la política, lo que critican es la socialización de la política, la expansión de lo social. El neoliberalismo es el pensamiento de la reducción de lo social, el renacimiento del miedo a lo social. El neoliberalismo es un pensamiento y una acción de desmontaje de los escenarios de democratización modernos. Lo neoliberal es la negación política del principio de la igualdad alcanzable o posible, no de la natural, ya que en esencia somos

desiguales. Retrotrae a los individuos desde los espacios de deliberación a los del cálculo privado.

El liberalismo trata de sostener la contingencia de la desigualdad social sobre supuestos fundamentalistas o esencialistas y reduccionistas a la vez. Se postula la promoción del mundo del mercado y el tipo de desarrollo capitalista en relación a una idea de esencia humana que constituye una antropología negativa, sintetizada en la imagen del individuo egoísta calculador y posesivo, que es una reducción de la vida humana a sólo uno de sus resultados históricos.

El modo liberal de reducir y controlar lo social consiste en la conversión de lo social a la figura del mercado bajo protección estatal. Para los liberales no hay, en rigor, contradicción entre mercado y estado; éste es condición normativa y coercitiva de aquél.

El mercado limita y controla al otro a través del poder económico. La articulación de mercado y capitalismo es un modo de vivir las relaciones sociales como si no fueran sociales, a través de cosas y símbolos de cantidades de cosas. Ese mercado nos hace indiferentes a la libertad del otro y la cancela; el individuo ya no es una subjetividad sino un poseedor de bienes o símbolos de bienes.

El liberalismo, que es una forma de subjetivismo cósmico radical, tiene problemas con la intersubjetividad. Piensa la interacción individual básicamente a través de la mediación de las cosas convertidas en mercancías. El mercado es el ámbito de la intersubjetividad instrumental. Por eso la razón política neoliberal se aleja de la deliberación en un ejercicio de negociación cuando está en el mercado, y deviene monológica cuando está en el estado o es razón de estado. Así, este subjetivismo se vuelve un objetualismo incapaz de explicar la formación e historia de la subjetividad y las dimensiones no instrumentales de la intersubjetividad.

A eso mismo responde la fuerte tendencia a pensar y organizar la política como mercado, es decir, como comercio en las puertas del estado, a veces en sus patios interiores, aunque se prefiere que no penetre mucho para evitar que empiece a perder la cualidad y capacidad de vigilancia de lo social limitado o controlado como mercado y el consiguiente riesgo de disolver su propia condición de continuidad, pacificación y protección.

El carácter reducido de la razón política neoliberal hace que al querer expandir la lógica de su paradigma sobre su punto de partida, es decir, la racionalidad del individuo calculador y maximizador, al ámbito de la política, a la práctica de la política, pone en tensión y peligro los mismos fines y funciones del estado. Por un lado, al tener un paradigma que reduce la vida humana a formas de su antropología negativa, al pensar la política lógicamente, también tendría que pensar la acción como mercado en el que interactúan individuos competidores y egoístas. Por otro lado, se piensa la política como estado para controlar y vigilar y reducir la interacción social como mercado. Se quiere que la política cumpla tareas diferentes al mercado pero sobre la base de prácticas similares.

Aquí estamos frente a una imposibilidad y paradoja constitutiva. Para resolver en parte este problema, algunos dirían que la política como mercado se hace en las puertas del estado como competencia electoral, que sería el lugar de la democracia, y que el estado debería cancelar al mercado en su seno, pues de no hacerlo no cumpliría su tarea.

Esto nos da pie para argumentar que los liberales, entonces, conciben la democracia como un mercado fuera del estado, alrededor del estado, como diría el simpático monstruo de Plaza Sésamo. Un mercado en el que se compite y negocia por el acceso al ejercicio de sus poderes y el usufructo de sus bienes de autoridad¹.

Siguiendo la lógica de un argumento anterior que sostenía que el estado era un modo de reducción y control de lo social en los márgenes del mercado, se podría decir que la democracia liberal es un modo de reducción de la política que tiende a aparecer fuera del estado, convirtiéndola en un mercado. Es su intento de reformarla según el modelo de mercado. En este sentido, la razón política neoliberal es un modo de reducción de la diversidad de prácticas políticas a su modelo de interacción instrumental, y de reducción de lo social al mismo tiempo. De ahí que sea problemático pensar la diversidad y el pluralismo a partir de ella.

Pensar la democracia más allá del mercado implica pensar e incluir lo social más allá del mercado, que era lo que originaba la nece-

1. Cfr. Linblom, Charles: *Politics and Markets*, Basic Books, 1977.

sidad del estado. Pensar la democracia más allá del mercado implica pensar la contingencia del estado. Pensar la democracia más allá del mercado implica pensar la historia de la política alrededor del estado, que produce y amplía lo social, que es lo que reduce la necesidad del estado guardián-protector autoritario.

Democratizar implica ampliar el reconocimiento de lo social y su contingencia a través de una ampliación de la política que se desplaza de la estatal vigilancia y protección de la propiedad privada y la reducción de lo social, hacia la producción intersubjetiva y dialógica de la subjetividad individual y el horizonte cultural de existencia colectiva.

II. El miedo a la libertad de los otros

Si bien el liberalismo es un discurso que articula de manera central la idea de la libertad individual, el liberalismo, y en particular el neoliberalismo, es una mentalidad que tiene miedo de la libertad de los otros. La libertad individual no se relaciona con otras libertades individuales como ejercicio dialógico de la razón y la acción, sino como interacciones que resultan de cálculos estratégicos monológicos; en consecuencia, hay negociación y utilización de unas por otras.

En el mejor de los casos, la libertad de otro u otra es un medio para la libertad de uno. La libertad de los otros nunca es un fin en sí mismo. Es algo que hay que tolerar para sostener lógicamente la propia libertad. La tolerancia, así, es algo que se practica bajo vigilancia estatal. No hay una aceptación ni un deseo directos de la libertad de los otros; éstos se dan a través de la mediación estatal.

Por tales motivos también la democracia se piensa básicamente como competencia y negociación, y no como construcción y aprendizaje colectivos. En este sentido, lo que los liberales llaman democracia se vuelve un modo de controlar la libertad de los otros, un modo de reducir a mercado y de delegación del potencial de socialización que tiene su presencia en la política. En la democracia liberal los individuos aparecen por un instante en la política para renovar periódicamente la entrega de su libertad al estado. Esa delegación de poderes-libertades que se reali-

za en el mito del contrato social en el momento constitutivo del estado, y que los individuos repetirían como rito de legitimación y renovación de la entrega de su libertad en cada momento electoral. Este rito de renovación es realizado según la mentalidad del modelo de mercado por aquellos que deciden realizar su libertad como mediadores de la entrega de la libertad de otros.

Cuando la política que se organiza alrededor de o por fuera del estado no se dirige a la entrega de las libertades, se podría decir que el miedo a la libertad de los otros está siendo un poco desplazado por el deseo de la libertad de los otros. Me parece que la libertad en su sentido más fuerte tiene que ver con el deseo de la libertad de los otros. Mientras se sienta miedo a la libertad de los otros, la democracia no dejará de ser instrumental o meramente procedimental, como lo sostienen las teorías políticas predominantes en la actualidad; es lo que se conoce como la definición mínima de democracia. En ella se opera la reducción de lo social a un simple medio.

Si se llega a desear la libertad de los otros como un fin en sí mismo, entonces también se piensa la democracia como un fin en sí mismo, en el que la contingencia e incertidumbre no sólo sería la de los resultados sino también la de las mismas reglas o procedimientos², ya que los medios medios son.

Cuando se enuncia que la democracia debería ser básicamente y únicamente un régimen procedimental, es decir, un medio complejo y compuesto, se está estableciendo también un fin: modelar y practicar la democracia bajo esos parámetros. El procedimentalismo es un modo de neutralizar y reducir lo social: la fuerza de la masa, diría Zavaleta.

El neoliberalismo es la negación de la racionalidad democrática, entendida como la coexistencia de varias alternativas de desarrollo. El neoliberalismo ha propiciado una serie de reformas de los estados, sobre todo en el ámbito regional, pero también a escala mundial, en las que se asume una definición monolítica de la estrategia de desarrollo económico, consistente en el desmontaje de las formas y los espacios

2. Cfr. Przeworski, Adam: *Democracy and the Market*, Cambridge University Press, 1991.

políticos (democráticos algunos, otros solamente nacionales) que estarían trabando la transnacionalización de los procesos de acumulación y apropiación del plusvalor en esta fase de relanzamiento del capitalismo.

Ocurre que las reformas neoliberales, que son esencialmente desdemocratizadoras, se han implementado en una época que algunos autores llaman tercera ola de democratización³, sobre todo en América Latina y Europa oriental, que permite sostener a muchos una relación intrínseca entre mercado (capitalismo) y democracia. Considero que esta simultaneidad histórica es posible en la medida en que durante buena parte de esta tercera ola se ha producido una redefinición y un rediseño de la democracia sobre la base de la llamada definición mínima, es decir, la organización de la democracia como medio de competencia y selección de élites gobernantes, en contextos en que los sistemas de partidos se han organizado o reorganizado según la pauta de un creciente predominio de los empresarios en la dirección de cada uno de ellos. El neoliberalismo ha reformado y rediseñado la democracia a su medida. El neoliberalismo es la conciencia y discurso de la propiedad monopolística que quiere reducir el peligro redistributivo y el de las limitaciones a la acumulación. La racionalidad implícita del neoliberalismo es la reproducción ampliada del capital, y eso no se discute.

La política económica neoliberal es una definición cerrada de los fines y tareas del estado en relación a la economía y el desarrollo. El pensamiento político neoliberal actual es la repetición de la idea del estado como protector o asegurador de la propiedad privada y su libre concurrencia en el mercado, sólo que en condiciones de monopolización transnacional. El neoliberalismo es el discurso del capital monopólico transnacional.

La reforma neoliberal del estado ha modificado lo que podemos llamar su dimensión moral, en la que además de los fines y normas, podemos incluir las responsabilidades asumidas o reconocidas por el estado. En la reforma, que básicamente tiene que ver con desmontar las responsabilidades del estado, como la educación, la salud, el empleo, lo

3. Cfr. Huntington, Samuel: *La tercera ola*, Paidós, 1994 y Markoff, John: *Waves of Democracy*, Pine Forge, 1996.

que se está atacando es lo que se suele llamar el área social de las políticas del estado. Lo que se busca es una desocialización de la dimensión moral del estado. Una vez más, el neoliberalismo es una negación de lo social. Cuando la dimensión moral del estado se desocializa, la política tendencialmente también se desdemocratiza.

El neoliberalismo es un discurso y una práctica de disciplinamiento. En la medida en que se reduce o deja de existir el espacio político de ejercicio positivo de las libertades, y se nos obliga a actuar en el mercado, la tendencia a la subordinación a los poderes económicos es inevitable. En el mercado capitalista no se delibera porque en él no somos iguales. La política de ampliación del mercado como regulador social es una eliminación de sujetos políticos.

En cambio, en el espacio de la política democrática se puede discutir y desarrollar la igualdad y, en consecuencia, puede y debe haber un ejercicio dialógico de la razón. En el mercado no hay razonamiento dialógico porque no se reconoce la igualdad de los individuos; éstos son portadores de cantidades diferentes y posiciones asimétricas, intercambiables pero no equivalentes.

Detrás de la idea de mercado se oculta el momento de la producción, que es el ámbito duro del disciplinamiento. El mercado en el capitalismo es un momento de entrada y salida temporal en relación a la producción. Debajo de la aparente libertad de mercado subyace la disciplina de la fábrica, o su equivalente, y el poder todavía patriarcal del capital.

Debajo del mercado subyace la autoridad de la propiedad. Y debajo de ésta, la historicidad y contingencia de esas poderosas estructuras de desigualdad, no la naturaleza humana ni la esencia transtemporal del orden social.

En el momento principal del capitalismo, que es el de la producción del valor o transformación, se da la eliminación de las libertades de los productores. El momento de la producción capitalista es el de la máxima autoridad de la propiedad. El capitalismo como régimen de producción es también un régimen de disciplinamiento y subordinación. Es el equivalente del Leviatán en la economía, en la producción. Es la autoridad sin contrato social; el poder a partir de la desigualdad, pro-

duciendo desigualdad. El espacio y el tiempo del capital es el de la autoridad del monopolio económico.

Al inicio de esta reflexión decía que la razón política neoliberal es un cierre de la razón, y ahora propongo algunos criterios. El neoliberalismo toma una opción y hace una definición irreversible. Se puede y se debe pensar/calcular cada vez para intervenir en el mercado y maximizar beneficios, pero dentro de un espectro ya definido. Cualquier innovación o cambio debe darse dentro del mercado y por su causa. Se ha definido el orden social de una vez y para siempre. La razón debe calcular, no reflexionar.

El neoliberalismo es la negación de la reflexión y de la pluralidad de la razón. Es la reducción de todas las formas de pensamiento al cálculo instrumental. En este sentido, es un discurso que cierra la razón a sólo una de sus dimensiones y sólo uno de sus fines. Otra vez, diría, se trata de reducir lo social al reducir el mundo de la razón a un tipo de mentalidad. En esta perspectiva, el neoliberalismo es una normatividad negativa del pensamiento.

El neoliberalismo es una estrategia general de reducción de lo social, así como de explotación y acumulación monopolista que se remiten al territorio delimitado de lo que se concibe como asocial, presocial, postsocial, desocializado.

El neoliberalismo es una estrategia discursiva de ocultación continua de la sociedad o de lo social en los hechos históricos. Es una estrategia de reducción de los hechos sociales e históricos a una mera circulación de cosas y satisfacción de cálculos instrumentales. En este sentido, es una estrategia discursiva de reducción de la complejidad en la intelección de lo real. Es una reducción ideológica y un esquema de organización, justificación y legitimación de las estructuras sociales de desigualdad, negadas o desconocidas precisamente a través de ella.

Al ser una forma de desconocimiento de la desigualdad, es una forma de desconocimiento de lo social. Por eso su carga intelectual es normativa, ordenadora y disciplinadora, no cognitiva. Otro modo de cierre de la razón. Toda razón que se cierra se piensa eterna y verdadera, y por consiguiente desconoce sus fortalezas y debilidades; actúa y triunfa

por la fuerza y coerción de los hechos. Por tanto, una crítica del discurso no desorganiza esos hechos, pero puede ayudar.

Hay un tipo de liberalismo antiesencialista, no fundamentalista, que se piensa a sí mismo contingente a partir de una deconstrucción de las teorías de la verdad modernas. Nos referimos al de Rorty, que es una razón abierta a las redescripciones y redefiniciones de uno mismo y el mundo, abierto a la ironía en procesos de conversación pública⁴. Puesto que este tipo de liberalismo no es predominante, como tampoco lo es la tradición de Mill y Dewey que pensaron el autodesarrollo, mi texto no habla de ellos.

Se podría decir que he hecho una caricatura, y tal vez sea verdad. Pero creo que eso no la invalida porque con caricaturas también se ejerce la dominación. Algunos dicen que el neoliberalismo ya se ha agotado. El hecho de que tenga limitaciones no significa que hayamos dejado de experimentar su predominio. Creo que en la región todavía sigue en avance, por eso me empeño en arremeter contra él una vez más.

Varias de las cosas aquí expuestas ya fueron pensadas y dichas por otros anteriormente, otras no. Creo que de esta forma uno puede articular su conciencia y pensamiento, rearticular cosas oídas y leídas que nos orientan, a lo que añadimos el trabajo individual personal, una y otra vez, a modo de redescibir y reflexionar nuestro mundo y de rearticularse a uno mismo. Para eso creo que es mejor el diálogo, y no la autoridad, ni el cálculo, ni el cierre de la razón y el mercado.

4. Cfr. Rorty Richard: *Essays on Heidegger and Others y Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1991 y 1989, respectivamente.

El movimiento de la parte maldita

I. Dimensiones del conflicto social

El conflicto social en el país ha desarrollado varias características nuevas y ha alcanzado una intensidad que revela fuertes rasgos de crisis, pero también contiene rasgos de renovación y recreación de los lazos sociales y de la dirección de las cosas. Este breve texto es un ensayo de interpretación de sólo un conjunto recortado de aspectos del conflicto social en Bolivia. El análisis y la interpretación se articulan en torno a los siguientes puntos: la producción y consumo del excedente, los ejes de explotación-exclusión-dominación y, por último, la cuestión de la igualdad político-cultural.

Las posibilidades de cambio y desarrollo de las sociedades dependen del excedente que en determinado momento llegan a producir, es decir, de la disponibilidad de parte de sus recursos más allá de las necesidades de reposición de las condiciones básicas de la reproducción simple de la forma de vida que ya han experimentado previamente. El excedente es, primero, una cuestión del tiempo de trabajo que una sociedad dedica para reproducirse y, segundo, para posibilitar su complejización o movimiento en el crecimiento y el cambio.

Las sociedades han respondido históricamente con cambios tecnológicos y organizativos en la producción para enfrentar los límites de las formas previas del saber productivo y social, para responder al crecimiento y, por tanto, a la escasez. Esos saltos cognitivos y organizacionales han permitido a muchas sociedades no sólo resolver sus necesidades básicas, sino también disponer de un excedente para gasto improductivo. El gasto se vuelve improductivo en la medida en que la sociedad no tiene ni encuentra otras formas de reinsertar el excedente para incrementar la producción. El excedente se gasta, entonces, en guerra, fiestas, lujos, religión, ritos, arte, erotismo.

Georges Bataille llamó la parte maldita a este excedente que se gasta improductivamente¹. Lo propio de las sociedades antiguas fue el gastarlo en eventos de consumo colectivo que, además, servían para renovar los lazos y el orden social, precisamente en esos momentos de desborde y de derroche. La diferencia entre las clases dominantes de las sociedades antiguas, aristocráticas, y la clase dominante moderna, la burguesía, es que ésta última sólo gasta dicho excedente en sí misma.

La gran diferencia de la sociedad moderna industrial es que instituye, como resultado sintético y aleatorio de varias innovaciones tecnológicas y sociales, las formas y la práctica de dedicar una buena parte del excedente nuevamente a la producción, en una dinámica de reproducción y acumulación ampliada. De ahí la posibilidad y la centralidad de la acumulación económica, que reduce y anula a veces el gasto colectivo del excedente, a la vez que lo privatiza. Ambas cosas van juntas.

En las culturas que han vivido y viven bajo formas comunitarias de producción y gobierno, una buena parte del excedente se gasta en relaciones de don y reciprocidad, que tienen el efecto de forjar su peculiar sistema de poder y prestigio. En el momento de la fiesta se juntan y articulan prácticas y necesidades de reproducción ritual del orden social y de la comunidad, el gasto improductivo y la reproducción de relaciones de prestigio, autoridad y poder en su seno.

El gasto de la parte maldita sirve para la producción de la dimensión sagrada de las sociedades. La parte maldita da lugar a la dimensión de lo trascendente, aquella en la que los bienes y las personas dejan de ser cosas, simples medios para la producción y la reproducción, y pasan a ser elementos integrantes del fundamento y del fin, que desconocemos y reconocemos a la vez. La parte maldita financia el misterio de las sociedades y lo escenifica en los momentos de gasto colectivo improductivo.

La parte maldita está destinada a la destrucción, en el sentido económico, y a veces en todo sentido, como en la guerra. En este consumo destructivo de excedente se suelen producir y reproducir lazos y relaciones sociales. En la destrucción improductiva a veces se produce y se vive

1. Bataille, Georges: *La parte maldita*, Edhasa, Barcelona, 1974.

lo intangible. En la destrucción improductiva a veces se reforman y renuevan o recrean las sociedades, como en las revoluciones y las revueltas.

La cuestión clave en el consumo del excedente es la de la soberanía, es decir, quiénes gastan ese excedente y cómo lo hacen². El tiempo y modalidad del gasto social del excedente dependen del modo en que se ha organizado el tiempo de la producción, esto es, la soberanía y el gasto dependen de la estructura de clases. El excedente funda o instituye también la dominación, o la exclusión de los trabajadores del gasto del mismo.

Se podría decir que hay soberanía de la comunidad cuando el tiempo y los sujetos del gasto del excedente se corresponden con los de la producción. Hay soberanía sobre la comunidad cuando la participación en el tiempo y las formas del gasto del excedente son desiguales y los sujetos del consumo no son los mismos que los de la producción.

La soberanía consiste en el gasto del excedente. La política suele ser considerada como el campo privilegiado de la soberanía porque en ella se decide la dirección del consumo y los grados de inclusión o exclusión en los momentos y formas del gasto. Aunque, en rigor, la soberanía se ejerce precisamente en el momento del consumo, la política queda como un preámbulo respecto del mismo. Otra manera alternativa y complementaria de ver las cosas es pensar que la política se prolonga, entonces, al momento del consumo, a la realización de las decisiones públicas o políticas sobre la distribución, redistribución y destrucción improductivas de los bienes y de las personas.

Quiero relacionar la consideración del destino de la parte maldita y las formas de soberanía en el país actual, que es el eje de este análisis, a la consideración de lo que llamo los ejes de explotación-exclusión-dominación, para proporcionar así un fondo histórico y estructural a estas opiniones.

Primero se puede distinguir un eje de explotación-exclusión-dominación de carácter colonial, que en síntesis y en clave más política, consiste en el desconocimiento y negación de la igualdad entre los prin-

2. Bataille, Georges: *Lo que entiendo por soberanía*, Paidós, Barcelona, 1996.

cipios organizadores y de gobierno entre sociedades diferentes, que de esta manera establecen relaciones de dominación entre sí a partir de las pretensiones de superioridad de una sobre las otras, por un lado, y del hecho de la derrota político-militar, por el otro, que con el tiempo acaba volviéndose derrota cultural, esto es, introyección de la sumisión y la desvalorización del dominado.

La desigualdad instituida por el poder político dominante deviene un orden económico tributario, en el que unas sociedades trabajan para otras. Inicialmente la desigualdad es política y cultural, pero luego se convierte en estructura de desigualdad económica. El orden colonial se apropia del excedente de las sociedades dominadas. No sólo del excedente, sino también de parte de lo destinado a la reproducción simple. De esta forma da lugar al deterioro y la contracción de estas sociedades, que se ven en el apremio de reformular los márgenes históricos y sociales de la supervivencia y la reproducción.

El colonialismo no sólo se apropia del excedente de los conquistados, sino que también provoca una recomposición del tiempo de trabajo y de los márgenes de reproducción simple de las sociedades colonizadas. El colonialismo es una política de reducción de sociedades por la vía del incremento del tiempo de trabajo necesario para producir el excedente en cuyo gasto no se participa y, en consecuencia, de reducción del tiempo y los recursos para su propio desarrollo. Así, es una reducción del umbral histórico de reproducción simple de las sociedades.

Digo que se trata de un eje de explotación-exclusión-dominación justamente porque el colonialismo excluye a las sociedades productoras de los procesos de consumo del excedente, en los cuales incorpora únicamente a algunas élites locales o grupos de mediación descendente por lo general. Esta exclusión del consumo del excedente implica también un no reconocimiento de ciudadanía política, o sea, la concentración de la soberanía, tanto en el consumo como en el gobierno.

Hay poderes de facto y procesos históricos que instituyen la desigualdad entre sociedades que a su vez ya han producido formas internas de desigualdad o estructuras estamentales o clasistas. El colonialismo implica la exclusión de los procesos de gobierno político para los miembros de las sociedades dominadas. El colonialismo es la institución

explícita de la desigualdad. La exclusión política ejercida sobre la base del supuesto de la desigualdad cultural contiene la exclusión principal, que es la exclusión de los procesos, momentos y formas de consumo del excedente. Una sociedad vive de las otras porque las consume y consume el tiempo y los recursos requeridos para su autodesarrollo.

Por estos motivos, las modernas luchas sociales y políticas por la conquista de la ciudadanía o democratización del estado, por un lado, y por la independencia nacional o descolonización política, por el otro, están fuertemente ligadas a la lucha por el control local del excedente, en el segundo caso, y por la redistribución progresiva del mismo, en el primero.

La historia de la democracia no comprende solamente la lucha por el reconocimiento de derechos políticos y de representación, como dirían los liberales; se trata más bien de procesos de disputa por el control del excedente y por la reorganización de las condiciones políticas y sociales de acceso al consumo legítimo de una porción del mismo.

Las democratizaciones han sido procesos de restauración —en algunos casos de institución por primera vez— de formas colectivas de gasto del excedente. Si no hay un acceso ampliado al consumo del excedente se puede sospechar que en rigor no hay democratización. La institucionalización de la representación y separación de poderes, por ejemplo, puede ser parte significativa en el desarrollo de un estado de derecho pero no son necesariamente democratizaciones si no hay un consumo más colectivizado del excedente.

La historia de las democratizaciones consiste en luchas por conquistar márgenes más amplios de igualdad política, que a la vez se proyecta para atacar las desigualdades socioeconómicas. La condición imaginaria de la igualdad política permite presionar por la redistribución del excedente económico y modificar algunos patrones de consumo del excedente y de reproducción social, expresados en la vida de cada individuo. Sin embargo, sólo la igualdad socioeconómica crea las condiciones de posibilidad de una igualdad política efectiva. Se hacen posibles una a la otra, aunque no existan como realización plena. Los grados de experiencia vivida conquistados dependen de este condicionamiento mutuo.

La historia de la democracia es compleja y multidimensional, pero tanto en el pasado como en la actualidad ha tenido como eje sustantivo la disputa política por el excedente y las formas de consumirlo. El núcleo de la ciudadanía es la definición de los márgenes de inclusión o exclusión en el consumo productivo o destrucción del excedente. Por consiguiente, la historia de la democracia y la ampliación de la ciudadanía están estrechamente vinculadas a la ampliación de los márgenes de inclusión en el gasto del excedente, para lo cual fue necesario conquistar derechos políticos y el reconocimiento de la igualdad imaginaria en el ámbito de la política y el estado. La democratización implica una diseminación de la soberanía porque implica una colectivización ampliada del gasto y el consumo del excedente.

