

¡ A desordenar !

por una historia abierta de la lucha social

RAQUEL GUTIÉRREZ AGUILAR



¡ A desordenar !

por una historia abierta de la lucha social

RAQUEL GUTIÉRREZ AGUILAR



¡A desordenar!

D.L.

DR.© RAQUEL GUTIÉRREZ AGUILAR

Foto de tapa: Lucian Read

Diseño de tapa: Luis A. Gómez

Primera Edición: México 2006

Primera Edición en Bolivia: julio de 2008

Impresión: Wa-GUI Tel/Fax: 2204517

La Paz - Bolivia

ÍNDICE

PRÓLOGO A LA EDICIÓN BOLIVIANA	
La íntegra frescura	7
PRESENTACIÓN	11
PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN	15
PALABRAS PRELIMINARES	19
EL INICIO	25
El centralismo democrático	33
EN BOLIVIA LOS PRIMEROS AÑOS	43
Después del 21060	53
¡A la guerra!	59
Hacia una concepción de la revolución	69
LA CÁRCEL	103
La iniquidad de la tortura	119
SER MUJER	123

¿Y AHORA QUÉ?	133
¡A desordenar!	142
DIFICULTADES, RUPTURAS Y BÚSQUEDAS.	
UNA VEZ MÁS, ¿QUÉ HACEMOS?	167
¿Podemos pensar los problemas actuales?	167
Una historia de ruptura epistemológica	174
El paradigma moderno-mecánico y los síntomas de sus límites	182
El poder o el lugar donde todo esto llega a término	188
¿Pero cómo podemos pensar finalmente el poder de otra manera?	194
La forma de obtener y ejercer el poder.	
El problema de la política	197

Prólogo a la edición boliviana

LA ÍNTEGRA FRESCURA

Siempre sentí admiración por las personas que, pudiendo estar plácidamente instaladas en las alturas del poder, sin necesidad siquiera de hacer equilibrios en la escalera porque les sobran talentos y méritos, optan por reiventarse desde el llano. Y no una vez. Siempre. Son, en el lenguaje del subcomandante Marcos, “rebeldes sociales” que, a diferencia de los “revolucionarios” empeñados en cambiar el mundo desde arriba, eligieron hacerlo codo a codo con la gente común y lejos de los resplandores del poder estatal.

Raquel Gutiérrez me inspira esa sensación. Pareciera haberse tomado al pie de la letra la frase-pregunta de Foucault que cala hondo en la experiencia social del siglo xx y, por lo visto hasta ahora, también del xxi. “¿Cómo hacer para no volverse fascista incluso cuando (sobre todo cuando) uno se cree un militante revolucionario?”. No tenemos respuestas, cierto. Pero permanecer en el llano puede ser un primer e ineludible paso, sobre todo para no hablar en nombre de otros y otras, y para no ejercer el poder-sobre los demás.

Pero el tema es más complejo y resulta inasible desde la lógica política en la que nos educamos, incluyendo, claro, a Raquel. No es en base a intrincados razonamientos teóricos, o

sobre la correlación de fuerzas, como se modela la voluntad de cambiar el mundo desde abajo y se resisten las tentaciones que ofrece el arriba. Entre otros posibles modos, se consigue manteniendo intacta la frescura de la entrega a lo largo de toda una vida. Y en ese arte, Raquel es maestra. Intransigente. Furibunda. Si la joven recién llegada a la Bolivia de los 80 comenzó la actividad militante “como un abrumador y gozoso deber al que nos lanzábamos íntegra y plenamente”, como recuerda en este libro, esos ímpetus y aquella integridad no la abandonaron con el pasar de los años y, sobre todo, de los cambios en el escenario político-institucional.

Puede parecer poco. Pero es un tesoro en nuestros países —Uruguay, Bolivia...—donde a menudo los análisis más sesudos se han puesto al servicio del ascenso personal, del reconcimiento intelectual o de mezquinos espacios en los medios de comunicación. En el fondo, siento que es una cuestión de afectos, de amor, irreductible a cualquier razón del poder, a contrapelo de la utilitaria relación medios-fines.

Mejor: su íntegra frescura no es una herencia genética ni un rasgo del carácter; sino un tesoro modelado a fuerza de voluntad y de su infinita, inacabable e inabarcable capacidad de indignación, esa que la llevó de México a El Salvador y luego al Altiplano, donde la fue abonando día a día, convirtiéndose en irritación o ternura a flor de piel capaces de crisar y desconcertar. Sobre todo a los varones de cierta edad habituados a tutearnos con el saber-poder. Quise decir que la amistad con Raquel debe atravesar los dinteles de la incomodidad, aceptar la implacable lógica de sus proposiciones para ir ascendiendo hacia lo más profundo, hacia los territorios del compromiso radical con la vida.

Y, sin embargo, Raquel Gutiérrez es una mujer común. De una exquisita y apasionada sensibilidad, de la que fluyen

sentimientos y razonamientos a borbotones que no encuentran fácil remanso, ni los busca. Este no es, por tanto, un libro de Raquel sino la intensa vida de Raquel estampada en negro sobre blanco. Parecerá exagerado, pero en este momento no me interesa tanto el aspecto teórico del libro, sus argumentos y análisis, que comparto casi íntegramente, sino, como dicen los zapatistas, quién y desde dónde los formula. No por una cuestión de autoridad sino de verdad, de carne vuelta verbo.

Dije mujer. Debería agregar, feminista. Aunque siento que las palabras no alcanzan, menguan en vez de expandir. Hay algo en Raquel que deslumbra y asombra. Esa capacidad de re-ligar razón y corazón, argumento e indignación. Es posible que sea ésa una condición mucho más femenina que masculina; radicalmente necesaria, en todo caso, porque nos alimenta y enseña. Creo que este libro alumbró como pocos la imprescindible revuelta contra el centralismo democrático, de la cual forma parte y es una de las pioneras. Protesta, revuelta. Porque no contrapone modelos acabados sino la experimentación colectiva abierta, incierta. Porque no sólo lo desmonta desde el costado analítico, sino lo desborda y aniquila desde el impaciente dolor de quien ha visto cómo los aparatos justifican los peores crímenes por la supuesta justeza de la causa.

La historia que Raquel cuenta, arranca entonces de una doble indignación: por la violencia genocida de las oligarquías centroamericanas y ante la insensibilidad criminal de los machos revolucionarios. La imagino llorando de rabia al conocer la muerte de la comandante Ana María y el suicidio de Marcial en plena guerra salvadoreña. Quien no llore esas rabias, quien no arda de cólera ante el horror de los muertos “muertos por los nuestros”, puede perderse una parte del impulso vital que justifica este libro.

Por último, Raquel no se ha entregado a la tentación de separar ambas indignaciones. Hemos comprobado con tristeza, cuántos compañeros y amigos se escoran hacia uno solo de los dramas. Los que sólo quieren ver la opresión del enemigo siguen repitiendo los mismos esquemas aprendidos como si acá nada hubiera pasado. Peor aún, reconstruyen formas nuevas de opresión en las que ocupan un lugar de privilegio. Aquellos que sólo se horrorizan ante las barbaridades de “los nuestros” y desconocen la existencia de enemigos dispuestos siempre al genocidio de los pueblos, suelen pasarse sin más a sus filas. Gracias Raquel por mantener intacta tu íntegra frescura, contra viento y marea, a pesar de los pesares.

Raúl Zibechi

Montevideo, febrero de 2008.

Presentación*

Conocí a Raquel Gutiérrez en 2001, el día de la madre tierra, de la Pachamama. Me pareció una muchachita tímida, pelilarga, de rostro sin maquillar, vestir sencillo y hablar claro. Ella estaba recién llegada a México y yo recién despojada de todo en lo que había creído, desolada, rota.

Cinco años después esa muchachita —que me acompañó en el acomodo de cada una de las piezas en las que me había quebrado—, no ha dejado de perseverar en la solidaridad, en la amistad y sobre todo en la discusión, análisis, confrontación y cuestionamiento del quehacer político de las izquierdas, fundamentalmente de aquellas autodesignadas como radicales.

Empeñada en construir y deconstruir muchas de las nociones, conceptos y prácticas que signaron a estas posiciones, Raquel realiza un ejercicio poco común entre los radicales a ultranza. Desde su propia experiencia inicia la autocrítica sin ocultamientos medrosos ni argumentos autocomplacientes; a veces, esta minuciosa microcirugía se vuelve despiadada, pero sólo así devela las entrañas de un quehacer cuyos límites no pudimos

* Los cinco capítulos que comprenden *¡A desordenar!*, deberán leerse como un libro independiente a la parte que se intitula “Dificultades, rupturas y búsquedas. Una vez más ¿qué hacemos?”, que también se incluye en esta edición.

medir por la ceguera del doctrinarismo, de la intolerancia, de la prepotencia, de la vesania que tantas vidas ha costado.

Sorprende, en estos textos, la honestidad con que aborda su reflexión y en su escribir adjetivado, en apariencia ecléctico, el punto de arranque es siempre el autocuestionamiento: ¿cómo organizarse?, ¿qué hacer con el poder?, ¿en qué nos equivocamos?, y en este escudriñar nos involucra cuando, guiados por sus disquisiciones, comparte sus lecturas y nos hace partícipes de sus inquietudes: del dolor de la cárcel, la dificultad de ser mujer y militante, el desconuelo del fracaso, pero, sobre todo, del anhelo por construir para adelante a partir de “desordenar”, de poner en crisis los postulados sobre los que nos habíamos levantado y a los que nos habíamos entregado, renunciando prácticamente a todo.

Es reconfortante, también, escuchar a esta mujer valiente y a través de su testimonio-reflexión reconocerse y sentir que finalmente empezamos a entender, pero que también hay que empezar a construir. Por eso el testimonio de Raquel no es el de una víctima que recurre al lamento para conmover o dejarnos en la pura sentimentalidad, apela a ella en donde hay que hacerlo, pero junto a ella apunta, señala, interpela al lector y a las figurillas, de las que habla Julius Fucik, que no hay que olvidar y que son evidencia de ese mundo que queremos cambiar.

Como el astrónomo italiano, Raquel demuestra que, a pesar de todo, el mundo, las personas, los grupos sociales y las comunidades se mueven, a pesar, y muchas veces contra las previsiones de las antiguas izquierdas. ¡A desordenar!, renueva la esperanza.

Los cinco capítulos del libro y el artículo final fueron escritos en la cárcel —muchas veces en el aislamiento pero acompañada de las lecturas que amigos y familiares le hacían llegar—, en ellos es clara su formación científica, tanto en las

referencias como en las notas que dan frescura a sus comentarios y propuestas.

¡A desordenar! es una invitación a discutir, a romper esquemas, a desacralizar, a ejercer el derecho a cuestionar desde adentro, desde la militancia real y comprometida, porque Raquel no es observadora, no dicta cátedra ni escribe desde el cubículo.

Ana Cecilia Lazcano
La Paz, Bolivia, marzo 2006.

Prologo a la segunda edición

El libro que el lector tiene en sus manos fue escrito y publicado en 1995, mientras discurría mi tercer año de prisión en la Cárcel de Mujeres de Obrajes en La Paz, Bolivia. Me parece importante precisar en el tiempo pues esto ayudará a situar el contexto, explicar las intenciones que lo animaron y entender el tipo de problemas que me parecían entonces relevantes.

Entre 1984 y 1992 milité en Bolivia en lo que fue, creo, una bisagra entre las guerrillas latinoamericanas de “viejo tipo”, vanguardistas y herederas de la Revolución cubana y la novedosa forma zapatista de insurgencia indígena y comunitaria que conocimos a partir de 1994. Durante casi nueve años viví en la clandestinidad, impulsando un esfuerzo político-militar principalmente aymara que operó en el altiplano boliviano con el nombre de Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK). Estuve, después de ello, cinco años presa, sin juicio y sin sentencia en la Cárcel de Obrajes.

En 1995, cuando escribí esta reflexión, habían pasado casi diez años de neoliberalismo y “políticas de ajuste estructural” en toda América Latina, con la consiguiente pulverización y desorientación de los hasta entonces más sólidos y combativos contingentes populares en los diferentes países. Había ocurrido también el levantamiento zapatista del 1 de enero de 1994 y

prácticamente todos los movimientos guerrilleros centroamericanos estaban derrotados, desarmados e intentando reorganizarse para participar en contiendas electorales, presentadas como “vía civil” de acceso al poder.

Es mucho, entonces, lo que esta reflexión debe tanto al levantamiento zapatista como al enorme derroche de energía, pasión y vida humana que se llevó el torbellino represivo que acabó con la anterior ola guerrillera del continente. De alguna manera me tocó vivir en las dos aguas: me incorporé a las filas de la guerra civil centroamericana siendo muy joven, para llegar, más tarde, en las alturas andinas, a las comunidades indígenas y a sus pausadas y profundas formas de sublevación. Esta reflexión está escrita, por tanto, buscando tender un puente entre dos tradiciones de lucha; quiere ser una especie de “traducción” entre ambas.

La tradición de la que yo provengo y con la que discuto a lo largo del texto, se inscribe en el conjunto de múltiples esfuerzos revolucionarios latinoamericanos que se plantearon la toma del poder como eje ordenador de su estrategia, y la construcción de un partido-ejército como medio para conseguir tal objetivo. De ahí la elección de los temas a discutir, la forma que adquiere la reflexión, la preocupación por ciertos problemas recurrentes, etcétera. No sé que tanto tales discusiones, quizás un poco “pasadas de moda”, puedan interesar o ser útiles a un lector o lectora joven que no tiene que deshacerse de tantos dogmas o que reacomodar tantas cargas. Sin embargo, la otra tradición, la apenas bosquejada en aquellos años por los insurrectos de Chiapas, que se rebelaban como comunidad, que formaban ejércitos sometidos políticamente a mandos sociales, que hablaban y se esforzaban por tender puentes entre diferentes contingentes populares en México, me alentó a presentar mis interrogantes y a esbozar mis

intuiciones. Revisando ahora lo escrito entonces considero que hay elementos que aún son valiosos.

Estas son las circunstancias que animaron la redacción de las siguientes páginas: una necesidad de entender el suceso cercano al ver desarticulada la organización en la que milité desde su inicio, en 1984; un intento por situar los problemas clásicos de las organizaciones guerrilleras y discutirlos, y un esfuerzo por entender los aportes del zapatismo y proponer líneas de pensamiento para volver a emprender la práctica militante. De manera un tanto confusa, atropellada por la cantidad de ideas que por momentos no supe bien a bien cómo organizar, es que vio la luz este trabajo.

Ahora, casi diez años después de su elaboración, la propuesta de volver a publicarlo me ha sorprendido. En aquel entonces tenía muy claro para quién escribía: para los jóvenes, con el fin de transmitir una experiencia de vida y de lucha que pudiera, tal vez, serles útil. Hoy, no estoy muy segura de que los jóvenes se preocupen por lo que puede ser visto, en parte, como barrocas discusiones de la “vieja izquierda”. Temo igualmente que las conclusiones, que en 1995 podían tener relevancia contribuyendo a pensar los problemas sociales de manera distinta, hoy se queden muy cortas, pues la realidad de las luchas las ha sobrepasado.

En fin, para esta segunda edición, inicialmente pensé reorganizar completamente el libro. Más adelante me di cuenta que eso era prácticamente imposible. Al tener una forma testimonial que va entrelazándose con reflexiones sobre hechos, reordenarlo significaba prácticamente reescribirlo. Igualmente pensé modificar las conclusiones, pues cuando finalmente salí de la cárcel en 1997, tuve oportunidad de participar en las nuevas luchas de masas que se desplegaron en Bolivia desde el año 2000, en la Guerra del Agua y en los

bloqueos de caminos protagonizados por comunidades aymarás. Fue mucho lo que aprendí en esas movilizaciones. Me di cuenta, sin embargo, que igualmente era necesario volver a rehacer todo el capítulo, ya que es absolutamente diferente reflexionar en condiciones de encierro, soledad e impotencia, a pensar las cosas cuando una tiene posibilidades de movimiento y enlace. Dejo para un momento en el que reelabore toda mi experiencia la integración de estas ideas a un hilo argumental que está, efectivamente, bosquejado en este trabajo. Finalmente, terminé limitándome a poner un poco más de orden en los razonamientos vertidos en el primero, segundo y quinto capítulo y a introducir notas aclaratorias. Es decir, el libro va prácticamente tal como lo escribí en 1995, en medio de dudas y riesgos.

Hoy, como ayer, confío en que su lectura pueda brindar elementos para discutir y para actuar; que la experiencia vivida pueda servir como referencia para otros y otras que no tengan que pasar por los mismos tropiezos y que pueda animar a muchos a construir en común un presente pleno y un futuro digno. Nos hacen, ambos, mucha falta.

Raquel Gutiérrez Aguilar
Ciudad de México, 2006.

Palabras preliminares

El significado que puedan adquirir las siguientes páginas dependerá, a fin de cuentas, de la utilidad que tengan para quienes las lean. Conviene, sin embargo, explicar mi intención al escribirlas: pretenden ser un llamado a no rendirse, a no dejarse estar y a volver a pensar; quieren ser una convocatoria y un reto. Convocatoria a abrir una vez más corazones y ventanas sintiendo que hay tanto por hacer que es imprescindible atreverse a decir lo que queremos y a esforzarse para construirlo. Reto, porque compartiendo una experiencia de militancia, aun de una forma desordenada, quisiera provocar la crítica llamando a muchas y muchos a discutir y reflexionar sobre eso que se llama *actividad política*.

Comencé escribiendo esto, que también podría ser visto simplemente como una narración autobiográfica-autocrítica, cuando el régimen penitenciario —entonces soportado durante treinta meses—, se volvió monstruoso en su cretinismo anulador. No quedó en ese momento más camino que buscar entender lo que pasaba. Todo resultaba incomprensible si me quedaba con las respuestas brindadas inmediatamente como tales por mis certezas anteriores: desde lo que sucedía en mi entorno más cercano —carcelario—, hasta lo que continuaba pasando con la lucha de masas, la dispersión y la impotencia

como rasgos esenciales, a pesar de la carencia extrema y la agresión continua e incontrolable de los poderosos.

En aquellos momentos me resultaba también incomprendible la dificultad persistente que encontrábamos, en tanto presos políticos, para ponernos de acuerdo en cualquier nimiedad.

¿No percibíamos todos una necesidad apabullante de decir, de hacer, de emprender? ¿No era una tarea vital abrir un camino para encarar y superar nuestra común reclusión? En la cárcel, contrariamente a lo que pueda pensarse —por supuesto, si una tiene ganas— siempre hay mucho qué hacer. Mucho y pesado, porque todo resulta más difícil: hay una carencia absoluta de medios, para todo depende una de terceros solidarios. En estas condiciones no comprendía por qué ponernos de acuerdo resultaba casi imposible.

El comienzo del tercer año de prisión fue vivido como una angustiada exigencia de entender y de hacer. Empezaron inacabables discusiones con quienes están cerca y a quienes debo tanto. Era urgente precisar, reflexionar y asumir la crítica a ciertas concepciones, no con una actitud culposa, sino con el entusiasmo de quienes queremos seguir haciendo. Fuimos conociendo nuevas personas con quienes simultáneamente coincidíamos y discrepábamos, a la par que antiguos amigos reaparecían, muchos apabullados por el aislamiento y la dispersión. Fue entonces cuando comencé a percibir a quién quería dirigirme.

Por un lado a toda esa capa que en “política” se define a sí misma como ex militante, que en el alma tiene más o menos adormecido el gusano del compromiso, no lo suficientemente anulado para que no moleste, pero tampoco tan despierto como para volver a actuar, a decidir y a confrontar las dificultades y a veces los dolores que ello acarrea. A todos esos

compañeros, pero principalmente a las hermanas, a las mujeres que en aquella militancia pasada no encontraron, buscándolo, todo lo que querían o imaginaban y ahora habitan un plomizo terreno de difusa frustración; tenía que escribirles.

También quería comunicarme con los aún militantes que, como nosotros, se esfuerzan sin lograr de su actividad el resultado que esperan. Estando todos ellos en una cárcel más difusa que la mía, la de la socialidad cosificada y la inercia cotidiana, no consiguen quizá tomar la distancia necesaria de lo que les rodea, de sus propios actos y de los efectos de esas acciones, como para poderlos someter a crítica aprendiendo de fallas y vislumbrando posibilidades. Éstos son, sin embargo, tal vez los interlocutores menos predispuestos a la discusión reflexiva, pues en mucho se aferran acriticamente a unas certezas dudosas para conservar seguridades igualmente dudosas.

Y está ahí también un entrañable conjunto de jóvenes; recién llegados a la vida, quienes al no encontrar nada claro ni atractivo en la izquierda, o bien ahogan ahí mismo el palpitante deseo de rebelión, en mucho herencia de la adolescencia, para dirigirse al plástico mundo de la subordinación normada; o algunos otros emprenden pasos similares, los nuestros sin poder provisionarse de experiencias contadas con honestidad¹.

A todas y todos ellos quería decirles tantas cosas, quería, como ya he mencionado, convocarlos y presentar un reto. Comenzando a escribir me di cuenta que esta convocatoria y este reto lo estaba haciendo en primer lugar, hacia mí misma, en mucho estimulada por mis hermanas feministas y por aquellas con quienes tanto he compartido y aprendido en prisión. Fue entonces cuando la forma de escribir cambió de

¹ Los jóvenes volvieron masivamente a las calles y a las luchas unos años después en Argentina, en Bolivia, en México... ocupando una vez más las ciudades y caminos de América Latina. Espero que este trabajo contribuya en algo a avanzar en su propia reflexión.

ensayo a narración y terminó siendo una mezcla de ambos. En algunos aspectos me encuentro en una situación incómoda para contar mis experiencias: estoy sometida a un proceso penal por “alzamiento armado y otros” (y estos “otros” incluyen una docena más de cargos) en un juicio tan ridículo como arbitrario. Esto hace que por ahora a muchos “personajes” de mi historia no pueda presentarlos en su riqueza, ni sea conveniente abundar sobre algunos episodios. Me he esforzado por presentarlo todo del modo como lo he vivido y percibido; al tiempo de intentar entenderlo y someterlo a crítica, no sólo con afán reflexivo, sino para volver a formularme la pregunta que ha marcado hasta ahora mi vida: ¿qué hacer?

Percibo que la “política”, la actividad política y la militancia, la oficial y la promovida por las propias organizaciones radicales, ha dejado de ser un conjunto de preguntas sencillas sobre cómo queremos que sea la vida y cómo emprendemos el esfuerzo individual y colectivo, inmediato y a largo plazo para construir lo que deseamos y necesitamos, para convertirse en una artificiosa ideologización de cómo gobernar a otros, de cómo ejercer poder y normar la vida. Pareciera que la “política” hubiera perdido su contenido prioritario de responder a la pregunta sobre cómo gestionar la vida social, sobre la mejor manera de resolver necesidades comunes y de tomar en manos propias la construcción de sus soluciones, de manera autónoma, libre y múltiple, para convertirse en variadas teorías sobre los mecanismos más eficaces de subordinar la rebeldía, lo humano... Hay, sin embargo, todavía muchas preguntas que siguen estando ahí y que es imprescindible, cuando menos, plantear.

¿Qué hacer? ¿Cómo expresar el descontento y la insatisfacción?, pero más importante aún, ¿cómo construimos un presente y un futuro de satisfacción y alegría?, ¿cómo convertir

en fuerza la impotencia de la reiterada exclusión?, ¿cómo, pues, transformamos las cosas?, ¿cómo nos ligamos con otras y otros, igualmente excluidos y deseosos para emprender la obra en común?, ¿cómo labramos una socialidad humana satisfactoria y abundante?, ¿cómo nos autoemancipamos? Estas y otras preguntas están ahí, en nuestros corazones, en nuestras entrañas y mentes exigiendo respuesta.

Las páginas que siguen no intentan contestar sistemáticamente tales interrogantes, pero sí reunir todo lo que me ha dejado una militancia de años, para volver a pensar en ellas, llamando al mismo tiempo a todas y todos a vivir la única vida que para mí vale la pena: la del compromiso, la lucha y la solidaridad. Sé que será posible enlazar mis búsquedas con las de otras y otros hermanos. Sé que es necesario.

Raquel Gutiérrez Aguilar
Cárcel de Mujeres de La Paz
Bolivia, a 40 meses de encierro.

El inicio

Mi “nacimiento” a la vida política fue sin duda intenso. Quizá no muy diferente al de la generación que a principios de los años ochenta estaba cumpliendo 20 y que vivió con viva emoción el triunfo de Vietnam, de Nicaragua, la expansión de la Revolución centroamericana, la lucha contra la dictadura en toda América del Sur.

En 1983-1984, con 20 años y una gran ingenuidad, en unos cuantos meses conocí el lado más oscuro de la actividad política: los abusos del centralismo democrático, las intrigas políticas, el uso de la compartimentación en las organizaciones político-militares como terreno para la manipulación y la maniobra, en fin, el “comunicidio” que lleva a cabo el aparato.