Precisamente el eje de exclusión colonial, y como reacción a estos procesos de democratización histórica que han experimentado las sociedades modernas —algunas de manera más continua y progresiva y otras sólo de manera esporádica y discontinua—, sirve como base para el contemporáneo eje de explotación-exclusión-dominación de carácter neoliberal.

El eje neoliberal consiste en el desconocimiento y desmantelamiento de los grados de igualdad y redistribución ampliada del poder político y social, y sobre todo del excedente, logrados por la historia de las luchas sociales que conquistaron los derechos políticos y sociales que instituyeron y ampliaron la ciudadanía, es decir, el umbral de inclusión y reconocimiento en las sociedades y los estados modernos.

El neoliberalismo es el desconocimiento del grado de democratización política y social que la historia moderna produjo como sumatoria de procesos de reforma que de alguna manera redujeron los monopolios económicos y políticos —de la propiedad y del gobierno—, que son constitutivos de las sociedades capitalistas modernas y sus dominios. Es el desconocimiento y desmontaje de la igualdad producida por la historia moderna. En esta perspectiva, el neoliberalismo es una estrategia de reconstrucción oligárquica y metanacional de las sociedades. Se trata también de una nueva dirección o gobierno en el sentido de la reversión de los procesos de democratización y de reducción de la ciudadanía. Es una vuelta a los orígenes del capitalismo, a la sociedad de los

monopolios privados que hoy han alcanzado niveles más altos de concentración y exclusión; es una vuelta a la modernidad sin grados de democratización e igualdad.

En este sentido, el neoliberalismo es una forma de contramodernidad, que corresponde totalmente a la configuración del mundo actual y lo reconfigura. Se trata de una estrategia que mira hacia atrás, acelerando los ritmos de rotación y acumulación de los capitales y, por tanto, los de apropiación del excedente de las sociedades, que deben producir cada vez más rápido, pero que al mismo tiempo también se descomponen y excluyen cada vez más.

Para países neocolonizados como el nuestro, el neoliberalismo es una estrategia de aceleración de la rotación del capital, a la vez que es una estrategia de inmovilización de las sociedades y países en los que se han desmantelado las estructuras de propiedad y de vida política que permitieron durante algún tiempo la participación de los trabajadores en el consumo del excedente.

La desestatización de las empresas de explotación de los recursos naturales, ferrocarriles, telecomunicaciones y servicios básicos, además de manufacturas menores, ha entregado el control y el usufructo del excedente a monopolios de capital privado local y transnacional. La entrega del excedente es la cancelación de la soberanía. Lo gracioso y triste a la vez es que los gobernantes se jactan de haber modernizado Bolivia por esta vía, mientras que el estado que semigobiernan vive de préstamos y donaciones.

El proceso de reformas del estado y de la economía ha sido un itinerario de organización sistemática de entrega del excedente local o nacional. Es la organización de las condiciones legales e institucionales de la soberanía de otros sobre el país y sus habitantes. A diferencia de la colonización española, mediante la cual los conquistadores imponen sus instituciones y organizan las condiciones del nuevo orden colonial utilizando en parte las estructuras de desigualdad, autoridad y conflicto preexistentes, la dominación neocolonial e imperial de hoy en día ha sido organizada por agentes internos que preparan la entrega del excedente y del gobierno a través de lo que han llamado reforma del estado, que en la medida que entrega el excedente se consolida más como un orden poli-

cial de instituciones de control y reproducción de los monopolios. Un estado que entrega el excedente es como un aparato represivo que entrega las condiciones de poder a un soberano externo para el que luego cumple las tareas de un conjunto de burocracias mercenarias.

El colonialismo clásico es una cancelación externa de las soberanías locales. El neoliberalismo se materializa en la cancelación interna de la soberanía por parte de las clases dominantes subalternas, casi siempre guiadas por el poder externo. En este sentido, el neoliberalismo no resulta de la conquista de mercados, como el discurso épico del liberalismo quiere hacer creer, sino de la entrega y la organización de la entrega del excedente realizada por las clases dominantes y el sistema de partidos de los países dominados. En esto se parece a la organización de un nuevo orden económico tributario, en el que las clases dominantes entregan como tributo lo sustancial del excedente local para ocupar o mantenerse en esas posiciones intermedias de un sistema más mundializado de dominación.

La reforma del estado ha sido un proceso de adecuación institucional a los requerimientos de entrega del excedente impuestos por los capitales transnacionales y las instituciones metanacionales de regulación de las economías y de ejercicio del poder político.

La reforma del estado ha sido también un proceso conflictivo, porque hubo varias formas y fuerzas de resistencia y defensa de los derechos de apropiación y consumo local del excedente. La reforma del estado siempre es un proceso de lucha de clases y de redefinición de las formas y márgenes de apropiación y consumo del excedente. La reforma del estado ha desplazado el ámbito de la soberanía, del espacio público —que no era muy amplio pero existía— al de los monopolios privados. Hay una privatización de la soberanía. Eso es parte del debilitamiento o cancelación del estado-nación.

El eje de explotación-exclusión-dominación neoliberal combina una apropiación transnacional del excedente con un uso improductivo local de una porción del excedente recaudado por el estado y que es apropiado por miembros de los partidos políticos que han convertido el acceso a cargos públicos en fuente de enriquecimiento a través de una extendida práctica de corrupción. En efecto, muchos empresarios llegan

a la apropiación del excedente no por mecanismos meramente económicos o del orden de la producción y la circulación, sino a través de su presencia en el gobierno del estado.

El eje neoliberal articula el orden de los monopolios económicos privados con el monopolio de la política organizado en el sistema de partidos, que legaliza la entrega del excedente. El sistema de partidos se ha convertido en la instancia de mediación entre la apropiación del excedente y el poder político estatal. La mayoría de los partidos que se alternan en el poder están liderizados por los principales empresarios del país, que también están ampliamente representados en el Ejecutivo y el Legislativo.

Se ha establecido una fuerte secuencia capital-partido-estado, que configura lo que Zavaleta llamaba una situación instrumental del estado, es decir, cuando la clase dominante ejerce directamente el poder político y el gobierno del estado en beneficio de sus intereses particulares.

Si consideramos varios aspectos a la vez, tenemos una entrega del excedente vía capitalización y privatización; un uso cínico y privado de los bienes públicos por parte de las élites político-partidarias, caracterizadas además por un alto grado de corrupción y prácticas patrimonialistas del poder político en el seno del estado; en la medida en que entrega el excedente producido internamente, el estado financia su propio funcionamiento y los llamados proyectos de desarrollo recurriendo a préstamos que comprometen aun más el excedente futuro de la economía nacional.

Lo que quiero decir con esto es que los trabajadores se hallan cada vez más excluidos del consumo del excedente que producen y que ya no se destina a financiar el desarrollo económico local ni se gasta colectivamente. Bajo las formas de dominación colonial y neoliberal se restringe el consumo del excedente, porque éste es expropiado y entregado, y fluye hacia otros sujetos de consumo soberano.

Cabe introducir algunos matices en estas consideraciones, principalmente para dar cuenta de la permanencia de relaciones y prácticas de don y reciprocidad en las formas comunitarias que se han reproducido a lo largo de los periodos colonial y republicano.

En el seno de las comunidades agrarias del Altiplano y la zona andina, a pesar del tributo o entrega del excedente al poder colonial y al estado republicano, se ha continuado con las prácticas de gasto improductivo. La parte maldita ha sido y es destruida para mantener y reproducir la comunidad. Bajo condiciones de subordinación tributaria y de explotación a través del intercambio desigual que implica su articulación puntual en los procesos económicos de los mercados de la economía nacional, el gasto sacrificial implica otro cálculo de lo que va a reproducción simple y lo que se gasta soberana e improductivamente en don, fiesta, prestigio, simbolización.

A diferencia de las situaciones en las que no hay dominación externa y, por tanto, entrega del excedente, en situaciones de dominación colonial o neoliberal las sociedades dominadas se ven obligadas a destinar una porción de lo que antes destinaban a la reproducción simple, es decir, que no era considerado como excedente, para fines sacrificiales o como parte maldita, lo que implica una reforma reductiva de los parámetros de la vida social y su reproducción; o, con el tiempo, a la producción de un doble excedente: uno para la obligación tributaria y otro para gasto improductivo interno.

Los aymaras y quechuas migrantes, o los que realizan las mediaciones comerciales y políticas entre los ámbitos de las comunidades agrarias y la economía moderna, se han caracterizado por explotar hábilmente las redes comerciales que han montado para disponer de un excedente que puedan gastar en relaciones de don y prestigio. Lo que quiero decir es que en situaciones de dominación y subordinación, o bien se crea una zona intermedia de consumo soberano de excedente duplicado o repartido entre la entrega y la soberanía local, o se usa como parte maldita una porción de lo que no era excedente y se destinaba a la reproducción simple de la vida social.

El tercer elemento de estas consideraciones que hago para armar la estructura de mi interpretación del conflicto social actual es el de la igualdad en sus varias dimensiones. La dominación colonial ejerce de facto la desigualdad entre sociedades asumiendo que la legitimidad de la misma se desprende de su desempeño histórico y de los resultados de su conflictiva interrelación. El eje colonial ejerce la desigualdad política,

económica y cultural en bloque, esto es, no hay ciudadanía para los miembros de la sociedad dominada; ésta trabaja para la dominante y entrega su excedente como tributo; la sociedad colonizadora pretende superioridad cultural sobre las subalternas.

Este bloque de desigualdades persiste en Bolivia hasta 1952, con algunos momentos previos en que se modifican varias de esas estructuras, sobre todo los modos de apropiación y uso del excedente. En 1952 se instituye el reconocimiento de la igualdad política de los individuos, dando lugar así a un proceso más amplio de inclusión política o ciudadanía. La redistribución de la riqueza se realiza a través de la reforma agraria y la nacionalización de las minas. La nacionalización es el núcleo de la soberanía porque implica la apropiación y control del excedente que va a servir para financiar todas las ampliaciones del consumo colectivo desde los servicios a la educación pública y la salud, para financiar al propio estado, luego de haber financiado la expansión del capitalismo en el país a través de la organización de las empresas estatales y el fomento de la acumulación privada con parte del excedente minero y luego petrolero.

En 1952 no se planteó la igualdad cultural ni la socioeconómica — salvo por ciertos sectores obreros y socialistas— porque se planteó la soberanía nacional como modernización capitalista, a la que renunció bien pronto, sin embargo, con la excepción de algunos momentos de fuerte relación entre sociedad civil y estado. El programa no era la igualdad social y económica porque el proyecto era el capitalismo. No se planteó la igualdad cultural porque el proyecto era el estado-nación en el momento que necesita presuponer y materializar la homogeneidad o sustitución cultural que acompaña la constitución de las sociedades modernas.

Debajo del reconocimiento de la igualdad política o ciudadanía individual subyace la existencia de una sociedad dominante. El voto universal implica la posibilidad de igualdad política en el seno y en la vida de la sociedad dominante, pero persiste la desigualdad entre las sociedades y las culturas.

Parto de la idea de que Bolivia no sólo es un país multicultural sino que es también multisocietal. En este sentido, considero que Bolivia, en

su acepción más amplia, no es una sociedad sino el nombre histórico de un país que contiene una diversidad de sociedades en situación de dominación más o menos colonial. Se podría decir que en una perspectiva más restringida es el nombre de la sociedad dominante, aunque se trate más bien de la historia de esta conflictiva articulación de desigualdades y formas de superposición desarticulada. Esto es lo que Zavaleta designaba como lo abigarrado. Bolivia es lo abigarrado, la existencia de una sociedad dominante, que a su vez es subalterna en lo mundial, que se superpone a las sociedades y culturas locales, que son articuladas parcialmente, de manera intermitente, en condiciones de desigualdad y explotación.

El proceso revolucionario del 52 no logra una nueva unidad, aunque expande un tipo de articulación y unificación en algunos ámbitos, que a su vez son momentos de articulación conflictiva con lo heterogéneo.

Ni el proceso del 52 ni el periodo político y social posterior llegan a producir la homogeneización social —que no es lo mismo que la igualdad—, pero tampoco llegan a reconocer la diversidad cultural.

Esta es una cuestión que se problematiza desde fines de los años setenta, sobre todo a partir de la emergencia del katarismo y luego con la emergencia política de la organización y movilización de los pueblos de la Amazonía y del Chaco en el ámbito nacional.

La reforma del estado ha reconocido esta diversidad cultural en la modificación del artículo primero de la Constitución, y sobre todo en la Ley de Participación Popular, pero en ninguno de estos casos reconoce ni instituye la igualdad entre las culturas y pueblos porque no reconoce que son sociedades, es decir, totalidades, y no sólo lenguas y creencias diferentes.

Se puede reconocer la diversidad cultural sin reconocer su igualdad. La política del apartheid es el caso extremo de reconocimiento explícito de la diferencia cultural y societal que se vuelve desigualdad y exclusión general o absoluta.

Reconocer que Bolivia es multicultural y plurilingüe es reconocer tardíamente algo que siempre ha existido en los hechos. No contiene de por sí nada democrático mientras no hable de la igualdad. En la institu-

cionalización de este reconocimiento como reforma administrativa del estado, que es el proceso de municipalización reorganizado por la Ley de Participación Popular, se puede ver claramente la institucionalización de la desigualdad entre culturas y sociedades. Se reconoce las formas tradicionales de autoridad local, pero no como formas de autogobierno comunitario y local que siempre han existido, sino como formas de representación y de control en los procesos de generación de demandas y proyectos en el ámbito de la gestión municipal. Algo que es una forma de autogobierno se convierte en una forma de delegación y control de la política liberal y burocrática en el núcleo. Ésta es una forma de reconocimiento distorsionada y a la vez de reducción política de las formas comunitarias de vida política.

La desigualdad política intercultural consiste en que no se reconoce a las diferentes formas políticas la capacidad de realizar las mismas prácticas de gobierno global de sus sociedades y de la dimensión nacional en la articulación. La Ley de Participación Popular implicó una redistribución positiva del presupuesto municipal, pero a la vez institucionalizó la desigualdad política intercultural. Como dice Huanchu Daoren, hay algo malo en lo bueno³.

Habría que interpretar sintomáticamente los discursos estatales e internacionales sobre la ciudadanía y la democratización, la lucha contra la pobreza y las drogas; esto es, se empieza a hablar mucho de lo que precisamente está empezando a faltar o se está reduciendo, como en el caso de la democracia, o lo que, al contrario, se está produciendo de manera ampliada, como la pobreza y las drogas.

También se habla mucho de multiculturalidad, cuando a escala mundial se expande un sistema de estructuras económico-sociales y políticas caracterizadas por un dogmatismo de modelo único o el monoteísmo del capitalismo, es decir, cuando se crean las condiciones contrarias al reconocimiento efectivo o institución de la igualdad entre culturas y sociedades.

El multiculturalismo liberal se presenta bajo una apariencia cosmopolita, pero en realidad es la forma contemporánea y encubierta del

3. Daoren, Huanchu: *Retorno a los orígenes*, Edaf, 1996.

racismo, esto es, asumir como un hecho la existencia y la práctica de una cultura y un tipo de sociedad superior a las demás: el supuesto de que las puede contener cuando en realidad sólo las traduce y, de ese modo, las traslada imaginaria y falazmente a su seno⁴.

Considero que la igualdad intercultural sólo es posible cuando se reconocen las formas políticas de autogobierno de todas las sociedades involucradas en el mismo proceso, en igualdad de condiciones, integrándolas en la composición de la forma de gobierno general o macro de un país, de una región y del mundo, en vez de marginarlas a procesos administrativos secundarios y meramente locales, cuando la interpenetración ya está dada.

Más aun, creo que los individuos no van a experimentar una igualdad efectiva en el seno de la sociedad dominante, basada en el sistema liberal de derechos, en tanto la sociedad y la cultura a las que pertenecen no se hayan reconocido como iguales, integrándolas en la forma de gobierno general y su sistema, compuesto así de participación, deliberación, representación y gobierno.

La igualdad intercultural o el multiculturalismo democrático implican el reconocimiento y la incorporación de las formas políticas de autogobierno en la composición de las instituciones y procesos de gobierno general y macro de la complejidad así históricamente producida y reformada. La igualdad efectiva entre individuos en países o espacios multiculturales depende de este tipo de igualdad política intercultural o entre sociedades.

II. El gasto social en libertad colectiva

Las formas de conflicto social y político que se han experimentado durante el año 2000, sobre todo en abril y septiembre, han implicado grandes e intensas movilizaciones que constituyen una renovación de las formas de acción colectiva y de las luchas populares. Aquí quiero considerar exclusivamente una de sus dimensiones: las movilizaciones y

4. Zizek, Slavoj: *"Multiculturalism or The Logic of Transnational Capitalism"* en *New Left review* 225, Londres, 1987.

la acción colectiva son un gasto social, no sólo de energías sino también de recursos y bienes.

Mi hipótesis es que estas fuerzas sociales están gastando en conflicto social parte de su excedente, e incluso parte de los recursos normalmente destinados a cubrir la reproducción simple; lo están gastando en un conflicto que, con la Coordinadora del Agua en Cochabamba a la cabeza, cuestiona la viabilidad y la realización de aspectos del modelo neoliberal de entrega del excedente, además de las formas locales de apropiación del mismo a través del régimen de propiedad de las tierras y el agua.

Las movilizaciones de abril se centraron en un cuestionamiento del eje neoliberal de explotación-exclusión-dominación, y vencieron. Las movilizaciones de septiembre fueron, en parte, una continuación del cuestionamiento al mencionado eje neoliberal y monopolizante, pero se incorporó con fuerza el cuestionamiento al eje colonial persistente. El conflicto en torno a las leyes de tierras y de aguas no fue una cuestión meramente de orden económico y del régimen de propiedad; también fue una querrela sobre la igualdad política y cultural.

En el conflicto del Altiplano se cruzan los ejes colonial y neoliberal de dominación, a los que también se ataca. El planteamiento de negociar de igual a igual entre cabeza de gobierno y movimiento indígena campesino implica instituir de facto en el conflicto la demanda de la igualdad política y una ruptura en la relación colonial entre miembros de diferentes culturas.

Las movilizaciones que cristalizaron en la llamada guerra del agua en abril de ese año fueron resultado de una preparación previa y de la condensación y desborde en la coyuntura. La condición de posibilidad es un periodo de maduración y de construcción de un andamiaje organizativo previo, posibilitados ambos por los comités de regantes y la articulación de la Coordinadora. En principio hay un gasto de tiempo en organización, discusión y deliberación. En el momento de la condensación y la crisis estatal producida localmente, hay un despliegue de acción colectiva y de fuerzas sociales que en la fase de movilización y de fusión convocan a más gente. Esta revuelta colectiva ha implicado también un gran despliegue de recursos acumulados a partir de contri-

buciones de pequeña cuantía. La gente —cada uno en la medida de su voluntad y de sus posibilidades— aportó comida, palos, medicamentos, panfletos, sus casas, etc., para mantener la lucha y para satisfacer las necesidades de sus compañeros en esos momentos de solidaridad combativa.

Hubo un gasto en lucha social. Hubo destrucción y consumo improductivo de una porción de los recursos populares para sostener la lucha social y política. Por el modo en que se organizaron las cosas para la evaluación de los hechos y la toma de decisiones en asambleas y cabildos dirigidos a reconstituir la capacidad de autogobierno en las organizaciones populares, se podría decir que ésta fue una forma de gasto social en libertad colectiva.

Ocurre que en situaciones de normalidad en los procesos de acumulación económica, la vida política está organizada para que en ella no intervengan los trabajadores ni los sectores populares, a no ser como clientes y súbditos. Los gastos políticos generalmente se hacen en campañas electorales. La normalidad política en el horizonte del funcionamiento de las instituciones liberales existentes y el modelo económico son lo contrario de la libertad política; son su ausencia, porque se ejercen sobre la base del monopolio de la política, que a su vez se basa en los monopolios económicos.

Por eso, la libertad política, cuando ocurre, se plantea como ruptura de esa normalidad institucional y como bloqueo de los procesos económicos, que es donde se dan el disciplinamiento y la subordinación más fuertes, es decir, la cancelación de la libertad.

Alguna gente gasta en conflicto social parte del excedente que consume, mientras que otros gastan parte de los recursos que garantizan su reproducción simple, todo esto para modificar las condiciones generales y legales de la acumulación, apropiación y consumo del excedente.

La gente gasta parte de su excedente y parte de lo que no lo era para tratar de recuperar el margen de excedente que ha sido transnacionalizado a través del proceso de capitalización. Hay un gasto del pequeño excedente que acompaña en algunos casos la reproducción simple, es decir, que se usa como reproducción ampliada. En los conflictos sociales hay un gasto social del pequeño excedente para disputar el gran

excedente, e incluso hay un gasto de una parte de los bienes de la reproducción simple en la disputa por el excedente. El conflicto social y la lucha de clases son una disputa por la parte maldita de la sociedad y por el modo de consumirla.

Sin embargo, si se tratara meramente de un cálculo económico, es decir, sobre la conveniencia de desechar un uso o gasto del excedente para conquistar otro alternativo, se podría interpretar las luchas sociales sobre la base de un cálculo racional microeconómico de medios-fines, como lo hace la mentalidad que opera a partir de la teoría de la elección racional. Hay un elemento adicional que alimenta y complejiza la querrela del excedente, es lo que yo llamaría el gasto social en libertad colectiva como un fin en sí mismo, aunque las acciones están ligadas a la disputa económica.

El gasto en conflicto social que quiebra el orden estatal, como sucedió en abril y septiembre de 2002, es un gasto soberano. Es consumo y destrucción de bienes y tiempo de manera improductiva para los procesos económicos de acumulación. Es un gasto en sí mismo, pero de manera colectiva. Es un gasto en deliberación y lucha colectiva, en política para sí mismos, no para otros.

Ahora bien, este gasto y esta acción colectiva se dirigen a intentar recuperar el tiempo de trabajo o excedente expropiable y de hecho expropiado por las reformas privatizadoras y transnacionalizadoras, esto es, a disputar el consumo de dicho excedente en el tiempo futuro también. Es una soberanía que se ejerce también para definir las condiciones y los márgenes de la soberanía futura.

Se trata de una soberanía ejercida en el momento del conflicto y provocación de la crisis del estado; se trata de libertad ejercida en la lucha de clases, que disputa los márgenes de soberanía en el ámbito de la reproducción simple y ampliada de la vida individual y colectiva, en el consumo de los bienes que el trabajo global de una sociedad produce como masa de reposición y excedente, como reproducción y posibilidades de desarrollo. Es una soberanía política diseminada fuera del estado, disputando también la soberanía en el consumo privado.

Algunos tratan la cuestión del agua simplemente como un problema de servicios que puede resolverse de manera más eficiente a tra-

vés de una mercantilización privada y monopolítica, como es la capitalización. La Coordinadora del Agua ha planteado que se trata de una dimensión de síntesis en la coyuntura, que contiene claramente una estrategia de privatización del excedente económico que modifica y modificará los procesos globales de reproducción social, sobre todo en las áreas rurales.

Lo importante de la crisis de abril es que globaliza la cuestión de la disputa del excedente y la soberanía, ya que no sólo cuestionó la solución económica y el aumento de las tarifas, sino también la forma política de definir los problemas y las soluciones, engendrando una continuidad democrática entre política y consumo, entre deliberación-gobierno de la comunidad y reproducción social local y nacional.

Ser soberano implica consumir una porción del excedente, y se es más soberano mientras mayores sean esa porción y ese consumo. Ocurre que la política estatal se ha convertido sobre todo en un ámbito privilegiado de la definición de quiénes entran en el consumo y en qué márgenes, cuando ese estado asume el papel de regulador de las condiciones legales y policiales de una economía privatizada y monopolítica. Por eso, para defender y mantener parte del excedente que ya consumimos o parte del valor destinado a la reproducción simple, hay que hacer política. Los márgenes y modos de consumo se definen también a través de las instituciones políticas y de la lucha política.

La política neoliberal afecta los patrones de consumo de la población. En primer lugar, desmonta las instituciones estatales que respondían a los derechos sociales. Mediante un cambio del régimen de propiedad, traslada a manos privadas la apropiación del excedente que financiaba esos servicios colectivos. Esto implica una reducción del salario real o valor del trabajo, ya que los salarios no aumentan y la gente se ve obligada a deducir el costo del consumo de estos servicios de su salario nominal, que en vez de incrementarse por el acceso a esos servicios, se ha reducido.

En segundo lugar, el eje de la política económica neoliberal —sobre todo en países que no contaban con un estado de bienestar amplio— consiste no sólo en privatizar el excedente redistribuido previamente por las instituciones de la seguridad social y la educación, sino también

en reducir el umbral de la reproducción simple, a modo de ampliación del excedente apropiado por los capitales. La flexibilización laboral es una estrategia de explotación de plusvalía absoluta y de regresión histórica forzada del valor de la fuerza de trabajo.

Parte de la reproducción de la vida de los trabajadores se convierte en parte maldita o excedente expropiado que se invierte en explotación y apropiación de más excedente a escala mundial. La parte maldita puede ser utilizada de varias maneras: en goce erótico, en creación artística, en culto religioso o en guerra, y desde el punto de vista político puede ser utilizada en la organización de estructuras de dominación más o menos subjetivadas o en el ejercicio de libertad colectiva.

El neoliberalismo forma parte de las estrategias de succión y concentración del excedente, así como de exclusión de la mayoría de la población mundial de su consumo. La soberanía, así, se concentra también. El monopolio sobre la parte maldita empobrece cultural y políticamente a las sociedades explotadas, ya que disponen de menos recursos (o de ninguno) para explorar y desplegar su carácter multidimensional más allá del trabajo.