Fue en El Salvador. El FMLN había quedado constituido de manera frentista en 1979, agrupando a todas las organizaciones político-militares de ese entonces. Eran cinco. Las Fuerzas Populares de Liberación (FPL), con una concepción marxista leninista clásica, asumiéndose como organización de vanguardia y con un planteamiento clarísimo de destrucción del capitalismo salvadoreño para construir el socialismo. Era la organización más clara, la más fuerte políticamente y con varios atractivos más: la dirigía un obrero, Salvador Cayetano Carpió, “Marcial”, y la segunda comandante era mujer, Mélida Anaya

Montes, “Ana María”. Las otras cuatro eran, en primer lugar, el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), organización que venía de la juventud demócrata-cristiana, muy “militarista” decían entonces los compañeros de las FPL, lo que para mí no quedaba de ningún modo claro viendo, como veía, el modo como ellos también privilegiaban la actividad militar sobre cualquier otra. Venían finalmente, la Resistencia Nacional (RN) una escisión del erp fundada por Roque Dalton —el poeta asesinado—, el Partido Revolucionario de los Trabajadores Centroamericanos (PRTC) —trokista— y el Partido Comunista Salvadoreño (PCS)¹.

En 1983, cuando yo ya trabajaba con los “salvadoreños en el exilio” —eso eran para mí en ese entonces—, se produjo en Managua el asesinato de Ana María y unos días después el suicidio de Marcial. Todos sufrimos una gran conmoción: la organización perdía a sus dos cabezas visibles, una cobardemente apuñalada y el otro, inexplicablemente muerto por mano propia. Yo en particular, no alcanzaba a comprender lo que pasaba y tenía innumerables preguntas que me rondaban permanentemente en la cabeza: ¿Quién había asesinado a Ana María?, ¿no había sido el imperialismo?, ¿que había sido un hombre de confianza de la guardia personal de Marcial... un “camarada”?, ¿...que había pugnas internas?, ¿que Marcial, el venerado dirigente de la Revolución salvadoreña, se suicidó por pena de ver las pugnas internas?, ¿por qué las pugnas, por qué las diferencias?

¿No se suponía que todos estaban luchando por la causa de la revolución proletaria en El Salvador? Si el asesino no era

¹. Para mayores datos sobre la Revolución salvadoreña, véase Jorge Castañeda, *La utopía desarmada*, Joaquín Mortiz, 1993. También la excelente recopilación de entrevistas a comandantes de la Revolución centroamericana: Martha Harnecker, *Pueblos en armas*. Universidad Autónoma de Guerrero, México, 1983.

un infiltrado a sueldo vendido a la reacción, ¿por qué la mataba? ¿Ana María era una traidora por querer impulsar la profundización del acuerdo con las demás organizaciones para intentar fundirse en una sola?, ¿una traidora a qué?, ¿qué traicionaba si el FMLN era quien estaba dirigiendo la guerra?

En fin, un cúmulo de preguntas a cual más complicadas se me presentaba de manera acuciante y, lo peor de todo, nadie podía explicarme qué pasaba, nadie me ayudaba a encontrar las respuestas. Todos se limitaban a decir medias verdades, a mencionar algún aspecto chismoso o, a modo de confidencia, filtrar algún detalle que confundía todavía más el panorama. Pero la guerra continuaba, las detenciones, las muertes, los esfuerzos y los logros seguían, había que trabajar y hacer y propagandizar aunque una no entendiera bien la *situación concreta* al interior de la organización. Esas cosas que pasaban en la dirección no afectaban de ninguna manera la justicia de la causa y la exigencia de sacrificio para que la revolución continuara. El tiempo apremiaba, el batallón de élite de la burguesía salvadoreña, entrenado por los norteamericanos, el Atlácatl, presionaba en las zonas liberadas y los temibles escuadrones de la muerte mermaban día a día las filas de los combatientes revolucionarios asesinandolos salvajemente. No había, pues, un momento para dudar, para explicar... Las preguntas no tenían respuesta o, más bien, las preguntas no importaban, pues era momento de actuar, no de pensar.

Ni siquiera después de un viaje a El Salvador donde sufrí mi primera detención y posterior deportación, mis preguntas encontraron respuesta. De vuelta a México, nuevamente con los compañeros refugiados y sintiendo que por el hecho de haber ido a El Salvador merecía algunas explicaciones sobre lo que en realidad estaba pasando, tampoco las obtuve. Lo que más rabia me daba era que estando en San Salvador en manos

de la Policía Nacional tras la detención, me había dado cuenta por los interrogatorios que ellos tenían mucha, muchísima más información que yo, incluso sobre los aspectos políticos que se discutían entonces. A mí me detuvieron participando en un Congreso de la Federación Sindical Revolucionaria (FSR), una instancia de masas cercana a las fpl, que en ese momento, a casi un año de las muertes de abril de 1983, comenzaba a plegarse a las posiciones críticas a la dirección de las FPL que hacía el Frente Urbano (instancia militar) “Clara Elizabeth Rodríguez”. Los militantes del *Frente Clara* (así se conocían), exigían un congreso de las FPL para discutir lo que había sucedido en la dirección, los cambios de posición que se iban gestando y, sobre todo, se oponían a que las cinco organizaciones del FMLN se fundieran en un solo partido. Cuando recién estaba comenzando a percibir todo esto me detienen ¡y vaya que la policía tenía mucha más claridad sobre lo que pasaba... al menos mucha más de la que tenía yo! Los interrogadores preguntaban sobre la escisión en las FPL, sobre los planes que tenían los compañeros del Frente Urbano, sobre la fecha de un congreso a realizarse... torturaban frente a mí a compañeros a los que una y otra vez les preguntaban este tipo de cosas. Había veces que yo no lograba entender ni siquiera las preguntas porque no estaba al tanto de lo que estaba pasando en la organización. Para mí, las FPL eran una sola organización, única e indivisible: Marcelo, el asesino de Ana María, era una persona muy violenta y desequilibrada, no comprendía la muerte de Marcial, pero sus palabras y enseñanzas seguían siendo válidas y había que continuar la guerra. Eso me habían dicho mis responsables tras mis insistentes interrogantes y, de alguna manera, eso era lo que yo misma quería creer.

Ya en México, discutiendo y preguntando a los compañeros,

tampoco obtuve una respuesta satisfactoria ni en relación a los problemas orgánicos ni sobre los problemas políticos. Tal vez los mandos medios tampoco supieran a cabalidad lo que sucedía y muy probablemente tampoco tenían la voluntad suficiente para explicarme la discusión que se venía llevando a cabo al interior del Frente. Había en nuestros vínculos un espíritu de secta, de confesionario, de no discutir ni enfrentar los problemas abiertamente, de reducirse a organizar las tareas y no encarar los conflictos.

Comencé por ese entonces a sentir una profunda insatisfacción. Me sentía un poco como una ficha que otros y otras movían, no se me convocaba como persona integral, con capacidad de raciocinio, con voluntad propia, con habilidad para discernir, sino que se me mantenía en un ambiente de medias verdades: jamás se entregaba toda la información e incluso las dudas o los temores, no se compartían. Yo alentaba a los compañeros de mi célula a confiar, a contar, a discutir abiertamente: si la dirección de las FPL estaba equivocada y el PCS de Shafik Handal estaba preparándose para negociar la guerra —¡desde entonces eso se comenzó a gestar!—, si era un error político que el FMLN pasara de ser un Frente a convertirse en una sola estructura orgánica... ¡había que discutirlo, había que entender qué sucedía y tomar posición! Mis argumentos consistían en afirmar que si militamos en la organización es finalmente porque así lo deseamos, porque creemos que la línea es correcta, porque nuestra causa es justa y eso exige que nos relacionemos con más franqueza...

Pero nada de esto sucedía y las semanas y los meses pasaban sin que nada creciera más que la susceptibilidad interna, la confusión y un cierto desánimo inmovilizador. La compañera responsable de mi célula, una ex combatiente con un bebé recién nacido, recelaba de otro compañero que pertenecía al

sindicato de maestros de El Salvador, del que Ana María había sido dirigente, el militante de la FSR dudaba del universitario... así, en las reuniones se generalizaba un ambiente lo más alejado a la camaradería revolucionaria ideal de los folletos y manuales de organización, se paralizaba el trabajo porque uno no quería coordinar con otro, otra no estaba dispuesta a decir nada mientras permaneciera un tercero... en esa atmósfera enrarecida todo se congelaba, los encuentros se volvían rutinarios y rígidos. Nunca se discutió abiertamente qué pasaba en las FPL, quién era quién, de parte de quién estaba cada uno y qué podía hacerse.

Quizá de ahí provenga mi virulenta oposición posterior al llamado *centralismo democrático*, o más bien, la tenacidad con la que me he propuesto oponerme, primero a la forma de centralismo democrático presente en prácticamente todas las organizaciones y partidos de izquierda que garantiza, antes que la acción coordinada de los militantes, la capacidad de mando y el poder de los dirigentes. Más tarde, comencé la crítica a cualquier forma de trabajo heterónomamente reglamentada. Pero esto lo discutiré más adelante.

Llegó un momento en que esta situación insostenible concluyó de manera abrupta. Seguramente se consumó la escisión y llegó la línea de que había que denunciar a la dirección de las FPL como traidora y reivindicar al *Frente Clara Elizabeth* como la fracción más consecuente y la depositaria legítima de la herencia política del comandante Marcial. Una noche vino a mi casa la responsable de mi célula a encargarme un “trabajo especial”. Me pidió que sacara los documentos programáticos de la organización que me había entregado tiempo antes, escogió de entre ellos el programa titulado “Por un Gobierno Democrático Revolucionario” (GDR) y me entregó otro documento que consistía en la pro-

clama hacia un “Gobierno de Amplia Participación” (GAP), firmado pocos días antes por toda la dirección del FMLN, incluidos los nuevos responsables de las FPL.

Me explicó rápidamente que la “traición” de un grupo al seno de la organización se había consumado y que teníamos que apoyar al *Frente Clara Elizabeth*. Algo añadió sobre los asesinatos de abril, que una vez más resultaba insuficiente, y me dejó la tarea de hacer una crítica al documento del GAP — así se conocía entonces— que era urgente para discutir con “la militancia”.

Con muy pocas armas teóricas —algunas partes de la obra de Lenin, una barnizada de Marx y algo de Mao— cumplí la tarea lo mejor que pude. Centré mi crítica en los tres puntos que el mismo documento del GAP proponía como núcleo de su llamado político a la lucha. Tres medidas de política económica “democráticas”, con las cuales la dirección del FMLN se proponía llevar adelante una política de agrupamiento de toda la sociedad salvadoreña —incluida la burguesía progresista—, para enfrentar a la oligarquía sostenida por el imperialismo —las famosas catorce familias dueñas del país. Las medidas eran las archi-conocidas de una revolución democrática no muy radical para los años ochenta: reforma agraria, nacionalización de la banca y monopolio del comercio exterior. Argumenté que esas medidas constituían un abandono del programa revolucionario de Marcial, que se proponía construir el socialismo, que el socialismo era esencialmente el poder directo de los trabajadores y que ahí no había ningún espacio para la burguesía, para las alianzas “tácticas” con ella, pues de lo que se trataba era de acabar con la explotación del trabajo y la violenta dominación de clase. Tuve que copiar párrafos íntegros de *El Estado y la revolución* de Lenin para “demostrar” que la dirección del FMLN estaba avanzando por el camino sin

retorno del reformismo y que la propuesta del GAP como aspiración política era una impostura, que podía equipararse, en momentos de guerra, con la más vil de las traiciones.

Se me presentó en ese momento, de manera absolutamente descarnada y acuciante, un problema clave de la lucha revolucionaria del siglo XX: ¿revolución democrática o revolución socialista? No era una cuestión de elección. Para mí, en aquel entonces, la disyuntiva era básicamente una cuestión del punto de vista de clase que se asumía y del grado de madurez de las condiciones objetivas y subjetivas de la revolución en cada país. Así era como se pensaba lo relativo al *contenido* de la lucha de clases en esos años². La cuestión del *carácter* de la revolución consistía en una minuciosa argumentación donde lo más relevante era comprender la composición de clase de una determinada sociedad.

La crítica al GAP seguramente quedó bastante floja en fundamentos —el documento se perdió—, pero tenía la fuerza que intentaba darle la vehemencia con la que una, en esos momentos, debía tomar partido. A mí, más que el problema de la revolución democrática o socialista, o las cuestiones sobre las “alianzas tácticas”, sobre la coherencia de lo táctico y lo estratégico, me conmocionó el problema del centralismo democrático y de los vicios organizativos que se gestaron en las FPL. Cumplí la tarea que me encomendaron, pero no podía evitar sentir que me habían estafado, que no era yo quien decidía mi propia participación. Y no era cuestión de que no estuviera de acuerdo con las posiciones de los “duros” o de que me pareciera adecuada la posición de la dirección reconocida por el fmIn, es decir, la línea de “los otros”, de los “traidores” —así les llamábamos enton-

². Este problema, Alvaro García Linera, quien fuera mi compañero de lucha y de vida en aquel entonces, lo abordó sistemáticamente para el caso boliviano en 1985-1986. Véase Qhananchiri, *Las condiciones de la Revolución socialista en Bolivia*, Ediciones Ofensiva Roja. La Paz, 1987.

ces—. Más bien, lo que yo deseaba, antes que nada, era estar realmente con los “míos”, quería entender en serio, quería discutir y compartir dudas y temores, y esclarecer sucesos y, entonces sí, entendiendo, decidir y actuar. ¡Pero no se podía! Las estructuras, la compartimentación, los niveles de responsabilidad, la viciosa práctica erigida sobre todo eso, hacían que fuera imposible una comunicación vigorosa y a fondo. Una comunicación que obligadamente tenía que abarcar la vida toda, la confianza, la energía, la esperanza, los esfuerzos, pero también el miedo y el dolor... ¡No! Desde aquellos momentos comencé a pensar que la revolución y la organización que luchaba por alcanzarla no podía ser sólo la asociación de un grupo de personas que trabajaban para que se concretizara un acto glorioso al final de una sucesión de pasos y tareas que otros pensaban y uno, disciplinada y eficazmente, ejecutaba. Tenía que ser una obra colectiva gozosa, voluntaria, satisfactoria, donde todos y todas pusiéramos lo mejor de nosotros y creáramos en común algo que a todos nos perteneciera; porque ante todo, la revolución se me presentaba muy intuitivamente como un gigantesco y grandioso acto de creación. Por eso la forma de trato, fría y poco interesada, las medias verdades, las rigideces ocultadoras de los conflictos, las vivía con la más agobiante frustración. Por suerte, encontré con quién comenzar a discutir todo esto.

El centralismo democrático³

J y P han sido mis mejores maestros. Los únicos a quienes considero así, como mis maestros. Entrañables amigos algo mayores que nosotros, empecé a discutir con ellos un poco después

3. Aunque esta temática puede resultar totalmente ajena sobre todo para posibles lectores jóvenes, decidí mantenerla en esta reedición como muestra del modo en el que se discutía hace 20 años y del tipo de argumentos que se admitían como aceptables.

de volver de El Salvador y en medio de todo ese embrollo de confusiones y cosas no esclarecidas que he ido reseñando. Con la información de la prensa, lo que comenzó a publicarse en revistas⁴ acerca de la situación salvadoreña y una que otra cosa que ellos y yo sabíamos, intentábamos una y otra vez entender lo que había sucedido e iba sucediendo con el proceso salvadoreño. Militantes más experimentados que yo, compartieron de inmediato lo que habían aprendido acerca de un punto nodal: lo relativo al problema organizativo.

Comenzamos discutiendo el *¿Qué hacer?*⁵, un folleto donde Lenin discute con sus compañeros sobre cómo estructurar el partido. Su preocupación es cómo formar una organización, un aparato, más aún, una máquina que por su precisión y eficacia, al estar formada por revolucionarios profesionales dispuestos a todo, pudiera empujar la lucha revolucionaria de masas hacia el triunfo. Hasta ahí, salvando la cuestión de lo feo de las metáforas empleadas, no hay mucho problema. Las objeciones, sin embargo, surgen en el momento en que se llega a una cita que Lenin copia de Kautsky la cual, posteriormente, no sólo se confunde con una idea del propio Lenin sino que, bajo el stalinismo, se vuelve la piedra fundamental de un tipo de práctica autoritaria, dogmática, aparatista e incluso contrarrevolucionaria.

El *¿Qué hacer?* es indudablemente un texto polémico. No sólo en el sentido de la aguda discusión que se da en sus páginas, en las que se confrontan cuestiones del estilo de si la socialdemocracia “debe dejar de ser el partido de la revolución social para transformarse en un partido de reformas sociales”⁶, sino por la vehemencia con la que Lenin intervie-

4. La más importante de estas publicaciones fue el artículo de Adolfo Gilly, “El suicidio de Marcial”, en Nexos, núm. 76, abril de 1984, México.

5. Lenin, *¿Qué hacer?* Progreso, Moscú, 1979.

6. *Ibid.*, p. 10.

ne trazando un plan de acción para el momento: 1902.

En la primera parte del texto, todas las baterías se enfilan hacia lo que en ese momento se presentaba como reivindicación de la “libertad de crítica”. Lenin se ocupa de mostrar que la franqueza, en este contexto, es fundamental: “si la socialdemocracia es un partido de reformas y [tiene] el valor de reconocerlo [...] un socialista no sólo tiene derecho a entrar en un ministerio burgués, sino que incluso debe siempre aspirar a ello”⁷. El autor explica, con igual claridad, dónde está situado él mismo: “luchando por la supresión de la dominación de clases”, considerando que “el socialismo es necesario e inevitable desde el punto de vista de la concepción materialista de la historia (...)”⁸.

No hay, pues, por dónde perderse. Lenin no está en contra de la “libertad de crítica” *per se*, apuntando a ahogar cualquier disidencia o discrepancia; está simplemente a favor de decir las cosas con claridad y no escudarse en consignas y acrobacia del discurso para presentar gato por liebre. Él reivindica la libertad de criticar a los que se ocultan tras la libertad de crítica para convertirse en funcionarios de gobiernos burgueses.

Vale la pena tomar en cuenta el modo como algunos argumentos leninistas quedan profundamente marcados por la concepción de la “ciencia” y lo “científico” prevaleciente a fines del siglo XIX: la posibilidad de conocer la realidad objetiva/exterior y de manipularla de acuerdo con ciertos fines “conscientes” surge de comprender las “leyes” de la naturaleza que ineluctablemente guían los acontecimientos. Por analogía, de ahí se desprende que, en política, una vez conocidas las “leyes” del funcionamiento de la sociedad y del desarrollo del capitalismo, no sólo los acontecimientos se

7. *Ibid.*, p. 11

8. *Ibid.*, p. 10.

vuelvan “predecibles”, sino que es posible intervenir de manera “consciente” en la historia, a fin de conducirla por donde mejor convenga, en este caso, según los intereses del proletariado.

Resulta así que señalar el camino de la participación consciente en la lucha de clases será la tarea más importante de los revolucionarios. Lenin presenta su modo de ver las cosas cuando afirma que “la fuerza del movimiento contemporáneo reside en el despertar de las masas (y, principalmente, del proletariado industrial), y su debilidad, en la falta de conciencia y de espíritu de iniciativa de los dirigentes revolucionarios”⁹ y de ahí una proposición: “lo espontáneo es la forma embrionaria de lo consciente”. Se sigue entonces que la principal tarea de los revolucionarios consiste en responder las siguientes preguntas: ¿cómo se “eleva” la conciencia en el movimiento espontáneo?, ¿cómo se “infunde” conciencia al movimiento? Respondiendo a tales preguntas, Lenin llega a la áspera crítica de los “admiradores” del espontaneísmo en la lucha de masas, de los “economicistas” que, entusiasmados por las movilizaciones y grandes huelgas de los años precedentes, *desprecian* los aspectos políticos de la lucha para hacer prevalecer su contenido sindical reivindicativo.

Para apoyar sus ideas, Lenin recurre a citar la crítica del proyecto de Programa del Partido Socialdemocrático Austríaco, elaborada por Kautsky, donde se afirma lo siguiente:

Muchos de nuestros críticos revisionistas consideran que Marx ha afirmado que el desarrollo económico y la lucha de clases, además de crear las condiciones necesarias para la producción socialista, engendran directamente la conciencia de su necesidad [...] El proyecto dice: “cuanto más crece el proletariado con el desarrollo capitalista,

⁹. *Ibid.*, p. 33.

tanto más obligado se ve a emprender la lucha contra el capitalismo y tanto más capacitado está para emprenderla. El proletariado llega a *adquirir conciencia*”* de que el socialismo es posible y necesario. En este orden de ideas, la conciencia socialista aparece como el resultado necesario e inmediato de la lucha de clases del proletariado. Eso es falso a todas luces [...] El socialismo y la lucha de clases surgen juntos, aunque de premisas diferentes; no se derivan el uno de la otra. La conciencia socialista moderna sólo puede surgir de profundos conocimientos científicos [...] Pero el portador de la ciencia no es el proletariado, sino la intelectualidad burguesa: es del cerebro de algunos miembros de este sector de donde ha surgido el socialismo moderno y han sido ellos quienes lo han transmitido a los proletarios destacados por su desarrollo intelectual, los cuales lo *introducen* luego en la lucha de clases del proletariado allí donde las condiciones lo permiten. De modo que la conciencia socialista *es algo introducido desde afuera* en la lucha de clases del proletariado y no algo que ha surgido espontáneamente dentro de ella. De acuerdo con esto [...] es tarea de la social democracia introducir en el proletariado la conciencia [...] de su situación y de su misión¹⁰.

Resulta entonces que el movimiento, esto es, la lucha concreta de los trabajadores, por más esfuerzos que haga está destinado a quedarse en el nivel de la reforma y la reivindicación sindical. Por su parte, es fuera de ese movimiento, al interior de un partido concebido a la manera de un pequeño laboratorio científico, en donde los revolucionarios acceden al conocimiento de manera académica y sistemática, donde se elabora

* Cursivas de la autora.

¹⁰. *Ibid.*, pp. 44-45.

la “conciencia” que se tendrá que “inyectar” a las masas.

A partir de aquí está abierto el camino para todo tipo de suplantaciones, pues será el partido, su comité central y su secretario general quienes encarnarán “la conciencia de la Revolución”, armados de la ciencia que todo lo ilumina y todo lo consigue. La tarea principal del partido y los revolucionarios será, por tanto, “inyectar conciencia”, llevar la “verdad a las masas” y “conducirlas” al triunfo.

Todas estas ideas las abordamos y las discutimos en 1984, intentando comprender lo que hay detrás de la disyuntiva: ¿espontaneismo o conciencia? Intentar responder a esta pregunta, pero incluso admitir el significado de tal disyunción como formada por opciones excluyentes, marca de manera decisiva la práctica que se emprenda¹¹. Sin embargo, si se considera que el partido *no es* la agrupación de los iluminados por la “ciencia verdadera” del marxismo y que, por lo mismo, no conoce todas las respuestas, no es capaz de manejarse en todas las circunstancias y no es cierto que no pueda fallar, entonces comenzamos por buen camino. Lo otro, la certeza ciega y dogmática de que ya se está en posesión de la verdad y que ésta es indiscutible, de tal suerte que de lo que se trata es de ir entregándola a cuentagotas a “las masas” para que éstas, cuando abran los ojos, finalmente “sigan” al partido y éste las conduzca a la revolución triunfante, está detrás de tanta estafa y tanto doloroso fracaso.

Porque si la cosa no va por el lado de que ya en el marxismo —o en el marxismo-leninismo— está contenida “toda” la “ciencia” de la revolución y ésta no es una receta a seguir

11. Cuando en 1912 se hizo la primera recopilación de los textos que hasta entonces había escrito, Lenin se opuso a que en ella se incluyera el *¿Qué hacer?*, argumentando su carácter estrictamente coyuntural (fue escrito 1902). Sin embargo, el stalinismo posterior reeditó este texto para utilizarlo como “aval” de una forma de entender al partido y su construcción.

como quien hace pan, entonces una vez más estamos ante una concepción que nos permite entender la revolución como un acto de creación único y multiforme, que nos exige comprender lo más posible la realidad que se despliega ante nuestros ojos, descubrir las tendencias transformativas en su seno, escudriñar una y otra vez lo que existe...¹².

Pero, además, si las “masas” son el sujeto de la historia, si de lo que se trata es de hablar de la emancipación, más aún, de la autoemancipación de los hombres y mujeres concretos, vivos, de carne y hueso, que respiran, comen, temen, luchan y dudan, que se equivocan y se levantan, de lo que se trata no es de “dar línea”, reclutar y formar “cuadros” al modo como se expande un culto religioso evangélico para “salvar” almas, sino de unificar, de aprender, de escuchar y promover posiciones concretas frente a todos los problemas prácticos inmediatos y estratégicos que se vayan presentando.

J y P tenían una forma muy rica de guiarnos por estas cuestiones, pues nos explicaban lo que ellos entendían por “línea de masas” de modo muy agudo: no se trataba de ir a “escuchar a las masas” para que en el “laboratorio” del partido se “trabajaran” los problemas y se elaborara una línea para posteriormente “bajarla” a los simples mortales. De lo que se trataba era de que quienes queríamos impulsar la revolución teníamos que promover la autorreflexión de y en y desde los propios hombres y mujeres concretos, de sus y nuestros problemas para, ahí mismo, como momento necesario de esa reflexión, haciendo y luchando, contribuir a la expansión de las tendencias más radicales, las más nítidamente revolucionarias y transformadoras, las que llevando al límite el cuestionamiento al dominio del capital hicieran brotar desde ellas

¹². Raya Dunayevskaya, *El otro Marx*. Juan Pablos Editor, México, 1983. Éste es, probablemente, uno de los libros más ricos en el tema de qué entender por revolución.

mismas el poder de la comunidad. Así tenía que ser nuestro aporte práctico al qué hacer común. Reflexión sí, pero sobre todo, su realización como actividad, integración práctica a la lucha, unificación con otras y otros al unirnos en y con la lucha por los objetivos comunes.

A partir de lo anterior, la relación entre teoría y práctica también adquiriría un significado distinto que, creo, me ha marcado de por vida. La teoría no es sino un momento de la práctica, el momento reflexivo o, más bien, autorreflexivo, que intenta esclarecer, sistematizar y volver inteligibles los eventos que en la realidad se presentan como caóticos, como desconexos. La “teoría” hace esto, para volver de inmediato sobre la propia realidad y dentro de ella, sobre la práctica, es decir, para nuevamente participar e impulsar la acción colectiva de resistencia, entendiendo mejor las cosas, de tal modo que se pueda volver a reflexionar sobre ellas: la unidad “teoría-práctica” resulta, así, una espiral ascendente e interminable. No hay teoría “pura”. Eso es una mentira para ingenuos o para interesados: no hay objetividad independiente de nosotros, la cual podemos limitarnos a “conocer” exteriormente. Conocer en este sentido, ya es participar, ya es transformar, o nos estamos haciendo la burla de nosotros mismos con un positivismo de segunda. Tampoco hay “práctica” pura, la reflexión es necesaria, el esfuerzo teórico sistemático que ordena los fenómenos, que explica las conexiones entre los eventos sociales y que busca situar los problemas para resolverlos, obligadamente tiene que llevarse a cabo si no queremos equipararnos con la mecánica repetición de lo mismo, similar a la que hace una colonia de bacterias.

La actividad revolucionaria es, entonces, una continua actividad de creación, una totalización en marcha. Y así como las fuerzas revolucionarias a veces están en ascenso y a veces

retroceden, la “conciencia” tampoco es un reservorio de verdades que una vez “aprendidas” nos quedan impresas en el alma a modo de la marca que con hierro caliente se hace al ganado. La conciencia pensada así, es también un acto práctico de percepción y comprensión de nuestros propios actos (individuales o colectivos, como clase, como grupo) y de ellos en la totalidad de la realidad existente: frente al “otro”, frente al posible aliado, frente a las fuerzas propias.

A J y P les gustaba mucho decir que ¡las masas no son tontas!, tratando de volver inteligible la situación de reflujos que en la guerra revolucionaria salvadoreña se empezó a vivir desde 1984. Más allá de las interpretaciones reduccionistas que hablaban de la “debilidad” de las FPL como causa inmediata del cúmulo de obstáculos que comenzó a enfrentar el avance revolucionario en Centroamérica, o de las no explicadas alusiones al “cansancio de masas” tras muchos años de guerra; nosotros ubicábamos el cambio de programa y de aspiraciones generales que éste significaba, así como la esclerosis organizativa que se expandió a todas las fuerzas beligerantes, como elementos decisivos para entender el curso de los acontecimientos. No era sólo el abandono del ideario anterior, que era expresión de un momento de confrontación y aguda lucha de clases en El Salvador —momento por cierto no resuelto por diez años de guerra y una claudicación—, sino que, cuando las “vanguardias” con sus cambios y vaivenes, con su conservadurismo ligado a intereses muy concretos (el PCS e incluso el ERP con sus lazos de clase y su supuesto “compromiso” en la defensa de la revolución nicaragüense, con todo y su “piñata” en gestación), presentaron GAP por GDR, expresaban así un viraje en las aspiraciones y sentimientos colectivos que animaban la lucha de ese entonces. Y como ¡las masas no son tontas!, por supuesto que

pese a mil centralismos democráticos y a viscosas compartimentaciones, percibían y comprendían la estafa que estaba comenzando a gestarse¹³.

Tal vez con los años esté olvidando y confundiendo detalles y precisiones, pero fue esta discusión la que me marcó para siempre y se convirtió con el tiempo en una profunda convicción. Había que organizarse, ¡por supuesto!, pero no del modo centralista burocrático que había conocido en Centroamérica, sino impulsando lo que en aquella época consideraba un *verdadero* centralismo democrático, donde todo estuviera a discusión, donde las estructuras sirvieran para la acción y no para entorpecerla, donde la transparencia y la claridad llana fueran la norma de comportamiento. En fin, había que poner el acento en lo democrático sobre el centralismo.

Con esa experiencia y estas ideas llegué a Bolivia en noviembre de 1984.

¹³. El proceso salvadoreño desde 1984, hasta principios de esta década, cuando se firma el tratado de paz y el desarme, no es sino la consecuencia del viraje que se inició con el GAP en 1983. El abandono de la aspiración socialista y su sustitución por los tres puntos de la reforma moderada del GAP (reforma agraria, nacionalización de la banca y monopolio del comercio exterior) fueron, sin duda, percibidos por las masas como una imposición por la cual no valía la pena jugarse la vida. El reflujo no sólo es consecuencia entonces del astronómico apoyo financiero y militar de Estados Unidos a la contrainsurgencia y de los 70 000 muertos que ocasionó, sino también del cambio de dirección: ¡las masas no son tontas!

EN BOLIVIA LOS PRIMEROS AÑOS

Todo estaba por hacerse. Ese era el reto, la dificultad y la belleza. Una vez más, ¿qué hacer?, ¿cómo organizarse?, ¿cómo impulsar la revolución? Eran los turbulentos años de la UDP¹, éramos un puñado y sobre nuestras espaldas pesaba el abrumador peso de la historia: así lo sentíamos entonces. Alvaro había cumplido 22 años, dos semanas antes de mi llegada. Yo los cumpliría en una semana más. Sólo uno de los compañeros tenía entonces más de 25 años. Todo lo vivíamos, por nuestra juventud y por las condiciones de entonces, como un abrumador y gozoso deber al que nos lanzábamos íntegra y plenamente. Las cosas tenían que estar “para ayer”, un minuto perdido era una traición al futuro, a la causa, a nosotros mismos.

Discutíamos y precisábamos. Ahora no nos estábamos incorporando a una organización, se trataba de construir nuestra propia criatura y teníamos un sinfín de preguntas por delante: ¿dónde ubicarnos?, ¿cómo comenzar a ligarnos con el pode-

¹. La UDP —Unión Democrática Popular— fue una coalición de centro-izquierda que se hizo cargo del gobierno boliviano tras la caída de los regímenes militares. El 10 de octubre de 1982 juró como presidente constitucional Hernán Siles Suazo —apodado el “conejo”—, quien duró en ese cargo sólo hasta 1985, pues las elecciones se adelantaron tras una crisis social y política generalizada en medio de una hiperinflación de más del 30 000 %.

roso movimiento de masas que existía entonces?, ¿qué estaba significando el gobierno de la UDP?, ¿cómo decir nuestra palabra, afirmar una posición propia, mostrar las limitaciones del reformismo y avanzar hacia la superación del capital

De lo aprendido en El Salvador sabíamos que una pregunta decisiva era la del carácter de la revolución en curso: ¿revolución democrática o revolución socialista? Las condiciones materiales y nuestras propias certezas nos comprometían y nos señalaban la urgencia de la revolución socialista, la necesidad de construir el socialismo. Había entonces que poner manos a la obra. Eran momentos de vehementes discusiones con otras posiciones para así intentar empujar un camino nuestro, al tiempo que buscábamos formas de ligarnos con los trabajadores. La democracia abierta en 1982 era estrecha, insuficiente, comenzaba a mostrarse en esos años más como un espacio o para que las fracciones de recambio de la derecha, principalmente los sectores empresariales, se cohesionaran y tomaran nuevamente la iniciativa, cuando la movilización popular había vuelto insostenibles los gobiernos dictatoriales. Para las fuerzas del trabajo, la apertura democrática que se vivía entonces sólo podía ser una estación en el camino de la revolución social, por tanto había que fortalecer la cohesión entre los productores de las minas, del campo y la ciudad, y debían aclararse los nuevos objetivos, puesto que si no se avanzaba en la profundización de la democracia, el futuro amenazaba ser sombrío, incluso trágico.

Nuestra tarea sólo podía ser ésa: desenmascarar los límites burgueses del gobierno UDPista y comprometernos para expandir lo que miles y miles de mujeres y hombres trabajadores ya estaban haciendo al exigir que la democracia solucionara también el problema de la carencia y la escasez de las familias de los productores. Nosotros considerábamos

que la democracia, además de garantizar la vigencia de ciertas libertades democráticas, debía encarar la solución de los problemas más acuciantes, sobre todo los relacionados con sueldos y salarios, con derechos laborales, en fin, todo lo que se refiere a la distribución y disfrute de la riqueza.

No había tiempo para otra cosa que no fuera el trabajo revolucionario; escribíamos y publicábamos usando un antiguo mimeógrafo que alguien había comprado: panfletos, pronunciamientos, documentos, críticas. Nunca dejaba de funcionar la imprenta. Desde las 6 de la mañana recorríamos las fábricas, muchas veces a pie, pues no había plata para pasajes, repartiendo nuestras ideas en volantes con la tinta todavía fresca. Intentábamos siempre conversar con los trabajadores: ¿qué pensaban?, ¿qué expectativas tenían en el gobierno de la UDP?, ¿qué podía hacerse? A veces organizábamos reuniones para después del trabajo, en algún local cercano. Almorzábamos en los mercados donde a mediodía asistían los obreros y ahí continuábamos repartiendo propaganda y hablando. Por las noches, si no había que imprimir, hacíamos periódicos murales para colocar en otras fábricas, en otras zonas.

Las discusiones entre nosotros también eran constantes. ¿Qué consigna resultaba mejor?, ¿cómo explicar qué significaba en ese entonces el comienzo de la espiral inflacionaria?, ¿cómo teníamos que organizarnos?, ¿qué debíamos hacer con tal o con cual compañero que mostraba mayor interés?, ¿cuál era la mejor forma de colaborar con los trabajadores de cierta fábrica que habían tomado las instalaciones de su empresa al declararse en huelga?, ¿cómo conseguir dinero para viajar a las minas?, ¿qué tipo de documentos resultaban más convenientes, propagandísticos o esencialmente agitativos?, ¿podríamos levantar un periódico interfábrica? En fin, eran momentos repletos de activismo y reflexión.

Pulíamos también nuestra propia postura, precisando nuestra concepción sobre el socialismo. Desde entonces, cuatro o cinco años antes de que cayera el muro de Berlín, bosquejamos nuestra crítica a la URSS y al llamado “socialismo real”, a la osificación y desnaturalización de la Revolución de Octubre. Nos afirmábamos: revolución proletaria y construcción del socialismo, pero socialismo no era, no podía ser, igual a estatización de los medios de producción y planificación centralizada. Socialismo era esencialmente soviets, autoterminación, democracia y poder directo de los trabajadores, era control de las condiciones de producción y de vida, era libertad verdadera, era terminar con la opresión y transformarlo todo. Esto queríamos. Con ese sueño nos hermanamos.

La revolución proletaria que imaginábamos imprescindible sería radical, violenta, a fondo. Además, esa revolución estaba en marcha o, más bien, podía darse si las oleadas de descontento y movilización que se agudizaban, generaban una situación revolucionaria. Había por tanto que prepararse en todos los terrenos, continuar yendo a las fábricas, expandirse hacia nuevas minas, comenzar a armarse, pensar en la insurrección, organizarse.

La organización tomó una forma celular —muy leninista—, democrática y flexible. Había mucha propaganda, discusión y conspiración. Éramos un equipo de “revolucionarios profesionales” muy cohesionados, conviviendo y discutiendo todo el tiempo. Ahí abordamos nuevamente el problema del centralismo democrático, guiándonos por una idea que recuperamos de un viejo bolchevique, Oleg Pianitsky. Él hacía referencia, criticando el opresivo “monolitismo” del PCUS, a que el Partido Bolchevique de la Revolución de Octubre había sido más similar a una “federación negociada de posiciones” que a un bloque homogéneo y compacto donde todos estaban absolutamente de acuerdo con la palabra de la dirección.

Pensarse así, entender la construcción orgánica como un continuo esfuerzo por asociarse, enriquecer la comprensión precisa de la realidad y fundirse del modo como fuera posible con las luchas sociales en marcha, nos daba una amplia posibilidad de construir la organización de manera fluida, flexible, sin que estructura alguna se volviera una carga; además, si bien teníamos una línea y unos documentos básicos, concebíamos nuestra propia práctica como un proyecto en construcción, no cerrado ni terminado. El objetivo explícito de nuestras acciones, así como nuestro deseo más intenso en términos personales, no era la construcción de un partido, sino el contribuir, del modo que pudiéramos, a la revolución, al avance de las luchas obreras y campesinas que se sucedían continuamente durante aquellos años. Para tal fin necesitábamos organizarnos de algún modo, requeríamos entablar relaciones con diversas personas y grupos, pero por la misma forma de entendernos, podíamos hacerlo sin conservadurismo alguno, sin complicarnos mucho con “nombrar” e “institucionalizar” lo que íbamos logrando: las estructuras organizativas se modificaban para adecuarse a las exigencias que detectábamos en la realidad. Nada era fijo ni inmutable.

Era como ir abriendo una brecha, buscando vínculos con los obreros, los comunarios, la lucha de masas, pero no de modo tradicional, presentándonos como una totalidad a la cual se invita a la gente a sumarse, sino sólo como parte de una posibilidad revolucionaria en marcha. No había, pues, que “afiliarse” a nada y esperar una línea: se trataba de reunirse para participar de manera común en la transformación revolucionaria a emprender. Cada quien podía opinar e impulsar lo que deseara dentro de un marco general de acuerdos básicos, nadie tenía que negar su identidad y sus aspiraciones, sino presentarlas, defenderlas y buscar que se asumieran de manera común.

Debido a esta peculiar forma de organizarnos, que sintonizó de inmediato con ciertos modos aymaras de toma de acuerdos, cuando unos años después, ya como EGTK, en la prensa se buscaba entendernos rastreando en los “orígenes” de la organización, tenían que explicar lo que éramos presentándonos como una convivencia de fracciones y encontrando incluso, contradicciones en nuestro interior².

Y por supuesto que había contradicciones, pues si algo también nos guiaba era pensar que siendo dialéctica la propia realidad —esto es, la dialéctica no es sólo un método de conocimiento—, el momento de afloramiento de la contradicción no tenía que espantarnos y no teníamos que buscar suprimirlo en aras de una supuesta unidad que de ninguna manera lo sería, sino que la contradicción tenía que madurar hasta un momento en el cual pudiera realmente hacerse una síntesis dialéctica y superior, negando la negación expresada en la contradicción.

Recuerdo con particular nostalgia cómo me tocó vivir las Jornadas de Marzo de 1985³. Yo estaba en Cochabamba. Desde febrero estábamos buscando el modo de conseguir algo de dinero para sostener nuestra propaganda y los viajes que seguramente tendrían que hacerse. Lo logramos y algunos compañeros se fueron a La Paz, cuando ya los primeros contingentes de las minas habían llegado a la sede del poder central. A mí, junto con otros, me tocó quedarme en la *Llajta*⁴. La

2. Jaime Iturri Salmón, *EGTK la guerrilla aymara en Bolivia*. Ediciones Vaca Sagrada, 1992.

3. Las “Jornadas de Marzo” es el nombre de la mayor movilización minera en Bolivia posterior a la Revolución de 1952. Durante varias semanas, más de 10 000 mineros de todos los distritos del país ocuparon La Paz con un amplio pliego de reivindicaciones. Fue un momento de extrema debilidad y parálisis de las élites bolivianas. Los mineros, sin embargo, no se propusieron colectivamente exigir la salida de Siles Suazo y respetaron las instituciones y los tiempos electorales.

4. *Llajta* es una palabra quechua que significa “ciudad o pueblo”; se usa para referirse cariñosamente a la ciudad de Cochabamba.

pregunta de siempre: ¿qué hacemos?, exigía urgente respuesta, no sólo en lo que se refería a nuestras actividades “internas”. Esa misma pregunta flotaba en el ambiente entre la clase obrera, perpleja ante su propia audacia: si se va Siles, ¿quién queda en el gobierno?, ¿hacia dónde hay que enfile las baterías?, ¿quién diría la “contraseña”, la consigna en la que todos podríamos reconocernos, que abriera el cauce por donde hacer fluir toda nuestra energía en esos días turbulentos de marzo? La derecha ya se había reunido meses atrás para organizar ordenadamente el recambio de quien ya no le era útil. De sus acuerdos había surgido la convocatoria a elecciones anticipadas, acortando el mandato ya insostenible de Siles Suazo. ¿Qué podían proponer frente a esto los trabajadores directos? Ésa era la pregunta que urgía respuesta común. En marzo, en la mitad de la huelga general indefinida, con 10 000 mineros en La Paz, nosotros nos volcamos una vez más a las fábricas a promover la discusión. Algunas empresas estaban nuevamente tomadas por los trabajadores; a ellas nos dirigíamos con prioridad; Juntábamos coca, café, lo que se podía, en los barrios y entre los amigos más cercanos y nos íbamos a las fábricas en unas bicicletas prestadas —pues también había paro del transporte—, cargando propaganda, vituallas —tan escasas entonces— y una inolvidable guitarra para hacer menos largas las guardias de las noches. Llegábamos a nuestro destino y como algún trabajador ya nos conocía, de inmediato nos presentaba a otros y comenzaban las conversaciones, las canciones y algunas veces los tragos.

Insistentemente los trabajadores nos preguntaban, “ustedes, ¿de qué línea son?”, queriendo ubicarnos en la laberíntica sopa de siglas y fracciones que había entonces. A lo que nosotros sencillamente respondíamos que éramos de la línea de la revolución, que considerábamos que el gobierno

burgués de la UDP había llegado a su límite, que la reacción empresarial se vendría sobre nosotros con dureza para arrebatarnos todos nuestros logros después de las elecciones, que los reformistas de la COB y de prácticamente todas las organizaciones existentes con sus maniobras cómplices y su timidez política, estaban contribuyendo a que toda la fuerza acumulada y los esfuerzos de movilización emprendidos por todos, terminaran consolidando una nueva y duradera dictadura democrática de los empresarios.

Se discutía con virulencia a quién “poner” si echábamos a Siles Suazo del “Palacio Quemado”, la sede del poder. Una y otra vez nosotros insistíamos en que la obra por emprender no consistía en quitar a uno y poner a otro, sino en “tomar el poder”, en hacer la revolución, en empezar a levantar soviets, asambleas populares que decidieran y ejecutaran inmediatamente los pasos en que todos estuvieran de acuerdo. Insistíamos en que para ello habría que enfrentar militarmente al ejército y a la policía, podíamos hacerlo... ¡Éramos tantos, éramos miles...!

De madrugada, roncós de discusión y canto nos despedíamos prometiendo volver en unos días. Nuestras propuestas resultaban con frecuencia “poco aplicables”; recuerdo a un compañero que siempre nos decía eso cuando cariñosamente ponía fin a la charla para invitarnos un reconfortante “té-con-té”. Pero sin duda la discusión que promovíamos servía como referencia y nos ligaba con fuerza a la entrañable clase obrera boliviana.

Por supuesto, teníamos también problemas, pero todo era parte del “proceso de crecimiento”. Y crecíamos de manera muy plena. Cada quien se fue ubicando en el lugar de su elección, realizando el trabajo que consideraba más compatible con sus habilidades y sus aspiraciones. Intentábamos reconocernos cada uno en el trabajo de los demás, es decir, todas y todos

nosotros procurábamos estar al tanto de las múltiples preocupaciones, avances, logros y dificultades de las actividades del resto, compartiendo opiniones, experiencias y críticas. Fueron, en fin, varios años inmensamente creativos, llenos de pequeños triunfos de los que disfrutábamos en común. Y esto, pese a que empezaban a imponerse los quiebres sociales que acarreó el neoliberalismo a partir de 1985⁵.

Desde el principio teníamos la certeza de que en Bolivia los sujetos y protagonistas de la revolución por venir, tendrían que ser, por un lado, los obreros, principalmente los mineros, esto es, la fracción del proletario más experimentada, agrupada por el propio capital en significativas concentraciones y, por ello mismo, con gran capacidad de acción unificada; por otro lado, los comunarios, principalmente aymaras y qhiswas, cuya forma de vida, de producción, de asociación, cuya conservación práctica de relaciones comunitarias y de tradiciones productivas y convivenciales no subsumidas realmente al capital y en permanente conflicto con su avance, fundaban la aspiración nacional comunitaria, esencialmente revolucionaria, de estos conglomerados extenuantemente sometidos y excluidos de todo.

La vitalidad y potencia revolucionaria de ambos sectores aseguraría la posibilidad de una revolución socialista-comunitaria. Entonces, tal como he señalado, el aspecto central de nuestra actividad consistía en estrechar vínculos con estos dos sectores sociales y en promover la unificación y el diálogo entre ellos. Nosotros, los pocos compañeros “clasemedieros” urbanos no

⁵. El neoliberalismo en Bolivia comenzó a instrumentarse a través del llamado “Decreto Supremo 21060”. Éste consistía en una serie de drásticas medidas monetarias para contener la hiperinflación, entre las cuales se incluía un artículo sobre “libre contratación”. Este artículo era un permiso irrestricto para que los empresarios pudieran despedir trabajadores sin ninguna justificación. La “libre contratación”, como veremos más adelante, fue el argumento “legal” de una drástica ofensiva contra la clase obrera, en particular contra su cohesión interna fincada en la seguridad en el puesto de trabajo.

éramos ningunos “inyectores de conciencia”, eso lo teníamos muy claro, nos asumíamos como contribuyendo a la generalización y profundización de las tendencias más radicales, anidadas ya en la propia sociedad, hacia la superación del régimen del capital. Tendencias que se gestan y se desarrollan en el interior de las propias masas proletarias y comunarias, aunque continuamente se ven obstaculizadas, interrumpidas e incluso anuladas, por la oposición política, económica e ideológica que el capital y la reacción presentan frente a su avance. Nuestra organización iba entablando lazos firmes con y en estos dos sectores sociales, entendiéndonos siempre como un proyecto en formación, como convocatoria crítica radical frente a lo existente. Convocatoria en la cual cada uno y cada una participábamos imprimiendo nuestro propio sello en la totalización en marcha.

La expansión de este trabajo fue significativa más o menos hasta la Marcha por la Vida⁶, cuando se selló la victoria militar y política del liberalismo frente a las fuerzas del trabajo. A partir de entonces las cosas comenzaron a ser mucho más complicadas, para los trabajadores en general y para nosotros en particular. Sigamos recordando para poder abordar, después, la reflexión sobre el quehacer de militantes y organizaciones en momentos de reflujo del movimiento social.

6. La “Marcha por la Vida”, en 1986, fue la última gran batalla de la resistencia minera al 21060. Después de una primera ola de despidos masivos, enormes contingentes de todas las minas del centro y sur del país se reunieron en la ciudad de Oruro y comenzaron una marcha sobre La Paz. El objetivo de dicha marcha, entre otros, era derogar el D.S. 21060 en lo relativo a la libre contratación. La marcha fue cercada por el ejército una madrugada en el poblado de Calamarca y a punta de fusil se obligó a los mineros a subir al ferrocarril para ser conducidos de nuevo a sus distritos.