Ante estos procesos de concentración del gran excedente, están brotando las revueltas en las que algunos sectores populares están consumiendo su parte maldita para quebrar y reformar la acumulación de los capitales y los procesos de su reproducción social.

La parte maldita apropiada por los capitales está financiando las tecnologías de aceleración del tiempo social y sobre todo la de la acumulación económica. De esta manera, cambia los patrones de consumo a través de la rápida sustitución de los medios, a la vez que aumenta la exclusión, siempre mitigada por la necesidad de masificar el consumo de algunos bienes como condición de realización de las mercancías y la acumulación.

La parte maldita sigue siendo aniquilada en guerras, en las que los capitales de las industrias bélicas realizan productivamente sus mercancías mientras otras sociedades se destruyen política y socialmente. La parte maldita que se usa en acumulación ampliada del capital, bajo las estrategias neoliberales de explotación de plusvalor, está destruyendo los lazos sociales.

Al contrario, la parte maldita gastada en libertad colectiva en las revueltas sociales contra el capital, el modelo económico mundial y local, está recreando los lazos sociales. El gasto improductivo contra la economía está produciendo sociedad, y en algunos casos comunidad. El consumo concentrado de la parte maldita está destruyendo o descomponiendo los lazos sociales. El consumo o gasto colectivo los está recreando, y en la medida en que lo logra plantea problemas o pone en crisis a los estados policiales del capital, pues implican otro patrón de consumo y soberanía. Contra la soberanía del capital y el estado, la soberanía del gasto social en libertad colectiva y popular. Así entendería las movilizaciones de abril en Cochabamba. La parte maldita está dividida y las clases sociales la usan para disputar el consumo soberano de la misma.

Muchos teóricos, y sobre todo políticos, afirman que ya no tiene sentido hablar de la soberanía nacional, porque ya la han anulado en muchos lugares. Ésta no era sino mecanismo para colectivizar el consumo de la parte maldita en el seno de las sociedades capitalistas. En tal sentido, una estrategia política popular, populista o populachera necesita plantearse una renacionalización del excedente, o como se quiera llamar a este proceso, pero de lo que se trata es de ejercer soberanía local gastando colectivamente y de manera ampliada el excedente de nuestro trabajo.

El gasto en conflicto social no es consumo en satisfacción directa de necesidades materiales específicas, es un gasto en libertad política para disputar la definición y la satisfacción de las necesidades. Es una destrucción de las cosas, en pos de la reconstrucción o la reforma del mundo social.

En este sentido se puede interpretar también el proceso de los bloqueos de septiembre y abril. Se trata de una ruptura de los procesos de circulación de las cosas y las personas que afecta a los procesos de acumulación económica y, por tanto, a la reproducción del poder político del estado y del poder social de la clase dominante, aunque también afecta a otros procesos y tránsitos personales que deberían ocurrir en la coyuntura. Cuando los trabajadores hacen un paro o un bloqueo significa que dejan de trabajar para otros. Un paro o un bloqueo no sólo son

un perjuicio económico para los capitales y el estado político, pues también se perjudica la gente que los realiza, y más aun en un país como Bolivia, donde la mayoría de los trabajadores y productores no son asalariados dependientes sino que dependen de su propia iniciativa y autoempleo artesanal, agrícola o comercial. En este sentido, la participación en las luchas sociales es un sacrificio económico, en algunos casos en aras de la libertad política, como sucedió en abril y septiembre del año 2000, mientras que en otros casos se reduce a la mera dimensión económica como redistribución del excedente, que también ha estado presente en todas las coyunturas de conflicto y crisis.

En septiembre el tiempo del conflicto fue más largo y también fueron más las regiones y los sujetos sociales en conflicto, por lo que el gasto social fue consiguientemente mayor. Lo característico de estos años es una fuerte localización de la política, lo cual ha provocado una diversificación de los puntos y motivos de la acción colectiva. La vida política se ha hecho más compleja, ya que responde a diferentes fines, organizaciones y direcciones.

Sin embargo, entre abril y septiembre se ha pasado rápidamente a formas primarias de articulación, comunicación y solidaridad entre los diferentes sectores en conflicto —aunque no entre todos—, en las que se ha experimentado también fortalecimiento y debilitamiento, reversibles ambos.

En ese periodo hubo un mayor gasto social porque hubo acumulación histórica y política. La contrapartida es una mayor destrucción improductiva de bienes y valor económico. Las evaluaciones de los conflictos sociales se basan generalmente en el cálculo de las pérdidas económicas en cada coyuntura pero no suelen considerar o vislumbrar los beneficios políticos y sociales, pues éstos derivan precisamente del gasto y destrucción improductiva en el conflicto. Puesto que se trata de procesos de lucha de clases, no puede haber coincidencias en la evaluación de pérdidas y beneficios.

En los conflictos de abril y septiembre no se estaba disputando solamente la distribución del excedente ya producido, sino las condiciones legales de apropiación del mismo, es decir, el régimen de propiedad. Esto se hace patente en la expulsión del monopolio privado del agua en

Cochabamba y el intento de una administración autogestionaria de ésta. Está presente también en la demanda de derogación o modificación de la ley INRA sobre la propiedad de la tierra. Es el régimen de propiedad el que define los derechos de apropiación del excedente, de manera que una disputa radical por el excedente implica una disputa sobre el régimen de propiedad. En este sentido, las luchas sociales apuntan al meollo del asunto, aunque no a todo el régimen de propiedad. La socialización de la parte maldita no está en el orden del día sino, más bien, el uso colectivo y local de la misma en algunas regiones y ámbitos de la economía y el consumo de bienes y servicios.

En abril se ataca el eje neoliberal desde lo local y lo popular; en septiembre se ataca también el eje colonial desde lo indígena y lo político cultural. En septiembre se ataca conjuntamente el eje neoliberal y el colonial porque están en juego cuestiones que van desde la mercantilización de la tierra y el agua, y la desprotección de mercados internos, hasta la igualdad política o, más precisamente, la desigualdad política intercultural. El despliegue de autonomía política y fuerza social que se dio en el Altiplano fue organizado y dirigido por la CSUTCB, pero tuvo su base en la organización y la acción comunitarias.

La CSUTCB plantea negociar en pie de igualdad con los representantes del estado, no como gobierno y súbditos, que era lo normal. Aquí, la igualdad política no se da en las elecciones sino en el conflicto, en la crisis y en la negociación política directa. Esta igualdad política no es completa ni continua en el tiempo y en el espacio, pero es más real que la que promete el discurso legal en el seno de las instituciones de mediación y representación delegada, pues se sigue negociando entre gobernantes y gobernados y sólo temporalmente, a pesar del cambio de estatuto de los sujetos planteado de facto en el conflicto. No se trata todavía de negociaciones entre dos formas de autogobierno, lo cual sería expresión de una mayor igualdad política. Esta intervención de la CSUTCB ha inducido un proceso de autovaloración colectiva entre indígenas y campesinos, que es necesaria para la igualdad política intercultural.

En las movilizaciones de septiembre han intervenido tanto sectores que disponen de un pequeño excedente como sectores que no lo tienen y que sacrifican los medios de obtención de alguno en el futuro a

través de la venta de sus productos. Hay un gasto colectivo en autonomía y libertad política, en una fractura temporal del eje colonial y el neoliberal a la vez.

La situación anfibia de las comunidades y productores agrarios, que están y no están en los circuitos de la economía capitalista nacional, les permite financiar este tipo de gasto social en conflicto social, que en esta ocasión también fue intercultural.

III. El lugar de la democracia

Como parte de las redefiniciones que afectan al mundo actual, académicos y políticos suelen definir la democracia como un mecanismo para la elección de gobernantes (en el caso de las corrientes más minimalistas), y también como un modo de resolución de conflictos según procedimientos. Para unos es un recorte institucional que les facilita el trabajo al reducirlo y les permite buenas relaciones con los otros, los políticos, que son los que efectivamente reducen la democracia a la elección de gobernantes, es decir, que la hacen desaparecer.

Todo el proceso de reformas neoliberales del estado se ha acompañado de un discurso sobre la consolidación de la democracia en estos términos procedimentales. En las crisis de abril y septiembre se decía que estos movimientos rebeldes ponían en peligro la democracia. Hubo y hay efectivamente el peligro de una regresión autoritaria dictatorial en lo que se refiere al régimen político, sobre todo si los que gobiernan ya practicaron esa vía anteriormente.

Ahora bien, lo que las coyunturas de crisis revelaron es la inoperancia, la indiferencia y el carácter superfluo del sistema de partidos en relación a las necesidades y demandas políticas populares, aunque sí es muy funcional en el papel de legalizador de la entrega del excedente y la aprobación de las reformas hoy cuestionadas. Por eso, estas crisis ponen en peligro el sistema de partidos descrito, desplazando la política real a otros escenarios y tiempos, de la pseudorrepresentación a la autorrepresentación en el planteamiento de los problemas, en las posibles soluciones y en la negociación.

Precisamente en estas coyunturas en las que el bloque dominante y sus intelectuales piensan que la democracia está en peligro, considero que se están desplegando los verdaderos procesos de democratización en el país. En las condiciones de monopolización privada y transnacional, estas movilizaciones plantean la defensa y disputa por el excedente local y la soberanía, por un lado, y el problema de la igualdad política, por el otro.

La democracia no nació en la antigüedad ni renació en la era moderna como mero procedimiento electoral, sino como un proceso social y político de cuestionamiento de la propiedad oligárquica de la riqueza y como efectiva aunque parcial redistribución de la misma. La idea y la práctica democráticas consistieron históricamente en modificar la forma de gobierno, ampliando la participación en la deliberación, a fin de reducir la desigualdad social y económica.

El discurso liberal y neoliberal parte de los procedimientos y la forma política del contenido de lo democrático. Por consiguiente tenemos hoy procesos llamados de democratización o consolidación democrática junto a procesos de agudización de las desigualdades sociales y económicas, así como de concentración en los procesos de gobierno macro de las economías y estados.

El lugar y tiempo de lo democrático es algo que se desplaza permanentemente y suele ser discontinuo. En principio la democracia no es la solución de conflictos sino, más bien, el planteamiento de un conflicto específico en torno a algún tipo de desigualdad existente. La clave de lo democrático es que no basta resolver un problema colectivo; para hacerlo hay que desarrollar una forma política que implique también el ejercicio de la igualdad. En la democracia se trata de ejercer igualdad política para atacar la desigualdad social y económica, además de otras formas de desigualdad. Cuando esto no se da de manera regular y central en la vida política de la forma de gobierno vigente, como ocurre actualmente en Bolivia, los impulsos democratizadores vienen de fuera del sistema, como conflictos planteados por fuerzas sociales y políticas constituidas o reconstituidas para problematizar alguna desigualdad o algún aspecto del conjunto de desigualdades existentes.

Las democratizaciones ocurren o pueden ocurrir cuando se cuestiona el orden establecido y estable de desigualdades. En este sen-

tido, no siguen procedimientos; al contrario, los desbordan, ya que éstos existen para reproducir las cosas como están allá donde hay desigualdades.

Jacques Ranciere prefiere llamar orden policial al sistema institucional de lugares para cada clase, grupo, individuos, así como a la desigualdad organizada y reproducida regularmente mediante lugares y jerarquías. Las democratizaciones ocurren cuando se constituyen sujetos con autonomía que atacan y modifican el orden policial existente, en algún punto o en su conjunto. Las democratizaciones vienen de las revueltas igualitarias o de los procesos de reforma o distribución procesual del poder político y socioeconómico en el sentido de la reducción de su carácter monopólico.

El lugar de la democracia está fuera del orden policial, en su negación. La revuelta de abril y el conflicto de septiembre son cuestionamientos al orden policial organizado por el neoliberalismo y por el eje colonial. En este sentido, son procesos de democratización y de redistribución de facto del poder político en los territorios y tiempos en que cancelaron local y parcialmente al estado en la crisis.

El lugar de la democracia no está en el sistema de partidos y su tiempo tampoco es el de las elecciones. Estos procesos y lugares se han vaciado de política democrática. Se caracterizan, más bien, por un alto grado de corrupción y frivolidad, así como por su funcionalidad para legalizar la concentración de la propiedad y el excedente. La democracia está en las crisis y en los lugares en los que se han constituido sujetos sociales y políticos que están cuestionando las desigualdades e injusticias a través de formas locales de igualdad política y mediante su presencia en la deliberación y las decisiones.

El lugar de la democracia es cambiante. A veces no existe. En la Bolivia actual aparece como un archipiélago de islas de política local que están planteando la disputa por el excedente, la soberanía y la igualdad política. Hoy por hoy el tiempo de la democracia es el tiempo de las crisis, que son producidas precisamente por la constitución de sujetos y autonomías políticas críticas. El lugar de la democracia es hoy la territorialidad de la Coordinadora, las asambleas abiertas, los cabildos, la CSUTCB, algunos sindicatos, algunas comunidades.

La democracia se caracteriza por no tener un lugar privilegiado, como el sistema de partidos. Hoy, la parte maldita consumida en conflicto social y en libertad colectiva fuera del orden policial está produciendo los lugares de la democracia, que es un conjunto de puntos críticos, que empiezan a trabajar su comunicación a la vez que experimentan sus conflictos y diferencias entre sí.

La democracia tiene presente o presencia y futuro si se diseminan o multiplican los lugares y tiempos de cuestionamiento de las desigualdades. La democracia se reduce cuando las desigualdades se estabilizan y legalizan, como parece que estaba ocurriendo en Bolivia. Si el sistema de partidos es el medio de legitimar tales desigualdades, como ocurre en Bolivia, éste no es un lugar de democracia o democratización.

La parte maldita puede servir para destruir o complejizar la vida de las sociedades. La entrega del excedente es la incapacidad de la clase dominante para ejercer soberanía sobre el conjunto de la parte maldita, pero también de su incapacidad para compartirla como gasto colectivo; por eso la entrega como brasa que quema. Egoísmo e incapacidad.

La democracia, como régimen de redistribución del excedente, necesita financiarse a su vez con el uso de parte del excedente. Esto presupone la capacidad de retención política del excedente por parte del estado, es decir, un estado-nación fuerte o la nacionalización del estado. En este sentido existe un vínculo estrecho entre estado-nación y democracia.

La redistribución del excedente debe ser financiada por otra porción del excedente que sostenga la vida política democrática que la dirige. Esto implica que algunos procesos políticos anteriores llegaron a instaurar la decisión de invertir en un régimen político de reforma igualitaria de la sociedad.

Un estado que no se autofinancia no es democrático. Las reformas del estado han entregado gran parte del excedente nacional a capitales transnacionales y a oligarquías locales. Por eso, el estado se financia parcialmente con préstamos, ayudas y donaciones internacionales, que más bien son inversiones extranjeras en poder político local, ya que les permite dirigir y definir la orientación de las reformas de los sistemas normativos, sobre todo, y de los regímenes de propiedad y gobierno

político. Un estado que entrega el excedente no puede ser democrático, es como un soldado que entrega las armas al ejército enemigo.

Cuando las reformas políticas se financian externamente no puede haber cambio democrático, sino inversión en fachadas políticas y normativas por medio de las cuales el estado se prohíbe a sí mismo el ejercicio de la soberanía, esto es, se reduce y autoanula como estado.

La condición de la democracia como régimen político, inclusive en el caso del estado liberal representativo, es la retención y dirección local de la inversión y el consumo del excedente. La democracia empieza destinando una parte del excedente a financiar una ampliación de la vida política, que como resultado redistribuya con más justicia el resto del excedente.

Las reformas del estado han anulado las condiciones político-económicas de la democratización institucional y global del país. Algunas luchas sociales están gastando su pequeño excedente para intentar revertir algunos de estos procesos y lograr reformas por medio de las cuales este estado pueda retener y dirigir democráticamente el gran excedente.

La soberanía sobre la parte maldita funda la libertad. Se puede pensar la democracia como una reconquista de la parte maldita, para lo cual se convierte en parte maldita algo hasta ahora destinado a la reproducción básica de nuestras vidas.

Los procesos de democratización implican también destrucción improductiva de riqueza social, para lograr una redefinición antimonopólica del patrón de distribución de la misma.

La democracia tiene lugar cuando alguien cuestiona los lugares que los ejes colonial y neoliberal han diseñado para que trabajemos para otros y para que se obedezca la voluntad de los monopolios.

La democracia es el lugar de la crítica práctica de las desigualdades; por eso constituye hoy los lugares de las crisis, en los que se está consumiendo la parte maldita como gasto social en libertad colectiva.

Movimientos sociales, movimientos societales y los no lugares de la política

Las sociedades no dejan de moverse en el tiempo. Para gobernar ese movimiento se hace política dentro de cada sociedad y entre sociedades. Los movimientos más intensos se dan cuando se está definiendo la composición socio-política global o en los momentos constituyentes, en los momentos de crecimiento rápido y en los procesos de reacción, de reforma de las fallas estructurales en la composición de la sociedad, es decir, en los periodos revolucionarios o fundacionales, en las olas expansivas y en las crisis.

En países multisociales como Bolivia no todas las fuerzas se mueven en la misma dirección, debido a una construcción incompleta que hace que casi siempre haya un flujo subterráneo de procesos sociales desarticuladores del orden estatal y económico nacional. En este sentido, algunos procesos no son solamente movimientos sociales, o sea, movilización y acción política de ciertas fuerzas o de una parte de la sociedad con la finalidad de reformar algunas de sus estructuras, sino que también en algunos casos son movimiento de sociedades en proceso de conflicto más o menos colonial en el seno de un país estructuralmente heterogéneo.

I. Los lugares de la política

La política es una práctica que resulta del movimiento de lo social en el tiempo. En tanto esto implica dirección y gobierno, la política es una de las prácticas de producción y reproducción de los diversos órdenes sociales y, en este sentido, productora y reproductora de sus propios espacios.

Los lugares de la política son una configuración que resulta de propensiones determinadas por el conjunto de las estructuras sociales y

principalmente por el modo en que las acciones políticas responden a éstas, definiendo para sí mismas las condiciones institucionales de intervención en la articulación y dirección de sus sociedades.

La forma de la sociedad define los lugares de la política, los escenarios de su institucionalización y los de la acción legítima y reconocida, a la vez que necesaria. La forma moderna de las sociedades ha erigido o producido un espacio privilegiado de la política como estado. En principio ésta fue y es una forma de concentración y monopolio de la política, que se organiza tendencialmente como una forma burocrática de administración y dominio¹.

Las historias del desarrollo de los estados modernos han complejizado y diversificado ese espacio central de la política, produciendo varios lugares para la representación de los gobernados, la división de los poderes y el reparto del poder o las prácticas de cogobierno.

Los procesos de diversificación y ampliación de los lugares de la política en el seno del estado responden a dos líneas de causalidad histórica: por un lado, al desarrollo de la ciudadanía y la democratización del estado, y por otro lado, al desarrollo de la complejidad y diversificación estructural que produce el movimiento de lo moderno, que va desde la creciente división del trabajo hasta la división constitucional de poderes y la descentralización del gobierno. Esta dimensión de diferenciación institucional se da necesariamente en relación a la otra dimensión de la ciudadanización.

Los procesos de ciudadanización que se han experimentado históricamente han producido el espacio de la representación en el seno del estado, que es el lugar del parlamento. Con el tiempo, el parlamento ha pasado a ser más un resultado secundario del proceso de selección de los gobernantes o la cabeza del ejecutivo, en el caso de los regímenes presidencialistas.

El lugar de la representación y la legislación a través de representantes elegidos siempre ha sido posible a través de la institución y el reconocimiento de un conjunto de derechos políticos de asociación, participación, información y voto. Estos derechos se ejercen para acce-

1. Cfr. Marx y Weber.

der al espacio o lugar central de la política, pero también son derechos que permiten la práctica política fuera del estado, en la organización de la sociedad civil y la esfera de lo público. La sociedad civil es otro lugar de la política, en realidad, un conjunto de lugares en los que se organiza vida política no estatal.

Los lugares de la política han tendido a ampliarse o diversificarse, pero a la vez también a estabilizarse, es decir, a institucionalizarse, a adquirir cierta regularidad, a organizarse en espacios delimitados, así como sus relaciones mutuas.

Una buena parte de las instituciones de la sociedad civil funciona como mediaciones o puentes hacia el estado. Una porción considerable de la sociedad civil se organiza como resultado de la diferenciación estructural y social que deviene un conjunto organizado de intereses y de acciones que se institucionalizan para interactuar en el mismo seno de la sociedad civil y con el estado.

La sociedad civil se organiza como un conjunto de lugares en los que se hace política sectorial o política nacional desde lo sectorial. Tendencialmente, las instituciones de la sociedad civil aceptan las normas del orden social y político; se constituyen con la finalidad de negociar su posición relativa en el conjunto de las relaciones sociales y de poder.

Cuando los sujetos y prácticas que han configurado dichos momentos políticos de la sociedad civil y las esferas de lo público que resultan de su acción o despliegue en relación al estado y la política nacional, o los que no han constituido todavía sociedad civil, desbordan esos lugares de la política, entonces puede estar constituyéndose un movimiento social.

Un movimiento social empieza a configurarse cuando la acción colectiva empieza a desbordar los lugares estables de la política, tanto en el seno de la sociedad civil como en el del estado, y se mueve a través de la sociedad buscando solidaridades y aliados en torno a un cuestionamiento sobre los criterios y formas de distribución de la riqueza social o de los propios principios de organización de la sociedad, del estado y del gobierno.

Lo característico de un movimiento social es que no tiene un lugar específico para hacer política sino que, a partir de algún núcleo de cons-

titución de sujetos, organización y acción colectiva, empieza a transitar y politizar los espacios sociales con sus críticas, demandas, discursos, prácticas, proyectos.

Un movimiento social no suele permanecer en un lugar ni constituir un espacio político especial al cual circunscribirse. Los movimientos sociales son un tipo de configuración nómada de la política. Una condición de su desarrollo es circular por los diversos lugares políticos existentes promoviendo sus objetivos, publicitando sus demandas, fines y proyectos. En este sentido, un movimiento social es como una ola de agitación y desorden a través de las formas tradicionales e institucionalizadas de la política. Una acción colectiva que no circula e irrumpe en otros lugares de la política no es un movimiento social.

Los movimientos sociales suelen hablar de algo que no tiene lugar en la sociedad, sobre la ausencia de algo deseable, cuya consecución se busca y conquista en el movimiento y en la reforma de los espacios políticos existentes.

La constitución de los movimientos sociales es un desplazamiento de la política, de los lugares institucionalizados de la misma, al campo de tránsito entre ellos y al de la fluidez. También es un modo de politización de lugares sociales o conjunto de estructuras y relaciones sociales que habían sido neutralizadas o despolitizadas y, por tanto, legitimadas en su forma de organización de algunas desigualdades.

El estado es el lugar del gobierno, así como la sociedad civil es el lugar de la organización y representación corporativa o sectorial, y en algunos casos, de control y presión sobre el gobierno.

II. Las formas y los fines de la política

La principal forma de la política moderna es el estado. Es la forma que articula la producción y reproducción del orden social y político. Para su articulación operan hoy otras formas adicionales, como el partido.

Los movimientos sociales son una forma de política que problematiza la reproducción del orden social, de manera parcial o general.

Los fines condicionan la forma. La producción y reproducción del orden social y político necesita de la institucionalización y normativización para estabilizar y dirigir una forma de vida como retorno a la misma organización y sentido.

La producción de un orden político trata de organizar las instituciones que puedan contener la política posible en una sociedad y en un país. A veces se trata de presionar para que lo que existe entre en las instituciones, lo cual implica un diseño simple y autoritario. A veces, la producción del orden político y social institucionaliza las formas de participación política existentes, lo cual implica que el estado contiene la complejidad que corresponde a su sociedad.

Sin embargo, la tendencia general apunta a reducir la complejidad a un número limitado y más o menos simple de procesos e instituciones. La mayor parte de los diseños institucionales ha privilegiado el reconocimiento de los partidos políticos como la forma puente de hacer política entre sociedad civil y estado. La condición de la estabilidad y el desarrollo políticos es que las prácticas de ese sistema de partidos realice efectivamente el puente y la política fluya en ambos sentidos retroalimentándose positivamente.

Pensando en términos de dinámica política, ya que la política es acción y movimiento en el tiempo, una forma política general es buena y eficiente en tanto puede contener y desarrollar capacidades de reforma y adaptación, pero sobre todo la capacidad para enfrentar y resolver los principales conflictos de una sociedad o país.

Las formas de vida política que no se organizan como parte del gobierno, se organizan para disputarle y controlar ese ejercicio del poder político. A su vez, las formas de la política se constituyen en relación a la forma de distribución y usufructo de los recursos económicos y materiales, como la propiedad y los productos del trabajo.

Las ampliaciones y reducciones de la forma política responden a diferentes márgenes de participación en la distribución de la riqueza social en sus diferentes fases. Cuando la forma de la política se ha encogido o vaciado, de tal modo que ya no contiene, procesa ni integra las demandas de amplios sectores, la política tiende a aparecer bajo otras formas, como desborde.

Cuando las formas estatales y sus mediaciones, así como las de la sociedad civil, no enfrentan ni resuelven el conflicto distributivo y el de la producción del consenso en torno al orden político y social, aparece la política sin forma estable de los movimientos sociales. Los movimientos sociales son la forma de la política excedente en un país, casi siempre generada a partir de la experiencia y politización de algún tipo de escasez o pauperización causadas por los principios de distribución existentes. Los movimientos sociales suelen constituirse en torno a cuestionamientos y demandas sobre el orden distributivo vigente o, menos frecuentemente, como proyectos políticos de cuestionamiento y reforma del orden político en su conjunto.