Después del 21060

El modelo neoliberal, con los despidos, la reestructuración productiva, la inseguridad laboral que acarreó la libre contratación, así como la miseria y escasez que se acentuaron por la restricción monetaria para combatir la inflación, esto es, por la relación de fuerzas sociales que consolidó y posteriormente legitimó y reprodujo, significó un golpe muy duro para los trabajadores bolivianos y, dentro de ellos, para nuestro trabajo. El vigor y vitalidad revolucionarios en minas y fábricas hacia finales de 1986 comenzó a languidecer golpeado de manera múltiple por los despidos, el sentimiento de derrota que dejó el cerco a la Marcha por la Vida y la inseguridad en el empleo. Las huelgas y movilizaciones se hicieron cada vez menos frecuentes. Al ánimo de protesta colectiva frente a lo que era el paulatino desmantelamiento de todas las conquistas previas, le sucedía la temerosa cautela de conservar individualmente el puesto de trabajo, de no ser “relocalizado”. Cada nuevo golpe podía ser respondido sólo con mayor timidez: se fragmentaban las unificaciones construidas en el anterior periodo de auge de las luchas de masas, todos comenzaban a mirarse entre sí con desconfianza porque, esencialmente, cada uno desconfiaba de sí mismo. Cada hombre y cada mujer sabía que en el momento decisivo, cuando hubiera que decidir sobre la lucha a emprender y sus riesgos, muy probablemente cundiría el temor en cada uno y prevalecería la inercia más conservadora: a lo largo de 1987, la clase obrera boliviana se quedó pasmada ante la violencia de la ofensiva patronal-estatal. Nuestra organización no se salvó de esto. No sólo se redujeron los militantes, sino que se debilitaron la fuerza y la influencia de los que quedaban. A muchos compañeros los despidieron y los que conservaban el empleo no sabían qué

hacer, sus compañeros de trabajo no estaban dispuestos a pelear, las direcciones sindicales fueron tornándose cada vez más amarillas y concertadoras...

Nosotros siempre habíamos sostenido que el eje fundamental de la actividad política revolucionaria tenía que ser el centro de trabajo, ya que considerábamos que el objetivo fundamental de la revolución tenía que ser transformar las condiciones de producción, desde el proceso de trabajo inmediato (PTI) hasta el proceso global de producción. Esto, por supuesto, tenía que hacerse promoviendo el poder directo de los propios trabajadores, sin representantes que devinieran en “jefes”, desde el mismo centro de producción. Así, teníamos bastante habilidad y éramos muy creativos al momento de organizar y proponer actividades en los centros de trabajo en momentos de ascenso. Pero cuando empezaron a despedir a muchos compañeros y las iniciativas de los que permanecían trabajando no tenían ningún eco entre sus camaradas, toda nuestra actividad y concepción empezó a sacudirse.

Una deficiencia que a la larga se convirtió en un error muy costoso, fue que nunca quisimos ni pudimos comprender a los compañeros despedidos como seres humanos, que además de obreros sin empleo, eran personas, hombres y mujeres con dudas, padres de familia angustiados, a quienes las decisiones políticas del gobierno colocaban en una posición de absoluto desamparo. En aquella época, todo esto no lo veíamos, ni valía ni era importante. No teníamos, o quizá no podíamos tener, una comprensión integral de lo que es una persona. En el “sector obrero”, hacíamos la reducción de ser humano a proletario y de transformación general de las condiciones de reproducción social, de revolucionarización integral de la cotidianidad, de la vida, a la búsqueda de transformar esencialmente —casi de manera exclusiva— las condiciones

de producción inmediatas impuestas por el capital. Con esta reducción perdíamos la riqueza de la humanidad concreta, de sus necesidades dispersas y variadas, en fin, del despliegue multiforme de la vida humana. Nuestra comprensión era parcial, porque veíamos la realidad de modo parcial y, en cierto modo, aunque aspirábamos a transformarlo todo, en concreto sólo buscábamos una transformación parcial. No lo veíamos así en ese entonces, sumergidos en un sistema de pensamiento que aunque nos permitía ver mucho y privilegiar los aspectos de la producción material de la vida, regida por el valor y subsumida al capital, nos hacía perder la riqueza de una existencia humanamente variada y compleja.

Si nuestros compañeros obreros dejaban de serlo, nos veíamos impotentes, ellos y nosotros, para continuar enlazados y trabajando por la revolución. Ellos, porque en su misma autopercepción íntima sufrían una desvalorización, además del apremio agobiante de la supervivencia, desde las condiciones de desposesión e impotencia absoluta en que quedaban. Nosotros, porque de algún modo el mundo que nos interesaba se componía por los productores y por los revolucionarios profesionales (dedicados a otro tipo de producción, a la producción de la revolución) y no lográbamos mirar las cosas desde un plano que nos permitiera una visión más “panorámica” de los eventos y de las personas.

Con los comunarios aymaras-qhiswas nos sucedió algo similar, aunque no tan drásticamente desplegado. Con el libre mercado, la libre importación, el desequilibrio todavía más desfavorable en los términos del intercambio entre la ciudad y el campo y el aumento de la explotación que sobre amplios contingentes agrarios se impuso, las familias, y sobre todo los varones, tuvieron que comenzar a migrar. Ir a la zafra, a la cosecha de arroz, al Chapare o a la Argentina, se volvió una necesidad,

un imperativo vital, que si bien permitía una expansión de las ideas, debilitaba simultáneamente la consolidación del trabajo organizativo creciente en comunidades y ayllus. Aquí, el esquematismo reductor de nuestra mirada no se hacía tan patente, porque la misma realidad tenía en su interior más matices: la vuelta periódica de los compañeros a sus chacras, el hecho de su oscilación entre un trabajo y otro se asemejaba más a un proceso de erosión constante que a una conmoción intempestiva como fue el efecto del 21060 sobre la clase obrera.

Siempre los momentos de reflujo, como el que quedó sellado desde finales de 1986, han sido los más difíciles de comprender para los revolucionarios, y las transformaciones políticas en la situación social general, que se fundan en cambios importantes en la correlación de fuerzas, a veces tardan bastante en ser entendidas a cabalidad. Esto, sin lugar a dudas, le sucedió a todas las organizaciones políticas y nosotros no fuimos la excepción. Quizá con un poco más de lucidez, por la ventaja de no estar anclados a ningún conservadurismo, intentamos escudriñar lo que comenzaba a suceder en la realidad social, pero no logramos “volverlo inteligible” (Sartre), comprendiendo y ordenando las múltiples fuerzas desatadas por las transformaciones reaccionarias impulsadas desde el Estado. Aquí, de una manera bastante mecánica, sólo pudimos refugiarnos de modo casi instintivo en una reacción frente a la acción en marcha: la violencia de la ofensiva liberal del Estado, con todo lo que implicaba de frustración, de impotencia, de desagregación y atomización social, de individualización impuesta, sólo podía ser enfrentada organizando la violencia que resultaba de ésta, a su vez, violenta dispersión. La guerra se imponía no sólo como respuesta necesaria a “largo plazo”, sino como inminente mecanismo de cohesión, como única posibilidad de reagrupamiento colectivo expansivo y sólido.

Esto, sin embargo, no debe hacernos pensar que esa decisión era sólo una estrategia grupal para trabajar básicamente en la propia cohesión del grupo, lo que sería una perversión de la finalidad unificadora de las personas. En nuestro acercamiento cada vez más estrecho a comunidades y comunarios⁷ aymaras-qhiswas, habíamos percibido y reflexionado acerca de la existencia de una sorda guerra de exterminio de larga data emprendida por las diversas versiones del Estado colonial q'ara contra los fundamentos de la identidad nacional comunitaria que brota de los ayllus y markas. Esta "guerra" ha tenido momentos de explicitación abierta (la rebelión de Tupak Katari en 1781, por ejemplo) en lo que se refiere a la ruptura y confrontación violenta de los dos mundos que se desafían, y momentos también de desarrollo velado, subterráneo.

En aquellos años, con el tejido social urbano-proletario golpeado de mil maneras y con nuestras actividades centradas en el campo, creímos y apostamos a contribuir a desencadenar un nuevo afloramiento, una nueva explicitación a flor de piel, de estos momentos tumultuosos y violentos de confrontación social, de rebelión y alzamiento de comunidades en marcha para formar una gran comunidad en rebelión. Lo decíamos así entonces: "buscamos contribuir al levantamiento armado de las masas", principalmente de las masas comunitarias aymaras y qhiswas. Considerábamos que de manera inminente habría de develarse una nueva "calidad" en los antagonismos sociales; que la confrontación subterránea del campo frente a las renovadas agresiones del Estado colonial avanzaba vertiginosamente hacia la ruptura disidente que acontecería como levantamiento de masas nacional-comunitario.

7. Comunario es el nombre que emplean para designarse a sí mismos los miembros de las comunidades o ayllus bolivianos.

Nuestro trabajo en el campo había sido, desde su inicio, una paciente y esforzada labor de extensión y reforzamiento de las semisoterradas disidencias antiestatales que bullían por doquier, y un compromiso con su enlace, con su autorreflexión, buscando superar visiones localistas y estrechas. De ahí, por ejemplo, entre otras muchas actividades, nuestra permanente presencia y participación en congresos, reuniones y eventos sindicales, llevando siempre una posición de llamado a la ruptura antiestatal, afirmando la identidad nacional-comunitaria. En aquellos años (1987-1988), la decisión de volcar todos nuestros esfuerzos al empuje del afloramiento belicoso y desnudo de esa disidencia nacional estatal aymara-qhiswa, frente a la creciente guerra abierta impuesta por el Estado del 21060 sobre la sociedad, que amenazaba de muerte el presente y el porvenir de las comunidades, buscaba con empeño las formas más adecuadas de generalizar el desacato y la insubordinación social que se nos insinuaba creciente en las cada vez más agresivas confrontaciones sociales: la masacre de Villa Tunari en el Chapare, los comunarios muertos a bala en Omasuyos, las batallas callejeras, con apedreamiento y destrucción de comisarías que mineros, campesinos, maestros y pobladores comenzaban a postular como forma de lucha...

Teníamos que impulsar el desbroce de prácticas radicales de confrontación contra la coerción estatal. ¿Cómo hacerlo?, ¿cómo contribuir a la expansión de esas disidencias antiestatales?, ¿cómo combinarlas con la preparación efectiva, material y simbólica de una creativa y vigorosa rebelión nacional? Sobre estas dudas y no pocas respuestas falsas escalamos el nuevo periodo de la actividad política.

¡A la guerra!

Como hemos dicho, la violencia y la necesidad de la lucha armada nunca estuvieron ausentes de nuestra reflexión, aunque durante años, sobre todo en el lapso que va de fines de 1988 a nuestras detenciones en 1992, se convirtió en un eje articulador si no de nuestra práctica sí de nuestros criterios esenciales de cohesión y agrupamiento.

De los diversos núcleos humanos que posteriormente sellarían su unión en el EGTK, del que yo provengo es quizás el que tenía un acercamiento más sistemático al problema de la violencia. Para nosotros, que muy jóvenes nos vimos marcados por la experiencia de El Salvador, por la revolución guatemalteca y, en general, por el ascenso y el declive de la oleada revolucionaria guerrillera que en muchos países acabó en la larga noche de terror dictatorial-militar, el problema de la violencia era un problema de *necesidad* y al mismo tiempo de *elección*.

Las trágicas experiencias sudamericanas, en especial el genocidio argentino, en cuyas hogueras perecieron casi 10 000 jóvenes entre 1976 y 1983, y el aplastamiento del gobierno de Allende en Chile, con la posterior derrota política y militar del MIR —el verdadero, no la caricatura boliviana—, nos insinuaban que no era posible la supervivencia de una guerrilla esencialmente urbana, sino que se necesitaba preparar y desencadenar una verdadera guerra de todo el pueblo. Había que promover un levantamiento generalizado de la población empobrecida y explotada, rural y urbana, de tal modo que no sólo se minara la posibilidad de dominio y reproducción “normal” del capital, sino que al mismo tiempo una fuerza armada revolucionaria pudiera conquistar terreno, disputar al Estado territorio en el cual construir zonas liberadas que apuntalaran la expansión de la rebelión, a tiempo de servir de retaguardia estratégica.

Teníamos la experiencia centroamericana con su riqueza histórica. Tanto las FPL como el resto de las organizaciones que conformaron el FMLN comenzaron asumiéndose como organizaciones político-militares de vanguardia, sobrevivieron a la represión inicial y, su expansión, pasada la primera oleada de detenciones y golpes, coincidió con el ascenso obrero-campesino-popular de fines de los setenta, que sin duda las propias organizaciones —en especial el trabajo de masas de las FPL— contribuyeron a configurar, pero que, a su vez, en su vigor y combatividad, reforzó las posiciones más firmes en las organizaciones asegurando su consolidación. Después de la ofensiva general de enero de 1981, el repliegue, ya con el país abiertamente en guerra, se dirigió hacia las zonas rurales donde las organizaciones tenían mayor influencia. Se multiplicó de esta manera la fuerza de las estructuras militares, por el paso a sus filas de centenares de cuadros de las estructuras políticas de masas. Cuando se afianzaron las zonas liberadas, la estrategia indicaba expandir la confrontación en una guerra de movimientos en la que las fuerzas revolucionarias, al menos en la primera época, tuvieron significativos éxitos. Esto duró hasta más o menos 1985.

Otra experiencia decisiva que conocíamos bien era la de Guatemala, en particular la del EGP, organización de luchadores tenaces e increíblemente resistentes. Había incubado ahí una experiencia inicial de guerrilla rural en la zona norte de Guatemala entre los pobladores indígenas mayas del Quiché, primos hermanos de los actuales sublevados de Chiapas. Un segundo momento de guerrilla rural y urbana que termina en las ciudades de modo trágico en 1981, con una serie de golpes demoledores por parte de los servicios de represión estatales, asesorados por miembros de la inteligencia israelí⁸; en el

⁸. Mario Payeras, *El trueno de la ciudad*. Juan Pablos Editor, México, 1987.

campo, por su parte, los guerrilleros quedan completamente debilitados entre 1982 y 1983 por la política de tierra arrasada establecida por Ríos Montt; todos estos esfuerzos nos eran no sólo muy cercanos, sino que procurábamos aprender todo lo posible de ellos.

El EGP, reflexionando sobre la experiencia guerrillera en los sesenta, planteaba la necesaria relación entre la lucha de clases y la lucha nacional-étnica de la población mayoritariamente indígena en Guatemala, como esencial para el avance revolucionario. Se daba enorme importancia a las luchas de masas y se planteaba como tarea básica del accionar político y militar, la contribución y organización de movimientos sociales amplios de indígenas, campesinos y masas urbanas. Era necesario aprender de ellos, intentando comprender qué era lo que había hecho posible su casi-derrota; cómo se había producido la anulación de su capacidad expansiva en términos políticos y su práctica aniquilación militar, cercándolos en los lugares más profundos de la selva a costa de miles de muertos⁹.

⁹. Además del citado, existe otro libro de Payeras, *Los días de la selva*. Juan Pablos, México. El mérito de Payeras en ambos textos es realizar una reflexión profunda sobre la experiencia política y militar de la guerrilla en Guatemala. Sin embargo, pese a su, en muchas ocasiones, admirable agudeza, no logra en otras entender a cabalidad que lo que él presenta como “errores técnicos” o “vicios del trabajo” clandestino, son consecuencias hermanadas e indisolubles de una concepción política de fondo. Por ejemplo, en relación con el alejamiento paulatino de la organización respecto de las masas, afirma que: “[...] a lo largo de los años la organización urbana había generado insensiblemente conceptos equivocados y hábitos rutinarios. Los recursos económicos [...] nos dieron sensación de fortaleza y nos hicieron olvidar las iniciales bases de apoyo. En vez de diluirnos en el seno del pueblo, con lo cual la organización se habría hecho invencible, nos instalamos en casas alquiladas” (p. 44). La pregunta que me hago es cómo una organización político-militar de vanguardia podía realmente “diluirse” en el seno del pueblo, sobre todo en la ciudad.

En otro punto, Payeras señala que si bien la acción revolucionaria no puede preferir el despliegue de operaciones ejemplares, consideradas en cierto momento por ellos mismos como “suficientes para convocar al pueblo a la lucha revolucionaria, sustituyendo con ellas el trabajo de hormiga, tenaz y anónimo casi siempre, que es preciso efectuar en el seno de las masas [...] Ni es nuestro cometido asumir por cuenta propia, en

Finalmente, teníamos también como experiencia importantísima para aprender de ella, la guerra popular del Perú que Sendero Luminoso dirigía en las zonas andinas desde 1980. Sentíamos en esa época, sobre ese movimiento, una mezcla de admiración y disgusto. El inicio de las acciones armadas en 1980 y el curso que había tenido la lucha hasta más o menos en 1984 nos resultaba muy atractivo, sobre todo porque se traslucía la vitalidad de un verdadero terremoto social. En esos años, la violencia desatada en Perú parecía provenir de lo más profundo de la exclusión social, era el gigante dormido, las masas qhiswas abyectamente explotadas y oprimidas, que repentinamente comenzaban a levantarse y a exigir con las armas en la mano que su voz fuera escuchada y su identidad respetada. Las acciones guerreras llevadas a cabo por miles de comunarios que tumultuosamente irrumpían en poblados para tomarlos, que se esforzaban por iniciar de inmediato la construcción de un nuevo poder reivindicando sus tradiciones más antiguas, que hacían brotar en todas sus acciones una nueva socialidad, nuevas maneras de convivencia y organización, sin duda nos entusiasmaban.

Un profundo disgusto, sin embargo, brotaba igualmente en nosotros por la concepción que de sí mismo hacía el Partido Comunista Peruano (nombre oficial de Sendero

nombre de quien ha de emanciparse a sí mismo, la tarea de ajustarle cuenta a los verdugos por la sangre derramada, reduciendo de hecho la gesta popular a una desigual lucha entre aparatos militares”. Su reflexión no va hasta el fondo. En lo citado, sin duda, su razonamiento es impecable, pero inmediatamente agrega: “Nuestra tarea central consiste en proporcionarle al gran protagonista los instrumentos necesarios que siempre le harán falta —puesto que no aparecen espontáneamente—, para desarrollar sus luchas de manera organizada y para conducir las de acuerdo con el balance de fuerzas, hacia formas superiores cada vez más eficaces. Tales instrumentos son la formulación del programa, la elaboración de la táctica, la construcción de las alianzas, la organización de los instrumentos militares que requiera el desenlace de la lucha y la dirección del proceso en su conjunto”. Queda claro con esto, espero, que no es tarea sencilla el someter a crítica y menos superar una concepción vanguardista.

Luminoso), exaltando como positivo todo lo que nosotros desde hacía tantos años veníamos sometiendo a crítica: el partido como guía indiscutible y dentro de él su secretario general, Abimael Guzmán, que resultaban ser poseedores últimos de la verdad y la razón, por lo que, de manera automática, quedaba justificada no sólo toda violencia sino sobre todo, cualquier imposición política. No había ningún espacio para disentir ni para discutir: el partido elabora la “teoría verdadera” y la entrega a las masas que sólo han de acatarla.

De ahí que, por ese entonces, veíamos con entusiasmo la potencia de la guerra en marcha, los alcances de la transformación práctica que dicha irrupción de masas significaba, al tiempo que comenzábamos a temer que, en caso de triunfo, el senderismo no significara ningún avance en la autoemancipación humana, sino tan sólo la imposición ciega de lo que el CC del PCP considerara como histórica y políticamente correcto. Creíamos, además, que en algún momento la movilización de masas desatada por la guerra popular quedaría paralizada por el propio bloqueo que a las iniciativas autodeterminativas de las comunidades alzadas, el partido impondría, conduciendo todo el esfuerzo llevado a cabo a alguna nueva y angustiante tragedia.

Así evaluábamos, por ejemplo, lo que fu en el año de 1983 en los territorios no liberados sino bajo su control, la imposición senderista de no concurrir al mercado. Es cierto que es justamente a través del mercado como comienza a avanzar la erosión de las formas comunitarias de vida; es la relación mercantil la que subordina paulatinamente las bases distintas de producción, vida y convivencia que cohesionan a las comunidades originarias y es, en ocasiones, el mercado, la única presencia del Estado burgués en las alturas andinas una vez que el corregidor, el cura y el policía han huido del

levantamiento campesino-comunario y sus furias desatadas. Pero de ahí a que las medidas políticas se impongan por decreto, en supuesto “beneficio” de la gesta común —la guerra— y, más aun, como aparentes mecanismos de “liberación social”, hay una gran distancia¹⁰. Yendo todavía más lejos, la guerra en el Perú nos presentaba una pregunta teórica de gran importancia: a estas alturas del avance de la monstruosa civilización del capital, está claro que el mercado, el dinero y, en general, la forma valor-mercantil de los vínculos sociales sólo se puede vencer superándola con una nueva relación social-universal comunitaria; el aislamiento localista es una forma maliciosa de alargar la agonía de la comunidad ante el capital.

Igualmente nos resultaba incomprendible —e incorrecta— la polarización impuesta en las comunidades por el senderismo, que el Estado peruano tan hábilmente comenzó a utilizar desde 1983-1984, al conformar rondas campesinas entre los pobladores que no se asumían a sí mismos como senderistas. El enfrentamiento de fuerzas rebeldes contra los comunarios de Lucanamarca y Huancasancos en Ayacucho, que dejó un saldo de 80 muertos, realizado como acción de escarmiento —sería mejor decir de venganza— por la colaboración que estas poblaciones habían prestado al ejército peruano, resultaba asombroso. ¿Son los reaccionarios quienes se imponen por el terror, o no?, ¿los revolucionarios también lo hacen? Las fuerzas revolucionarias indudablemente necesitan firmeza, pero no pueden pretender que las personas se sometan a un amo o a otro —al Estado o al Partido—, sino que impulsan la construcción de un nuevo poder mucho más satisfactorio, propio, directo, humano. ¿Es ésa la lógica de la guerra?, ¿serán necesarias estas acciones que divergen tan abismalmente del

¹⁰. Sobre esto véase Simón Strong, *Sendero Luminoso*, EMECÉ Editores, Buenos Aires, 1993, pp. 164 y ss.

objetivo comunitario y autodeterminativo? ¡Cómo que algo sonaba mal en todo esto!¹¹.

Otro gran interrogante que nos atravesaba, una vez que comenzó a conocerse la magnitud de la masacre que el ejército peruano estaba llevando a cabo en la sierra¹², era la cuestión de la responsabilidad política y de la ética que guía una guerra: ¿era correcto para una guerrilla aparecer en un zona, emprender la movilización de la población, asentar los cimientos de la construcción de un nuevo poder, organizar milicias, etcétera, y retirarse al momento en que viniera el ejército, dejando a la población a merced de esas huestes sanguinarias?¹³. Escudados en la concepción de que está emprendiéndose una

11. Abimael Guzmán, hablando de esa masacre, dijo: “Nuestro problema era un golpe contundente para sofrenarlos (a las comunidades no senderistas), para hacerles comprender [...] que éramos un hueso duro de roer y que estamos dispuestos a todo [...] Marx, Lenin, el presidente Mao nos enseñan [...] lo que es aniquilar para preservar, lo que es mantener la bandera en alto pase lo que pase”. Strong, *op cit.*, p.171.

12. Flores Galindo, en su libro *Buscando un inca: identidad y utopía de los Andes*, nos muestra un dato muy elocuente. Hasta 1984, de alrededor de 4 000 muertos que había producido la guerra en el Perú, sólo 24 eran militares. El resto eran civiles o senderistas. El 21 de diciembre de 1982, las F.F.A.A. del Perú comenzaron a hacerse cargo de la “zona de emergencia”, principalmente Ayacucho y Andahuaylas. Percibiendo que no podían aislar a las columnas de Sendero, plantearon los términos de la guerra contrainsurgente del siguiente modo: la larga duración y los esfuerzos por ahorrar bajas militares, tratando de hacer reposar los costos del conflicto en la propia población campesina.

Ya desde 1983, empezaron a funcionar los precursores de las posteriormente llamadas rondas campesinas: el ejército movilizaba a la población de algunas comunidades, le daba alguna protección y le ofrecía cubrir algunas necesidades inmediatas, a cambio de lanzarse contra los senderistas. El autor nos hace ver cómo este procedimiento es similar a los que se emplearon en el aplastamiento de las rebeliones del siglo XVIII y durante la Independencia: la desunificación y la estimulación de la rivalidad entre sometidos como mecanismos de dominación. A su vez, el general Arciniega, jefe militar de la contrainsurgencia, para justificar la represión y citando a San Agustín, decía: “Solamente se puede hacer entrar en razón al hombre por el amor o por el terror”. Bajo esta lógica, en lo que hizo a su “misión”, asesinó a más de 1 000 personas en el Alto Huallaga. Véase Strong, *op. cit.*, p. 187.

13. La película *La boca del lobo* presenta esta problemática de manera desgarradora... Por su parte, la forma multitudinaria de afrontar y eludir estos cercos en el cerro de Guazapa, en el Salvador, en los años 1981-1983 era, en cambio, un ejemplo iluminador del significado de lo que es “una guerra del todo el pueblo”.

guerra de todo el pueblo, y considerando que tal cosa ya está en marcha, no hay alternativa posible: las comunidades insurrectas tienen que afrontar y sufrir los embates mortales de la reacción a costa de miles de muertos. Entendiendo, sin embargo, que el ejército popular no es toda la población, aunque poco a poco se nutre de ella, ¿cuál es y debe ser su papel en estas circunstancias? ¿No debería “proteger” a la población y no huir —replegarse— en el momento peligroso? Si en verdad es su guerra, ¿no debería la comunidad autoorganizarse para autodefenderse en tanto que los miembros del partido y sus actividades deberían quedar “subordinados” a tal empresa?.

Se presentaban pues, para nosotros, muchas interrogantes sobre la experiencia senderista en aquellos momentos. De algún modo intentábamos responderlas en larguísimas discusiones. Prevalecía, sin embargo, por lo general, cuando no lográbamos comprender a cabalidad lo que sucedía, el sentimiento de que si algo estaba mostrando Sendero, con sus falencias y aspectos odiosos e incomprensibles, era la posibilidad de una guerra en la Puna, en el Altiplano y las desoladas montañas de los Andes a más de 3 000 metros de altitud: la corroboración de nuestro propio deseo.

Todo esto, vivido con el compromiso existencial con la acción, viendo cómo la estrechez de los marcos democrático-institucionales de la lucha política se iban imponiendo en todo el continente como táctica de la propia reacción burguesa para contener el avance y la radicalización de las luchas, con derroche de autoritarismo y violencia, nos ayudó a sostener y comprometernos con la necesidad indudable de la lucha armada, que veíamos sencillamente como tal, como necesidad inobjetable.

Íbamos sometiendo a crítica otras experiencias, al tiempo o más bien como único modo de aprender realmente de ellas. Había que ser paciente y combinar la lucha legal —no

electoral sino sindical, abierta, la de la disidencia pública de la sociedad frente al Estado— con la lenta y cuidadosa construcción de una cierta capacidad militar que, siempre subordinada a criterios políticos, nos fuera permitiendo aquello que considerábamos básico: promover la sublevación, contribuir a empujar la lucha de masas hasta sus últimas consecuencias, impulsar la generalización de las tendencias más radicales que, ciertamente, comenzaron a despuntar por diferentes partes y de diversos modos, aunque de manera tremendamente dispersa y hasta volátil, más como insinuación de las cosas que como su reveladora objetivación generalizada.

La violencia, la lucha armada como mecanismo imprescindible de la toma del poder por las muchedumbres trabajadoras inconformes e insubordinadas al poder del capital, y esto último como eje nodal alrededor del cual se ordenaba toda nuestra acción, quedaba así determinando todos nuestros actos y convertida en elemento fundamental para pensar no sólo nuestra práctica, sino para entender incluso las condiciones de la lucha de masas. Había, claro está, un matiz intuido y afirmado, pero muchas veces fácilmente sumergido en el cúmulo de desdoblamientos a partir del centro estructurador de la toma del poder¹⁴, que consistía en considerar que la acción de destrucción del Estado no era de ninguna manera el objetivo de nuestra lucha, sino la condición para poder construir el socialismo, entendido,

14. En discusiones con mis compañeros presos sobre este aspecto, ellos continuamente me han llamado la atención sobre cierta manera unilateral en la que presento las ideas acerca de la “toma del poder”. Nosotros, en efecto, nunca formulamos esto de manera grosera, ha habido siempre una honda preocupación por lo que es la más grotesca de las suplantaciones; la de los trabajadores directos por el “partido” y de éste por el comité central, a la hora de la revolución social y la construcción del socialismo. Sin embargo, insisto en ello, pues considero que nuestras acciones en muchos momentos resultaron enormemente contradictorias y así fueron comprendidas por el entorno social inmediato. Corro el riesgo de “forzar las cosas a empellones” a fin de lograr que mis preocupaciones se entiendan con la mayor claridad posible.

una vez más, como poder social directo sobre las riquezas y la producción, sostenido en la reapropiación de todo lo existente por lo trabajadores directos. De aquí, por tanto, que la autodeterminación nacional como derecho indiscutible de las naciones oprimidas fuera un corolario imprescindible.

Teníamos una utopía que se alcanzaría sólo si se conseguía impulsar la toma del poder por las masas armadas, lo cual a su vez sólo se lograba impulsando la lucha política concreta desde centros de trabajo y comunidades, destacando que, a mediano plazo, la propia lucha de clases haría brotar el momento militar de la confrontación, para el cual teníamos que estar preparados.

Ahora que pienso nuevamente en todo esto, no dejo de admitir que el argumento tiene una sólida coherencia interna que, además, permitía entender las acciones globales de la organización como un verdadero ataque concéntrico al capital, preparándonos para golpearlo por todos sus flancos. Esta misma concepción nos ofrecía un refugio para el momento de reflujo en la lucha de masas: era el momento de preparar la guerra.

Hacia finales de 1987 culminó lo que podría ser una primera etapa de nuestra experiencia. La de ser no sólo, pero sí principalmente, un grupo muy cohesionado de propagandistas y organizadores que al mismo tiempo nos dedicábamos a fortalecer nuestra estructura interna todavía privilegiando lo democrático sobre el centralismo. Intentando nadar contra la corriente en los momentos confusos del reflujo, todavía no nos quedaba clara ni la derrota de la movilización y el ascenso político acumulado desde la lucha antidictatorial, ni lográbamos a cabalidad entender qué era lo que en un sentido estricto estaba resultando como correlación de fuerzas y tendencias sociales dominantes, por las transformaciones liberales económicas y políticas del 21060.

Desde 1988, en cambio, por la misma desbandada e impotencia política de las masas urbanas cada vez más desmovilizadas, prevalece la tendencia a condensar un núcleo altamente cohesionado de militantes, con miras a desatar una sublevación, un levantamiento generalizado, básicamente desde el campo. Comienza a ponerse énfasis no sólo en los aspectos militares del trabajo, sino también en términos organizativos; dada la ausencia de la fluidez y flexibilidad que exige la lucha de masas abierta, comenzamos a privilegiar el centralismo y la fortaleza de las estructuras internas por sobre la anterior forma, mucho más laxa y esencialmente democrática.

Es cierto que en ello jamás llegamos a extremos dolorosos o destructivos, pero sí fue un periodo en el que la fragmentación del conocimiento sobre las actividades globales de la organización se acentuó al tiempo que, por la cantidad de esfuerzos y tareas derivadas de esta consolidación interna, paulatinamente nos íbamos convirtiendo, en el sentido estricto del término, en una estructura diferenciada de las masas. Volcábamos la mirada sobre nosotros mismos y en mucho, aun sin querer, las evaluaciones, las percepciones de los avances y los problemas, en no pocas oportunidades se basaban esencialmente en lo que pasaba al interior de nosotros mismos.

Hacia una concepción de la revolución

En los momentos iniciales, los de la formación primera y los pininos de la acción —que además, insisto, coincidieron con la época de ascenso de las luchas sociales—, no era difícil pensar que la lucha por la emancipación humana era idéntica a los esfuerzos por construir el socialismo. Por supuesto que ahí tuvimos que ahondar la discusión de qué entendemos por socialismo: ¿una serie de medidas básicamente económicas,

más tendientes a la satisfacción abundante de las necesidades humanas, a la disminución de la “desigualdad” comprendida como la mejora en la posibilidad de acceso a la riqueza socialmente producida; o más bien, la clave del socialismo está en el problema del poder, de la superación de la explotación del trabajo, de la reapropiación social, por los trabajadores directos, de lo que es socialmente producido, logrado, construido?

Teníamos detrás nuestro la experiencia soviética con el aplastamiento y desnaturalización de los soviets que, de órganos de poder, de discusión y decisión democrática para llegar a acuerdos que una vez tomados se vuelven obligatorios y se ejecutan inmediatamente, se convirtieron en instancias de control supeditadas a lo que otros, en otros organismos (partidarios), decidieran y consideraran adecuado. Estaba ahí toda esa tragedia que nos llevaba de la Revolución de 1917 al aplastamiento del levantamiento de Kronstadt¹⁵, del comunismo de guerra a la nep y de ahí a la colectivización forzosa. ¿La

15. La Resolución de la Asamblea General de los Marineros del Primer y Segundo Escuadrones de la Armada del Báltico (guarnición del Kronstadt), del 1.º de marzo de 1921, entre otras cosas decía lo siguiente:

1. En vista del hecho de que los actuales soviets no representan la voluntad de los obreros y campesinos, celebrar inmediatamente nuevas elecciones con voto secreto, gozando la campaña preelectoral de plena libertad de agitación entre los obreros y campesinos.
2. Establecer la libertad de expresión y de prensa para los obreros y campesinos, los anarquistas y los partidos socialistas de izquierda.
3. Garantizar la libertad de reunión de los sindicatos obreros y las organizaciones campesinas.
7. Suprimir todos los *politodeli* (oficinas políticas), ya que ningún partido debe gozar de privilegios especiales en la difusión de sus ideas, ni recibir para tal fin apoyo económico del gobierno [...]
9. Igualar las raciones asignadas a todos los trabajadores, con excepción de aquellos que presten sus servicios en ocupaciones nocivas para la salud.
10. Suprimir en todos los cuerpos del ejército los destacamentos comunistas de lucha así como los vigilantes comunistas en las fábricas. En el caso de que tales destacamentos especiales se consideren necesarios, serán nombrados entre los soldados en el ejército, y en las fábricas por acuerdo de los trabajadores.

defensa de lo logrado en Octubre se asentaba en la imposición del aceleramiento industrializador, en la destrucción de la comuna rural rusa? ¿El camino a la emancipación humana pasaba por los procesos de Moscú, las siniestras purgas de los treinta y la consagración de la infalibilidad del partido y principalmente de su secretario general? Hay en todo esto algo que resultaba difícil de entender y muchas veces, mientras más lo estudiábamos, más se nos confundían las ideas. ¿Por qué las acciones humanas, las gigantescas empresas colectivas de creación como es una revolución, se venían abajo o, más bien, devenían en monstruos aterradores que lo único que nos producen es la más íntima repulsión? Sartre nos daba de entrada riquísimos elementos para entender todo esto, la experiencia me brinda ahora nuevas ideas.

Es importante hablar de las enseñanzas de la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, pues éstas han sido siempre las armas teóricas fundamentales con las que he contado, para volver inteligible nuestra propia situación. Esbozaré esquemática y brevemente el modo como a nosotros la obra de Sartre nos servía de guía para la práctica: Sartre llama la atención en los primeros capítulos de su obra sobre los elementos por encima de los cuales la praxis humana tiene que erguirse para

-
11. Conceder a los campesinos plena libertad de acción en relación con la tierra, incluido el derecho a tener ganado en ella, a condición de que trabajen con sus propios medios, es decir, sin emplear mano de obra asalariada [...]

¿Cabría oponerse y más aún aplastar militarmente a quienes se levantan con estas exigencias y algunas otras más particulares? ¿Se podría reprimir esta lucha desde el punto de vista de la revolución? Los marineros acertaban cuando: “acusaban abiertamente al Partido Comunista de tener más interés en reforzar su poder político que en salvar la revolución”. Trotsky, quien firmó el ultimátum dirigido a los insurrectos antes de la masacre, apeló en él al “deber de acatar la autoridad de la República Soviética” (¿no había sido la consigna del 17 “Todo el poder a los Soviets” y no era eso lo que se exigía en Kronstadt?) y asumió su responsabilidad en la “orden de someter a los amotinados por la fuerza de las armas”. El ultimátum, después de la firma de Trotsky, lleva la de Kámenev. ¡Curiosa ironía histórica la suerte posterior de ambos! Horowitz, *Los anarquistas, La práctica, tomo 2*. Alianza Editorial, Madrid, 1979, pp. 158 y ss.

plasmarse en la realidad. A algo que viene a ser como una antítesis de la praxis, lo denomina lo “práctico-inerte” que, simplificando, viene a ser la materia inerte en sí, con su pesadez y persistencia. Es decir, el hecho de que la práctica humana se desarrolla en un universo donde las “relaciones humanas se entablan a través de las cosas”, conduce a que la “intencionalidad” humana decidida y proyectada en la mente (individual o colectiva) de los seres humanos, nunca consiga materializarse, concretizarse en la realidad como objetivación idéntica a la idea proyectada. Lo práctico-inerte, en este sentido, “conspira contra la praxis”, haciendo que ésta, al objetivarse, obligadamente asuma, adquiera, una forma diferente, distinta a la que su propio creador pretendía darle. En cierta forma, la acción humana objetivada bajo las condiciones prevalecientes, obligadamente va a quedar enajenada del ser humano que la ha producido y se le presentará a su creador siendo un “otro” frente a él, al momento de quedar “inscrita en la materia”.

Y es que las condiciones reinantes en toda esta prehistoria de la humanidad que llevamos viviendo por más de 7 000 años, son las condiciones labradas por la “escasez”, por la carencia, por la falta y la ausencia... de recursos, de tiempo, de fuerzas, de herramientas... y es en dicho ámbito escaso donde florece y se impone como condición de existencia individual y de convivencia colectiva, la serialidad como forma de unificación inerte y externa. Los hombres y las mujeres en el mundo de la escasez aparecen agrupados o colocados uno junto a otro en su existencia cotidiana, pero al mismo tiempo aislados, separados e incluso confrontados, dado que viven en una atomización inerte donde es la propia materia, lo práctico-inerte, quien define su unidad, su reunión. Lo común, o más aún, la común-unidad que puede construirse, erigirse sobre esta atomización inerte, estrictamente material, tiene que ser

un acto práctico creativo, voluntario, que da pie al inicio de una retotalización de la situación, donde prevalece temporalmente el proyecto sobre el que se funda la común-unidad.

Esta temporal creación colectiva, voluntaria y enérgica, es llamada totalización en marcha y el sujeto (colectivo) que la emprende debe tener dentro suyo no sólo un alto grado de cohesión y energía, pues todos han de reconocerse en la acción de cada uno, y cada otro es uno, de modo que todos son un El mismo actuante. A dicho grupo, Sartre lo denomina “grupo de fusión”. En el grupo de fusión, la atomización y la unidad serial se desintegran, pues los esfuerzos asociativos lo convierten en una común-unidad práctica. Sin embargo, por las condiciones de escasez y, sobre todo, si no se logra la derrota total de lo práctico-inerte que engendra la marcha de una praxis humana totalizadora, la acción superadora de lo práctico-inerte en algún momento comienza a enajenarse, a separarse de sus propios creadores que, para conservar los logros alcanzados, tenderán a diferenciar funciones, a institucionalizar su acción y, por lo general, a crear estructuras que obligadamente anclan su existencia en la preeminencia de la materia sobre la praxis y, a la larga, se impone una vez más lo práctico-inerte.

Una de las más trágicas sorpresas de esta contradicción dialéctica de la praxis humana que se erige sobre lo práctico-inerte es la que se refiere a la contrafinalidad. Las contrafinalidades son sorpresas, son “efectos” que la propia acción humana origina y engendra de manera inesperada y completamente no buscada al inscribirse en la materia. “Efectos” que se oponen, entran, y muchas veces niegan la acción humana que buscaba superar otras negaciones. Esto sucede porque la totalización que se plantean diversos grupos —a través de los proyectos de los que se dotan—, no abarcan la totalidad de

elementos que determinan y quedan anudados en una situación específica. Al tiempo que la común-unidad que sostiene la acción del grupo es parcial, que no es suficiente para totalizar íntegramente el predominio de lo práctico-inerte que se les impone como totalidad (cósica-inerte), la propia común-unidad se ve amenazada. Cuando varias comunidades separadas, por ejemplo, buscan un fin similar e incluso idéntico, pero lo hacen de modo atomizado, separado, rigiendo su relación mutua por la mera serialidad (de yacer una al lado de la otra sin interactuar), muy probablemente entre todas con sus acciones y totalizaciones temporales labrarán como contrafinalidad la derrota general de cada una y de todas, la imposición de una totalización del otro absoluto sobre cada una de ellas. Hay, además, otro aspecto de todo esto. Para entender las contrafinalidades, para comprender este “huir” de nuestra propia acción, es también necesario no perder de vista la acción del otro (del Estado, del capital...), que permanentemente emprende su propia totalización de lo existente, es decir, se trata del despliegue mismo de las relaciones de poder en acto sobre el campo práctico. Ahí, en esa confrontación, el “otro” tuerce y desfigura la finalidad de la común-unidad hasta hacerla irreconocible y aberrante, cambia la realidad de nuestro proyecto, el cual escapa de nuestras manos apenas se objetiviza. Según Sartre, tal curso de la acción humana es inevitable en las sociedades divididas, desgarradas en múltiples opresiones étnicas, de clase, de género. Y esto jamás hay que perderlo de vista.

Así, la materia trabajadora, es decir, las obras propias pero ya ajenas en tanto “inscritas en la materia”, dejan de pertenecer, de ser uno y lo mismo con el sujeto que las produjo, para exigirle de inmediato volver sobre esta acción cristalizada a fin de apoderarse nuevamente de ella, negándola al tiempo que una vez más vuelve a ser recreada por una nueva praxis.

Y en ese mismo momento se inicia un nuevo bucle del ciclo sin fin de la historia. Con Sartre, no sólo se recuperan los hombres y mujeres de carne y hueso como sujetos de la historia, como aquellos que con su praxis “procesan al proceso”, sino que los “procesos” se vuelven inteligibles como producto y resultado de praxis anteriores osificadas y enajenadas, de tal modo que puede fundarse la permanente búsqueda de la transformación, explicándola y entendiéndola más allá del “triumfo” o la “derrota”.

Esto no es más que un groserísimo esbozo de algunas de las ideas de Sartre. Por lo pronto, nos brinda elementos para comprender el modo cómo íbamos entendiendo las cosas¹⁶. La toma de partido por la emancipación humana, obligadamente pasaba pues, por la crítica al socialismo real, por el estudio de la historia de las revoluciones. Nos concebíamos como militantes de la revolución, nuestro compromiso indeclinable era con ella, con el movimiento hacia ella y mediante ella, hacia la global y radical emancipación humana.

Cuando en 1988, en las condiciones sociales y orgánicas que he bosquejado, nos encontramos con un tejido social cada vez más fragmentado y, por lo mismo, cada vez más impotente; una derecha fortalecida impulsando decididamente la construcción de las condiciones más favorables para aumentar sus niveles de valoración, nucleada en torno a las más fuertes fracciones del capital local íntimamente enlazadas con el capital internacional también en expansión, nuestro compromiso con la emancipación humana fue puesto a prueba. Dos elementos de fondo nos confundieron y un principio ordenador equivocado se nos impuso, llevándonos a deslizarnos por una pendiente de reemplazos y sustituciones lógicas que es, creo, lo más importante dentro de lo que hay que dar cuenta.

16. Jean Paúl Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1970.

Por un lado estaba todo el problema de la “agrupación”, de la organización, es decir, de los lazos que se entablan al momento de conformar un grupo o al integrarse a él. Es el grupo quien define la pertenencia o no de un individuo a él, pero una vez “dentro”, más aún si hablamos de una organización revolucionaria que se propone contribuir a la revolución y que asume la lucha armada como necesaria, se entablan en su seno, entre los militantes, un tipo peculiar de relaciones que los abarca a todos. Es decir, son vínculos que no son patrimonio de ninguno, sino que todos quedan dentro de ellos y por tanto del grupo, como dentro de un “pacto”: un pacto en el que todos se reconocen y que es obra de todos pero que, a su vez, en la medida en que se han agrupado fundándolo, define un camino. Y el pacto fundador en esta experiencia fue el compromiso con la revolución y la emancipación, que necesariamente pasaría por el momento de la confrontación con el poder burgués e imperialista, por lo que asumir el momento militar del camino era algo imprescindible.

En momentos de auge de masas, este razonamiento se sostiene con fuerza —aunque luego veremos que está colocado “al revés”—, porque es el mismo movimiento quien, en su avance, va cercando al Estado hasta que éste no tiene otra salida que apoyarse en su poder de última instancia, en su fuerza y poderío militar del que legalmente tiene el monopolio. De ahí que la autodefensa se presenta antes que como necesidad, como obligación, y su preparación, como tarea impostergable. De ahí también que sea sencilla la asimilación de la consigna “frente a la violencia reaccionaria la violencia revolucionaria”. El Estado se revela, más por experiencia práctica y de masas, que como resultado del estudio y la comprensión teórica, como algo que es necesario destruir; la policía y las fuerzas armadas como instancias que es necesario anular, dismantelar,

pues son el sostén último del poder ajeno que nos expolia y nos somete; la legalidad se devela como su coartada para la imposición... hay que defendernos, resistir y avanzar... soñamos con pasar a la ofensiva, y pasar a la ofensiva fácilmente se entiende como un momento militar.

En este “pacto fundador” de resistencia que se aspira ofensiva, de anhelo de combate contra un enemigo que nos sumerge en la impotencia, cada uno y cada una asumimos un “juramento” con el resto que de ahí en adelante nos marcará inevitablemente. Somos una organización de combate, eso es lo que nos constituye como organización y en ese deseo nos hermanamos, nos agrupamos. Ahí, en ello, queda definida nuestra unificación. Pero a la vez, esta unificación comienza a imponerse sobre cada uno y cada una como necesidad de acción. Si nos hemos unido para combatir, si es combatir lo que define nuestra unificación, entonces el combate es lo único que puede mantenernos unidos. El combate, como medio acordado, pactado, para la obtención del fin común, la emancipación humana radical y la superación de toda opresión, en un determinado momento se nos comenzó a convertir —nunca del todo— en contraseña de reconocimiento, de unificación y permanencia.

¿Qué hacemos entonces en un momento de reflujo?, ¿con miles de despedidos?, ¿con el gobierno imponiéndonos sus devastadores planes?, ¿con los trabajadores de las fábricas y minas permitiendo que se diluya la solidaridad previamente alcanzada?, ¿con el miedo y la impotencia campeando en los centros de trabajo?, ¿con las posiciones más declaradamente reformistas y amarillas escalando las direcciones?, ¿con la ilusión democrática parlamentaria inflándose como un tumor?, ¿con la flexibilización y apertura política —de aceptación y tolerancia a ciertas libertades democráticas—

que el mismo Estado impulsa por su propio sentimiento de fortaleza?, ¿qué hace entonces la agrupación de hombres y mujeres que apuestan a la emancipación humana pero que, por los momentos en los que han realizado su “pacto fundador”, asumiéndose como organismo de combate, ve su propia unidad amenazada porque no hay ningún combate en marcha de manera inmediata? Y no es que hayan desaparecido las condiciones “estructurales” —¡qué palabreja desagradable!— de dominación, explotación, opresión y sometimiento que plantean la necesidad del combate, sino que por el modo de ejercicio del poder que se abre después de una derrota de masas donde se expresa más o menos “pacíficamente” la correlación de fuerzas establecida —si “pacíficos” son la miseria, los despidos, el desempleo y la muerte—, el combate parece haberse evaporado.

En 1988-1989, el juramento, “el pacto fundador” se nos impuso como condición de permanencia, de existencia continuada como grupo. Había que hacer algo, había que combatir. En esas circunstancias el combate, como elemento de unificación, fue la preparación de la guerra. Indudablemente esta propuesta se levantó sobre un desolador panorama urbano caracterizado por el desconcierto, la atomización, la mirada sospechosa en la solidaridad con los otros para alcanzar objetivos comunes, esto es, condiciones sociales de lucha y de unificación que parecían descartar como elección acertada una estrategia de impulso del levantamiento de las masas trabajadoras. Sin embargo, hay dos elementos decisivos que es imprescindible señalar para entender lo que se hizo y la manera como lo hicimos.

Por una parte, la cada vez menos discreta promesa de sangre con la que el Estado consolidaba la nueva ruta emprendida desde 1985 y los premonitorios aunque elusivos síntomas del

despertar de la disidencia social urbana y básicamente rural, ya sin fidelidades contundentes hacia el Estado, con su marcha contradictoria y no exenta del uso de ciertos medios violentos para expresar su descontento y defenderse. Por otro lado, fue también resultado de un volcarse al trabajo en el campo entre las comunidades aymaras y qhiswas a partir del cual comprendimos e interiorizamos la radicalidad y extensión del rumor tectónico indígena-nacional que viene desde lo más profundo de la tierra y la historia, cuyas formas de materialización explícita pasan inexorablemente por la conquista y defensa de su legitimidad soberana, de su autodeterminación.

En el momento de darse la elección de tareas para el periodo 1988-1989, el elemento de la “permanencia del grupo” fue más palpable que los dos anteriores. Viendo a la distancia el contexto de esas energías sociales subterráneas que pugna por abrirse paso por múltiples partes y variados medios, es posible ver con nitidez algo que en el momento del hacer fue más una intuición que una certeza: el haber formado y ser parte, en tanto grupo pensante y actuante de un multiforme movimiento de emancipación nacional-social indígena aymara y qhiswa. Considero, pues, que la apuesta íntima y colectiva a expandir y profundizar las acciones de insubordinación social, alentando la disidencia frente al Estado, se nos confundió en los hechos, sólo con el acto de confrontación contra lo ajeno-opresivo, contra el Estado colonial q'ara, contra su materialidad y sus símbolos. Esto fue lo que privilegamos. Y más aún, abandonando todo un esforzado trabajo de difusión y entrelazamiento dirigido a sostener la reivindicación práctica de la autodeterminación indígena-comunal, redujimos la lucha por ella a formas militares y armadas. Sin embargo, la demanda autodeterminativa sigue en pie y lo seguirá estando mientras no sea satisfecha.