Cuando los partidos no pueden contener la política del conflicto redistributivo o el de la reforma de la política y el estado, tiende a aparecer la política de los movimientos sociales. Sin embargo, esta emergencia no es automática; la cuestión clave es la constitución de los sujetos.

III. Los sujetos de la política

La cualidad en la constitución es decisiva, o sea, si los sujetos se constituyen como gobernantes o gobernados, y el cómo se reconstituyen de lo uno en lo otro o transitan de una condición a la otra, o si más bien son cogobernantes.

La política es una cuestión de iniciativa y de relaciones de poder. Los sujetos gobernantes se constituyen como productores y reproductores de orden social y político, así como actores de la dirección y la dominación. Los sujetos gobernados son constituidos y se constituyen como reproductores pasivos del orden social, en tanto ocupan sin cuestionamiento los lugares subalternos que se les ha asignado.

Un movimiento social es una política de algunos gobernados que cuestionan ese ordenamiento y la distribución de los recursos, así como los reconocimientos sociales y políticos que lo complementan. En este sentido, pretenden cambiar su lugar político y social, a la vez que para hacerlo de facto ya cambia el lugar de la política. Para plantear este cuestionamiento hay una reconstitución de algunos sujetos

gobernados, en tanto se desarrolla cierta capacidad de autoorganización y producción de sentido más allá de las formas vigentes. Sin una determinada capacidad de autogobierno y reconstitución que trascienda las prácticas e instituciones existentes no se constituye un movimiento social.

La constitución de un movimiento social implica que han proliferado los núcleos de constitución de sujetos, los principios de organización de la política y los fines de la misma.

La constitución de los movimientos sociales implica un conflicto de fines en la política, porque se han diversificado los sujetos de la misma. Un movimiento social es una alteridad de fines en el interior de un mismo sistema o conjunto de relaciones sociales, que ocurre cuando las desigualdades y diferencias existentes se politizan y se convierten en acción conflictiva y querellante. Un movimiento social es el planteamiento de una querella sobre la forma de sociedad y el estado, cuando su horizonte tiende a globalizarse, o sobre algunas de sus estructuras y formas de distribución y utilización de los recursos y del trabajo social.

Un movimiento social es un sujeto político que se constituye como encarnación de una querella sobre la organización y dirección de la sociedad. En este sentido, es una reconstitución de los sujetos gobernados que generan un tipo de acción autónoma para reformar el gobierno, ya sea en su forma o en su contenido. La organización de la sociedad civil también constituye sujetos, pero generalmente lo hace en su condición de gobernados más o menos activos, que controlan y critican o apoyan los procesos y resultados de gobierno, profesional y electoralmente separados.

Los movimientos sociales son el momento de fluidez y desborde de la sociedad civil, un mecanismo de reforma y renovación. Son la expresión de que la vida política institucionalizada ya no basta. Un movimiento social es una forma de globalización de un conflicto a través de la sociedad civil, como parte de la estrategia de reforma de las políticas y estructuras del estado. En suma, implica pasar de las relaciones de intermediación biunívocas entre organización corporativa o sectorial y estado a una estrategia de generalización del conflicto a través de

la sociedad civil, removiendo alianzas, apoyos y rechazos, y diversificando a la vez la trama de sujetos políticos involucrados.

Un movimiento social es una complejización de la política y del sistema de relaciones entre sujetos políticos; es una política de tensión que conduce a alineamientos y realineamientos. Los movimientos sociales promueven una política de explicitación de tendencias, sentimientos, prejuicios, valores y fuerzas de aquellos sujetos sociales y políticos que no estaban directamente involucrados en el conflicto. La generalización del mismo o la movilización a través de la sociedad y todos sus lugares de la política hace que la gente tienda a tomar posiciones o las revele.

Al moverse conflictivamente, los sujetos sociales acaban conociendo el resto de su sociedad o país. La capacidad de reflexión sobre esa experiencia de la acción e interacción define la madurez y el desarrollo del movimiento. La primera ola de movilización y constitución es, a la vez, la del planteamiento de la querrela más allá de las instituciones existentes, así como del conocimiento de la condición política de la sociedad en la que empiezan a moverse políticamente.

Los movimientos sociales son formas de recreación organizativa o de vida social a través de una intensa y conflictiva relación con el resto de la sociedad civil y el estado, en la condición de la movilización, es decir, de desorganización parcial y temporal de los lugares, tiempos y fines de la política. Un movimiento social exige un reordenamiento pequeño o grande de la sociedad y del estado, y empieza haciéndolo a través del desbaratamiento de las relaciones políticas de poder establecidas para la reproducción de las desigualdades existentes.

Uno de los rasgos del desarrollo de un movimiento social es que su accionar tiende a incluir ya no sólo la protesta o la demanda, sino también la factualización de las formas alternativas de apropiación, gestión, organización y dirección de recursos y procesos sociales y políticos. La factualización de alternativas es un arma de lucha dirigida a convencer al estado y a la sociedad civil de la posibilidad de hacer, organizar, dirigir y vivir las cosas de otro modo; la capacidad ya desarrollada por el movimiento para pasar de la crítica a la reorganización de las cosas.

Un movimiento social ha madurado cuando ha desarrollado la capacidad de proyectar formas alternativas de organización y dirección, sobre todo cuando ha desarrollado la capacidad de movilizar sus fuerzas para cristalizar el proyecto. La factualización crea las condiciones para la consolidación, el arraigo y la cristalización de un movimiento. Un movimiento que no pasa a la factualización de sus ideas se convierte en o es simplemente opinión crítica en la esfera de lo público.

Los movimientos sociales suelen ser la forma de acción para la reconstitución y la reforma de las sociedades y estados, una vez que sus instituciones se han vuelto demasiado conservadoras, rígidas y excluyentes o productoras de desigualdades desintegradoras.

IV. Las reformas de la política, las reformas de la sociedad

La política de los movimientos sociales generalmente tiene como fin una reforma de la sociedad. Para lograrla empiezan reformando la política existente en el seno de la sociedad civil y sus relaciones con el estado. La constitución de un movimiento social es ya una reforma de facto de las prácticas políticas. Actualmente se apunta a lograr también una reforma de las políticas del gobierno y el estado o de algunas de sus instituciones, como un medio para la reforma social. Algunos movimientos más radicales atacan directamente los campos de relaciones sociales cuestionados con un conjunto de prácticas que las problematizan, y a veces se sustituyen por prácticas organizativas alternativas.

En cuanto a la política se refiere, las reformas giran en torno a la ciudadanía, tanto como conjunto de condiciones de la vida política como de resultado en términos de derechos conquistados y ejercicio de los mismos.

Casi todas las dimensiones y componentes de las ciudadanías modernas han resultado de reformas incluyentes imaginadas y demandadas desde fuera del estado, así como de la constitución de sujetos políticos particulares que las han promovido. En las primeras conquistas de algún componente de ciudadanía casi siempre se advierte la pre-

sencia de un movimiento social. En este sentido, buena parte de los avances en materia de ciudadanía, así como las democratizaciones del estado, son resultado del margen de reconocimiento de las reformas propuestas por movimientos sociales.

La reducción de los márgenes de ciudadanía son negaciones regresivas de tales reconocimientos, cosa que generalmente ocurre cuando los sujetos que la han conquistado se desarticulan, se debilitan o desaparecen. Al mismo tiempo, la ciudadanía es ampliable y reducible. Muchos movimientos sociales contemporáneos se constituyen como reacción a estos procesos regresivos, para volver a conquistar bajo nuevas condiciones lo que alguna vez ya fue derecho democrático reconocido.

Los movimientos sociales han sido una de las principales formas de plantear la democratización de las sociedades y estados. No obstante, la mayor parte de los varios tipos de reformas políticas posibles no tiene que ver con la democratización. De hecho, el grueso de las reformas actuales la contradicen.

Las reformas de la sociedad no tienen que pasar necesariamente por la reforma de las instituciones del estado. Son más profundas y duraderas cuando no han sido impuestas por la coerción estatal. Por un lado, resultan de su propio movimiento y modernización. Por el otro, de la acción de movimientos sociales que van modificando las costumbres y las creencias y, de paso, las relaciones.

V. Los movimientos societales

En países que se han configurado sobre un pasado colonial, que ha superpuesto una sociedad dominante a las subalternizadas por la Conquista, más que la correspondencia entre país y sociedad, tenemos una condición multisocietal. Esta superposición de sociedades complejiza la cuestión de los movimientos sociales, ya que no toda forma de acción colectiva que establece una querrela en relación a alguna de las estructuras de desigualdad existentes es simplemente un movimiento social. La noción de movimiento social emerge para pensar la constitución de sujetos críticos dentro de un tipo de sociedad; en este sentido es

resultado de las contradicciones propias de un tipo de sociedad y el sistema de sus relaciones sociales, y se dirige a reformarla desde adentro, aunque contenga un proyecto de revolución o sustitución amplia de estructuras.

En países multisociales como Bolivia hay configuraciones de la protesta, rebelión y movilización social y política que tienen un carácter más denso que el de un movimiento social. En muchos casos se trata de la movilización de un conjunto significativo de las estructuras políticas y sociales de otras sociedades para cuestionar las políticas y estructuras del estado, a sus gobernantes y los modos de reproducir en nuevas condiciones la desigualdad entre pueblos y culturas.

Aquí tenemos un movimiento social que no proviene de la acción colectiva generada en el seno de estructuras modernas de vida social, sino de estructuras comunitarias de sociedades y culturas no modernas, pero que hacen política para demandar al gobierno una mayor integración y reconocimiento, es decir, para actuar en la principal forma política moderna, que es el estado-nación. Se trata de formas sociales y políticas de origen no moderno que se movilizan contra los efectos expropiadores de su territorio y destructores de sus comunidades causados por los procesos modernos de explotación de la naturaleza y de las personas.

No se trata de un movimiento social entendido como sector de la sociedad que se moviliza para reformar el orden social y político del que forma parte orgánica, sino de la acción de otras sociedades subalternizadas por la colonización, que se mueven para reformar las estructuras de la sociedad dominante. En este sentido, es un movimiento social y político anticolonial.

En tanto las estructuras y relaciones de la sociedad dominante han penetrado en las otras sociedades o pueblos y culturas, hay movilizaciones que buscan reformar las políticas y leyes en el seno de las estructuras de la sociedad dominante, a la cual han sido incorporadas de manera subordinada. A veces buscan reformas de las estructuras pero en el horizonte del mismo tipo de sociedad y civilización. En este último sentido se trataría de la emergencia de movimientos sociales que utilizan, sin embargo, las estructuras organizativas y la cultura de otras socieda-

des para movilizarse por la reforma del estado y la sociedad dominantes, que sigue siendo el horizonte del reordenamiento social.

En Bolivia hay cuatro tipos de movimientos societales, dos de ellos articulados con facetas de movimiento social. Está el movimiento de la sociedad dominante, que es complejo, pues resulta de una dinámica de doble subordinación o articulación de subordinaciones. Por un lado, se subordina a pueblos y culturas en lo interno, y por otro lado, hay una subordinación histórica del país a poderes mundiales y regionales. El movimiento de la sociedad dominante está compuesto por esta compleja dinámica de relaciones interestatales e intersociales en las que el país se mueve en relación a la región y el mundo, a la vez que reproduce en lo interno una superposición que subalterniza a otros pueblos y culturas.

Hay otro movimiento compuesto por los procesos de unificación que se está dando entre los pueblos de la Amazonia, el oriente y el Chaco, que ha generado ocho grandes modalidades de unificación interétnica bajo la forma de asambleas o centrales de pueblos indígenas de las tierras bajas. Esto contiene un doble movimiento societal. La unificación de las varias comunidades que pertenecen a un mismo pueblo y cultura es un movimiento de cara al interior de una sociedad, que se da para poder moverse en relación al estado-nación que los ha discriminado históricamente y al que ahora desean y pueden reformar con la configuración de estas nuevas formas de unidad política que hacen parte de la sociedad civil, pero que tienen su base en la estructura comunitaria de cada pueblo.

En el Altiplano existe un ciclo de movilizaciones con una doble articulación: la comunitaria y la sindical. La CSUTCB, que es una central sindical campesina, en algunos territorios tiene como base a las comunidades indígenas y las estructuras tradicionales de autoridad, a las que en ciertos casos se superpone de manera paralela el sindicato.

Se trata de una lucha conducida por una central sindical pero que tiene por sustancia una movilización de la forma comunitaria de vida y lucha política en el Altiplano. Cabe recordar que la mayoría de los llamados sindicatos campesinos no son la organización y representación del proletariado agrícola, sino que contienen bajo un nombre moderno for-

mas no capitalistas de trabajo y propiedad de la tierra, así como formas de organización y representación tradicionales, más ligadas a la comunidad.

En este sentido, el núcleo de las movilizaciones de septiembre no implica necesariamente la aparición de un nuevo movimiento social, ya que se trata más bien de la movilización de las estructuras sociales y políticas más antiguas en el país.

En el caso de las movilizaciones del Altiplano hay una complejidad que contiene rasgos de despliegue de un movimiento social, en tanto presenta demandas sobre el régimen de la propiedad de la tierra y tiene un proyecto para la discusión y elaboración de la reforma. Quieren cambiar parte de la sociedad, que es la parte central para ellos, trabajadores del campo. Esta movilización se realiza con una identidad campesina e indígena a la vez, de manera que hoy lo indígena no sólo tiene una connotación étnico-cultural sino también una nacional. Esto quiere decir que no sólo se está moviendo una parte de la sociedad sino, más bien, otra sociedad, con sus propias formas de organización, sus creencias, su cultura. La cosa no sólo tiene rasgos de movimiento social sino también de movimiento societal. Hay una ambigüedad que es complejidad.

La relación colonial que conquistó la matriz social sin destruirla hace que el núcleo importante, la tierra —que no sólo es importante para el trabajo sino también para su cosmovisión y el conjunto de su vida social—, esté regulado por instituciones de otra sociedad, la dominante. El núcleo de su civilización está subordinado al régimen de propiedad de otra civilización. Por eso la lucha por la tierra tiene connotaciones que trascienden el simple régimen de propiedad, y adquiere dimensiones de conflicto entre naciones y tipos de sociedad.

A partir del problema de la tierra y el agua, que está a la orden del día en todos los territorios del país, estas movilizaciones están planteando algo más serio y antiguo: la heterogeneidad societal y la continuidad de relaciones coloniales, además de la necesidad de descolonización de las relaciones entre estas sociedades, a través de una asamblea constituyente y otros procesos de recomposición de procesos productivos y políticos que vayan superando las relaciones de explotación y discriminación entre pueblos y culturas. Algunos plantean una autonomía aymara como horizonte de este movimiento societal.

El otro tipo de movimiento societal que se despliega en el país consiste más bien en un movimiento de distanciamiento de la sociedad dominante y sus estructuras políticas, sociales y económicas en busca de “la tierra sin mal” o “la loma santa”. En la Amazonia boliviana hay pueblos que de manera cíclica deciden abandonar las condiciones de explotación a las que se ven sometidos con la expansión del capitalismo y la explotación de bosques y tierras a través de las concesiones y la expansión del latifundio, o abandonan los núcleos agropecuarios en los que se han asentado por un tiempo y se desplazan colectivamente en la búsqueda de la tierra sin mal, a partir de una convocatoria profética². En este sentido, no se trata de un movimiento social, ya que no persigue la reforma de las estructuras de la sociedad dominante, sino del movimiento autónomo de otra sociedad en sus territorios históricos, en el seno de un país que se habría atribuido soberanía sobre ellos.

VI. Las transformaciones de la política

En la actualidad hay dos grandes espacios o lugares de la política. Uno de ellos es el que articula elecciones y sistema de partidos, con su prolongación en el parlamento y el poder ejecutivo. Otro es el campo del conflicto social, que más bien es un no lugar político, ya que no es un espacio delimitado ni tiene instituciones regulares para su tratamiento. Aparece en diferentes lugares en tanto fuente de generación pero empieza a moverse a través de la sociedad y otros espacios políticos cuando la acción colectiva se convierte en un movimiento social.

En la medida en que el sistema de partidos no es el lugar de representación, de deliberación y solución de los principales problemas y demandas del país, hay de manera casi permanente un espacio político paralelo cambiante, discontinuo y polimorfo que se constituye y reconstituye según los conflictos y luchas sociales que se plantean y en función

2. Cfr Lehm Ardaya, Zulema: *Milenarismo y movimientos sociales en la amazonia boliviana. La búsqueda de la Loma Santa y la marcha indígena por el territorio y la dignidad*, APCOB-CIDDEBENI, 1999.

de los sujetos sociales y políticos que se constituyen como querellantes y reformadores.

Este espacio que configuran los movimientos sociales es un campo de fuerzas más que un lugar de la política. En tanto hay movilización de fuerzas, demandas y proyectos, se ocupan lugares, hay un recorrido de las acciones, pero éstas tienden a no estabilizarse e identificarse con un lugar delimitado e institucionalizado de la política; cuando ocurre esto se vuelven simple sociedad civil. En este sentido, el campo de fuerzas configurado por los movimientos sociales es un no lugar político; es una zona de tránsito del conflicto social, es también como el viento que pasa y puede arrancar algunas cosas de raíz y mover otras de su lugar. Los movimientos sociales instauran la fluidez de la sociedad civil y la problematización del orden político. Es la parte de la sociedad que hace las preguntas y hace la crítica de la irracionalidad de algunas formas y principios de organización social y de distribución. Los movimientos sociales son la forma y sujeto de reflexión conflictiva de las sociedades sobre sí mismas.

Las movilizaciones iniciadas en abril de 2000 han configurado este campo de fuerzas desde el cual se están planteando las preguntas y críticas con ímpetu social sobre el modelo económico y político, así como sobre la historia del país y su sentido. Estas movilizaciones constituyen el no lugar de la política en el país, que es, sin embargo, el momento de mayor intensidad de la política nacional en los últimos tiempos. El centro de la política, que es un decir, no está hoy en los lugares institucionalizados de la representación, de la mediación y la administración estatal y los partidos, sino en el no lugar de los movimientos sociales y societales. En ese no lugar se están articulando las fuerzas que tensionan las estructuras del actual modelo, las que pueden quebrarlo e imaginar alternativas. En los lugares de la política oficial se percibe el ruido cansino de los discursos liberales de la modernización y el simulacro de la política como representación cuando en realidad es una simple negociación entre élites económicas y políticas.

El despliegue de estas movilizaciones y las estructuras de acción que van produciendo representan un conflicto sobre los fines de la política nacional. Son la encarnación de un conflicto político-moral o ético-

político. Los fines de la política oficial son la liberalización de la economía y el estado, lo cual significó la apropiación monopólica local y transnacional de las principales empresas y actividades económicas del país. Los fines de los partidos son la participación en el monopolio de la política y, a través de ello, el usufructo privado de los bienes públicos. Los fines de los movimientos sociales son la satisfacción de las necesidades básicas y la recuperación del control sobre las condiciones naturales de la producción y reproducción de la vida social, como el agua, la tierra y el trabajo.

La expropiación de las condiciones y del producto del trabajo generalmente han tenido que ver o se han acompañado con la segregación de la política a lugares y sujetos exclusivos. Su reapropiación se ejerce a través de la producción de acción política desde los lugares de la producción y reproducción social que habían sido despolitizados como condición y resultado de la expropiación, pero como una acción colectiva que se moviliza para modificar lo que problematizan como áreas de injusticia. Los movimientos sociales que estamos viviendo son formas de revinculación entre vida productiva y tiempo político o generación de capacidades de autoorganización y autogobierno local. Cuando la política se vuelve un no lugar es cuando una sociedad (o parte de una sociedad) se está moviendo *in toto*, es decir, se está autogobernando, esto es, se está cogobernando entre los que participan de ella.

Un rasgo de los movimientos sociales en tanto política sin mucha institución es precisamente su temporalidad. El no lugar que producen es temporal; ya que cuando institucionalizan reformas o su modo de organización y acción, sus prácticas se convierten en un nuevo conjunto de lugares de la política y de la vida social y económica.

Estructuras de rebelión

I

Las formas de dominación a veces enfrentan coyunturas de contestación colectiva a través de formas de movilización que desbordan las instituciones y los espacios políticos reconocidos en la normalidad de las relaciones de poder que articulan al estado. Las rebeliones son procesos de movilización política que instauran una crisis política estatal en tanto cancelan de manera general o parcial la autoridad de las leyes y el gobierno, a partir de una fuerza resistente que a veces se proyecta como base de otra forma de gobierno y de sistema de autoridades.

Este breve texto argumenta que las rebeliones que se han dado en el país, en particular las contemporáneas, se han producido y desplegado a partir de una composición de estructuras sociales y políticas que en momentos críticos pasan de ser organizadoras de la vida social —y en este sentido también del orden político, por lo menos parcialmente— a conformar momentos y fuerzas de fusión que las articulan como parte de los procesos de desorganización temporal del mismo orden político. Las cosas se complican más en sociedades con un pasado de colonización.

Las rebeliones son una articulación especial de estructuras de acción y pensamiento en coyunturas más o menos largas en las que las prácticas de la participación política, además de ser activadas por las estructuras preexistentes, producen variaciones y novedades. Ya que la crisis política así instaurada genera un tiempo de fluidez en el que las variaciones y desórdenes que la imaginación y la experiencia cotidiana producen, pueden adquirir en esos momentos la forma de una fuerza de acción y prefigurar las formas sustitutas de la vida política y social.

Las rebeliones son coyunturas o tiempos de aceleración y condensación del tiempo político, y en este sentido, de incertidumbre y cambio social, de novedad en la historia. La hipótesis que desarrollo argumenta que en esos momentos de fluidez de lo social y lo político, de lo político

cambiando la forma de lo social, operan algunos soportes históricos que llamaré estructuras de rebelión.

A modo de esquema sugiero que las estructuras de rebelión son una articulación de las siguientes dimensiones: forma de organización; una historia común más o menos compartida en tanto experiencia de hechos y sentidos; una memoria; un proceso de acumulación histórica; proyectos políticos; la constitución de identidades y sujetos políticos; todo esto en relación con un horizonte de clivajes sociales y políticos o de lo que podemos llamar una estructura de conflicto.

Explico brevemente lo que considero relevante o contenido en cada uno de estos aspectos. Comienzo por lo último, que sirve para nombrar la articulación del contexto de las crisis en las que se dan las rebeliones. La estructura del conflicto (que presento de manera adecuada a la historia boliviana, puede complejizarse en una visión más comparada) contiene una línea de clivajes o divisiones sociales y políticas que organizan las relaciones de explotación y desigualdad, por un lado, y las relaciones de dominación y opresión, por el otro, de manera complementaria.

Se puede decir que a un conjunto de estructuras sociales caracterizadas por la organización de la desigualdad, la exclusión y la explotación corresponde una estructura de conflicto más o menos compleja que se levanta como un segundo piso político a partir de las contestaciones y resistencias, y las formas de problematización y disputa de las relaciones de poder existentes. Esta estructura de conflicto depende de la cantidad y gravedad de los clivajes que se vuelven motivo de lucha de clases, de lucha política.

La estructura de conflicto en el país es compleja. Contiene un nivel en el que se despliegan las relaciones de dominación instauradas por la colonización o la dimensión colonial, que ha ido cambiando de formas pero persiste. Hay un nivel de relaciones de explotación o de clivajes clasistas. Hay un nivel de clivajes políticos diversos, que van desde la relación gobernantes-gobernados (que se organiza de diversos modos según las épocas) que hoy está organizada a través del sistema de partidos y pasa por los conflictos interregionales para terminar en el tipo de polarización y distancia ideológica entre las fuerzas políticamente organizadas, las clases y los grupos.

Hay modos en que las primeras dimensiones aparecen en la organización de los clivajes políticos, aunque cabe decir que a fin de cuentas todos son clivajes político-sociales.

Las luchas sociales y políticas dependen de cómo se organiza la estructura de conflicto del país en diversos momentos históricos, es decir, de cómo se jerarquizan las estructuras de dominación y se articulan los conflictos en términos de prioridad en cada fase y coyuntura.

En la dimensión de formas de organización, cabe considerar la forma política general del país, esto es, la organización de las relaciones entre gobernantes y gobernados a través de un régimen político, un conjunto de derechos de inclusión y exclusión; el sistema de instituciones que organiza los espacios públicos y las normas de participación. Es en relación con la dinámica de esta forma que se dan las rebeliones. Lo importante son las formas de organización que dentro de la forma política general generan espacios de participación que en coyunturas críticas se vuelven espacios de resistencia y contestación de las relaciones de explotación y opresión.

El caso de las rebeliones indígenas es otra forma política general: es la comunidad, con su sistema de relaciones sociales y su estructura de autoridades, la que se mueve contra la forma política dominante que ha subsumido de manera colonial la vida política de los pueblos dominados. Se trata de otra sociedad que se mueve contra la forma política dominante. En estos casos se trata de una relación anti-colonial.

A partir del trabajo de Sinclair Thomson¹, se puede ver que algunos ciclos de rebeliones indígenas son causados y preparados por una dinámica interna a los espacios de comunidades en que se va gestando descontento contra las propias autoridades que sirven de mediación con el poder colonial y republicano, producto del abuso cometido por ellas. Se despliega una doble lógica igualitaria. Una respecto a las relaciones de poder en el seno de las comunidades y la cultura dominada, que cuestiona el desempeño de sus autoridades, y otra en relación con

1. Thomson, Sinclair: *We Alone, Will Rule. Andean Politics in an Age of Insurgency*, Wisconsin University Press, 2003; *Cuando sólo reinasen los indios, La política aymara en la era de la insurgencia*. Muela del Diablo, 2006.

el estado boliviano, que por un lado les exige tributo y por el otro les niega ciudadanía política.