Reflexionando, ahora veo que habrían habido muchas otras cosas qué hacer. Si por lo que nosotros apostábamos —y lo continuamos haciendo como he reiterado insistentemente—, era por la irrupción de la rebelión de una gran comunidad de comunidades, no por el surgimiento de una guerrilla; entonces, frente al dominio colonial, a la agresión neoliberal y a la fragmentación de la unificación alcanzada que esta política acarreo, obligadamente debíamos haber dedicado nuestros esfuerzos, como hasta entonces, a defender, reconstruir y consolidar lazos de común-unidad, vínculos estrechos e intensos entre los y las desposeídas, impulsando *en positivo* las acciones de construcción práctica de su propio poder. ¿Cómo en concreto? Honestamente tendría que volver a estar en una situación semejante y con la posibilidad de acción soberana sin restricciones, para lograr sentir, pensar y elaborar los pasos que daría.

Pero lo que sí sé es que no habría que caer en la autodefinición casi unívoca de la organización o del partido, como un partido o una organización “contra el Estado”. Afirmé más arriba que las enseñanzas del periodo de auge las comprendimos “al revés” y es así porque los actos de masas verdaderamente revolucionarios, lo son porque cuando son soberanos, autoafirmativos y positivos, a través de ellos, las personas en lucha recuperan para sí la decisión y conducción de sus destinos; justamente por ello tendrán un contenido antiestatal radical y profundo, a veces agresivo y violento. Pero no es al revés, no pueden sostenerse acciones antiestatales que no se afiancen en luchas soberanas, radicales y positivas con un nítido contenido afirmativo de autogobierno, de autodeterminación. Esquemmatizando podríamos decir que no es ni lúcido ni revolucionario el combate contra alguien o algo (el Estado, el capital, etcétera) si no es sosteniéndolo como acción *esencial* y *permanentemente constructiva* de autodeterminación, si no

afirmamos y construimos desde el primer momento lo que aspiramos y emprendemos su ejecución.

Necesitamos, en una palabra, decir y construir lo que queremos individual y colectivamente, emprender su ejecución de manera común e intransigente, y ahí es donde se devela y se explica la lucha contra el régimen social vigente, lucha insobornable y radical, pues sólo se podrá construir la aspiración común si se supera lo existente transformándolo. “La fuerza de la insubordinación, de la autonomía y de la creación propia”, más que la fuerza militar, es el punto crucial al momento de pensar el qué hacer revolucionario.

La cuestión del “poder” es esencial en política, pero no del poder sobre otros, sino del poder propio, pues la pregunta fundamental de la “política” es: ¿cómo hacemos del mundo un lugar donde podamos relacionarnos entre nosotros sin mediaciones mercantiles anuladoras, donde nos autodeterminemos y seamos felices, donde ninguna opresión sea aceptable?, ¿cómo hacemos para construir tal mundo? Esto no hay que olvidarlo, pues asociar el poder propio casi exclusivamente con el poder militar es un fatal reduccionismo; y definir nuestras acciones sólo como acciones *contra* el Estado, no pasa de ser una miopía esterilizadora.

El segundo elemento de “fondo” que no hay que perder de vista es la pesadez de una poderosa lógica interna que surge de asumir la violencia como deseable; como necesaria por las razones objetivas que se deducen de la monopólica utilización de la fuerza por parte del Estado. Pero más que eso, como esencialmente deseable por ser en el crisol de la guerra, entendida como parto, donde se ubica el camino de la revolución. Que no es, otra vez, sino reducir el problema básico de la no subordinación al orden público vigente, al enfrentamiento militar contra el Estado.

Si es la búsqueda de la emancipación humana la que ha sellado el pacto fundador de la organización, el cual queda atravesado por asumir colectivamente el momento militar de la revolución que nos llevará a la emancipación humana, la violencia como deseable y la guerra como coronación de nuestra actividad están ahí de modo casi “natural”. La lógica interna de este pensamiento, por lo que en la práctica impone, nos lleva casi obligadamente a perder de vista la cuestión esencial de la autodeterminación y, con más precisión, de la política como acción de impulso de la insubordinación de las comunidades.

Cuando la organización libremente elige el camino de la preparación de la guerra, es decir, asume como prioritario el momento militar y tensa las fuerzas individuales y colectivas disponibles en tal dirección, la “preparación” para el enfrentamiento que nos lleve a la destrucción del Estado sobre cuyas ruinas ha de levantarse el poder de las masas armadas se convierte en la actividad prioritaria que dispersa, debilita o directamente anula las energías que tienden hacia la construcción variada, multiforme, riquísima, de la autodeterminación comunitaria. Incluso, dependiendo de la perspicacia y de la fuerza, algunas iniciativas en esta última dirección se convierten sólo en “compases de espera” o incluso en “concesiones” para sumar a la larga, más energías hacia el enfrentamiento necesario, hacia la guerra. La necesidad de la “destrucción” se impone sobre el imprescindible acto de “creación”.

Esto último puede entenderse mejor en un hecho concreto en el cual, aunque cronológicamente posterior, queda evidenciado nuestro sumergimiento en la lógica de priorización del combate.

Ya como EGTK en 1991, y habiendo votado colectivamente por la guerra en noviembre de 1990, preparamos los princi-

pales documentos que nos guiarían y tomamos acuerdos sobre ellos. En uno de tales documentos estratégicos, “Sobre la guerra”, el primer punto que se afirma es el compromiso con la autodeterminación comunitaria: “El objetivo social de la revolución que avanza: la apropiación comunitaria por todos los trabajadores de todas las naciones de toda la riqueza social producida con su esfuerzo”. La segunda idea principal del mismo documento señala: “El objetivo político fundamental de la lucha, de la revolución y de los revolucionarios: destruir al Estado burgués y reemplazarlo por el poder comunitario de los trabajadores”. La autodeterminación comunitaria y la emancipación humana como claves animadoras de la práctica quedan así mediadas por el “objetivo político fundamental de la lucha y los revolucionarios”: destruir al Estado burgués, hacer la guerra que para ellos es necesaria, siendo a su vez sustento del “reemplazo por el poder comunitario de los trabajadores”.

Ciertas comunidades de uno de los frentes que se abrieron en 1991 nos plantearon casi inmediatamente un dilema muy concreto. Necesitaban resolver lo relativo a la educación, deseaban resolverlo de manera revolucionaria. Las comunidades se preparaban para la guerra, el Estado burgués-*q'ara*¹⁷ las buscaba desangrándolas, podían y querían tomar en sus manos la solución de sus problemas y la decisión sobre su destino. “Además de armarnos, de discutir, de entrenarnos y expandirnos, como acción concreta de poder propio, queremos asumir lo relativo a la educación” —nos dijeron.

¿Qué hicimos frente a esto? No eludimos el problema, pero tampoco lo entendimos en su dimensión verdadera. Podíamos empujar la discusión y apuntar hacia la solución

17. *q'ara* es una palabra aymara para referirse de manera despectiva a los “blancos ricos”. La caracterización del Estado boliviano que hacía el EGTK mirando a través de los ojos de las comunidades, era la de una estructura *q'ara-burguesa*, es decir, cruzaba el contenido étnico con el de clase.

del problema básico de la educación, siempre y cuando esto nos potenciara para la guerra; podíamos disponer recursos, tiempo, capacidades y esfuerzo, en la medida en que con ello se afianzará nuestra presencia en la zona, se sumaran fuerzas para la guerra ya desatada y que debía expandirse. No asumíamos el problema y las tareas que se desprendían de encararlo como una cuestión básica de potenciamiento y refuerzo de la autodeterminación comunitaria y, por ello mismo, también como un acto esencial de ruptura e insubordinación al orden público. Es decir, esto lo asumíamos sólo en teoría, como marco general y válido de referencia, pero no como un compromiso indeclinable y decisivo con lo que significaba el impulsar la toma de decisiones y acciones autodeterminativas que exigía el “tomar para uno mismo” —para la comunidad— el tratamiento y solución del problema educativo, esencialmente como acto de desacato ante la imposición del Estado ajeno.

No podemos saber cómo hubiera continuado esta experiencia porque con los golpes que nuestra organización sufrió en marzo de 1992 nuestras líneas de comunicación se vieron trastornadas: nos sumergimos en las tareas que la seguridad impone, cerrar flancos, evitar que cayeran más recursos, mover a compañeros, y en medio de eso, en abril, vino el segundo golpe, donde caímos nosotros y perdimos todo contacto. Pero lo que es claro es que cuando el problema de la educación se nos puso enfrente no lo vimos como un elemento decisivo de la estrategia de construcción de la autodeterminación comunitaria, como un nudo vital donde se ponía a prueba, en germen, aquello de la reapropiación de nuestros destinos. Se nos planteaba, pues, un problema de construcción cuando lo prioritario para nosotros en ese momento era la idea de la destrucción del Estado y, para

ello, la guerra estaba ahí como medio esencial de conseguirlo¹⁸.

El tercer punto del documento “Sobre la guerra” lo dice claramente: “El medio fundamental de la destrucción del Estado burgués: la guerra total”. Pero, además, durante este periodo se nos comenzó a imponer lo que sólo podemos llamar *la lógica monstruosa del aparato*.

Nada, un destino, una serie de equívocos, una serie de supuestos a los que era imposible sustraerse, y que formaban la absurda cadena, uno de cuyos eslabones era él mismo, el propio Jack. El primer equívoco, el más inmediato: que Tom y Elmer lo tomaran como su sargento, como su superior. ¿Por qué? Ahora estaban solos en mitad del campo y la palabra “superior” perdía en absoluto su sentido. En realidad los superiores aquí eran Elmer y Tom —ellos eran quienes mandaban sobre Jack— mucho más que Jack sobre ellos: Jack no podía sentarse a la orilla de la carretera y mandar al diablo todo porque ahí estaban Elmer y Tom, sus subordinados; en consecuencia, el subordinado era Jack. En este punto, en el hombre —Jack—, se iniciaba así la cadena de malentendidos hacia arriba, cada vez en más amplios y complicados círculos, hasta los gobernantes, los estadistas, los sacerdotes y la diabólica sabiduría de esta estructura perfecta; era, en suma, eso que se llama guerra, una multiplicación progresiva de falsos supuestos y fetiches,

18. “[...] La confrontación clasista (histórica humana) en general, tiene un aspecto violento de eliminación de la alteridad [...] pero también es la manifestación de gigantescos fenómenos solidarios y cooperativos [...] Entender la violencia y valorarla sólo como eliminación del otro (de la clase, de otro individuo) es quedarse con una lectura unidimensional de la historia”. Discusiones epistolares con Marco Martínez Negrete.

que suprimían al hombre real por el hombre-prisionero, el hombre-soldado, el hombre-sargento, el hombre-general, el hombre-presidente [...]

José Revueltas, *Los motivos de Caín*

Nunca he visto mejor descrita esa lógica monstruosa del aparato, de lo práctico-inerte, de la materia trabajada, de la praxis propia cristalizada volviéndose en contra, avasallando y devorando la libertad de lo nuevo por-hacerse, negando, pues, la praxis misma. Así, sin embargo, consciente o inconscientemente lo vivimos entonces. Nuestro compromiso con la guerra nos marcaba las tareas y su priorización, las necesidades y su forma de encararlas. Cuando nos deteníamos a reflexionar no lográbamos tomar distancia de lo que venía sucediendo y había ya mil exigencias de esa guerra en construcción a las que había que dar respuesta. “Era imposible sustraerse”, pues ya teníamos sobre nuestras espaldas el peso de los compromisos asumidos y de las acciones realizadas.

Si nos fijamos bien, vemos que el principio ordenador “destrucción del Estado burgués/reemplazo por el poder de los trabajadores en armas” asumiendo como prioritaria la guerra o determinadas formas violentas de lucha, sustenta, a la vez que apoya y refuerza, los dos problemas que hemos señalado: el “pacto fundador” que define al grupo por el combate y que en ocasiones se le impone como condición de permanencia, y la consideración de la violencia como medio imprescindible, e incluso como momento deseable.

La autodeterminación comunitaria, la emancipación humana radical, si no se evapora, al menos queda colocada detrás de varios velos o relegada a un futuro muy lejano: después de la toma del poder todo será posible. Pero más aún,

una vez que el principio estratégico de la destrucción violenta del Estado y la toma armada del poder se ha aceptado como línea de acción y como marco general para orientar nuestras decisiones, se abre la puerta de lo que casi con seguridad será un camino sin salida, pues la autodeterminación práctica real, quedará cada vez más en segundo plano, sólo como adorno “a futuro” de lo que hemos de conseguir, pero teniendo que subordinarse a la lógica, a las necesidades e imposiciones de la guerra en marcha, de la violencia desatada.

Aquí necesitamos intentar hacer algunas precisiones sobre la violencia. Una definición provisional de violencia podría ser “la posibilidad práctica de que unos ejerzan su dominación sobre otros”. Con este bosquejo de definición, que es suficientemente amplio para comprender las variadísimas y múltiples clases de violencia que existen, podemos entenderla, también, cómo la negación más radical de la autodeterminación.

“Ejercer dominación sobre otros”, imponer la voluntad propia (individual o colectiva), el interés propio (individual o colectivo) sobre la voluntad, interés o necesidad de otro u otros, es la forma esencialmente violenta de relación humana en una sociedad escasa, dividida, atravesada por múltiples y desgarrantes fragmentaciones y oposiciones. Hay una violencia extrema en el hecho de la explotación del trabajo, en la división social en clases, en que existan quienes no tengan nada más que su capacidad de trabajo y que para conseguir lo necesario para la subsistencia estén obligados a vender su tiempo, la disposición sobre su fuerza y sus habilidades a otro que lo posee todo. Esta violencia tiende a verse como “natural”, es decir, como algo dado de por sí y frente a la que somos impotentes, porque ese hecho aparenta suceder con la misma inevitabilidad con la que las cosas caen a tierra por gravedad.

Es violenta la opresión contra los pueblos y las naciones originarias. La negación que se hace de su identidad, de su concepción del mundo, de su cultura y sus prácticas ancestrales, de sus costumbres y aspiraciones comunes. Se impone sobre ellas una voluntad (social y nacional-burguesa)¹⁹ distinta a la que brota de su propia experiencia, de su historia, de su forma de sufrir el presente, de entender el pasado y de aspirar a recuperarlo, transformándolo, en el futuro.

Es violenta la opresión que sufrimos las mujeres en la medida en que nuestra voluntad, nuestras decisiones, aspiraciones y sueños son sometidos a otro interés, a una razón distinta —patriarcal y burguesa—, que niega nuestra identidad reduciéndonos a una alteridad extraña que, por supuesto, cercena y deforma nuestro ser-mujeres, anulando nuestra autodeterminación. Esta violencia intrínseca de la civilización del valor, de esta sociedad industrial-occidental, colonial y patriarcal, desborda los tres ámbitos señalados, para impregnar todo el cúmulo de nudos y relaciones sociales que constituyen el tejido social: desde la relación entre padres e hijos, entre profesores y alumnos, entre familia y ancianos, entre compañeros en las organizaciones, en el deporte “oficial”, etcétera; hasta, quizá como ejemplo más extremo de tal violencia civilizatoria constitutiva, está la tortura practicada por los organismos de represión, la anulación humana que busca imponerse mediante la represión política y la cárcel, como violencia que impregna la relación verdugo-víctima.

En fin, la violencia como negación de la autodeterminación, como imposición práctica de voluntades e intereses ajenos, es un aspecto fundador, constitutivo, esencial, del modo burgués, colonial y patriarcal que impregna no sólo nuestra

¹⁹. Los aymaras se han considerado “nación” aproximadamente desde 1970.

sociedad, sino, en general, las formaciones sociales surgidas dentro de la civilización del valor.

De aquí que sea necesario hacer una precisión, pues la clásica división entre violencia reaccionaria y violencia revolucionaria puede constituir a la larga un despropósito, si esta última se convierte en violencia estatal o semiestatal. La violencia estatal es lo que hemos venido discutiendo: la posibilidad de imponer a otros, a muchos, intereses y destinos ajenos, no elegidos, contradictorios y muchas veces antagónicos a las aspiraciones propias (étnicas, de clase, de grupo...). Es, primordialmente, la anulación de la autodeterminación. En este sentido, la única violencia social que hemos de poder considerar distinta a la violencia estatal ha de ser, obligadamente, *la rebelión de una comunidad* que emprende su autoafirmación soberana y autónoma, desplegando su voluntad de no ser subordinada, de no ser sometida. Este tipo de acción es, antes que violenta, actividad positiva de emancipación y despliegue de soberanía.

La rebelión de la comunidad, entre otras cosas contra la competencia individualizante que la corroe, es y no es irrupción de la violencia social. Lo es porque dependiendo del alcance de su acto práctico de insubordinación, tal vez resulte cercada por la violencia estatal y tenga que confrontarla a través de la autodefensa de la dignidad soberana erguida. No lo es porque si es en verdad rebelión de una comunidad, no buscará la imposición sobre otros, sino que se esforzará esencialmente por la afirmación positiva de la aspiración propia —dirigida por supuesto contra otra acción de sometimiento previa—, y en las acciones dirigidas a conseguir sus objetivos llevará a cabo y defenderá lo anhelado intransigentemente.

Es así, entonces, que una organización político-militar, concebida en los términos tradicionales que conocemos sobre

todo a partir de la experiencia cubana, con facilidad caerá en un mismo saco: el de la violencia estatal o semiestatal. El partido revolucionario, si se define esencialmente como partido contra el Estado y su uso de la violencia se concibe y se ejecuta como contraviolencia, como reacción violenta para anular el poder violento del otro —del Estado burgués—, tenderá casi obligadamente a reproducir los rasgos de la organización estatal. ¿Acaso no es esto lo que sucedía, por ejemplo, con las medidas que Sendero Luminoso imponía en los territorios bajo su control, en su forma de relación con los “indecisos” y en el ordenamiento partidario de todos los aspectos de la vida? Y esto por mencionar sólo un ejemplo grotesco; hay muchísimos otros que podrían rememorarse.

El partido o la organización de vanguardia que se aspira a sí misma como representante de la sociedad y opta por confrontar al Estado en términos violentos, deja de ser una comunidad en rebelión para caer en la búsqueda de la constitución de una estructura supuestamente distinta al Estado que confronta. Sin embargo, la organización así entendida, casi obligadamente habrá de afirmarse en la fuerza que le dé su capacidad militar y su aparato. Resulta, pues, que si se asocia el poder sólo (o principalmente) con la fuerza militar y el uso de la violencia, también se reducirá la respuesta a la violencia reaccionaria con un mero esgrimir una violencia contestataria, supuestamente revolucionaria. Con ello se dejarán intactas o, peor aún, se replicarán, variadísimas formas de dominio cobijadas en continuos esfuerzos disciplinadores por someter a los seres humanos en todos los terrenos.

Hay entonces acciones de confrontación, sangrientas incluso, en el desarrollo de las luchas y las revoluciones; acciones, sin embargo, que si en realidad son la rebelión de una comunidad no quedarán presas de la misma violencia

estatal que combaten, de la violencia que busca ejercer dominación sobre otros e imponer criterios e intereses, sino que será esencialmente “despliegue de la voluntad de no ser gobernados”, auto-afirmación soberana, tumultuosa acción de desacato e insubordinación.

Si en la aspiración transformativa se elige la violencia (antiestatal) como primordial y deseable (y por tanto se llega a formulaciones del estilo de que “la lucha armada es la única forma de transformar el régimen imperante”), no sólo se cae en la conversión de un medio en un fin organizativo carente de auténtico significado social-emancipativo, sino que, además, es una fatal suplantación de medios por fines, de estrategias por métodos, de automovimiento social que construye libertad por audacias partidarias. La violencia así desplegada en la medida en la que es una violencia llevada a cabo por especialistas, conducida por jerarquías que se ambicionan permanentes, es entonces una criatura en pequeño de la violencia y del Estado que se pretende modificar. La violencia de-la-sociedad-contra-el-Estado en la medida en que existe, es un patrimonio de la multitud para sostener sus decisiones soberanas. La “violencia de la sociedad” en tanto rebelión de una comunidad no tiene funcionarios, es ejecutada por todos; no se rige por más normas que la decisión plebiscitaria acatada por todos; no es una estrategia, ni una forma de vida ni de riqueza. Rebelión de la comunidad es emancipación en marcha; y lo decisivo para construir autodeterminación social está en los fenómenos solidarios y cooperativos que sostienen de modo desordenado y tumultuoso las acciones humanas.

¿Significa todo esto que no hay nada qué hacer?, ¿que el combate contra la violencia reaccionaria debe quedar excluido, que el asunto se limita a desarrollar la capacidad de resignarse y en última instancia a “poner la otra mejilla”?

Evidentemente no. Se trata de apostar, elegir y vivir por y para la construcción de la autodeterminación humana, por y para la emancipación integral y a fondo de los hombres y mujeres concretos. Una vez que tal cuestión queda clara y que asumimos la violencia no sólo como la característica esencial de lo que se nos impone como sociedad, sino como acto práctico de dominación, de imposición, que es antagónico con la elección existencial por la emancipación, entonces podemos volver a pensar nuestro qué hacer revolucionario en términos indiscutiblemente más afiliados y radicales.

Y aquí, quizá lo que convenga de inicio, sea comenzar por desmontar prejuicios y afinar las implicaciones de la afirmación anterior. La opción autodeterminativa que somete a crítica la violencia, no significa ni pasividad, ni soportamiento estoico de la imposición, ni búsqueda egoísta individual o grupal de un ámbito de autonomía privado, ni conciliación, ni tolerancia con la violencia del otro. Significa esencialmente resistencia y construcción. Significa tenacidad, firmeza e incluso disposición a afrontar la confrontación.

La crítica más inmediata a esto —ya estoy oyendo a mis compañeros “violentistas”—, quizá la más atravesada por un prejuicio basado en la falta de comprensión, será sin duda equiparar mis argumentos con una pasividad abrumadora y resignada. ¿Cómo vamos a defender nuestra construcción de autodeterminación cuando el Estado venga a anular con toda su fuerza, con el apabullante y violento peso de su materialidad que en última instancia es armada? A esta pregunta, que yo misma me he hecho muchas veces, antes de finalmente comenzar a escribir, respondo inicialmente con otra pregunta y luego con una discusión más a fondo: ¿será que oponiendo violencia, esto es, dentro de la definición que hemos dado, acciones prácticas tendientes a la imposición de nuestra

voluntad (grupal o individual) sobre el otro, vamos a lograr realmente “desarmar”, volver inútil la violencia “enemiga”, hacerla impotente, anularla? Mucha historia, muchas experiencias nos muestran lo contrario. Y el caso quizá más extremo y más cercano es el de Sendero Luminoso, aunque el aplastamiento de los soviets en la década de los veinte resulta también escalofriante. Si consideramos la violencia como necesaria y deseable, si reducimos la fuerza a la capacidad militar, si pensamos la política como modo “distinto” de ejercer poder sobre otros, entonces, sólo entonces, consideraremos necesario y deseable organizarnos para imponer nuestra voluntad (individual o colectiva) sobre otros, nuestra razón entonces se vuelve la imposición de esa voluntad, de ese proyecto que traemos entre manos —que incluso puede ser la búsqueda de la autodeterminación. Pero la autodeterminación no se impone; brota, se construye y se expande ligándose con otras autodeterminaciones locales, o queda sumergida en una nueva dominación que la anula.

La acción práctica por la emancipación no excluye de ninguna manera, además, la confrontación. No lo excluye, pues, aunque no la desea ni la busca, conoce y sabe que en medio de la civilización del valor esencialmente violenta, cualquier acción humana radicalmente autodeterminativa —sobre todo colectiva, pero incluso individual—, tiene que ser controlada, cercada, anulada, reprimida, aplastada... Pues si algo sí comprende el “sistema”, es la peligrosidad del contagio “liberador”, “emancipador” de una acción como ésta, en la medida que su dominación —su violencia— tiende a ser total y más aún, necesita ser total para permanecer. Entonces, al optar por la acción no-violenta pero autoafirmativa, por la autodeterminación, no hay que cerrar los ojos ante la confrontación que va a imponerse sobre nosotros y sobre nuestra

acción, pues la violencia del otro con seguridad lo moverá a actuar en nuestra contra buscando anular nuestra decisión. Surgen de aquí dos palabras clave: la autoafirmación y la autodefensa.