En las rebeliones hay una fuerte carga de cuestionamiento y sustitución de autoridades, propias y ajenas.

Esta dimensión anticolonial de las rebeliones comunitarias aymara-quechuas aparece de manera combinada en coyunturas de rebelión de lo que se puede llamar nacional-popular.

Por lo general, en las rebeliones contemporáneas en Bolivia se despliega una combinación de las identidades indígenas con lo nacional-popular. Ésta es resultado de momentos y procesos de fusión entre varios núcleos clasistas de trabajadores urbanos y agrarios, a veces con sectores medios. El horizonte de identificación en torno al cual se establecen las equivalencias y los sentimientos de pertenencia y de derechos políticos es la nación.

Esto funciona con más fuerza en el caso de los grupos y clases que ya son resultado de algún grado de modernización, es decir, de separación de formas de organización comunitaria y de una cultura agraria, lo que hace que ahora carezcan estructuras sociales y políticas alternativas a las instituciones de la cultura dominante frente a la opresión y como recurso de movilización.

La movilización de estos sectores se realiza a partir de núcleos modernos de resistencia. El principal es el sindicato y las redes que se articulan a nivel regional y nacional entre sectores de trabajadores. Los sindicatos han sido y son la principal forma de resistencia a la explotación y la dominación en el campo de lo popular. Durante una buena parte del siglo XX, de los años cuarenta en adelante, con momentos de mayor fuerza y éxito, también han sido núcleos y redes de articulación de lo nacional en los procesos de organización de parte de la sociedad civil, en el ámbito del mundo del trabajo y sectores medios.

Hay que considerar el carácter de la autoridad y el lugar de las autoridades en las formas políticas de organización y vida política de las comunidades, por un lado, y de los sindicatos, los partidos y el estado, por el otro. En las comunidades la autoridad es una responsabilidad rotativa. Se podría pensar las rebeliones como una forma de rotación de facto de las autoridades que establecen las mediaciones entre comuni-

dad y estado, y de las del estado también, en el horizonte de sustitución-restauración de la forma política global.

Lo que está en juego en las rebeliones es un sistema de autoridades que se vive como impuesto, arbitrario e injusto, y la demanda y proyecto de sustituirlo por uno que emane de sí mismo. En esto hay formas políticas que en ciertos momentos son propicias para funcionar como estructuras de rebelión. En el caso de las comunidades, es toda una sociedad o un conjunto de estructuras sociales que se mueve contra lo que se considera un poder y una autoridad externa e ilegítima. En algunos casos este movimiento renueva las autoridades dentro de las mismas comunidades.

En el caso de los sindicatos, se trata de organizaciones deliberativas en su núcleo y con representación hacia el resto del país, en particular en relación con el estado. Los sindicatos tienen un espacio público: la asamblea, que instituye un grado amplio de fluidez en la vida política de estas organizaciones, tanto para la remoción de sus propias autoridades o representantes como para enfrentar al gobierno y al estado. En la historia de los sindicatos se combina un núcleo asambleísta de deliberación, que es el principio de organización hacia adentro, con la huelga como modo de lucha y con la insurrección cuando se pasa del conflicto parcial sobre salarios y condiciones de trabajo al conflicto general sobre la forma y los sujetos del poder estatal.

Con esto quiero pasar a la dimensión clave, la de la historia común, los hechos compartidos, los sentidos compartidos, la memoria y los proyectos que se van desarrollando y reproduciendo a través de una acumulación histórica, configurando estructuras de rebelión. La memoria y el proyecto político en particular se vuelven estructuras de rebelión. Cabe tomar en cuenta que la memoria y el proyecto existen en plural, en varias versiones, pero como parte de un horizonte común que produce la identificación, que es referente de interpretación de sentido y causa de los hechos.

La configuración de la memoria va muy ligada a la identificación, en particular en el caso de lo nacional-popular, así como en el seno de las comunidades, aunque las identidades sean otras y su relación con lo nacional-popular sea a veces problemática, a veces cercana e íntima.

La memoria es como el fondo histórico vuelto subjetividad íntima e intersubjetividad compartida. La memoria se vuelve estructura de rebelión sobre todo cuando contiene elementos de autonomía y libertad colectiva como ejes articuladores que permiten vincular la presencia selectiva del pasado con un horizonte de acción.

Entre la memoria y el proyecto está la cultura en tanto valores, principios y fines que, por un lado, seleccionan en la complejidad de los hechos aquello significativo para la comunidad o la colectividad, de tal modo que son los núcleos de producción de sentido de lo vivido y de lo que se vislumbra como posible y deseable. Nociones de justicia, derechos, soberanía, nación, comunidad, dignidad pueden operar como organización de la relación memoria-proyecto.

Es clave el modo en que se articulan memoria y proyecto. Un proyecto sin memoria no jala fuerzas del mismo modo y con la misma intensidad que cuando lo tiene. En este sentido, por ejemplo, en el seno de lo nacional-popular es clave la memoria de la insurrección y el cogobierno, y la de las rebeliones de Katari y Amaru en el seno de las comunidades. El proyecto contiene, por lo general, la forma del autogobierno, el que se recuerda y actualiza y el que se inventa.

II

En la historia de Bolivia hay básicamente dos tipos de rebeliones: indígenas y obreras, que se vuelven nacional-populares con un núcleo obrero en principio. Hay varios ciclos de rebeliones en la zona andina y otros en la zona del oriente, la Amazonía y el Chaco. Las rebeliones indígenas se han dado por siglos de manera separada. Durante el periodo colonial las rebeliones son básicamente indígenas. En los procesos de la Guerra de Independencia se vive la experiencia de las republiquetas, que serían las primeras formas autónomas de lo nacional-popular. En el siglo XX se dan las formas de articulación de lo comunitario indígena con lo nacional-popular y la tendencia a componerse o combinarse. Por cuestiones de tiempo, me concentro en comentar y analizar la veta de desarrollo de lo nacional-popular y su relación de composición con lo comunitario rebelde.

Me centro en tres momentos: la revolución del 52, noviembre de 1979 y el ciclo que comienza en abril de 2000, para luego plantear dos hipótesis sobre los ciclos y la dinámica de cambio de estas estructuras de rebelión.

La revolución del 52 es un proceso compuesto de varios procesos de acumulación política e histórica que se fusionaron para producir las crisis del estado y la reorganización del país. El 52 fue un resultado de la composición de un golpe de estado preparado por el MNR y una insurrección obrera y popular, seguida de movilización campesina en algunas zonas en las que se tomaron tierras y haciendas.

Una línea de acumulación histórica es la del MNR, que tenía una década desde su fundación y había ganado las elecciones de 1950, cuyos resultados fueron escamoteados por un gobierno impuesto. Aquí cabe resaltar que el método de las capas medias para participar en la disputa por el poder político fue la organización en partido, las elecciones y el golpe de estado el 52, en combinación con la policía. El MNR articuló a su favor la acumulación política que empezaron a gestar los socialistas desde inicios de siglo, en particular el programa de Marof²: tierras al pueblo y minas al estado.

Otra línea de acumulación histórica es la del movimiento obrero, que viene también desde inicios de siglo. Desde la década de los cuarenta entra en una etapa de maduración y extensión que le permite enfrentar cada vez más el despotismo del capital minero. Aquí cabe señalar que la forma primordial de organización de la clase obrera es el sindicato y su articulación sectorial y nacional, y de forma secundaria, los partidos políticos. En lo que concierne a su forma de lucha, se trata de un proceso que parte de la organización interna en torno a la asamblea del sindicato, pasa a la huelga y de ella a la insurrección armada.

La articulación de estas dos líneas de acumulación histórica causó la rebelión del 52, produciendo la coyuntura de crisis y refundación del estado en Bolivia. Se podría decir que en la forma obrera de rebeldía está incorporada la forma comunitaria de rebelión, combinada ya con la disciplina sindical y el discurso nacionalista y socialista.

2. Marof, Tristán: *La justicia del inca*.1921.

Como proyecto, el núcleo articulador es la nación, no la comunidad. Hay una finalidad moderna. Se trata de organizar la soberanía del estado nacional. En torno a ello confluyen las formas de rebelión de los sectores populares urbanos y la de los obreros, así como parte de las capas medias.

Las estructuras de rebelión fueron la forma política comunidad en algunas zonas y la forma política sindicato. Éstas reaparecen como los principales núcleos de las estructuras de rebelión a fines de los setenta y desde el año 2000. La comunidad tiene un peso o presencia cada vez más fuerte. En el 52 no fue extensiva ni central. En torno a estas dos formas se fue ampliando el espectro de organizaciones que componen las estructuras de rebelión.

La estructura del conflicto fue articulada por estos procesos de acumulación histórica. Por un lado, la articulación del discurso nacionalista revolucionario en la década de los cuarenta configura el horizonte moral e intelectual del proyecto político. El clivaje que el MNR establece es el de la contradicción entre nación y antinación, en torno al cual se articulan los bloques sociales y políticos, en particular el bloque rebelde antioligárquico. El proceso de formación de la clase obrera y su organización sindical articula el otro clivaje, el clasista, que opera el 52 de manera secundaria pero con fuerza.

En el discurso del nacionalismo no estaba planteado el clivaje entre propiedad terrateniente y servidumbre; en algunos otros discursos socialistas sí, como en el de Marof, que, como mencionamos, propone el programa de la época: minas al estado y tierras al pueblo. Esta contradicción sí estaba planteada por una serie de rebeliones indígenas que tuvieron su momento más alto a fines del siglo XIX con el cerco de La Paz. Luego continúa en otra serie de rebeliones alrededor de Chayanta en la década de los veinte³, en los procesos de articulación del proyecto de la república del Tahuantinsuyu planteada por Nina en las primeras décadas del siglo XX, como parte de un movimiento más amplio de organización de los caciques apoderados de las comunidades en la demanda por sus tierras.

3. Cfr. Hylton, Forrest: "Tierra común: caciques artesanos e intelectuales radicales y la rebelión de Chayanta" en *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*, Muela del Diablo, La Paz, 2003.

De los varios clivajes existentes en el país el 52, el conflicto se concentra en torno al par de contradicciones nacional y clasista, que organizan a los bloques sociales en pugna y también el horizonte del proyecto y las reformas del estado.

La forma partido, que fue importante el 52, ha ido perdiendo peso en las formas de rebeldía y se ha ido adaptando por lo general a la reproducción y gestión de las estructuras de gobierno existentes. En las décadas de los setenta y los ochenta los partidos han tenido un papel muy secundario y después de la asamblea popular, a inicios de los setenta. Se podría decir que los partidos ya no forman parte de las estructuras de rebelión, aunque sí de las de resistencia durante los setenta y ochenta. Durante los noventa y hasta hoy los partidos no participan para nada de las estructuras de rebelión. Son más bien parte de las estructuras contra las cuales hay rebelión.

Hay que tomar en cuenta los componentes del proyecto de la rebelión del 52 y algunos de sus resultados más significativos. El primero es la nacionalización o la soberanía estatal sobre los recursos naturales, y a través de esto, la industrialización y la soberanía económica del país. Lo menciono porque hoy reaparece como centro del proyecto nacional-popular.

Uno de los resultados de la rebelión es el cogobierno. Esta experiencia queda como parte del proyecto político. Las reformas, la rebelión y/o la revolución por hacer deben incorporar como mínimo alguna forma de cogobierno con los trabajadores obreros y campesinos.

La reforma agraria no ha generado núcleos o estructuras de rebelión sino más bien núcleos de sustento, más o menos conservadores, del nuevo estado. Se puede ver, por el contrario, que allí donde la reforma agraria no ha desorganizado la forma comunitaria, a pesar de la introducción de la pequeña propiedad, todavía se siguen activando núcleos de rebelión.

El otro momento importante de rebelión es la resistencia al golpe militar de Natush Busch en noviembre de 1979. Aquí reconstruyo el argumento de René Zavaleta⁴. En noviembre del 79 se habría ampliado

4. Zavaleta, René: *Las masas en noviembre*, Juventud, La Paz, 1983.

el universo humano o el sujeto y la forma de lo nacional-popular, a partir de la confluencia en torno a una convocatoria obrera realizada por la COB contra el golpe militar. En torno a la centralidad proletaria confluieron campesinos con sus propias formas de lucha, en particular el bloque organizado por sus sindicatos, y también otros sectores urbanos populares.

A esta fusión Zavaleta la llamó masa, que es una forma de lo nacional-popular que articula comunidades que aparecen políticamente en lo nacional como sindicatos agrarios, los sindicatos obreros y las formas gremiales de organización de los sectores populares urbanos y estudiantes.

La masa, en este sentido, es una forma y estructura de rebelión. Cuando lo que aquí se está considerando como estructuras de rebelión se articula y fusiona en un movimiento antigubernamental y antiestatal, configura lo que Zavaleta llamó la masa, que no es algo informe sino más bien una forma rebelde que se articuló a partir de varios núcleos organizativos, en la que se produce, reproduce y desarrolla la identidad nacional-popular. En la coyuntura del 79 la rebelión, que fue vencida, tenía como programa la democracia, no precisamente la versión liberal de la democracia, sino su versión nacional-popular. Esta implica la combinación de derechos políticos para todos, el cogobierno como forma práctica del principio de igualdad política y, nuevamente, la renacionalización de la economía.

Aprovechando la reflexión de Zavaleta, me animo a decir que la masa es la forma que adopta toda rebelión en sus modalidades nacional-popular y comunitaria. Se trata de gente actuando más allá de la sociedad civil y la comunidad, aunque a partir de ellas, en un grado de fusión política que hace que no sólo sean obreros, campesinos o alguna otra identidad sectorial, sino parte del pueblo rebelde.

Uno de los rasgos de las rebeliones es precisamente la suspensión/sustitución y cuestionamiento de las jerarquías previas, de las separaciones entre gobernantes-gobernados, de las mediaciones y los sistemas de autoridades. El momento de fluidez y crítica que instauran las rebeliones produce, a su vez, la forma de fusión política que podemos bien llamar masa. Esto se puede mostrar y argumentar en el contemporáneo ciclo de rebelión en el país.

En 1979 la estructura del conflicto está configurada de manera central por el clivaje político dictadura-democracia, que tenía como soportes sociales a sindicatos obreros —que son los que empujan la transición a través de un proceso de rearticulación nacional y de articulación de otros sectores populares en torno a su movimiento— por un lado, y al ejército y la confederación de empresarios —que son los que instauraron y sustentaron la dictadura, con apoyo de los gobiernos militares de la región y de EE UU— por el otro.

En tanto el sujeto obrero es la base de articulación de la demanda de democratización del país, la estructura del conflicto también está compuesta por el clivaje clasista, que es la base social en movimiento, que opera o instituye la centralidad del clivaje político a favor de la democratización.

En estos años y coyuntura se empieza a desplegar ya el katarismo como movimiento político aymara que organiza el nuevo sindicalismo y sus partidos políticos, el MITKA y el MRTK, que logran tener representación en el parlamento durante el proceso de transición política. Esta emergencia plantea que el clivaje étnico-cultural forma parte de la estructura de conflicto, y aquel es introducido en el sistema de partidos.

El siguiente ciclo de rebeliones comienza en abril de 2000 con la guerra del agua y la constitución de la Coordinadora. Un primer rasgo que vale la pena resaltar es que se trata de un movimiento victorioso. Cabe recordar también que en la historia del país sólo algunas rebeliones nacional-populares han sido exitosas; no así las rebeliones indígenas, que han sido derrotadas militarmente después de largos cercos.

Un rasgo de las rebeliones victoriosas —abril de 2000 y octubre de 2003— es que no se habían propuesto una revolución o un cambio global del poder político y el orden social. Tenían fines parciales, limitados, reformas dentro del estado existente: la cancelación de leyes y de la política económica; la última, la cabeza del presidente. A partir de demandas y fines limitados y parciales se fueron planteando, sin embargo, cuestiones globales, como el cambio de modelo económico y la constituyente, en la veta nacional-popular, y en cierto momento de septiembre de 2001, la autonomía aymara.

En primer lugar, la coyuntura de la guerra del agua fue una revuelta urbana en torno a la cual fueron confluyendo los sindicatos agrarios y los comités de regantes, sobre todo. Fue resultado de la movilización de algunas estructuras de organización que activaron la revuelta. Se trató de una composición de comités de regantes, sindicatos agrarios, la federación de fabriles y algunos grupos cívicos regionales de manera secundaria, pero la clave fue la constitución de su forma de articulación general: la Coordinadora, que es un resultado de la rebelión. La Coordinadora se vuelve la principal estructura de la rebelión.

Desde la guerra del agua se ha incorporado la forma de la Coordinadora como un rasgo que tiende a aparecer y organizarse en las coyunturas de movilización general y crisis política. Desde entonces va madurando la idea de una coordinadora de los movimientos sociales, en lo que hay avances y retrocesos. Aparece y desaparece, pero ya forma parte del horizonte de organización y acción popular.

La Coordinadora se hizo necesaria para la articulación y la representación de una diversidad y pluralidad de organizaciones, fuerzas y opiniones. Responde, a la vez, a la condición de fragmentación inducida por la economía y la política neoliberal, pero también a la diversificación y el desarrollo de la sociedad civil.

En la coyuntura de la guerra del agua se actualiza la memoria del 52 y la del 79 como revuelta que confluye hacia la ciudad en la que se enfrenta al ejército con la policía, y a través de ellos, al gobierno. Se actualiza también el proyecto de nacionalización o renacionalización en este caso, primero del agua y luego de la economía del país.

De la coyuntura misma de la guerra del agua sale la consigna de la constituyente. Desde entonces se liga el programa de nacionalización y democratización o reforma del estado con presencia de los trabajadores. El eje del proyecto es nacionalización y democracia. Se trata de la actualización de la memoria y proyecto nacional-popular, pero con desarrollo y cambios.

Del agua se ha pasado a la tierra, en lo que cabe distinguir tres vetas de movilización: la de los pueblos del oriente, la Amazonía y el Chaco, que tuvo un ciclo de movilizaciones que se acompaña de un conjunto de reformas que incluye el reconocimiento de las tierras comuni-

tarias de origen. Esta veta no ha experimentado rebeliones, sino un proceso de movilizaciones reformista que ha sido exitoso en el mediano plazo.

La otra veta es la del Movimiento Sin Tierra, que combina algo de la experiencia brasileña con la memoria del 52 y un poco de política comunitaria. La tercera veta, la más fuerte y conflictiva, es la de las comunidades y sindicatos aymaras y quechuas en el Altiplano, que tuvo su momento más fuerte en septiembre de 2001. Aquí la principal estructura de rebelión es la comunidad misma, es decir, la forma general de otra sociedad o sistema de relaciones sociales que se mueve contra el gobierno y el estado. Esto implica que se actualiza no sólo el problema irresuelto de la reforma agraria, sino también el del autogobierno de las comunidades, aunque el conflicto se articule en relación con el estado, como demanda de tractores, inversión, cambio de la Ley INRA o régimen jurídico de la propiedad de la tierra.

Uno de los rasgos de octubre fue un rápido desplazamiento de los núcleos de conflicto y movilización, a la vez que la proliferación y activación de varios núcleos de resistencia, movilización y acción política. Empezó en el altiplano con demandas parciales y locales, a las que se sumaron las movilizaciones contra la venta del gas por Chile y por un cambio en la Ley de Hidrocarburos que recupere el gas bajo control nacional. A esto se articula el proceso de movilización de El Alto por sus demandas locales, universidad e impuestos.

La represión produjo una veloz articulación de varias temporalidades o ciclos de movilización, algunos de rebelión política.

Mi hipótesis es que están desplegándose por lo menos dos ciclos de rebelión en la historia reciente del país. Por un lado, se ha iniciado un ciclo de movilización y rebeldía aymara-quechua o comunitaria, con sus extensiones en las ciudades andinas, en particular en El Alto. Esto se viene gestando desde hace tiempo, desde la década de los setenta, pero aparece recién produciendo crisis desde el año 2000 en la arena política nacional. Se ha pasado de la acumulación interna, y en el seno de la política nacional a través de formas y fases reformistas, a la de la rebelión. Considero que estamos en los inicios de un ciclo más o menos largo de rebelión comunitaria.

Hay que tener en cuenta que las coyunturas fuertes de las rebeliones indígenas anteriores no son hechos aislados en el tiempo, sino resultado de la acumulación histórica de varias décadas. En este sentido, es pertinente la noción de ciclos de rebelión.

Hay otro ciclo de rebeliones que ha comenzado a desplegar el campo de lo nacional-popular desde la guerra del agua en abril de 2000. A veces lo nacional-popular penetra lo comunitario aymara-quechua, a veces esto penetra y se compone con lo nacional-popular.

Se está ampliando el espectro de las formas organizativas que operan como estructuras de rebelión. En abril de 2000 aparecieron los comités de regantes y la Coordinadora. En octubre de 2003, las juntas vecinales se vuelven por primera vez estructuras de rebelión. La diferencia entre abril de 2000 y octubre de 2003 es que en 2003 no hay coordinación general, sino la confluencia espontánea en una movilización que tenía cada vez más carácter nacional. Uno de los rasgos de octubre es que fue una convergencia contra la tiranía del gobierno, contra la venta del gas y por su nacionalización, y por las reivindicaciones particulares de cada sector: una combinación de lo general y lo específico.

La estructura de los conflictos que se despliegan los últimos años está compuesta y tensionada por el clivaje clasista —que hoy se mueve en torno a la contradicción privatización-renacionalización—. La lucha de clases se despliega en torno a núcleos macro, una vez que las reformas desreguladoras del trabajo y el capital trataron de desorganizarla e invisibilizarla al nivel micro de los lugares de trabajo y producción. La disputa por el excedente no está tanto al nivel del salario, sino al del control de los recursos naturales y las posibilidades de su redistribución en producción y reproducción social. La estructura de conflicto también está compuesta por el clivaje planteado por las organizaciones aymaras y quechuas, por un lado, y las organizaciones de los pueblos de las tierras bajas, la Amazonía y el Chaco, por el otro. En los últimos hay una apuesta estratégica por la vía de las reformas inclusivas en el seno del estado boliviano. En el ámbito aymara y quechua se combinan las prácticas y perspectivas de reforma con los momentos de rebelión.

III

Hay dos ciclos de rebeliones que están desplegándose de manera paralela, combinándose, interpenetrándose, separándose también, en coyunturas de crisis general, pero también en el tiempo de acumulación histórica, sobre todo porque lo indio ya no es exclusivamente rural sino también urbano. Esta condición tiende a imbricarlo con lo nacional-popular, además de la historia o memoria de la revolución nacional del 52.

En cada nueva coyuntura de rebelión no se repite el mismo patrón de composición y movilización, en lo social y en lo político. Hay un proceso de mutación en las formas de acción y organización, pero sobre todo en las formas de fusión o de la masa que se configura en los momentos de rebelión.

Se trata, sin embargo, de formas y momentos de rebelión que están actualizando la memoria de organización y proyecto contenida en la historia de lo nacional-popular y lo comunitario en el país.

Cada una de las coyunturas de crisis del año 2000 en adelante ha tenido de una composición diferente en lo que concierne a la articulación de las estructuras de rebelión y de los grupos sociales, así como — en lo que se refiere a las formas de identificación, al proyecto político— la forma de fusión, aunque reaparezcan de manera recurrente algunos métodos y formas de acción, como el bloqueo, la marcha, la huelga. Ahora se están dando de manera simultánea, con resultados generales mutantes en términos de la forma de la masa.

La forma de la masa, que es la forma del sujeto compuesto de la rebelión, está mutando. Lo nacional-popular ha vuelto a adquirir la forma de la masa. A la vez que actualiza su memoria histórica, está mutando rápidamente. Lo nacional-popular está en fluidez y se está masificando con más frecuencia. Se trata de una masa rebelde que tiene un proyecto de nacionalización y la reconstitución de la democracia como cogobierno entre trabajadores.

En la última coyuntura de crisis estatal, desplegada en mayo y junio de 2005, se ha experimentado una nueva forma y secuencia de fusión y articulaciones aleatorias. Las movilizaciones empezaron con

marchas organizadas por el MAS, el partido campesino de proyecto nacional. Simultáneamente comenzaron marchas de los sindicatos campesinos, luego de los mineros. Paralelamente, las juntas vecinales de la ciudad de El Alto comenzaron también las marchas y los bloqueos. Las fuerzas circulan, empiezan en Cochabamba hacia La Paz, hacia donde se mueven también las movilizaciones del resto del país en este primer momento.

Lo peculiar de las movilizaciones es que si bien varias fuerzas están en movimiento y atraviesan la ciudad de La Paz casi cada día, no se fusionan, a no ser en los momentos de la lucha callejera. La convergencia se da en torno al programa del momento: nacionalización y asamblea constituyente. Una vez que el congreso decide irse a sesionar a Sucre, nuevas fuerzas se mueven hacia la capital del país: mineros y campesinos que, junto a los estudiantes, cercan nuevamente a los parlamentarios y evitan la sucesión presidencial que implicaba el paso a la fase autoritaria y altamente represiva del estado boliviano.

En esta coyuntura se vio que los elementos de programa nacional se sobrepone a los de carácter indio o indígena. Las fuerzas campesinas y comunarias también defienden la continuidad, pero reformada, de las instituciones de aquello que todavía se llama democracia. Todas las estructuras de organización popular se han activado para evitar la vuelta de los partidos al gobierno, pero están actuando cada una por su lado y con mandos autónomos, que se articulan difícilmente a no ser en los momentos de intensidad del enfrentamiento político y militar.