No hay por qué ocultar, pues a fin de cuentas cualquier lector perspicaz podrá darse cuenta que en esta última reflexión sobre la violencia, la contraviolencia, la autodefensa y la autodeterminación, no logro ni terminar de desdoblar el problema, y mucho menos hacer una síntesis crítica que niegue lo necesario y afirme con contundencia lo positivo. A fin de cuentas, las preguntas que están presentes y sin respuesta son: ¿hay en la búsqueda de la autodeterminación, en la rebelión de una comunidad de comunidades, un aspecto innegable de contraviolencia en la medida en que es una negación de la violencia original?, ¿es esta “contraviolencia” de las y los oprimidos, entendida como aspecto, como cara —y sólo como eso— de la construcción propia y autónoma de nuestro propio poder autodeterminativo, soberano y libre, un hecho contingente o un hecho necesario?, y una más: ¿cómo se impulsa fundamental y esencialmente la rebelión de una comunidad, de una comunidad de comunidades, como forma única de revolucionar realmente lo existente sin caer en la abominable violencia estatal o paraestatal, discutida con anterioridad?

Yo sólo tengo por ahora intuiciones y experiencias. Las presento para que sean enriquecidas con la crítica y las comparto para promover búsquedas comunes de respuestas.

Ya en la cárcel, una de las acciones humanas más intensas, más clarificadoras que he vivido, fue el motín de febrero de 1993. Ese evento fue sin duda un ejemplo inmejorable de auto-afirmación, de resistencia y defensa de la soberanía individual primero, luego colectiva; de tenacidad a la hora de mantener la decisión asumida y de testimonio común de la

autodeterminación que puede lograrse en una cárcel. Se recurrió a la agresión física contra los policías, sí, pero esencialmente como defensa ante una agresión previa violentísima y para reafirmar la soberanía de nuestra decisión... La confrontación se nos impuso y la asumimos, la dimos y la planificamos, pero esencialmente como resistencia legítima, como defensa extrema de nuestra dignidad humana amenazada.

Un lunes de febrero, Silvy —mi compañera de prisión— y yo nos pusimos en huelga de hambre con una única demanda: que nos permitieran, como al resto de las compañeras presas comunes, encontrarnos con nuestros compañeros y parejas durante siete horas cada quince días. Al momento de sentarnos y ordenar nuestras cosas en el área del penal donde suelen llevarse a cabo las huelgas de hambre, policías femeninas se acercaron a intimidarnos e impedirlo. Discutimos un poco, esencialmente explicándoles que no íbamos a movernos, que la decisión era iniciar ese día la huelga y que eso no iba a variar. Un primer acto violento de las guardias en contra nuestra, tomar todas nuestras cosas y botarlas al patio, fue respondido por nosotras con una tajante afirmación de nuestra decisión: “¡Se llevaron nuestras frazadas, termos y tazas, ¡pena! ¡Nosotras aquí nos quedamos y si así lo desean, arrástrennos!”. Este suceso alertó a casi toda la población penal, hasta ese momento ajena a nuestra decisión de ayunar. Por la tarde, contábamos ya con un piquete de compañeras en huelga de hambre al lado nuestro, en solidaridad con lo que reclamábamos. Pocas, no llegaban a diez. Sorpresivamente llegaron refuerzos policiales. Muchos, entre setenta y cien varones armados de gases y bastones. Nos cercaron, nos amenazaron, nos intimidaron. Ya desesperados ante nuestra invariable respuesta de ¡no vamos a movernos!, nos arrastraron a Silvy y a mí hasta unas celditas de aislamiento y golpearon al resto de las compañeras.

La gente en un penal, generalmente temerosa, fácilmente corruptible, asombrosamente egoísta y permanentemente en disputa con el resto por las prebendas y los escasos privilegios, no soportó esta estúpida afrenta, esa vejación indigna y violenta. Todas las mujeres de la prisión se volvieron la misma, una sola fuerza devastadora... y no hubo puerta ni reja que quedara en pie. El grupo de compañeras solidarias al que los guardias golpeaba en el *hall* de visitas de la prisión fue rescatado por una turba de mujeres furiosas que no dejó policía sano... lanzaron gases, las mujeres encendieron fogatas, ellos trajeron perros, las mujeres sacaron sus garrafas de gas y los enloquecieron... hicieron caer otra puerta y nos “desaislaron” a nosotras. Otro grupo de mujeres que negociaba a gritos con un coronel el canje de tres policías rehenes por nosotras, al vernos “fuera de peligro”, los devolvió de inmediato...

Siguió la agresión y continuó la autodefensa, hasta tarde. Nadie podía calmarse y los rumores decían que la policía enviaría todavía más personal para trasladarnos, a Silvy y a mí, a otra prisión. A las once de la noche, después de acordar con las compañeras que no nos moveríamos, que ellas no permitirían que la policía abusara de nadie, nos fuimos a dormir.

Al día siguiente, tensa calma. Todo el día rumores y contrarumores. Que levantarían proceso contra las que habían dirigido el combate, que a nosotras nos llevarían al Ministerio del Interior, que vendrían en la noche a sacarnos... Continuaba la decisión de hacer respetar un acuerdo soberano: de aquí nadie sale si no es en libertad, estamos presas pero somos personas, no animales, para que nos golpeen y nos lleven donde les plazca a encerrarnos. Vinieron cuando cayó la noche, otra vez más de cien policías. Irrumpieron en los dormitorios comunes argumentando: “Sólo queremos hablar con ellas (con Silvy y conmigo)”, decían. “Hablen aquí”,

respondían las mujeres en camisones. Unos minutos de discusión hasta que las otras mujeres, las de los otros pisos que no sabían qué sucedía, comenzaron nuevamente a medio destruir el penal. Los policías tuvieron que irse una vez más.

Al día siguiente, miércoles ya, emplearon otra táctica. Apareció un funcionario con más rango, prometió que no habría represalias, que no nos pasaría nada a nosotras... Un sentimiento de triunfo y de calma comenzó a invadirnos a todas... En eso, Silvya y yo somos llamadas a la dirección y se nos comunica que sí se nos va a aislar... resistimos, volvemos a la población y les informamos. La solidaridad vuelve a erigirse indignada y furiosa. A nosotras nos ocultan en un taller, el resto sube a decir que sencillamente no van a permitir que nos aislen... Ellos amenazan con meter bala. Después de enardecidas discusiones, los policías se suben a los techos y se colocan en posición de apronte... “Disparen de una vez”²⁰ gritan las compañeras y el poder penitenciario finalmente tiene que ceder... Nos “castigarán”, para guardar las apariencias y a insistencia de la gobernadora de la cárcel que se pregunta dónde quedará su autoridad si no se hace algo. El castigo consiste en encerrarnos a Silvya y a mí una hora, exactamente sesenta minutos, en las celdas de aislamiento. Las compañeras piden acompañarnos, piden que entremos con los niños que viven en el penal para asegurarse que tendrán que sacarnos... En ese momento los funcionarios penitenciarios ya se ponen “firmes” y nosotras cedemos. Nos encierran los sesenta minutos que hemos aceptado, con el conjunto de mujeres vigilando la puerta, cantando y conversando a través de los muros y rejas del aislamiento... Nos “recuperan” al final de esa hora vivida más como burla hacia el poder que como castigo. Las

20. Una acción similar la volví a ver durante el levantamiento de El Alto de 2003: después de los casi setenta muertos, los vecinos se enfrentaban a los militares gritando “aquí hay un pecho de muralla, disparen”.

“autoridades” y los refuerzos se van y nosotras, todas, quedamos con la dulce sensación de la victoria y marcadas para siempre con la certeza de que la solidaridad y la firmeza pueden lograrlo todo.

Esta experiencia de autoafirmación extrema y de defensa intransigente de una decisión soberana, sin duda me ha marcado. En ese entonces, el motín restableció mi confianza plena en la humanidad en marcha, en parte adormecida por la conmoción de la detención, la tortura y la dureza del primer año de prisión. Pero, después, se ha convertido en una referencia obligada de mi reflexión sobre la práctica: fueron tantas acciones condensadas, tanta solidaridad, tanto valor, tantos generosos riesgos corridos una vez asumida la decisión de que no toleraríamos represión alguna, tantas iniciativas diversas intrincándose, tejiéndose espontánea y libremente para dar como resultado un objeto común... que no podía dejar de pensar que así, justamente así, festiva, riesgosa y libremente impulsada tenía que ser la revolución, desordenada y por momentos confusa, pero desenvolviéndose sobre una unidad, sobre una común unidad sellada y fundada simplemente en el deseo íntimo y colectivo de hacer las cosas, de no retroceder, de sostenernos a cada una y a todas, en la defensa intransigente de la dignidad amenazada.

Con estos ojos, unos meses después viví desde mi celda, con una alegría inexpresable, el surgimiento de la guerrilla zapatista del EZLN. ¿Qué nos señala, sobre los aspectos que estamos abordando, la experiencia revolucionaria de Chiapas?

Un grupo significativo de indígenas mayas se alza en armas, fuertemente cohesionados en un único grito: ¡Ya basta!, y con una consigna: ¡Para todos todo, nada para nosotros! Se lleva adelante a partir de enero de 1994 una

sorprendente y admirable acción de resistencia colectiva en contra de la anulación que hace el Estado mexicano de su ser no indígena —que según el TLC sirve a lo más para el “folklore”—, de su ser ejidatario —que ya no existe según la nueva Constitución mexicana reformada por el salinismo—, de su ser personas negado por la muerte y la miseria. Se levantan armados, sí, “armados de fuego y de verdad”, pero de un modo tremendamente novedoso, pues en su ser y estar armados se aspiran no-violentos, por cuanto lo que desean y hacen prácticamente es resistir la anulación impuesta, es defenderse del aplastamiento que de ellos hace el Estado mexicano en su versión “liberal” y pseudoprimermundista.

“¡Ya basta! ¡No hemos de aceptar que nos destruyan! Nos armarnos de dignidad y fuerza e irrumpimos para decir que no aceptaremos más humillación, ni desprecio, ni muerte”. Eso entendimos que nos dicen a todos. Tenían que ser los “indios” —los “jodidos entre los jodidos”, como dice el subcomandante insurgente Marcos—²¹, quienes nos mostraran desde lo que son una estrategia renovada: “No nos aspiramos como un poder sobre nadie” —aclaran— y en sus comunicados lo repiten y lo explican de uno y otro modo. ¡No queremos el poder! ¡Queremos respeto y respetamos! ¡Queremos que la sociedad despierte, que desaparezca el opresivo sistema de partido único, queremos que las distintas fuerzas y sectores hablen, que digan qué quieren, que luchen por sus reivindicaciones, queremos que cada quien diga cómo quiere que sea el país y que se esfuerce porque no lo anulen [...] Que cada quien exija, actúe, se afirme y resista [...] pero sin imponerse sobre otros! [...] ¡Respetando, pues! ¡Con intransigencia defendiendo la

21. Véase *Marcos y los zapatistas* y *De Marcos, indios y pasamontañas*, publicaciones editadas en Bolivia, entre 1995 y 1996, con nuestro esfuerzo en contribución a la lucha de los indígenas insurrectos en Chiapas. En esta temporada también plagiamos el libro de Zibechi, *Los arroyos cuando bajan*.

autodeterminación propia y reconociendo la del resto! De ahí, oposición, lucha, resistencia, confrontación contra quien nos anula a todos, contra quien no respeta nada más que su interés, su deseo y su egoísmo: el Estado mexicano, el PRI-gobierno y la numerosa corporación de patrones, charros²² y funcionarios.

Por supuesto que eso es difícil de comprender. A lo largo de 1994 —con las limitaciones del encierro—, leí todo lo que pude en “interpretaciones”, análisis y opiniones para entender lo que se estaba expresando en el levantamiento zapatista: si es una “guerrilla reformista”, ¿por qué no se propone como objetivo la toma del poder y la revolución socialista! Que si lo que pasa es que está “ocultando” parte de su discurso. Que si está haciéndole el juego a fracciones del PRI actualmente desplazadas por los Salinas-Zedillo boys... Ahora encuentro en el accionar zapatista una radical y vigorosa apuesta por la autodeterminación humana, por la emancipación radical de hombres y mujeres concretos: ¡Hablen! ¡Digan! ¡Hagan! ¡Exijan! ¡Construyan! es el permanente llamado zapatista... Y si quieren pregúntennos, cuéntenos, coordinen con nosotros, pero esencialmente a lo que apuestan, por lo que viven y se arriesgan a morir, es porque se desaten las fuerzas de la autodeterminación, más que para que un “partido” —o un ejército, como ellos lo son—, diga, haga y actúe convirtiéndose en el “sujeto” por excelencia que convierte a los movimientos y a las personas en “objetos”, en piezas que instrumentalizadas concretizan “la línea”

Lo más interesante y donde se devela su compromiso a fondo con la autodeterminación humana, es que se esfuerzan por dar solución a otro enorme problema: el de la superación de la parcialidad, del egoísmo... En la autodeterminación, o

²². Se llaman charros a los dirigentes sindicales impuestos por el gobierno y a su servicio que se han encargado de mantener bajo control al movimiento obrero a partir del miedo y del reparto de prebendas.

nos aspiramos “universales” o estamos cediendo ante la violencia y la opresión civilizatoria. La “aspiración universal” no es, no puede ser, la aspiración grupal a convertirse en totalidad, porque de ahí a imponer, a negar otra autodeterminación, a ejercer violencia, a devenir en una totalidad totalitaria, no hay mucha distancia... El camino es bastante directo... Aspiración universal porque sé que mientras existan ámbitos y grupos y sectores donde perviva la negación aplastante de la emancipación, la anulación de la autodeterminación y donde permanezca la opresiva y violenta dominación de unos sobre otros, no habremos modificado el orden de la violencia anuladora y a corto o mediano plazo, ésta se volverá a imponer de manera total sobre todos... Así, por más que son un movimiento geográficamente localizado y étnicamente diferenciado, al mismo tiempo se esfuerzan por hacer prevalecer su aspiración universal, su llamado radical íntimo a todas y todos por la autodeterminación humana.

¡Para todos todo, nada para nosotros! porque saben que no habrá en realidad “nada para nadie” si nos contentamos con lograr “esto para nosotros”. Por eso la autodeterminación radical es esencialmente comunitaria; define una comunidad donde no se anula lo local, lo íntimo, lo inmediato, pero cada elemento es puente directo desde y hacia la autodeterminación de los demás, aunque estén lejos, aunque no los vean ni los conozcan, y a la común lucha por ella. Sobre esto volveremos después.

La cárcel

Hay que pensar una vez más sobre la emancipación humana y la autodeterminación. Este punto es sin duda nodal. Acerquemos un poco más la lente para volver a mirar lo que la experiencia tiene que decir sobre él.

A partir de la detención (en 1992, abril) empezamos a vivir en otro ámbito social hasta entonces desconocido: el de la tortura, el poder estatal descarnado y la cárcel; esto es, en ámbitos donde se pretende llevar hasta el extremo, hasta el límite, la negación de la autodeterminación humana. Ha sido duro, muy duro por momentos, pero también tremendamente esclarecedor. Y esto porque, como me gusta comentar con mis compañeras, es aquí en prisión donde una no solamente se ve obligada a mirar el alma humana en todas sus miserias y grandezas, en sus mil pliegues e infinitos matices, sino que, además, el aplastante poder omnímodo y violento del Estado se desnuda en su perversidad, en su mezquindad y vileza.

Imagino vivir en la mitad de uno de esos experimentos que se hacen en los laboratorios de biología, donde en una solución adecuada, a una temperatura precisa y cuidando un conjunto de condiciones, se hace reproducir a una colonia de bacterias de modo artificialmente rápido, estudiando sus características y comportamientos hasta en los más mínimos

detalles. Así es la cárcel, un gigantesco laboratorio de lo social donde las reacciones se aceleran a velocidades increíbles con los catalizadores del encierro y el tedio; donde el poder se despliega sin velos en sus maniobras, en sus imposiciones y mecanismos de perpetuación. Lo social, aquí aparece condensado. Existe una población penal que carece de todo y un conglomerado de autoridades omnipotentes. El Estado-carcelero se despliega frente a cada individuo prisionero de manera avasallante, total.

La individualización atomizadora en una cárcel llega al límite: cada preso, un caso, esto es, un expediente, un problema distinto y condenable; una forma igualmente individualizada de tratamiento y solución. La unicidad aparente de cada proceso, así como el convencimiento de la superación individualizada de cada “asunto”, ocultan la mayor parte del tiempo tanto la similitud de los problemas como de las causas que los generan. Por otro lado, convivencia hacinada, intensa por la exasperante ausencia de privacidad. Enfrentamiento cotidiano a las mismas carencias, a las permanentes incomodidades y estrecheces, a la escasez de todo... pero esto vivido por cada una y por todas como penuria individual, donde cada otra no es una igual con quien se comparte sufrimiento e impotencia, sino una “rival” cuya mera existencia conspira contra mi posibilidad individual de no soportar condiciones tan adversas. Disputa permanente por cualquier ventaja, por cualquier privilegio, prebenda o concesión que puedan filtrar las “autoridades”. Gestión individualizada por el poder de cualquier premio o castigo, que los administra de manera discrecional.

¿No es parecido a esto, aunque de un modo un tanto más diluido, el orden sobre el que se levanta y se mantiene la sociedad industrial del capital? Cada persona un individuo. Cada individuo una familia, cada familia una vivienda y ahí

adentro una jerarquía. Cada “jefe” de familia un empleo, un salario, unas limitaciones odiosas y aplastantes marcadas por la disponibilidad escasa de recursos... Cada individuo un ciudadano y cada ciudadano un voto: representación política igualmente atomizada que induce a la delegación, a la entrega desprotegida de las aspiraciones íntimas en otras manos... Todos aislados, individualizados, indiferentes hacia los demás y por lo tanto impotentes...

Al llegar a prisión en aquel otoño austral de 1992, una pregunta que no pude dejar de hacerme fue cómo era posible que catorce policías, ocho varones y seis mujeres, prácticamente desarmados y en una infraestructura que más parece una vecindad o un conventillo que una cárcel, pudieran mantener recluidas a 250 mujeres, asegurando no solamente que ninguna escapara, sino imponiendo un cierto orden disciplinario interno.

Y esta pregunta es válida también para el Estado en su conjunto. ¿Cómo es posible que se mantenga un gobierno infame, excluyente y odioso que traiciona sus promesas electorales, que se devela como impostor, que no ofrece solución a los problemas más acuciantes, que condena a la mayoría a una miseria extrema y a una anuladora ausencia de oportunidades, que despliega con soberbia su desprecio por quienes no tienen nada, al tiempo que avala el que un minúsculo grupo haga alarde de riqueza ofensiva y de derroche insultante? ¿Cómo es posible que un Estado gobernado por una pequeña camarilla opulenta y prepotente administre sin demasiados sobresaltos la condena a muerte cotidiana de tantas y tantos seres humanos que yacen en la periferia de la subsistencia sin futuro?

Estas preguntas y diversas variantes se han colocado una y otra vez frente a nosotras en estos últimos tres años, obligándonos a pensar en qué es el poder, cómo se ejerce, qué tipo de orden induce como marco de las relaciones socia-

les que se entablan entre las personas, cómo se anula o se aísla o se aplasta cualquier actitud subversiva o rebelde, cómo busca acallar cualquier intento autoemancipativo...

El poder, esto es, el que se pueda imponer una decisión y una voluntad ajena a un ser humano, es el acto más intrínsecamente violento que existe. Para ejercerse el poder necesita determinados medios, instituciones, prácticas y fuerzas; pero el poder es esencialmente una relación entre personas, entre grupos y clases: una relación doble, de quien detenta el poder, de quien puede —por su colocación en una institución, por lo que posee, etcétera—, influir sobre la situación individual y colectiva sobre otros; una relación entre quien, ejerciendo ciertas prerrogativas, tiene en sus manos las opciones para conservar o modificar un presente opresivo para otros; pero también una relación donde los oprimidos no son solamente objeto de opresión, sino también sujetos que de uno u otro modo eligen la pasividad, optan por delegar la gestión de su presente y su destino en manos ajenas. La sumisión no es sólo el resultado de un acto de opresión: es, al mismo tiempo, una opción elegida frente a él.

Dicen quienes entienden de psicología (y de feminismo), que frente a la opresión extrema, frente al poder ejercido de manera anuladora y brutal, las personas pueden reaccionar de manera diversa: 1) o se produce una autoafirmación o al menos se inicia su búsqueda, 2) o se lleva a cabo un encierro en la esfera de los sueños y las fantasías, 3) o se introyectan las figuras poderosas y se realiza una negación de uno mismo¹.

¿Cómo entonces hace el poder para perpetuarse?, ¿para ejercerse y mantenerse? ¿Cómo se llevan a cabo las dinámicas de autoafirmación individuales y colectivas, cuya búsqueda es

1. Julieta Paredes y María Galindo, *¿Y si fuéramos un espejo de la otra?* Ediciones Mujeres Creando, La Paz, 1994.

lo único que puede apuntalar la emancipación radical, la autodeterminación?

En la cárcel hemos comenzado a entender, de manera a veces muy dolorosa, diversos aspectos de este doble movimiento. Veamos.

En primer lugar, para que exista un poder despótico sobre una multitud, ésta tiene que estar contundentemente atomizada: cada miembro de la multitud oprimida tiene que aspirar a una superación individual de su condición de aplastamiento. Pero, además, mucho más anulable será una multitud sumergida en la carencia extrema, en la necesidad apabullante. Quienes ejercen poder tienen estas dos herramientas, la individualización y la exacerbación de la carencia, como eficientes medios de su propia perpetuación y engrandecimiento.

¿Cómo se lleva a cabo esto en la cárcel de manera casi cotidiana? Una determinada compañera tiene un problema puntual con la autoridad o sufre una injusticia notoriamente aberrante, lo comenta con otras, va poco a poco sensibilizando al resto que, si en un inicio mira con desconfianza, después comienza a compartir la sensación de amenaza común: “si ahora eso le pasa a ella, puede pasarme luego a mí”. Tímidamente, con idas y vueltas, dudosamente, empieza a abrirse paso la solidaridad; se realiza un reclamo, la autoridad da sus explicaciones, a veces convence, a veces no lo logra. Se insiste, empieza a brotar un sentimiento de que se debe resistir, de que se puede hacerlo... la dignidad humana, íntima y colectiva comienza también a florecer como la vegetación que se abre paso cuando llega la primavera, cuando todos creían que después de la nieve de invierno habían muerto para siempre... “Esto ya no podemos tolerarlo”, “es indigno”, “somos personas y tenemos derechos”, son frases que están en boca de todas, que se comparten y al decirse/oírse refuerzan la certeza de

todas... la energía al interior de la multitud aumenta, la sensación de dignidad ultrajada se afirma y se vuelve a reclamar...

Ante ello, el poder inmediatamente se ve compelido a desplegarse de mejores formas; en su exigencia de imposición totalitaria² refuerza su prepotencia y destaca sus mecanismos de anulación: el primero, sin duda, es la extorsión. Extorsión destinada a restituir el aislamiento individualizador: quienes se solidaricen con la compañera que tiene individualmente el problema tendrán que atenerse a las consecuencias. Y existen miles de “consecuencias” que pueden afrontarse en un penal: que la policía envíe un informe de indisciplina al juzgado, lo cual perjudica la posible y futura libertad “condicional”, que se restrinjan derechos inmediatos, que se arrebaten concesiones, que se impongan nuevas restricciones, etcétera.

Se abre entonces frente a la dignidad recuperada, frente a las mujeres solidarias, una disyuntiva inmediata: ¿prudente retroceso o autoafirmación digna? El poder ya no dudará en sus maniobras para someter la voluntad y tendrá mil modos para ello: a vos que tenías una posible salida para mañana se te niega, a ti que cocinas para vender y con lo que ganas sostienes a tus hijos se te impedirá hacer ingresar alimentos al penal... se puede llegar a extremos de crueldad increíbles como negar la entrada a familiares, incluso a hijos menores

2. Tengo la intuición de que todo “poder” —democrático incluido— a la larga se necesita a sí mismo, para perpetuarse, como poder totalitario. El “fascismo” no es una ruptura de la democracia liberal, es su punto de llegada obligada al momento que la opresión velada con elecciones sea puesta en tela de juicio por “los de abajo”.

Sobre este aspecto del ejercicio del poder, de “otorgar prebendas” y jamás aceptar derechos, Rosario Castellanos, poetisa y narradora mexicana, nos brinda una descripción a cual más elocuente: “[...] los finqueros estaban dispuestos, con tal de tener la fiesta en paz, como decían, a conceder alguna mejoría en el trato de sus peones. Pero en lo que no iban a transigir nunca era en que los indios creyeran que habían conquistado un derecho. El patrón debería ser siempre la divinidad dispensadora de favores, de beneficios gratuitos y de castigos merecidos. El ámbito de su existencia no iba a ser violado por la interpolación de los inferiores [...]”, Rosario Castellanos, *Oficio de tinieblas*.

que no tendrán a dónde ir para desesperación de la madre. Todo es válido para fragmentar la solidaridad, para doblegar la autoafirmación alcanzada.