El horizonte político del presente siglo está configurado por las rebeliones nacional-populares y comunitarias que bloquean la recomposición del dominio neoliberal en el país, aunque todavía no han logrado sustituirlo. De manera paralela, se ha incorporado en ese horizonte la victoria electoral del partido campesino que contiene el voto nacional-popular y comunitario, posibilidad alimentada básicamente por las rebeliones. Estamos en el horizonte de una victoria electoral cuya condición histórica de posibilidad es el ciclo de rebeliones, y la defensa de la misma pasa por la latencia de otras rebeliones. Los cambios políticos en el país se están alimentando de esta relación entre rebeliones y política electoral.

Subsuelo político

I. Modernidad y ciudadanía

El mundo moderno se configura produciendo a la vez las grandes separaciones y concentraciones que caracterizan la vida económica, política y cotidiana contemporánea. Se modifica el modo de articulación de los diversos aspectos y prácticas de la vida social. Cambia la forma en que la sociedad se representa a sí misma, lo que implica cambios de estructuras, de discursos y sentidos en el seno de las nuevas instituciones.

Las sociedades modernas se erigen sobre la desorganización de las formas comunitarias, que eran/son formas de totalización de la vida social. La fragmentación de estas totalidades, causada por la separación-concentración en algunos ámbitos estructurales, que así adquieren mayor importancia como la economía y la política convertida en estado, deja a otros ámbitos y procesos de la vida social en condiciones de desarticulación, marginalidad e invisibilidad.

Estos procesos de modernización que quiebran las totalidades sociales preexistentes no llegan a reconstituir nuevas totalidades sociales que rearticulen todo lo que ha perdido su horizonte y principio de unidad y sentido. Dejan un conjunto de procesos y prácticas en condiciones de marginación y desarticulación. En parte, es esto lo que acaba configurando lo que llamaré subsuelo político, junto a otras prácticas nuevas que se organizan como crítica, alternativa, ironía, negación de la institucionalidad política del orden social y que, por tanto, quedan excluidas y no reconocidas.

Todo orden social pretende ser una totalidad, producir las formas y sentidos para contener los hechos y acciones que ocurren en su seno, y también busca configurar su propio universo de sentido. Sin embargo, se podría decir que en todo lugar y sociedad casi siempre ocurren más cosas que las que pueden contener las instituciones y relaciones existen-

tes del orden social. En este exceso está la posibilidad de su renovación, su desarrollo y también su crisis.

Como las sociedades son hechos y totalidades temporales, no pueden dejar de estar en movimiento y, por tanto, cambiar. Sólo una porción de ese exceso se utiliza en la reforma de sus instituciones. Una buena parte de las cosas que ocurren más allá de los espacios organizados del reconocimiento y la reproducción generalmente es desconocida por la mayoría de la sociedad. A veces sólo las crisis revelan este exceso al conjunto de la sociedad o del país.

Mientras más interacciones experimentan unas sociedades con otras, sus pretensiones de totalización se relativizan aun más, sobre todo para aquellas que son conquistadas y viven una situación colonial; pero este mecanismo también opera para las sociedades conquistadoras que acaban configurando otra totalidad heterogénea y compuesta, que también incluye la experiencia del exceso en sus intersticios, que son mayores, y en relación a los nuevos espacios de la composición colonial y sus secuelas contemporáneas.

El subsuelo, a veces, se configura con parte de estos intersticios o de lo que ocurre y se produce en ellos como exceso de vida política y social; en parte con el exceso que se produce en el seno de la misma sociedad dominante, pero que permanece invisible por su heterogeneidad intrasistema. Desde el punto de vista de las instituciones, éstas son las deformaciones, errores y locuras.

Cuando digo que la configuración del mundo moderno fragmenta las totalidades preexistentes me refiero a ese núcleo que pretende el ordenamiento general de las sociedades que siempre se ve excedido por el movimiento de las mismas. Las sociedades son indefectiblemente totalizaciones incompletas, pero se trata de totalizaciones como horizonte regulativo y reproductivo, como mecanismo de reducción de las experiencias al principio organizativo.

El subsuelo es parte de la complejidad producida por el movimiento de las sociedades, pero que no es reconocida ni asumida. El exceso produce una complejidad no funcional. Entre los intersticios de las esferas separadas de la vida moderna y por fuera y debajo de las instituciones oficiales, la vida se hace invisible. La visibilidad política y

social se da a través de las instituciones del capital y del estado, así como también a través de un conjunto de instituciones de la sociedad civil. La producción del orden moderno también ocurre como una composición de instituciones políticas y sociales en torno a una nueva arquitectura de las separaciones.

Una de las condiciones definatorias de la configuración del estado moderno es la separación de la política como monopolio, a través de un conjunto de estructuras e instituciones especiales de gobierno, a distancia pero en sintonía con la organización y el control de la economía.

Esto implica que en los momentos constitutivos de los estados modernos una buena parte de la población queda excluida de la vida política activa. Esto se da con mayor intensidad aun en territorios comunitarios. Una primera mediación o rearticulación con lo separado políticamente es el mecanismo de la representación. Primero es el estado como representante general de la sociedad, que luego se vuelve un sistema de representantes elegidos por la sociedad civil, según políticas censitarias de diseño del cuerpo político, que funge como base social y política de ese estado.

La ciudadanía o la ciudadanización es el conjunto de procesos histórico-políticos por medio de los cuales se construye, a la vez que se reforma, el estado moderno, a través de una variable y creciente integración de sectores de la sociedad al ámbito de reconocimiento político a partir de los derechos.

La institución y reconocimiento de los derechos civiles corresponde a la constitución del estado como representante general, que implica ser el soberano guardián. Es la inclusión sin participación política. Es la fase fuerte de la política delegativa sin mediaciones desde abajo o en el seno de la sociedad civil. Sólo con la institución de los derechos políticos comienza en rigor el proceso de ciudadanización. Con esto quiero decir que la ciudadanía empieza con la integración que se realiza vía participación en el sistema de mediaciones que articulan modernamente estado y sociedad civil, o en el gobierno.

Los derechos políticos habilitan para participar en la selección de los gobernantes y/o en el gobierno mismo. La institución de los derechos políticos traslada el reconocimiento pasivo de la integración como

súbdito y protegido, al reconocimiento de la actividad o en la actividad o acción política.

Esto se debe a que históricamente los derechos políticos han sido imaginados y conquistados por una serie de acciones políticas previamente no reconocidas por el estado, que han promovido intelectual y organizativamente nuevos criterios de inclusión e igualdad o igualación en los procesos políticos.

Los procesos de ciudadanía y conquista de derechos políticos han sido, generalmente, procesos de modificación en las concepciones de política y estado vigentes. Han sido procesos de reconocimiento de nuevas prácticas políticas y de dimensiones previamente despolitizadas y desconocidas por el sistema jurídico como espacios de la política. Así, los procesos de ciudadanía son procesos de reforma moral e intelectual, en el sentido de Gramsci. Modifican la concepción de la política, preparada durante un tiempo por las fuerzas reformistas. A través del derecho, las modificaciones en la concepción de la política tienden a convertirse en el nuevo sentido común. Se da también un cambio en los valores, sobre todo en los de libertad e igualdad. Se da a la vez un cambio en las concepciones de estos aspectos en la vida política y un cambio en el contenido moral de estas ideas.

Los procesos de ciudadanía son procesos de reforma del estado, de reforma institucional y de reforma moral e intelectual. En la medida que hay ciudadanía o reconocimiento estatal de nuevas formas y prácticas de la política, se produce una ampliación del estado y del modo de pensarlo y experimentarlo, así como se produce también un cambio de los valores y principios de legitimación de la política y del mismo poder estatal.

La ciudadanía es generalmente la política que surge en la sociedad civil y es incorporada y reconocida por el estado, o también constituye el margen de ampliación de la política que éste necesita para organizar las mediaciones y la legitimación. La amplitud de la ciudadanía en cada país es expresión y resultado de los márgenes de producción de política después de los momentos constitutivos que giran en torno a los procesos de monopolio de la fuerza y la política.

Las democratizaciones son procesos de reforma de esos monopolios constitutivos de la política, a través del reconocimiento de derechos

para hacer política más allá de la mera inclusión pasiva en un estado como súbdito, incorporando prácticas políticas que empezaron a generarse en la organización de la sociedad civil y sus propensiones a intervenir e influir en la vida pública y el gobierno.

La ciudadanía es una composición de las historias políticas locales y de un conjunto de normas jurídicas e instituciones políticas por medio de las cuales se incorpora selectivamente algunas prácticas políticas desarrolladas en esas historias como norma, valor, regulación política general.

La ciudadanía en cada lugar es, por lo general, una historia de luchas sociales y políticas en espacios o territorios caracterizados por la existencia de varias formas y niveles de desigualdad. La ciudadanización tiene que ver con procesos de integración política y, en este sentido, con la discusión y ampliación de criterios o concepciones de igualdad política. La ciudadanía gira en torno al problema, la concepción y la práctica de la igualdad política.

Se podría decir que el estado moderno tiene varios anillos de integración, inclusión política y reconocimiento de la igualdad política. Un primer anillo de inclusión consiste en la definición de pertenencia de los individuos a un estado. Ésta es la primera valencia de la ciudadanía, que a veces se vuelve identidad y sentimiento de pertenencia. La inclusión se da en condición de súbdito, es decir, de gobernado. Es el momento pasivo de la ciudadanía. La idea de igualdad política también aparece en su nivel más abstracto de generalidad. Los intereses de la inclusión política en esta fase generalmente son el nacimiento y el tiempo de trabajo/ vida en el seno de un estado.

Un segundo anillo de inclusión política corresponde a la institución y reconocimiento de derechos políticos y la organización de las instituciones que permitan ejercerlos. Estos son los momentos y espacios activos de la ciudadanía.

Los derechos políticos se han concentrado en las condiciones que habilitan para elegir a los gobernantes y representantes y en las que habilitan para ser representante y gobernante. La selección de los representantes y gobernantes a través de los derechos políticos implica la vigencia de otros derechos políticos de asociación y libre expresión. Para

ser efectivos, los derechos políticos deben existir como conjunto o pequeña constelación de derechos; así, unos hacen posibles a los otros y se complementan.

Lo que se puede llamar un régimen democrático tiene que incluir necesariamente este segundo anillo de derechos políticos y a éstos como un conjunto amplio de condiciones de posibilidad, así como de oportunidades formales de participación en la vida política. Cuando se logra instaurar un extenso segundo anillo de derechos de participación con criterios amplios de universalidad e inclusividad, se podría decir que el régimen político tiene instauradas las condiciones de la reforma o autorreforma permanente.

Una vez que se ha incluido y reconocido derechos de participación, lo que generalmente ha sido producto de luchas sociales y revoluciones políticas, hay que desplazarse a analizar las condiciones socioeconómicas que hacen posible, difícil o imposible su ejercicio efectivo.

Ciertos estudios¹ señalan que las desigualdades socioeconómicas desincentivan la participación política de la gente que tiene pocos recursos o ninguno, ya que ésta considera que sus demandas y propuestas no serán escuchadas ni tomadas en cuenta por el poder político que está sintonizado con los poderes económicos.

Sin embargo, las historias políticas modernas han mostrado también que en ciertos momentos es la propia desigualdad la que lleva a la organización y acción política, aunque no de manera automática sino a partir de iniciativas y constitución de sujetos.

La desigualdad socioeconómica suele producir un ejercicio desigual de los derechos ciudadanos en tanto no todos tienen los mismos recursos para participar en la política, desde tiempo hasta dinero para la organización y la competencia electoral, que es el mecanismo actualmente privilegiado para acceder y participar en el gobierno.

Una vez que se ha instaurado jurídicamente la igualdad política, lo cual ocurrió en Bolivia en 1953, después de la revolución del 52, son las estructuras de desigualdad socioeconómica las que habilitan o deshabilitan a las personas para la intervención política, en procesos que tienen

1. Macpherson, C.B.: *La democracia liberal y su época*, Alianza, Madrid, 1984.

que ver con una cadena de articulación de recursos y reconocimientos intersubjetivos.

Para hacer política moderna, sin embargo, no basta con tener dinero; también es necesario tener valor social y político, lo cual se logra a través del reconocimiento intersubjetivo.

Por un lado, el poder económico viabiliza el reconocimiento de algunos subalternos a través del clientelismo e intercambio político, o a través de la creencia en la mayor capacidad política o de gobierno que tendrían los sujetos con poder económico.

Por otro lado, en el ámbito de las capas medias y los trabajadores tampoco suele estar generalizado el prejuicio de la igualdad en general y la igualdad política en particular. En parte opera como criterio de habilitación real, ya no sólo legal-formal, lo que Bourdieu llama capital cultural, que prefiero llamar reconocimiento simbólico desigual o jerárquico, junto a las capacidades de acción en la esfera de lo público. Esto tiene que ver con el hecho de que la política moderna se configura como el espacio de la representación, que deviene mediación necesaria después y en el estado de separación. Cuando no existe esta separación no se necesita tanta riqueza y reconocimiento jerárquico para participar en la vida política de la comunidad.

Esta necesidad de representación en el seno de los estados modernos hace que en las interacciones se atribuya capacidades políticas a quienes tienen reconocimiento jerárquico y poder económico que pueden invertir en la actividad política, no sólo para promover sus propios intereses sino también los de aquellos a quienes representan. En la medida en que hay representación se produce selección y se necesita bienes económicos, culturales y políticos acumulados, es decir, una serie de relaciones, saberes y recursos en esta cadena de articulaciones de la sociedad, además del poder.

Hay un nivel cambiante de inserción y posesiones por debajo del cual la mayoría de la gente ya no considera como iguales a otras personas. Hay gente que ha superado un umbral de pobreza socialmente considerado insuperable en términos económico-culturales, que descalifica para la actividad política. La desigualdad socioeconómica hace imposible la idea de la igualdad política, incluso como supuesto. Hay una dife-

rencia entre el discurso jurídico moderno que tiene que ser universalista, las prácticas de las instituciones del sistema jurídico que ya son discriminatorias, y el sentido común sobre la política y la igualdad política que organiza las relaciones y valoraciones en la vida cotidiana.

En el seno de la sociedad civil los criterios sobre igualdad política son variables. Parece que entre miembros de la clase dominante y sus élites político-partidarias, la igualdad es algo básicamente cuantificable: la conversión de personas en votos, agregados en torno a sus candidatos.

Cuando la igualdad política se concibe exclusivamente en torno a elecciones y votos, no sólo entre sectores dominantes, estamos en la práctica de lo que llamaría la versión monológica y aritmética de la igualdad política. En los regímenes representativos, la igualdad política es algo básicamente cuantificable. Se practica la igualdad para sumar votos y convertir en gobierno una emisión de discurso y una organización de la política que se ejerce casi unidireccionalmente, de arriba hacia abajo. Aquí, la igualdad no implica diálogo y participación de los iguales; es una ficción necesaria para el mecanismo aritmético de agregación de votos y selección de las élites gobernantes.

Entre las capas intermedias y el polo de los trabajadores tal vez haya más ideas igualitarias sobre el valor de cada uno, más como valor moral o idea regulativa que como conciencia de la situación de las cosas. El racionalismo e ilustración de la cultura moderna radican en la creencia en la igualdad humana. En la medida que se ha participado en estos procesos formativos culturales se sostiene creencias de este tipo; pero lo que con más fuerza educa en las ideas de igualdad política es la práctica de formas asociativas o comunitarias en las que la gente experimenta derechos y deberes en igualdad de condiciones que sus vecinos, compañeros de trabajo u organización.

Hoy, la mayoría de la gente experimenta que una buena parte de las cosas de la política y el gobierno no se hacen respetando o practicando criterios de igualdad política, aunque discursivamente se las justifica sobre esta base. En el imaginario político moderno está instaurada la idea de la igualdad política en varios sentidos y con diversas funciones.

En principio, en las teorías del contrato social sirvió para fundamentar de la manera más amplia la legitimidad del estado, en tanto aso-

ciación y delegación política general o producida por todos. Luego, la idea de igualdad sirve para operativizar el cálculo político. Los derechos políticos —que son historias de conquistas políticas y, así, ampliaciones de lo político, integraciones crecientes— son explotados como condición legal y abstracta del cálculo político. La historia deviene cantidad, irremediablemente, para hacer posible la equivalencia de todos con todos.

La historia confiere un valor político a cada individuo o ciudadano a través de esa gran abstracción jurídica que es la igualdad y los derechos; incluso se lo da a quienes no han participado de su conquista. Ese valor político que la historia nos lega como derechos reconocidos es lo que utilizamos para valorarnos aun más a través del ejercicio de libertades, o bien se intercambia cíclicamente por otro tipo de bienes hipotéticos o reales.

Todo valor y poder es relacional. Cada sujeto se valora políticamente de acuerdo al poder relativo que logra ejercer y del margen de reconocimiento que logra en el conjunto de las interacciones en las que participa. Ese valor relacional y situacional también puede ser intercambiado políticamente, como un medio de articulación de otras relaciones y sus resultados, o en la reproducción de las ya existentes. Esta es la dimensión del valor político específico y actual, ya no el del valor abstracto de los derechos. La vida política contemporánea articula ambas dimensiones en lo que se refiere a las condiciones de la ciudadanía y las del intercambio político.

Esto lleva a considerar que la ciudadanía puede y debe ser concebida en dos facetas o dimensiones: como conjunto de condiciones de la vida política en tanto derechos y formas de inclusión, y como conjunto de prácticas efectivas de la política o despliegue y ejercicio de libertades a partir de los derechos que ponen las condiciones de posibilidad.

Las condiciones de tipo jurídico se plantean usualmente como generales y abstractas en relación a los diferentes sujetos y grupos sociales. Las luchas democráticas se han dirigido a instaurar y conquistar una igualdad política cada vez más general o universalista. La igualdad jurídica tiende a convertirse en una especie de condición trascendental de la participación política en condiciones más o menos modernas. La igualdad política es la parte de la historia que deviene abstracción ahis-

tórica. Por otro lado, las condiciones históricas actuales del ejercicio de la ciudadanía son puestas por las estructuras socioeconómicas; estamos en el tiempo y los espacios en que la desigualdad socioeconómica no hace posible la igualdad política en tanto participación ciudadana en los procesos de gobierno y su formación. En torno a estas estructuras se articulan los espacios de la exclusión y la desigualdad política.

En cada lugar la ciudadanía es una composición de elementos abstractos o de universalidad que giran en torno a las ideas antropocéntricas de la igualdad, así como de ideas, costumbres, sentimientos, instituciones y capacidades que vienen de la experiencia específica de cada proceso o historia local. La ciudadanía es una composición de valores universales e historias políticas locales.

Una ciudadanía siempre es una historia de constitución de sujetos que se proponen reformar una sociedad ampliando los márgenes de igualdad para sí mismos y para otros, ya que toda igualación para sí implica la de los otros. Es una historia en la que se desarrollan costumbres organizativas, asociativas, de acción y de interacción política, que pretenden encarnar valores políticos. Es una historia en la que se produce un sentido común de lo político más o menos extendido. La ciudadanización es también un proceso de reforma y producción de una cultura política.

Si bien las luchas sociales y políticas acaban en la abstracción del derecho, es en la acumulación y experiencia histórica local donde se despliegan las condiciones y capacidades reales de ciudadanización y ejercicio de la igualdad política.

Una vez que la política se ha separado de las comunidades humanas bajo la forma estatal, que resulta de la estructuración de nuevas desigualdades en su seno, los individuos y las colectividades han buscado el reconocimiento de una nueva igualdad a través de esa forma general de la política, pues nada en la vida social tiende a adquirir el carácter de lo general sino a particularizarse. La igualdad es algo general que no existe en el ámbito de la vida social, por eso se la imagina y reclama en el ámbito de la representación de lo general que es el estado, luego de haberla imaginado como naturaleza humana más allá de las situaciones sociales o históricas.

En principio la igualdad no aparece en el ámbito de la historia o de lo social sino antes, en la naturaleza humana, o a través de la mediación política de la representación general de la sociedad en el estado de separación que es precisamente la forma estatal. La igualdad no está en los hechos; por eso se imagina su fundamentación en la naturaleza y luego se reclama que la política la instituya a través de la ley. La igualdad es, así, una idea trascendental y normativa. Sin este tipo de ideas no se constituyen fuerzas sociales y políticas capaces de reformar y transformar las instituciones y algunas estructuras sociales.

II. Forma, superficie, subsuelo político

Las sociedades adquieren forma según cómo se construyen y articulan las instituciones que resultan de las relaciones sociales que organizan la vida productiva, reproductiva y política de gobierno de las mismas. La forma de las sociedades también está definida por el modo en que las sociedades se imaginan y representan a sí mismas, a través de los discursos que elaboran para describirse, narrarse y proyectarse en el tiempo.

Una sociedad organiza sus espacios de visibilidad, donde aparecen las cosas que quieren presentar de sí mismas. Al mismo tiempo organiza las formas de mirar, es decir los discursos, las estructuras de organización del pensamiento.

La superficie de la sociedad muestra y sigue la topografía de las instituciones que ordenan la vida social. La textura está dada por los discursos, que son como la piel de las relaciones sociales y sus estructuras. Sentimos lo que vivimos a través de los discursos, aunque sean algo que está más allá o subyacente.

La forma y la superficie de la sociedad se suturan discursivamente. Entre los discursos de sutura está la propia ilusión de la sutura. En la medida en que esta sutura discursiva se practica en el seno de sociedades internamente divididas, la superficie de la sociedad sólo muestra los elementos de la síntesis articulada por el polo dominante y su modo de articular fragmentos de las creencias y prácticas de los subalternos.

Lo que no puede ni quiere ser contenido en la superficie, queda subterráneo. Las cosas y gentes que no se integran en la cultura o en el conjunto de discursos predominantes que pretenden ejercer la sutura en la superficie, se hacen de alguna manera invisibles. Las voces disonantes también son normalmente inaudibles, a no ser en ese subsuelo en el que se mueven y viven los excluidos de las relaciones sociales; los que piensan y sienten su vida a través de creencias, discursos e interacciones no asimilables en los circuitos de comunicación y expresión que se recorren en la superficie de la sociedad dominante.

En países como Bolivia, además de las divisiones propias de una sociedad moderna, existen las que resultan de la diversidad social que hacen de Bolivia más que una sociedad, un país multisocietal, que contiene varios tipos de civilización que se hallan en una situación de superposición desarticulada. A esto Zavaleta llamó abigarramiento². Hay otro tipo de relaciones sociales que articulan formas de producción, comunidad y de autoridad local o gobierno, diferentes a las del estado-nación que se superpone inorgánicamente a las mismas.

Hay, en consecuencia, varias concepciones del mundo porque hay varios tipos de sociedad. La superficie de la sociedad nacional sintetizada o articulada por el estado y su base social corresponde a sólo una parte de estos territorios y culturas, como descripción y proyección de sentido y gobierno. En ella aparecen algunas pequeñas manchas que provienen de esas otras formas sociales, porque están ahí debajo. Una buena parte de los discursos e interacciones correspondientes a estas sociedades circulan en el subsuelo, debajo de la superficie del estado-nación, parcialmente nacional.

El subsuelo social y político está poblado de signos. Es un mundo más polisémico porque no hay la unidad y continuidad comunicativa que se trata de producir en la superficie. El subsuelo es el mundo de la diversidad desarticulada, ocultada, no reconocida.

Vive en el subsuelo y lo configura aquello que no es reconocido en la superficie de la sociedad, porque es feo, inútil, atrasado, disonante, disfuncional, conflictivo o incomprensible. El subsuelo es el margen

2. Cfr. Zavaleta, René: *Lo nacional-popular en Bolivia*, Siglo XXI, México, 1986.

más o menos amplio de los no reconocimientos o desconocimientos que existen en un país o sociedad, así como la ciudadanía es el margen de los reconocimientos políticos, públicos y estatales.

El subsuelo político es aquel conjunto de prácticas y discursos políticos que no son reconocidos social y estatalmente pero emergen como forma de asociación, interacción y opinión sobre la dimensión política y de gobierno de las sociedades. El subsuelo político contiene crítica, desdén, ironía, sabotaje, parodia, en algunos casos formas alternas y alternativas. En el seno del subsuelo político se generan sus peculiares formas de solidaridad y comunicación.

En la medida en que la superficie de las sociedades está configurada por discursos que hacen posible la reproducción ampliada del principio organizativo y de acumulación del capital, la visibilidad de las cosas se organiza sobre todo a través del mercado o la mercantilización de las cosas y las personas. Por otro lado, aparecen en los espacios políticos del poder, como ejercicio o consentimiento.

La superficie de las sociedades modernas está surcada por diversas formas del valor de cambio, que no sólo se ha convertido en la gran mediación de los intercambios económicos sino también en la de los bienes culturales y políticos, incluso la de las interacciones afectivas de las personas.

En la superficie de la sociedad se simboliza el gran mercado del mundo. Aparecer en la superficie, por tanto, implica convertir en mercancía atractiva lo que ofertamos, lo que hacemos o lo que somos. Para aparecer, ser conocidos y reconocidos tenemos que ser comerciales o comerciables. Lo que se vende circula por las sociedades a una velocidad creciente, multiplicándose a través de los medios y los mercados; su consumo nos habilita como sujetos modernos de reconocimiento de los demás a través de las mercancías y de nosotros por los otros a través del consumo estándar. Aparentemente el consumo nos forma y socializa en tanto sociedad moderna, aunque la disciplina e interiorización del orden se las experimenta, como siempre, en el ámbito del trabajo social, en el que se reparten las posiciones de la subordinación y el mando, el trabajo y el usufructo.

En este sentido, lo subterráneo es en parte aquello que no se ve ni quiere ser visible porque escapa a los procesos de mercantilización, y se

organiza inclusive como socialidad, estética y política alternativa o contraria. Por otro lado, las cosas, las personas y los procesos aparecen a través de los procesos de representación.

El espacio político moderno está configurado para presentar a través de mediaciones lo que no está presente y visible de manera continua y cotidiana en la vida política. De ahí la representación, aunque ocurra en el seno de la sociedad civil y la vida privada en términos compatibles. Por eso es mediatizable y representable.

Las cosas, las personas y los procesos afloran, entonces, a través de la representación más o menos efectiva en la política o a través del simulacro de la representación de lo que puede ser representable, pero no aparece al final porque la representación se ha vuelto sustitución en un sentido fuerte y amplio, es decir, ya no sólo se sustituye a los ciudadanos en la política sino también sus intereses, opiniones, demandas y propuestas. También aparecen a través del simulacro de representación de lo que no es representable, porque pertenece a otra cualidad social o sistema de relaciones de producción de sociedad. Esto se autorepresenta o se presenta por sí mismo o es simple y crudo simulacro, una ilusión de contener, tolerar e integrar lo inconmensurable a través de las mediaciones sustitutivas.

Queda en el subsuelo político lo que no es representable, porque pertenece a otra cualidad social que sólo puede autorrepresentarse, y lo que no quiere ser representado, es decir, sustituido y expresado distorsionadamente por otras voces y, así, dirigido por la mediación.

En el subsuelo político circula lo que no ha sido integrado aunque desea serlo, lo que coexiste con lo desintegrado y reconstituido a través de otras prácticas y discursos, muchos de ellos menos universalistas.

En países con fuertes desigualdades, heterogeneidad social o estructural, con fuertes prácticas de discriminación racista neocolonial, el ejercicio de la ciudadanía reconocida legalmente a todos pero imposibilitada por esas desigualdades, pasa a ser experimentada en el subsuelo, entre los iguales que se encuentran en la exclusión, la discriminación y la estigmatización.

En la medida en que la igualdad política no es posible en la superficie de la sociedad, en su sistema de instituciones e interacciones, se

constituyen otros espacios de socialidad y sentido en los que se puede experimentar la igualdad y la solidaridad o se puede practicar algún conjunto de valores que corresponda a lo que se hace y se vive.

En el subsuelo político se busca y experimenta el reconocimiento que no se obtiene en el seno de las relaciones e instituciones que caracterizan y organizan el ejercicio del gobierno y el poder social. Por eso, el trato entre iguales no es visible, no ocurre en la superficie de la universalidad discursiva y las relaciones que nombra de manera trastocada, elusiva, u ocurre muy puntualmente entre grupos y comunidades en rincones y circuitos de lo subterráneo, que es un ámbito de una igualdad no universalista, cuando existe, más carnal y sentimental, no por ello sin buenas razones o racional.

En la medida en que hay una superficie cultural e institucional descrita y legitimada discursivamente con pretensiones de universalidad pero sostenidas en estructuras sociales de desigualdad, es casi inevitable que las varias formas de acción y conciencia de los excluidos, explotados y discriminados pasen a una condición subterránea.

En parte la ciudadanía es una historia de reformas de la superficie y forma política de las sociedades, a partir de algunos movimientos del subsuelo político que han explotado críticamente el mismo discurso universalista de justificación y constitución del estado de derecho para reclamar cumplimientos. Los procesos de ciudadanía son procesos de producción de lo universal en la política o de universalización de la misma.

La ciudadanía es la historia de lo universal o abstracto desde el movimiento del cuerpo social que produce cambios en la forma de lo político a través de la imaginación y lucha por el reconocimiento de derechos. En este sentido, la producción de lo universal siempre es una producción local o histórica. Las pautas pueden venir de otro lado, pero si no hay producción local de lo universal no hay ciudadanía efectiva. Lo universal político es algo que se construye con y en las historias locales y el horizonte de mundo que articulan para entenderse y hacerse a sí mismas, así como para entender el mundo y definir sus relaciones con él.

En ninguna sociedad moderna existe igualdad política universal o general. Éste es un supuesto trascendental que hace posible la movili-

dad y cierta fluidez del movimiento reformista y desarrollo de las mismas, así como antes posibilitó el quiebre de los órdenes estamentales cerrados y la transición hacia ellas. Los regímenes políticos o países que han producido una mayor verosimilitud de la idea son los que han emprendido y sostenido largos procesos de redistribución progresiva de la riqueza social.

Como decía De Tocqueville, una vez que la idea de igualdad se instala en lo que hoy se suele llamar imaginario social, difícilmente se puede retroceder. Ésta tiende a ampliarse, alimentada por los efectos de la propia modernización social. Hay ciertas ampliaciones de la igualdad que son compatibles con la acumulación de los capitales y su régimen social, pero hay otras que plantean límites a su reproducción ampliada y pasan a ser objeto de crítica, sabotaje y reversión. La principal de ellas tiene que ver con la ampliación de la democracia, ya que ésta es la que posibilita y logra una redistribución más social y no meramente privatista y monopólica de los bienes y servicios. Así lo diagnostica la Trilateral en la década de 1970 como crisis de gobernabilidad e identificando lo que consideraban la raíz: reduciendo democracia y atacando las ideas de igualdad.

La ola conservadora era y es un movimiento político-cultural antiigualitario o de reducción del grado de universalización histórica producida por las luchas y reformas democráticas. En este sentido, es un movimiento de reforma regresiva de la ciudadanía y de restauración de las diferencias, la autoridad y los poderes socioeconómicos. En defensa de la libertad individual se ataca su condición trascendental de posibilidad: la idea racional de igualdad bajo su fundamentación universalista.

El neoconservadurismo es algo así como la lógica política y cultural del neoliberalismo económico, que es la normativa de reorganización de las relaciones entre política, estado y economía que establecían límites político-democráticos a los procesos de acumulación y explotación de los capitales.

La igualdad convertida en ciudadanía conquistada y practicada por fuerzas sociales organizadas políticamente produce democracia y ésta limita la apropiación monopólica del trabajo social. En este sentido, el neoliberalismo es una política que trabaja por la reducción de las con-

diciones de ejercicio de la ciudadanía, que también necesita un recorte de la idea de igualdad.

El neoliberalismo que estuvo y está en la base de los actuales procesos llamados de globalización, es una política y normativa económica de producción de desigualdad, como lo demuestran los índices económicos de los países que han pasado por la experiencia de las reformas de este tipo durante las dos últimas décadas, incluida la Europa del este y los territorios de la ex URSS, donde las cosas son más extremas, ya que no sólo se trata de una desigualdad creciente, sino también de mortalidad como efecto directo de las reformas económicas. Es un modelo que produce y legitima la desigualdad, pero ha sido asociado a una nueva ola de democratización en el mundo. Se asocia democratización o liberalización política con mercado capitalista.

Si vemos las cosas históricamente, tenemos que las reformas se han montado sobre una ideología y discurso antiigualitario y reductor de democracia real, restaurador de las desigualdades y de las autoridades no democráticas en la vida política y social, y que los cambios económicos han aumentado la desigualdad en todos lados, por lo cual podríamos concluir que las condiciones para el ejercicio de la igualdad y la ciudadanía han experimentado una reducción o se han visto afectadas negativamente.

Esto nos tiene que hacer pensar que ha ocurrido, entonces, un cambio de ideas y prácticas de la democracia y la ciudadanía. El sentido más claro está difundido tanto por los libros de ciencia política que gozan de autoridad como por los medios de comunicación y el séquito de intelectuales cortesanos del nuevo orden mundial y local: la democracia es un método de selección y renovación de gobernantes. Como sólo debería ser eso, puede funcionar e institucionalizarse para gobernar procesos de una desigualdad mayor y crónica, en los que las élites de los monopolios económicos y políticos bien pueden rotar y hacer pactos de cogobierno, acelerando así los procesos de redistribución regresiva.

De esta manera se hace funcionar un modelo y una práctica política que se llama democracia, para realizar lo contrario de lo que fue la finalidad histórica imaginada por sus inventores griegos y sus propulsores

modernos: reforma política o ampliación de la participación política a través de la idea de igualdad para combatir la concentración de la riqueza.

Al respecto, considero que estamos en una fase que puede ser vista como un punto de inflexión de la democracia en relación al sentido de su historia previa. Los procesos políticos actualmente llamados democracias o democratizaciones ya no tienen nada que ver con procesos de redistribución positiva o progresiva de los poderes y bienes económicos y políticos; se encaminan, más bien, a la instauración de regímenes económico-políticos de producción de nuevas formas de desigualdad, así como de reproducción y reconstrucción de las viejas.

La mayoría de los procesos de democratización vividos en el siglo XX, antes de esta ola neoliberal, tuvieron que ver con alguna dimensión sustantiva de ampliación de la ciudadanía como participación y como redistribución progresiva de la riqueza social. Tal vez por primera vez el eje de la institucionalización de los ahora llamados regímenes democráticos sigue la pauta contraria, la de la desigualdad; aunque en su origen hayan sido promovidos por extensos procesos de movilización popular y participación política ampliada de facto que puso en crisis a los regímenes dictatoriales.

Quizá por esta esquizofrenia de lo democrático, los actuales discursos y procesos políticos están perdiendo verosimilitud y, en consecuencia, apoyo y legitimidad. Si la concepción y práctica de la democracia cambia y se la norma como procedimiento de selección de gobernantes, la concepción de ciudadanía y su práctica tienden a reducirse a la práctica de esos gobernantes. Hay, pues, una reducción de lo político y de lo democrático, tanto en el nivel del horizonte y el régimen como en el de los derechos y las prácticas legítimas, deseables y aceptables de la ciudadanía, desplazándose la participación a la toma de decisiones y discusión de políticas de gobierno, más allá de la elección de los gobernantes.

La organización de la sociedad civil en principio sigue pautas corporativas. Es una expresión institucional de las diferencias socioeconómicas y las políticas, religiosas y culturales. En cierto sentido, la forma de existencia de la sociedad civil es la negación de la universalidad del derecho y la política representada en el estado. La sociedad civil que lo pro-

duce lo necesita como mediación para sostener esas diferencias. Para ser mediación efectiva esa universalidad de la política tiene que estar a distancia y ser abstracta.

Parte de la sociedad civil se organizó desde la parcialidad, para demandar y conquistar los derechos que hacen el cuerpo de la ciudadanía y la universalidad política. Otra parte se organiza y reorganiza para reclamar el efectivo reconocimiento práctico de derechos ya instituidos pero a los que las prácticas del estado vinculadas a la reproducción de las estructuras de la desigualdad socioeconómica los niegan o impiden su realización.

Una parte de la sociedad civil, la que se dirige más a la política, es una composición peculiar de particularismos organizados que tienden a discutir e intervenir en lo general, sin desligarse de sus referentes parciales o más bien a partir de ellos.

Desde determinado punto de vista, el estado hace política particularista bajo la cobertura jurídica y simbólica de lo general y universalista, y desde la sociedad civil a veces se hace política parauniversalista desde los particularismos organizados. Son éstos los que generalmente vigilan y a veces reclaman la universalidad en las políticas estatales, aunque más frecuentemente demandan el favorecimiento de intereses particulares bajo discursos de generalidad.

El desarrollo de la ciudadanía tiene que ver con el desarrollo de las sociedades civiles, ya que si bien el ejercicio de la ciudadanía tiene que ver doctrinalmente con derechos individuales, es algo que no se ha ejercido históricamente en condiciones de atomización individualista sino, más bien, en condiciones de organización y acción colectiva, que son las condiciones sociales de posibilidad y realización de la ciudadanía individual.

Dicho de otro modo, la ciudadanía, que es el proceso de universalización o generalización de la política para los individuos o en relación a ellos, depende histórica y socialmente de la organización de lo no general ni universal, de la vida política de los particularismos, que como medio de promoción de sus intereses peculiares y específicos impulsan y demandan la universalización y generalidad de la política, para que el estado sea un efectivo mediador y reproductor de diferencias, a través de la idea de igualdad.

La ciudadanía es un proceso político e histórico por medio del cual los particulares y los particularismos logran el reconocimiento de derechos para intervenir en los procesos políticos de producción de lo general en la política, el estado y su gobierno.

La ciudadanía es una síntesis histórica de las mediaciones que se han establecido entre estado y sociedad civil en cada país y sociedad. La ciudadanía es la forma histórica y jurídica de establecer un *continuum* que va desde lo particular/egoísta en la condición de separación y despolitización constitutiva, en el seno de la sociedad civil, al polo estatal de la política que se organiza y simboliza como la representación, conciencia y gobierno generales. La ciudadanía es la historia de la construcción y el ejercicio de ese *continuum* más o menos complejo, poblado y secuencial de espacios, instituciones, prácticas, derechos y discursos que articulan lo público, desde lo particular hasta lo general. Este *continuum* que establece la ciudadanía forma parte de las prácticas de sutura que se elabora en la superficie de la sociedad; es una forma de visibilidad y aparición política.

Una de las tendencias de los últimos tiempos es una creciente articulación entre procesos políticos de representación y mediación y los de mercantilización ampliada de las interacciones cotidianas. En este sentido, se cruzan las dos formas de visibilidad y aparición predominantes: la estatalización y sus procesos de ciudadanía o reforma democrática, y la mercantilización de las cosas sociales y políticas.

Uno de los resultados de este proceso es un proceso de selección y estratificación de la participación política a partir del poder económico, que hace que los que tienen recursos y poder acumulado dirijan los partidos, sean los candidatos y, por último, parlamentarios y miembros del poder ejecutivo. Para ellos trabajan los demás. Esto ha hecho que los partidos se reduzcan cada vez más casi exclusivamente a repartidores de cargos y haya aumentado el clientelismo y la corrupción entre los funcionarios estatales.

Estos procesos políticos determinan que el campo de la política se vea modificado por un creciente predominio de poderes socioeconómicos que a través de procesos electorales se vuelve poder político, en sustitución del ejercicio de derechos políticos de manera más generalizada

o ampliada por parte de los ciudadanos. La política es una competencia de organizaciones político-económicas, más que una esfera pública del ejercicio de derechos políticos, aunque éste sea el telón de fondo legal.

En la medida en que los espacios privilegiados de ejercicio de la ciudadanía adquieren una dinámica atravesada por una creciente mercantilización de las relaciones políticas y, en consecuencia, por criterios de desigualdad económica, por encima de los principios de la igualdad política, hay gente que se desplaza hacia lugares y formas de recreación de la dimensión crítica de la esfera de lo público, sólo que en un escenario subterráneo o invisible, en el que prima no la comunicación deliberativa sino la expresión estética, que se politiza en tanto se hace música, literatura, teatro o alguna otra forma de arte, para producir formas de expresión e identificación que en parte se constituyen como crítica de la política dominante. Como estas formas de expresión estética escapan a las formas de mercantilización, se hacen invisibles en la superficie de la sociedad.

El subsuelo político es un sustituto de la esfera de lo público cuando ésta se deteriora por un predominio de la mercantilización o por una creciente desigualdad política, producto de la creciente desigualdad económica.

En parte del subsuelo se suele pensar que lo que se hace, se dice y critica no tiene influencia en las instituciones políticas oficiales, por eso está dirigido a constituir e influenciar pequeñas comunidades y sus redes de comunicación.

En el subsuelo se organizan algunas comunidades sobre la base de criterios de igualdad que no operan en la superficie institucional, o formas que no responden explícitamente a los enunciados y principios universalistas de la política.

En el subsuelo político se despliegan las prácticas políticas que se ejercen como los derechos que la gente cree que tiene o debería tener, aunque no los reconozca el estado, o como libertades individuales y colectivas que no corresponden a derechos reconocidos.

Esto hace que el subsuelo sea un espacio de experimentación política, en varios sentidos. Se inventan valores, principios y posibles derechos ciudadanos, que se ponen a prueba en el mismo subsuelo o se pro-

mueven luego como reformas de la superficie institucional. En el subsuelo se hacen las cosas fuera de la ley, no en el sentido mafioso sino como experiencia más allá de los límites establecidos por el sistema jurídico y las instituciones sociales. La ley encuadra las prácticas y sentidos. Así, intenta reproducir el orden de los hechos, procesos y acciones. La ley produce y espera la repetición de los hechos. En el subsuelo se ensayan los desbordes de la ley, los que fracasan y los que tienen éxito o logran modificar algún aspecto de la vida social y política. Al subsuelo también pasan algunas prácticas que las reformas y el tipo de ciudadanía reconocida han hecho obsoletas, que han sido criticadas, sustituidas o barridas parcialmente por la historia política, como las organizaciones políticas con ideología racista que sostienen explícitamente la desigualdad humana.

Cuando la superficie política definida por la ciudadanía se construye en términos del principio de igualdad, tienden a pasar al subsuelo las formas y prácticas políticas con ideologías explícitas de desigualdad o racistas, o las fuerzas de la reacción. Varias de estas organizaciones y fuerzas ya no son reconocidas por el estado, aunque sí operan secretamente en el seno del mismo para la organización y reproducción del poder político y social.

En el subsuelo operan las fuerzas que pueden desestabilizar al régimen político y al estado, tanto por el lado de la restauración conservadora de derecha, descalificadas por la historia de la democratización política, como las fuerzas reformistas y revolucionarias que ensayan nuevas formas de vida política o cambios en la existente. Estos cambios también se suelen gestar por prácticas en el seno de las instituciones de la superficie como parte de un desarrollo según normas y cambio habitual de normas. Cuando los sujetos que actúan en esos espacios ya no tienen iniciativas ni una dinámica reformista que encuentre correspondencias en las tendencias y necesidades sociales y políticas, el subsuelo político se vuelve el espacio generador de la renovación y el cambio político, lo cual pasa generalmente por poner en crisis primero al estado o parte de sus instituciones.

El movimiento del subsuelo político puede causar las catástrofes y fracturas del sistema institucional, así como su renovación y desarro-

llo, a través y después del conflicto en la emergencia de las fuerzas del subsuelo.

El subsuelo, en cierto sentido, contiene el exceso de política en una sociedad o país, en relación a lo que su sistema institucional requiere y reconoce. El subsuelo es la sombra de incertidumbre política que produce un país, porque es invisible para la mayoría, sobre todo para el estado que trata de producir su invisibilidad para estabilizar su sistema institucional, a la vez que hace operar sus sistemas de inteligencia o policía, para informarse de los movimientos en los espacios oscuros de la política. Generalmente tiene información técnica, no conocimiento de lo que ocurre, sobre todo si se está produciendo un nuevo sentido.

Si vemos el subsuelo desde el otro lado, desde dentro, tenemos más bien la sensación de que no se trata de espacios de misterio y oscuridad sino de la organización y ejercicio de espacios fragmentarios de publicidad o vida colectiva y comunicación intersubjetiva, generados como alternativa local a la no publicidad y al monopolio de la política en el seno del sistema de partidos y el estado.

En el subsuelo político se articulan redes de comunicación, más o menos amplias, alternativas al sistema de medios de comunicación organizados y dirigidos por principios de mercantilización e intereses de poderes económicos. En las redes del subsuelo político se articulan las formas de expresión y los contenidos que las instituciones políticas y las del mercado de comunicaciones censuran, eliminan, desechan o marginan.

En las redes del subsuelo circula más expresión y opinión que información, que la acompaña. En el subsuelo se encuentra la política que ya no tiene o todavía no tiene reconocimiento de ciudadanía. Es el ámbito de la política no reconocida nacional y estatalmente. El subsuelo se constituye, sin embargo, como un conjunto de espacios configurados por prácticas que producen un reconocimiento político intersubjetivo en redes locales, regionales o temáticas de organización, comunicación y acción colectiva.

El subsuelo es como un archipiélago sumergido de islas o territorios de reconocimiento intersubjetivo local y específico. Es la geografía del reconocimiento fragmentado y local. Lo propio de estos lugares e interacciones del subsuelo es que tiende a establecerse una dinámica de

reconocimiento intersubjetivo entre los que participan de un movimiento o espacio político, pero no tienen el reconocimiento de otros sujetos, sectores sociales ni del estado —a veces porque no son conocidos y otras veces porque no quieren reconocerlos; a veces tampoco están dispuestos a reconocer a otros—. Los espacios del subsuelo no tienen validación ni reconocimiento nacional ni universal.

En este sentido, el subsuelo es un espacio doble de negaciones. Por un lado, están las identidades, sujetos y prácticas desconocidos y negados por el estado y la sociedad civil. Por otro lado, están las negaciones que en su ámbito se organizan en relación al sistema institucional y al discurso predominante y organizador de la superficie, esto es, las críticas, las sustituciones.

El subsuelo es el margen o ámbito de las exclusiones y los excluidos, de los resabios del pasado político y también de las negaciones del presente.

El modelo liberal del monopolio de la política pseudorrepresentativa tiende a propiciar como reacción la configuración de un subsuelo político que contiene las formas excedentes de la práctica y la vida política que esa institucionalidad no puede ni quiere contener, pero que las sociedades producen sin embargo, como forma de autoorganización para participar en las cuestiones públicas y el gobierno, aunque sea como negatividad y desde la exclusión.

En la medida en que el sistema de partidos se vuelve más monoiológico y monoprogramático como resultado de las tendencias a la homogeneización en el núcleo de los procesos electorales y de las tendencias mundiales, el subsuelo suele contener un espectro ideológico más amplio o variado. De hecho, ahí va o se queda lo que no es adaptable o utilizable en los procesos de transnacionalización, privatización, comercialización y clientelismo político, lo que no se puede intercambiar porque es alternativo.

El subsuelo es el ámbito de la diversidad ideológica, de concepciones más o menos globales, pero sobre todo de fragmentos alternativos de concepción del mundo. El subsuelo es un laboratorio ideológico, de producción de ideas y prácticas que a veces se prueban primero frente a otras formas subterráneas con las que compiten y luchan. El subsuelo es

también un espacio de lucha entre subalternos y disidentes, un espacio de experiencia de las contradicciones y diferencias en el seno de los excluidos, para expresarlo en términos maoístas.

El subsuelo político está constituido, entonces, por una diversidad de sujetos, prácticas y discursos que son formas excedentes de política producida por una sociedad o un país, que no son reconocidas por el sistema de instituciones y discursos que definen el principio organizativo de la forma y la superficie.

El subsuelo es el ámbito de la política invisible para el estado, los medios de comunicación y los otros que no participan de algún fragmento especial de práctica política no reconocida por los demás. El subsuelo es el ámbito de la diversidad ideológica y discursiva excluida. El subsuelo es el archipiélago de los espacios de expresión sin comunicación general, es decir, localizada y limitada a los participantes de un espacio de crítica, organización, acción.

El subsuelo es la tierra movediza bajo los cimientos del orden social, es la fluidez de lo político fuera de la ciudadanía, la que prepara, sin embargo, su reforma y ampliación. El subsuelo es la política sin ciudadanía, en un espacio donde se ensaya algunos de sus posibles cambios, reducciones y ampliaciones.

Política salvaje

En la política se experimenta tiempos de constitución, de destrucción, de recreación; tiempos de orden y desorden.

En la política se constituyen sujetos. Algunos son constituidos heterónomamente. Otros se autoconstituyen con mayor grado de autonomía. Incluso en los casos de constitución vertical, siempre hay una dimensión subjetiva que acaba aceptando la interpelación autoritaria y, así, acaba produciendo la relación de subordinación a través de la cual se constituye en sujeto.

La política es un campo de fuerzas en el que los sujetos crean instituciones, pero también en el que las pueden destruir, reformar, sustituir.

En la política experimentamos tanto el poder de la creación como el de la destrucción de lo social y las condiciones que éste ha producido para reproducirse, ampliarse, renovarse. Las diversas constelaciones de formas de la política suelen ser y estar compuestas y tensadas por elementos y principios que trabajan para ordenar, organizar, normar y estabilizar las sociedades, por un lado, junto a otros que animan el conflicto, la lucha, el movimiento, la reforma y el cambio, incluso la descomposición, por el otro lado.

Ambas cosas existen juntas. El punto o la práctica en la que se experimenta con mayor intensidad o entrecruzamiento es la del gobierno, por su centralidad.

El gobierno implica organizar, estabilizar, ejercer y reproducir un orden social a la vez que se lo desarrolla; pero todo esto se debe hacer en el tiempo, en el movimiento de todas las cosas, que la política trata de articular como dirección o gobierno de los procesos sociales. A veces, y en la mayoría de los ámbitos, lo suele hacer el estado, a veces lo hacen otras prácticas y procesos políticos fuera de las formas estatales. En el movimiento las cosas se pueden ordenar mejor o desordenar. A veces ocurren ambas cosas a la vez en diferentes ámbitos.

Por lo general la producción de un orden se ha acompañado de la organización de una forma de dominación, que genera sus contradic-

ciones y resistencias. Con la idea de política salvaje me propongo pensar un conjunto diverso de prácticas que no se realizan para organizar y reproducir la dominación, sino que más bien se despliegan para cuestionarla, atacarla y desmontarla.

Argumento esta idea general a través de la consideración de las siguientes dimensiones o aspectos de la política, que no son todos, en los que en los últimos tiempos aparece un resquicio o sombra de política salvaje.

I. La producción del orden social

La producción de un orden social es un proceso macrohistórico. Es un conjunto de procesos de constitución y articulación de los más diversos aspectos de la vida social que siguen, a veces, ritmos y tiempos diferentes. La producción de un orden social no se realiza sin que a la vez se vaya organizando y experimentando la reproducción del mismo.

Cada historia de producción de un orden social es diferente y algo bastante complejo y especial. Aquí sólo se pretende pensar algunos aspectos generales. Hay algo que Zavaleta llamó momentos constitutivos¹. No se trata del origen primero de las sociedades. Se trata de los momentos en que un conjunto importante de procesos sociales cuaja en la definición de la forma de la sociedad y, sobre todo, es el momento de definición de la dirección del movimiento de una sociedad por un largo tiempo.

Los momentos constitutivos son hechos y procesos altamente políticos. Aquí, política es la articulación de las cosas, la capacidad de vincularlas con una dirección global. En un momento constitutivo se movilizan y organizan también las grandes divisiones. Como resultado de las relaciones de fuerza y poderes desplegados se organizan las nuevas estructuras de la división y desigualdad social y política, así como los espacios de cooperación e integración.

Un momento constitutivo es un momento de edificación social en la coyuntura de flujo de lo social; es un momento de producción de un

1. Cfr. Zavaleta, René: *Lo nacional-popular en Bolivia*, Siglo XXI, México, 1986.

orden social, en el que también, aunque no siempre, se organiza una forma de dominación y gobierno.

En la producción de un orden hay un proceso de institucionalización; un proceso de articulación o configuración de un horizonte de sentido que bosqueja los límites de la experiencia social.

Entre los procesos de institucionalización cabe considerar desde el régimen de propiedad y el modo de producción que define la estructura de clases sociales, la forma de organización de las instituciones de gobierno y dirección, hasta las formas de separación de lo político y lo socioeconómico o las formas de su imbricación y existencia en bloque.

La institucionalización implica normatividad, organización, jerarquías, sistemas de articulación y la producción de los sujetos necesarios para su gestión y reproducción.

Un orden social es una cultura; así, produce un horizonte de sentidos posibles y aceptables de las acciones y hechos sociales y políticos. Un horizonte es un límite, como también un ámbito de posibilidades. Una cultura es un horizonte de sentido, una forma de codificar la interpretación y experiencia de los hechos y las palabras.

A veces la política logra articular el conjunto de un horizonte cultural, vinculando de manera complementaria y correspondiente creencias, instituciones sociales y políticas. Lo que Gramsci llamaba hegemonía sería un caso de este tipo en sociedades divididas en clases sociales. A veces la política sólo articula y sintetiza una parte de la vida social y, en consecuencia, existe menos y parcial correspondencia y complementariedad entre los diversos procesos sociales y políticos.

Una cultura organiza y legitima las estructuras de desigualdad o igualdad social. Las acciones tienden a adquirir sentido según esas estructuras. Una cultura disciplina y da sentido. Nos constituye como sujetos simbólicos, que damos y reproducimos sentido en las interacciones.

Un momento constitutivo es una gran articulación, la articulación de una novedad histórica, que consiste en un cambio de horizonte de sentido y de forma social. Se reorganizan las cosas y se sustituye la matriz de significación de los hechos sociales; sobre todo la dirección de éstos.

Un momento constitutivo es un momento de redefinición de la política, esto es, sobre todo, de la flecha del tiempo de las sociedades.

En la producción de un orden y en un momento constitutivo intervienen las prácticas y las visiones o proyectos de sociedad y gobierno que grupos de sujetos se han imaginado y se han propuesto promover a través de su acción política e ideológica, sobre todo en las revoluciones y fundaciones políticas. Es decir, intervienen las prácticas civilizatorias, las que quieren organizar el mundo social como una totalidad prefigurada, las que intentan estabilizar el flujo de lo social en un conjunto más o menos amplio de instituciones y sentidos. Las civilizaciones son formas de estabilización de lo social, que fundan lo que se llama una larga duración. En ese tiempo y horizonte se experimenta el desarrollo y la descomposición.

En los momentos constitutivos confluyen estas prácticas civilizatorias en mayor o menor medida, pero también otras que estaban trabajando para desarmar, quebrar y criticar la forma social preexistente sin tener necesariamente un proyecto de orden social alternativo. De hecho, son éstas las que se convierten en los motores de los principales cambios sociales. Preceden e intervienen formas de política salvaje. Uno de los rasgos de las formas de política salvaje es que se despliegan como práctica de la fluidez, como la contraparte de las formas de estabilización de un orden social. Son las prácticas que escapan a las fuertes tendencias de totalización productiva y reproductiva de un orden; porque preexisten o también porque son disfuncionales en el seno de los nuevos sistemas políticos y sociales.

Hay varias formas de fluidez en el movimiento de las sociedades. Precisamente porque están en movimiento, las articulaciones son dinámicas. Cuando éstas trabajan y se organizan básicamente para la reproducción, se podría decir que las cosas rotan en torno a un mismo eje de producción del orden, y en ese movimiento pueden ocurrir tanto las reformas progresivas, por un lado, como las descomposiciones, desgastes y agotamiento, por el otro lado.

Hay otro tipo de fluidez que se instaure cuando algunas prácticas experimentan más allá de los desplazamientos, flujos y rotaciones de la reproducción, e incluso en contra de ellos. Cuando las prácticas están predisuestas a cambiar de formato y sentido, y sobre todo a no adoptar formas permanentes, la fluidez se hace salvaje.

En algunos momentos constitutivos se organiza el programa o bosquejo de una civilización y sus primeros hechos masivos de producción de orden social. Se configura una matriz cultural que opera como una especie de horizonte de articulación y significación de los hechos y procesos que luego se despliegan como desarrollo, reforma, cambio y límites.

Las prácticas civilizatorias son las productoras y formadoras de un tipo de relación con la naturaleza y de organización de la vida social, que puede desarrollarse a través de varias culturas o formas de totalización-limitación de los procesos sociales que configuran una sociedad y un país.

La dimensión cultural de la política más fuerte es la que tiene que ver con la dirección de las sociedades. El sentido de buena parte de una cultura se revela en la dirección de su movimiento, esto es, en su gobierno. En este sentido, las prácticas de organización y ejercicio del gobierno son culturales, así como las luchas por la definición de su dirección. Depende de la capacidad de las fuerzas y sujetos gobernantes para sintetizar potencialidades, pulsiones, necesidades y propuestas contenidas en el seno de su cultura y de incluirlas como política pública, que el movimiento de sus sociedades produzca bienestar, integración, desarrollo, consenso, la cooperación o el conflicto, la desintegración, las exclusiones y las crisis.

Los momentos constitutivos son producidos en parte por prácticas salvajes que socavaron y produjeron la ilegitimidad y desorganización de formas previas de orden social y dominación. La política salvaje suele ser un componente fuerte de las recomposiciones y constituciones sociales, pero es algo que no puede formar parte del nuevo orden, que luego acaba reprimiéndola para producir la sustitución institucional y cultural, el nuevo disciplinamiento y reglas sociales. La política salvaje volverá a surgir en algún otro momento como crítica del nuevo orden.

La política salvaje es lo que no construye orden social y político, es decir, instituciones, jerarquías y divisiones del trabajo político. Es política en tanto son prácticas que tienen que ver con la dirección de la vida y el movimiento colectivo, es decir, con el gobierno en un sentido amplio. La política salvaje es algo así como el gobierno en flujo o sin instituciones.

Algunas prácticas de política salvaje son críticas a la dominación y a la desigualdad política y social, pero no son críticas realizadas en relación con un orden social alternativo, sino en base a ideas y experiencias relativas a la condición humana.

Existe política salvaje antes de la constitución de las formas de dominación y luego como crítica transcultural de las mismas. En breve, la política salvaje contiene las prácticas de resistencia y rechazo a las formas de dominación y desigualdad política y, en consecuencia, prácticas de igualdad no civilizatorias. En cierto sentido, la política salvaje es una universalización de facto sin significante general encarnado por alguien.

La producción de un orden nunca es completa, aunque haya la voluntad de totalización y cierre político, en principio porque las sociedades se mueven en el tiempo y porque nadie tiene el proyecto y la visión total. Existe una tendencia a que los grupos contribuyan a pensar y organizar la inclusión y reorganización de lo que todavía no estaba integrado en orden social. También existe la tendencia a que algunos grupos y personas escapen a las formas de subordinación y dominación política y social, cuestionándolas o activando otros espacios y tiempos de vida política.

La política salvaje como crítica de la forma de dominación propia de un orden social implica pensar y actuar más allá del horizonte de sentido de su cultura. Como no es posible pensar y vivir fuera de la historia y lo social, la articulación del horizonte de sentido de la acción salvaje tiende a ser transcultural. Se utiliza una constelación de referentes de experiencias en las más diversas culturas para criticar las jerarquías y desigualdades en el seno de una, otras o todas. La política salvaje articula un horizonte ético-intelectual transcultural, que piensa lo humano sin jerarquías políticas.

La política salvaje es una forma de reforma moral e intelectual, es el conjunto de igualitarismos antiinstitucionales. En las condiciones de hoy, es una forma de mundialización sin modelo único, una socialización de la política en mutación.

Aquí, la condición humana es pensada como un resultado histórico compuesto y plural, que va incluyendo imágenes y síntesis sobre configuraciones de lo humano en diferentes épocas y sociedades. Se puede

pensar la condición humana de varios modos; generalmente se la piensa en relación con instituciones y culturas. A veces se universaliza a partir de alguna cultura dominante.

Lo humano que piensan y encarnan las políticas salvajes suele ser una síntesis de varios momentos de las diversas historias en las que hubo prácticas igualitarias a la vez que otras prácticas disolventes o negadoras de las instituciones de jerarquización y desigualdad social y política. Se trata de intuiciones de algo que puede ser común entre personas de diferentes épocas y sociedades una vez que se desmontan o desarmen las artificiales formas de dominación. Con esto no se quiere decir que lo que queda es algo natural. La condición humana también es una producción histórica. Lo humano es una forma de universalizar los momentos igualitarios de una historia al comunicarlos y sintetizarlos junto a los momentos igualitarios de otras historias. Claro que ésta es sólo una dimensión de lo humano, en tensión con las más frecuentes y duraderas formas de la diferenciación y la dominación. Es una idea regulativa.

II. Reproducción y dominación. Política más allá de la organización y eliminación de los jefes

La producción de un orden prepara su repetición o reproducción. Esto implica un ordenamiento de lugares sociales y una distribución de sujetos en esos lugares con un repertorio de acciones y sentidos. La repetición configura estructuras como causalidad. Implica una finalidad y un cierre de sentido del movimiento social, a la vez que el horizonte de posibles experiencias en el seno de una cultura.

Toda sociedad se repite pero, como dice Deleuze, en toda repetición hay una diferencia. En cada repetición la sociedad difiere de sí misma, de manera no prevista o deseada, por lo general.

La dominación es la repetición de la desigualdad, es la política de reproducción de las desigualdades. La política salvaje aparece como diferencias que no repiten sino como mutación puntual y disfuncional.

La política salvaje es un tiempo de suspensión del orden social, a través de dudas, críticas, ironía, huida, sabotaje.

La política salvaje es una metapolítica en varios sentidos. Es una reflexión crítica y práctica de las formas de dominación existentes, que va más allá de ellas; tiende a ser transcultural, a trascender varias políticas u órdenes políticos como horizonte ético-intelectual. La política salvaje pretende ir más allá de la política estabilizada, como finalidad, como un modo de vivir la convivencia y el gobierno sin organización permanente.

La política salvaje es la dirección colectiva sin organización permanente, sin institución de gobierno. Por eso ocurre temporalmente, de manera nómada. La política salvaje es nómada. En algunos lugares ocurre como resistencia a la institución de formas de dominación. En otras existe como viaje más allá de la civilización y el orden social existente.

La producción y reproducción de un orden social hacen un recorte de las experiencias posibles. Configuran el horizonte de existencia y sus posibilidades reconocidas. Por un lado, la reproducción reafirma y fortalece el patrón cultural, a la vez que socializa y disciplina en un horizonte de expectativas y satisfacciones. Por otro lado, la repetición de un orden social genera insatisfacciones y frustraciones, en tanto que la repetición es un límite como conjunto de condiciones de la vida social. La repetición integra y desintegra.

La política salvaje aparece cuando algunas formas de insatisfacción se vuelven abandono del horizonte cultural dominante y experimentación moral en las formas de interacción. La política salvaje es una forma de desorganización del horizonte cultural y de las instituciones de la dominación.

Los procesos de reproducción van tejiendo una red intersubjetiva que forma, disciplina y controla a los sujetos, a la vez que los integra a una cultura y los constituye como parte reconocida de la misma. Este reconocimiento normalmente implica que los sujetos heterónomamente situados en las estructuras sociales y políticas conocen los lugares e identidades de los demás, y en su aceptación legitiman el conjunto.

La política salvaje implica un paso al reconocimiento intersubjetivo sin posiciones ni identidades sociales fijadas. Es reconocimiento de la

autonomía colectiva plural. En cierto sentido, la política salvaje es la masa. En la masa se cancela el orden social. La masa es el desorden de una civilización. Es el desorden de la libertad colectiva.

La masa implica la ausencia y eliminación de líderes y jefes. La masa es la igualdad política de facto y en movimiento, es la intersubjetividad carnal más allá de la cultura. Es la experiencia de la totalidad desorganizada y desconcertada. La masa es la experiencia de lo sublime en lo político, el sentimiento inefable de lo humano sin diferenciar ni ordenar.

La política salvaje es la eliminación de los jefes. El cultivo de la autonomía moral e intelectual es un medio. La desorganización colectiva es otra, es decir, espacios de confluencia y participación sin centro ni institucionalización.

III. Descentramiento del gobierno, ley del valor y desmercantilización

Marx pensó en la ley del valor el conjunto de procesos por medio de los cuales las sociedades llegan a producir una forma general de intercambio a través de la abstracción del tiempo de trabajo en la producción de todas las mercancías o bienes materiales, lo cual implica la abstracción del valor de uso y el primado del valor de cambio.

La ley del valor es una síntesis teórica del núcleo organizador del capitalismo. El momento constitutivo del capitalismo como orden social es lo que Marx llamó acumulación primitiva, esto es, la destrucción de las formas más o menos comunitarias y tributarias de producción y vida social, que produce la descampesinización y el nuevo monopolio de los medios de producción y la proletarización.

La ley del valor contiene y explica la mercantilización capitalista de la fuerza de trabajo. La subordinación productiva bajo el mando del capital o monopolio que se funda en la expropiación privatista de los medios de producción y el excedente.

La ley del valor implica la producción histórica de un orden de explotación y dominación, y su reproducción ampliada. Es la historia

analítica del capitalismo, desde su momento constitutivo hasta sus tendencias a la mundialización y las crisis. El horizonte de la reproducción ampliada del capitalismo es el mundo. La ley del valor es una síntesis de su proyecto y proceso de mundialización desigual.

El capitalismo tiene como tendencia expandir su horizonte cultural al mundo, a la vez que cierra el horizonte de sentido para aquellos conjuntos de relaciones sociales que subsume.

La mercantilización de la fuerza de trabajo es el disciplinamiento básico en un orden capitalista. La mercantilización de la capacidad productiva o constitución de sujetos que ya no tienen posibilidad de autonomía en los procesos de transformación de la naturaleza. La mercantilización de la fuerza de trabajo es la reconstitución del sí mismo como cuerpo heterónimo.

La mercantilización de la fuerza de trabajo implica la entrega y subordinación al mando del capital; como dice Zavaleta, es una pérdida del yo. Hay varias formas de perder el yo; la masa es una de ellas, pero en este caso no hay subordinación ni mando o jefatura social o política.

Según Marx, la producción del orden capitalista pasa por varias fases o procesos. La primera fase, que llamó subsunción formal, abarca un conjunto de procesos que van desde la subordinación de formas de producción previas bajo las nuevas relaciones de propiedad monopólica no estamental y de mercantilización de la fuerza de trabajo, que van desde la acumulación primitiva hasta la manufactura. El capitalismo cambia las instituciones económicas, no los procesos de transformación de la naturaleza; tampoco logra modificar el horizonte de sentidos de manera global; vive como parásito de otras culturas productivas, dominándolas.

Hay un segundo momento o fase que Marx llamó subsunción real, que ocurre cuando se logra sustituir el horizonte de sentidos producto de haber modificado y sustituido los procesos de producción y transformación de la naturaleza, lo cual implica no sólo proletarización o mercantilización de la fuerza de trabajo en el tiempo de producción, sino también su extensión al tiempo de la reproducción social. Esto implica que se modifican patrones de consumo e identificación social. Los trabajadores ya no se reproducen con bienes de procedencia comunal o

manufactura familiar, sino en base a mercancías, a soportes materiales de valor de cambio. La gente tiende a producir su identidad en torno a su valor de cambio, en torno a una cantidad de la abstracción general de las cualidades personales y su tiempo de trabajo. Somos una cantidad de tiempo de trabajo socialmente abstraída.

En este sentido, no sólo hay mercantilización de la fuerza de trabajo, sino también del proceso de constitución de la subjetividad a través de los procesos de reconocimiento social o intersubjetivo mediados por el valor de cambio que cada quien representa en las interacciones sociales.

Una de las tareas de los estados modernos es producir las condiciones de una mercantilización ampliada de la fuerza de trabajo. El estado trata de producir la entrega de la libertad productiva, y así también de la política, en consecuencia. Cuando la misma dinámica de la acumulación y los mercados capitalistas expulsan fuerza de trabajo y mercancías que no se pueden realizar, el estado trata de remercantilizar ambas cosas para alimentar nuevamente la acumulación capitalista, a través de inversión pública².

La proletarización tiene una primera fase que consiste en la mercantilización de la fuerza de trabajo, a partir de la condición de la desposesión de los medios de vida y trabajo. Es el momento de la separación de la tierra y la comunidad y de la pérdida del yo. Hay un segundo momento, que consiste en la constitución como clase social, como sujeto político que disputa el valor de su fuerza de trabajo, la distribución de la riqueza social y las relaciones de poder y explotación. Siguiendo a Zavaleta, ésta es la recuperación del yo como obrero colectivo.

Las reformas neoliberales han remercantilizado una serie de recursos naturales y procesos productivos que eran propiedad del estado, a través de la privatización, para alimentar la acumulación capitalista que estaba enfrentando serias bajas en sus tasas de ganancia.

Por otro lado, complementario, a través de las políticas de desregulación están desmantelando las condiciones de realización de la segunda fase de la proletarización, que radica en la constitución de los

2. Cfr. Offe, Claus: *The Contradictions of Welfare State*, MIT, 1984.

obreros como sujeto clasista, que tenía como principal espacio de desarrollo al sindicato.

Tenemos, entonces, mercantilización sin proletarización clasista, o una baja intensidad en tanto constitución de sujetos y lucha de clases organizada. Esto es parte de la estrategia de dominación.

Las luchas proletarias se daban y se dan, en parte, en el espacio político de la ley del valor, en torno a la valorización de la fuerza de trabajo y el tiempo productivo de la clase. Son luchas en el seno del espacio de la dominación.

Por lo general eran y son luchas por aumentar el valor de la fuerza de trabajo o por evitar que se reduzca. Son luchas en el ámbito de la mercancía, por valer más en el ámbito productivo. Algunos teóricos de la autonomía obrera propusieron el horizonte político del trabajo cero como meta, es decir, nada de trabajo para el capital y la recuperación del tiempo de trabajo y del tiempo político recuperado para sí mismos³. Esto implica la desmercantilización de la fuerza de trabajo, que se lograría a través de largas y masivas luchas proletarias, que implican organización y otro horizonte civilizatorio.

Este tipo de luchas y horizonte político de autonomía proletaria, que todavía me parece necesario, es y puede ser complementado por otras prácticas políticas de desmercantilización que yo llamaría política salvaje.

Entre estas prácticas están las reapropiaciones de tierra realizadas sobre todo por los sin tierra en el Brasil. Este es un modo de desmercantilizar la tierra y reapropiarse de una condición vital, que se hace en base al simple sentido común de que todos tienen derecho a tener acceso a las condiciones para trabajar, habitar y gozar de la vida. En este sentido, son reapropiaciones que se hacen desconociendo la normatividad jurídica del orden social capitalista; son en particular una negación de su orden moral, en base a una moral superior, más universalizable.

Las políticas salvajes no se caracterizan por la violencia sino porque a la fuerza de los hechos colectivos se les imprime una moralidad

3. Cfr. Negri, Toni: *Dominio y sabotaje. Del obrero masa al obrero social* y Cleaver, Harry: *Una lectura política de El Capital*.

superior que no reconoce dueños ni jefes. Las prácticas salvajes suelen ocurrir o darse junto a otras que se sostienen sobre organización y demandas de integración al orden político existente, como luchas por ciudadanización.

Tal vez de manera más frecuente la política salvaje es una dimensión de las luchas sociales y políticas, más que la forma general de las mismas. La política salvaje es una dimensión de algunos movimientos sociales; entre ellos el movimiento obrero. Cuando el movimiento se vuelve masa en algunas coyunturas, se podría decir que predomina la política salvaje; cuando la política va más allá de la organización y, en este sentido, tiende a ir más allá del orden social existente. Por eso las críticas y rupturas pueden ser más serias.

En los movimientos sociales suele haber una combinación de política salvaje y de organización y proyecto. Si todo fuera organización y proyecto no habría movimiento social. Su fuerza le viene de aquellos momentos, aspectos y sujetos que, para criticar las formas de monopolio de la tierra, el poder político y la riqueza social, despliegan prácticas discursivas y políticas igualitarias como modo de constitución y movilización, así como de reapropiación de los recursos y las condiciones de la vida productiva, social y política.

Las prácticas salvajes son las que suelen propiciar el paso de un principio de organización a otro, sin ser ellas mismas el adelanto de las nuevas formas, sino más bien el momento disolvente y de fluidez sobre el cual a veces es posible la instauración de varias formas alternativas de reorganización social y política.

Me animaría a decir que un movimiento social sin política salvaje no tiene mucha fuerza o capacidad de democratización y que las olas de democratización más significativas en las sociedades son resultado de olas de política salvaje en su seno, precisamente como acción más allá del horizonte de las instituciones existentes que contienen algún grado de monopolio y desigualdad.

Si la democratización tiene que ver básicamente con la reducción o desorganización de algún monopolio económico, social o político, la política salvaje suele ser su dimensión más radical, el momento de la igualdad en los sujetos y fines de la acción democrática.

En la condición de masa se pierden las inhibiciones y responsabilidades de la condición de sociedad civil, que en última instancia es productora y reproductora del orden político. En este sentido la política salvaje es política fuera del estado y fuera de la sociedad civil.

La política salvaje es disolvente de estructuras y formas de dominación, no es fundadora ni organizadora de otras formas sustitutivas. Es el tiempo de la desorganización recreativa y recreadora, es una forma de reforma sin proyecto de orden social y político. La política salvaje es el tiempo de fluidez consciente de las sociedades, que se caracteriza por ir más allá de la organización.

La política salvaje revela el carácter contingente y temporal de todo orden político y social. Le quita el aura de sacralidad a los artificiales fundamentos de toda forma de vida social.

Frente a las políticas de la organización permanente, que suelen acabar construyendo estados o ya lo son, la política salvaje es cuestión de sujetos desordenados; es una política de la no organización permanente, lo cual no implica la ausencia de organización contingente en la acción colectiva.

En tanto la ley del valor representa la mercantilización generalizada, las políticas salvajes son formas de desmercantilización de las relaciones sociales y del trabajo humano. En este sentido, hoy son políticas anticapitalistas.

Hay varias formas de desmercantilización. Una de ellas tiene que ver con el conjunto de procesos y experiencias de desproletarización de la fuerza de trabajo resultado de procesos de colectivización de los medios de producción y la dirección del proceso productivo. Esto es, desmercantilización como sustitución del principio organizativo de la producción que gira en torno a la ley del valor por otras formas sociales y políticas de organización y apropiación colectiva de las condiciones y resultados del trabajo y la vida social.

Otra forma de desmercantilización son las políticas salvajes, que son acciones y hechos políticos de negación factual de los monopolios de cancelación de la intercambiabilidad de las cosas y las personas en base al valor de cambio, porque prácticamente se descrea de la propiedad privada y el valor de cambio. La ley del valor funciona cuando la

gente cree en el valor de cambio porque las condiciones están organizadas para eso. El valor de cambio es una relación que se levanta sobre la propiedad privada y la configuración de un equivalente general, la moneda, que hace posible los intercambios. Cuando la gente no cree en la necesidad de ese abstracto equivalente general monetario porque está negando prácticamente la propiedad privada, estamos en procesos de desmercantilización. Las políticas salvajes son formas de restauración temporal del predominio del valor de uso en las interacciones sociales y en las relaciones con la naturaleza.

IV. Políticas salvajes

Es más adecuado hablar en plural de algo que se piensa que más bien es la fluidez, la política más allá de la organización. No hay un patrón o modelo de política salvaje; la diversidad y la mutación son, más bien, la pauta.

Como contrapunto negativo a las políticas y formas de organización, las estructuras de la desigualdad y las formas de dominación, he bosquejado un conjunto de rasgos generales que me parecen comunes a algunas prácticas y políticas de la desorganización y suspensión del orden social caracterizado por la opresión.

Pienso en base a las experiencias de reapropiación de la naturaleza subjetiva y del mundo que tienen lugar en diferentes partes, y en base a proyecciones de rasgos y direcciones que permiten vislumbrar un conjunto más de formas de desorganizar el orden social capitalista y otras formas de dominación. En este sentido, este texto está atravesado por las aporías propias de algo que intenta pensar a la vez lo que pasa en algunos territorios de rebelión social y lo que quisiera que pasara como telos abierto de algunos procesos de crítica política.

Las formas de dominación organizan el espacio y tiempo de la política en torno a un principio único, aunque a través de una red más o menos amplia de instituciones de gobierno, administración y mediación. Las formas de dominación son espacios políticos monolíticos o de principio organizativo único, incluso en la dominación colonial. El cen-

tro metropolitano y local es monolítico, la periferia articula de manera subsumida formas locales de organización y ejercicio del poder político.

Las políticas salvajes introducen una proliferación de principios de organización contingente, y sobre todo una proliferación de principios y prácticas de desorganización de la dominación, de los monopolios y jerarquías existentes.

En un tiempo en que las estructuras de dominación se han fortalecido y mundializado, lo que las hace más pesadas, es saludable la experimentación de políticas salvajes como proliferación de principios de desorganización de cualquier estructura de desigualdad y formas de dominación, por más temporal que ésta sea. Las políticas salvajes son tiempos de intersubjetividad igualitaria, sin organización permanente.