De esta manera, se brinda incluso un justificativo para aquellas que eligen el “prudente retroceso”. Por supuesto que jamás puede justificarse una imposición, pero el mismo poder, la autoridad a la ofensiva, ofrece un soporte emocional para quienes renuncian a la dignidad: están en lo correcto y la sumisión se acoge y se premia de inmediato para reforzarla y para exhibirla como ejemplo escarmentador. Y lo que sucede es que se necesita una claridad ética para poder autoafirmarse. Es cuestión, en última instancia, de cómo se vive una situación de conflicto, si se concilia con la injusticia o si se la impugna y se la enfrenta resistiéndola, si se la acepta y se convive con ella o se la busca superar. Ambos caminos son duros, aunque por supuesto el de la dignidad reafirmada requiere de mayor osadía, de mayor autoestima. En este último camino una puede quedar a merced de toda la saña del poder; pero si se concilia, si se acepta y vence la resignación y el egoísmo, habrá que soportar la carga de autodesvalorización que conlleva transigir una cobardía íntima. Las presas, sin embargo, serán adecuadísimo material humano para perpetuar la dominación totalitaria, pues de ahora en adelante harán de la aceptación, de la pugna por un pequeño reconocimiento del poder (una prebenda) su noción ética, su idea de bien se reducirá a bien individual y la justeza omnipotente del poder con quien transigen y se han coludido será su coartada emocional para no enfrentarse a la realidad: se han convertido en gusanos, en seres amorfos que reptan frente al poderoso, adulándolo y manteniendo su fuerza.

Tuvimos entre marzo de 1994 y febrero de 1995 un tipo de régimen en el penal que llevó hasta sus extremos máximos las

prácticas de la atomización anuladora y del sometimiento vía la extorsión. Esta experiencia sin duda nos enseñó mucho de lo que sabemos ahora del poder.

Durante la primera época de prisión, la actitud que tomamos tanto Silvy como yo —cuando llegó Rita³ se volvió hermana nuestra—, fue la de la permanente rebeldía. Asumíamos nuestro estar en la cárcel sólo como continuación de nuestra actividad política anterior y repentinamente nos vimos inmersas en un nuevo y hasta entonces desconocido mar de injusticias: las padecidas por nuestras compañeras de prisión que llevaban tras sí toda una historia de abusos familiares, de atropellos policiales, de negligencias judiciales, de corrupción y sufrimiento sin límite. Había que protestar. Había que denunciar tanta barbarie y enfrentarla.

Cuatro meses después de que yo llegué a esta cárcel, en agosto, una compañera que había pasado más de cuatro años encerrada por no poder pagar una deuda, murió de bocio y tuberculosis, pues el juez le negó el permiso para ser internada en un hospital, en trámite desde hacía varios meses. Muerta. De muerte tan “natural” y tan cercana. La indolencia judicial rebasó entonces el límite de lo tolerable y brotó, espontánea y vigorosa, la indignación colectiva. Después de su velorio se decidió que toda la población penal se pondría en huelga de hambre. Ver salir su cajón fue la señal y más de setenta mujeres hermanadas por la impotente rabia de una tonta e inútil muerte iniciamos la lucha.

Para esa noche la huelga era de más de cien. Se discutían las demandas, ¡eran muchísimas! Queríamos desde juicio al juez asesino hasta derecho a trabajo extramuro y fin de la

3. Silvy y yo militamos en la misma organización durante algunos años y desde un inicio actuamos como bloque, sorteando las tensiones internas. Rita, militante de otra organización, cayó un año después y durante algún tiempo trabajamos en común.

prisión por deudas, pasando por mejora del servicio médico y recuperación del dinero que se obtenía de la panadería que funciona al interior del penal para destinarlo a cubrir los gastos más apremiantes.

Tras nueve días de huelga de hambre, con varias conquistas dificultosamente arrancadas, y con un sentimiento de dignidad recreada, levantamos la medida, en un ambiente mezcla de gusto y triunfo, sólo opacado por diversas tensiones internas. Nosotras, después de eso, decidimos impulsar con más continuidad la protesta.

Cada sábado en la visita de cárcel⁴, aparecíamos con carteles y canciones presentando las demandas no cumplidas, denunciando abusos cometidos, siempre acompañadas por algunas compañeras, a veces más a veces menos. Se impuso así un ciclo que con los meses se convirtió en rutina: protesta, castigo, aislamiento, huelga de hambre si se prolongaba el castigo, nueva protesta... Adquirimos una especie de “fama” de irreductibles tanto frente a las compañeras como de cara a las autoridades policiales y judiciales. En este ambiente llegamos al motín de febrero de 1993, que he reseñado anteriormente, a partir del cual, con una nueva administración penitenciaria establecimos una especie de tregua.

Empezamos entonces a concentrarnos en el trabajo de vincularnos con el “exterior”, con amigos, organizaciones sindicales, universitarias, etcétera, con el fin de lograr presión por nuestra libertad. Quizás a partir de este momento, afirmando la necesidad de preocuparnos también por nuestras propias cosas (afianzar relaciones, levantar una publicación de los presos políticos, etcétera), nos fuimos separando de las

⁴. Cada sábado y por turno, los jueces de dos juzgados (uno de Instrucción y otro de Partido) visitan la cárcel para escuchar quejas, pedidos o consultas. De hecho, estas visitas no sirven para nada.

compañeras; y quizá también el propio sistema represivo aprendió de nuestro comportamiento y perfeccionó sus mecanismos de control, pues ya en 1994 se impuso un régimen distinto.

No se basaba este último sólo en la represión pura que, de algún modo —y si no llega a extremos inauditos—, suele generar y fortalecer la resistencia. No se basaba tampoco en buscar asfixiar a las presas políticas con constantes hostigamientos y castigos, pues habían ido comprobando que eso no era muy fácil y, más bien, a cada nueva agresión más sólidos nuestros lazos con la población penal y más justificada y entendible nuestra rebeldía. Optaron entonces por introducir un sistemático mecanismo de anulación consistente en aislarnos del resto, en bloquear nuestras iniciativas, en aplastar nuestros reclamos, separándonos y volcando perversamente cualquier acción contra nosotras mismas.

La primera ocasión en la que utilizaron el nuevo “método” de control sucedió lo siguiente: existe un derecho establecido en los penales cuando parejas o familiares cercanos se encuentran simultáneamente detenidos, que consiste en que las mujeres puedan ir a visitar dos veces al mes a los varones a su respectiva cárcel. El régimen penitenciario está constantemente vigilante, en realidad entrometiéndose, en el curso que toman las relaciones de pareja y con insistencia interfiere en lo relativo a evitar el embarazo. A principios de 1994, cuando nosotras todavía no lográbamos que se respetara para las detenidas por alzamiento armado el derecho a las “visitas familiares”, hubo un cambio de funcionarios que impusieron un control de la natalidad más riguroso. A todas las señoras se les hizo obligatoriamente un examen ginecológico y se impuso la colocación de un dispositivo intrauterino (DIU) como requisito para participar en tales visitas. Esto en sí mismo, ya constituía una oprobiosa vejación practicada sobre el cuerpo de las

mujeres detenidas, pero resultó todavía peor cuando señoras cuyos organismos rechazaron el DIU sencillamente fueron excluidas del plan de visita.

Al conocer esto y sobre el malestar ya existente, nosotras redactamos una protesta que fue firmada por todas las mujeres con pareja también detenida y denunciarnos tales métodos de control de la natalidad a la prensa, Iglesia, Parlamento, etcétera. Se armó un escándalo. La medida de colocar el DIU fue revocada de inmediato pero, al mismo tiempo, la administración penitenciaria retiró los servicios médicos del Penal de Mujeres. En este ambiente se llamó a una asamblea manipulada por la gobernación del penal y se planteó que ¿nosotras teníamos la culpa de habernos quedado sin médicos! La gobernadora de la prisión y su equipo de apoyo preguntaban qué íbamos a hacer ahora sin asistencia médica y se referían con aparente preocupación al caso de una señora enferma que había entonces... De este modo, lo que era un logro, pues se había conseguido frenar una impúdica imposición del régimen penal, se convirtió en una culpa sobre la suerte de las enfermas que recaía sobre las “instigadoras” de la queja inicial, es decir, sobre nosotras. Además, se escindió a la población penal entre las participantes de las visitas familiares y el resto “amenazado” por la ausencia de servicios de salud.

En ese momento, si bien nuestra reacción fue la denuncia y el repudio de lo que percibíamos como una burdísima manipulación, no logramos comprender que ése iba a ser el método que se impulsaría a partir de entonces. Cualquier acción reivindicatoria, cualquier protesta o denuncia impulsada por nosotras con dignidad y promoviendo la autoafirmación y la unificación de la población recluida, de inmediato era respondida por las autoridades con una maniobra llevada a cabo siguiendo el esquema señalado arriba: ubicar o inventar

algún perjuicio resultante de nuestra acción, magnificarlo al máximo sin ningún sesgo racional, ofrecer prebenditas miserables a quien se pusiera del lado de la gobernación en contra nuestra y hacer correr a modo de rumor, amenazas de represalias sobre quienes estuvieran dispuestas a mantener una opinión distinta a la de las autoridades, fuera o no similar a la nuestra.

Se envenenaba el ambiente de tal manera que no se sabía ya qué terreno pisaba una. Se fragmentaba sistemáticamente la confianza mutua otorgando un privilegio a una y negándoselo a otra, se amedrentaba cualquier opinión independiente con represalias mínimas, pero enormemente significativas en una prisión. Y se llegó, unos meses más tarde, al colmo de la indignidad, pues habiendo conseguido nosotras que se respetara el derecho de visitar a nuestros compañeros en las cárceles de Chonchocoro y San Pedro se presentó a las compañeras la siguiente disyuntiva: o firmaban una carta donde ellas “pedían” que nosotras fuéramos excluidas bajo el argumento de que “*su* seguridad” quedaba en riesgo, o se les restringía a ellas este mismo derecho, conseguido en luchas pasadas.

El ambiente enrarecido con el hostigamiento previo, junto al temor de enfrentar las consecuencias del acto digno que hubiera representado no firmar esa carta, hizo que todas las compañeras del llamado “Plan familiar” terminaran rubricándola. ¿Cómo era posible que quienes un año antes había expuesto sus vidas por defendernos en el primer motín ahora aceptaran esta imposición?, ¿cómo era posible que amigas, hermanas con quienes compartíamos penas, a cuyos hijos ayudábamos en sus tareas escolares, con quienes almorzábamos lo poco que había y reíamos y llorábamos en común, ahora aceptaran convertirse en gusanos? Muchas de ellas, llorando, vinieron a “confesarnos” que habían firmado la carta. Dolía mucho. Le desgarraba a una el alma la bronca por la cobardía mal

disimulada en llantos, aunque también nos asombraba el poder del poder. ¿Cómo podía ser tan vil?, ¿cómo podía someter a las personas a semejantes desgarramientos?, ¿de qué modo lograba someter hasta tal punto el alma humana?

Había que entenderlo y, desde entonces, después de la conmoción de la “traición” pusimos todos nuestros esfuerzos en comprender el poder y su sordidez. Una primera enseñanza ha sido la importancia de entender cómo sucede una lucha y replantearnos una vez más la cuestión de la relación entre el “partido” y las “masas”. De alguna manera, durante todo el primer periodo de prisión nosotras actuamos pensándonos a nosotras mismas —Silvy, Rita y yo— como “partido”, es decir, como núcleo denso y cohesionado de personas intransigentes, dispuestas a luchar, que denuncian constantemente las injusticias impulsando los reclamos y no dudando ni retrocediendo a la hora de enfrentar a la autoridad. Si la pequeña colectividad penitenciaria puede pensarse como una sociedad en miniatura, nosotras nos comprendíamos a nosotras mismas como un pequeño partido de vanguardia. Fuimos, durante más de un año, obligada referencia para encaminar cualquier reclamo, reserva de firmeza con la que la población contaba para llevar a cabo una protesta, para iniciar una lucha. De alguna manera, a esta pequeña escala, reactualizamos la inconsciente trampa de la suplantación que ejercen las “vanguardias”: éramos nosotras principalmente quienes luchábamos y enfrentábamos a las autoridades, más o menos sostenidas, apoyadas y “ligadas” con las “masas”, esto es, con la población penal. Que sin duda se beneficiaba de nuestra actitud y en esa medida nos protegían, nos “querían”. Ellas veían y valoraban una actitud honesta muchas veces refrendada, pues así como aguantamos castigos también rechazamos sobornos; les llamaba la atención, sobre todo, el que contando con algunas habilidades y relaciones

útiles para todas (el saber redactar y escribir, el tener claro donde acudir o cómo encaminar un trámite, buenas relaciones con la prensa, una cierta preparación para discutir y argumentar, etcétera), no las utilizáramos sólo en beneficio propio, olvidándonos del resto.

Impulsábamos la lucha común como propia, dábamos confianza al resto, estábamos juntas, sí; pero de alguna manera éramos la vanguardia, en nosotras quedaba la responsabilidad por el éxito o el fracaso de lo que estuviera aconteciendo. Nosotras luchábamos y ellas apoyaban una lucha que nosotras creíamos común, pero que en parte ellas sabían y sentían esencialmente de nosotras; de nosotras por ellas, es cierto, pero no ¡de ellas, por ellas, para sí mismas!

La represión, los organismos de contrainsurgencia — suponemos ahora— con seguridad también percibieron todo esto y actuaron en consecuencia. No se trataba ya de aplastarnos —no lo habían logrado—, sino de aislarnos, de volver impotentes nuestros esfuerzos, de aprovechar fisuras y agrandarlas, de introducir confusión. Y lo lograron. En los meses que siguieron a este cambio en la táctica de control, cuando las cosas se nos presentaban como una alucinante secuencia inconexa de sucesos inverosímiles que sin duda nos paralizaron, comenzamos a ver que lo que sucedía no era sino, a pequeña escala, el despliegue de la vieja táctica contrainsurgente que se ha implementado en Perú, en Guatemala... Si un grupo organizado se mueve dentro de la población como “pez en el agua”, entonces hay que, o bien “secar el mar” recurriendo al genocidio —lo que no fue el caso—, o habrá cuando menos que “envenenar el agua” introduciendo turbulencias y opacando lo que sucede, escindiendo confianzas, de manera que los “peces” no se reconozcan entre sí y vuelvan a optar por la solución de sálvese quien pueda en medio de la confusión y la tormenta.

Puede parecer petulante esta comparación de lo que sucedía en un penal con cinco presas políticas, tres de las cuales actuaban como grupo, y lo que pasa con una revolución en marcha. No es mi intención ni exagerar ni darnos importancia, sino explicar lo que aprendimos, compartirlo. Y si algo se ha mostrado frágil y a la larga inútil, ha sido esa manera de encarar las cosas aceptando o incluso promoviendo la delegación de las decisiones en la búsqueda de soluciones y en la conducción de las luchas. Una no puede, no debe, si a lo que aspira es a la transformación plena de las relaciones sociales, “luchárselo” a nadie. O la autoafirmación, la autodeterminación, la lucha emancipativa se hace como elección íntima, personal y colectiva, plena y decidida, o los conatos de esto emprendidos por terceros fracasan estrepitosamente.

Y fracasan porque, pensando ya en fenómenos sociales más amplios, si se vence al poder existente, el triunfo sólo será una suplantación de un nuevo poder que ahora tendrá que introducir un orden y un nuevo modo de perpetuarse. Pero lo más seguro es que se termine en un fracaso, pues el poder asediado no se detendrá ante nada y no dudará en ejercer violencia y en organizar las más inescrupulosas maniobras para imponerse y someter la rebeldía.

Ahora bien, como hemos afirmado ya varias veces, son las personas, los seres humanos plenos y confiando en sí mismos, quienes luchan; los gusanos, las personas pisoteadas en su autoestima y dignidad, quebradas por el chantaje, la violencia y la extorsión, apenas atinan a lamer los pies de quienes las oprimen. De aquí que quienes apostamos por la transformación, quienes hacemos de la militancia rebelde nuestra vida, si algo tenemos que hacer es impulsar, participar y reforzar la autoafirmación de personas y grupos, construir lazos de confianza y dignidad impulsando la autodeterminación, la autoeman-

cipación, que sólo sucede cuando se toma en manos propias la solución de los problemas y la edificación de un presente aceptable.

Esto lleva a resultados muchas veces poco espectaculares, es un camino enormemente lento, pero es, estoy segura ahora, el único camino verdadero, si de lo que se trata es de transformarlo todo. Muchas veces, con distintos amigos, he tenido la discusión de si es necesario cambiar el sistema para que cambie el ser humano o si es en un cambio del ser humano donde puede fundarse un cambio de sistema. Por lo general, cuando se constata lo tremendamente difícil que es que las personas tengan actitudes solidarias, generosas, dignas, no conservadoras ni miedosas, uno busca sostener su confianza aferrándose a un materialismo mecánico: lo decisivo es la transformación del sistema, porque una vez superado el régimen del capital, de la explotación del trabajo y la opresión nacional habrá posibilidades para que nazcan el “hombre y la mujer nuevos”. La prisión me ha enseñado que la disyunción es falsa y que no se debe olvidar la III Tesis sobre Feuerbach: “La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias y de una educación modificada, olvida que son los hombres precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado [...]”. Es así que ahora, con plena seguridad, puedo afirmar que no habrá ningún cambio de sistema, ninguna lucha verdaderamente revolucionaria, si no comienza a nacer al mismo tiempo que la lucha se desarrolla, una humanidad distinta, solidaria, digna y autónoma; intransigente con la sumisión, crítica... emancipada. Pero esta humanidad naciente será aplastada, la dignidad erguida y la solidaridad en expansión serán aplastadas por el violento peso del poder ajeno si no se

esfuerzan por transformarlo todo, si no desorganizan el poder y construyen autodeterminación, en fin, si no revolucionan lo existente, desde lo local-cotidiano-inmediato hasta el Estado, las leyes económicas y el monopolio de la fuerza. Uno y otro son sólo aspectos de la misma lucha y aquí entonces ya no hay lugar para vanguardias ni su construcción constituye un aporte en el camino de la transformación. La única posibilidad está en crear comunidades, en fortalecer la autoafirmación individual, en defender la dignidad íntima y reafirmar la autoemancipación, la autodeterminación, solidaria y universal.

La iniquidad de la tortura

Una última reflexión antes de terminar este acápite tiene que ver con lo relativo a la tortura como experiencia más allá del límite en lo que concierne a la anulación de cualquier autodeterminación.

Generalmente, la manera de entender por parte de los revolucionarios o mejor, de los militantes de organizaciones político-militares, la posibilidad de la detención y la tortura queda reducida a ser concebida como un “último”, o al menos decisivo, acto de heroísmo. Será ése el momento en que cada quién, solo e inerte, tendrá que enfrentarse cara a cara al núcleo más duro del “enemigo”. Será, de modo transparente, sólo nuestra voluntad de resistir irguiéndose frente al infinito y absoluto poder del otro, ensañándose sobre nuestros cuerpos y almas. Una conceptualización reductiva del militante, del ser humano, que será fuente de las más injustas crueldades, nos enseña que es en la detención y la tortura donde cada militante quedará definido como un héroe o como un traidor.

Presentado así, como un momento límite, devastador, tiende a rodearse del halo de misterio que suele velar las experiencias que nos causan temor, como la muerte.

La tortura es sin duda un combate desigual. No es ni siquiera un combate, es el desbordamiento de todo lo malo que haya en el ser humano sobre otro ser humano indefenso y solo. Es la imposición de la violencia químicamente pura por parte del Estado y sus funcionarios sobre una víctima impotente, desnuda, atada, que no puede ya decidir por sí misma ni siquiera el momento de relajar sus esfínteres.

¿Puede medirse en esto un destino de gloria o de oprobio? Yo sinceramente creo que no. El militante torturado ha de resistir, sin duda lo hace; ha de proteger a sus compañeros, sin duda se esforzará por hacerlo. El único refugio de un torturado es el amor, por él resistirá las peores vejaciones, pero incluso en ciertos momentos, los "expertos" en el sometimiento abyecto utilizarán este rasgo hermosamente humano de ser capaz de amar, como instrumento de daño contra el propio torturado.

Hay muchos mitos que destruir sobre la tortura. Yo, por ahora, no me atrevo a ir más allá. Todavía, pese al tiempo, la conmoción sufrida no cicatriza del todo. Lo que sí creo que puede guiarnos es, por un lado, comenzar a ser más honestos con nosotros mismos, compartir el modo cómo hemos sido afectados, no tanto para verificar las técnicas usadas por lo verdugos, sino para entender lo que fuimos sintiendo, si en algún momento comenzamos a desmoronarnos, qué hicimos para reconstruirnos... dónde nos vencieron y cuáles fueron nuestros triunfos. Los torturadores son más francos que muchos de nosotros —la franqueza en su caso es cinismo, no valentía— cuando nos dicen que es uno en mil quien no habla nada. Pero nosotros, con nuestro silencio, con nuestra

vergüenza más parecida a un falso pudor miedoso, contribuimos a perpetuar un mito. Y tanto peor aún, nos quitamos de las manos la posibilidad de aprender cómo y hasta donde se resiste, cómo después de llegar a un límite casi insoportable volvemos a rehacernos, cómo sintiéndonos íntimamente envilecidos nos levantamos nuevamente. ¡Y en esto consiste, estoy segura, una valiosísima clave para impulsar la búsqueda de la dignidad humana!

Ser mujer

Hay en toda esta reflexión una vertiente de lucha, una experiencia asumida y a veces reprimida que considero importante exponer: mi ser mujer en relación a la práctica revolucionaria.

El modo como a mí me ha tocado vivir este rasgo fundamental de mi propia identidad, ha supuesto dos formas diferentes de entenderlo y asumirlo. Una primera, más académica y sólo parcialmente práctica, y ahora, una segunda forma, más integral, rica, también teórica, pero esencialmente práctica.

En México, casi desde el comienzo de mi formación política se me presentaron diversas relaciones con organizaciones de mujeres vinculadas al quehacer revolucionario. En particular, conocí un poco la Asociación de Mujeres de El Salvador (AMES), que también tenía una representación y algunas actividades en el exilio. Sin mucha claridad, sentía por lo general un difuso descontento cuando veía el modo como los compañeros varones consideraban y trataban a las compañeras organizadas, casi siempre reduciéndolas a un extraño papel de “apoyo”, conservando para sí las decisiones más importantes y colocándolas, por lo general, en funciones que esencialmente reproducían los “roles” tradicionalmente asignados a nosotras bajo el capitalismo. Si habían organizado, por ejemplo, entre salvadoreños que vivían en México, una acción de propaganda,

un acto de difusión de la lucha revolucionaria, los organizadores eran ellos y a AMES se la invitaba a preparar y vender comida típica en la puerta. Incluso en los propios discursos, si se reivindicaba y exaltaba la “abnegada participación de las mujeres en la guerra revolucionaria”, se lo hacía partiendo de una suposición incomprensible. Si la lucha que se estaba desarrollando era la lucha de todo el pueblo salvadoreño contra la explotación y la opresión, ¿por qué ponderar la participación en esa lucha de una parte de los seres humanos involucrados en la acción? Pareciera como si la lucha fuera de los salvadoreños (excluyente) contra la dictadura, de tal modo que había que “saludar” y “valorar” la incorporación de grupos de mujeres a la lucha de los otros. ¿No se iba poco a poco levantando la lucha, la rebelión de la humanidad oprimida contra todas las abyecciones existentes?, ¿no sucedía que en ese desarrollo todos y todas contribuían con sus acciones a la obra común de conseguir la liberación nacional y el socialismo?, ¿no se consideraba así la participación de los trabajadores, los campesinos, los pobladores de barrios marginales, etcétera?, ¿por qué a “las mujeres” se les consideraba, en tanto contingente, de un modo diferente?

Había mucha participación femenina en todas las organizaciones, en las de masas —que eran muchísimas—, y en las mismas FPL, hasta donde logré conocer. ¿Por qué, sin embargo, parecía muy frecuentemente haber rivalidades?, ¿por qué las mujeres además de participar en todas las actividades, tenían un frente aparte?, ¿por qué no todos participaban de él y por qué a las mejores se las trasladaba una vez formadas a otras instancias organizativas?

En fin, había muchas dudas y preguntas que no lograba plantearme de manera explícita, cuando empecé a discutir con P. Con ella forjé mis primeras armas teóricas sobre estos

problemas. Simplificando mucho por la fragilidad de los recuerdos, planteábamos más o menos así las cosas: la lucha revolucionaria por transformar radicalmente las condiciones sociales de existencia, tiene que incluir desde el momento en que se inicia y a lo largo de su despliegue, la lucha de las mujeres por su propia emancipación, por superar la opresión patriarcal específica a que somos sometidas por el régimen del capital, y no sólo por él, sino al menos, por todos los regímenes sociales de clase que le han precedido.

Si transigimos con la afirmación de que, por ahora, todos y todas tenemos que dar la lucha contra el enemigo común, el Estado burgués, y aceptamos que la emancipación de las mujeres es algo que habrá de buscarse “una vez alcanzada la victoria sobre el enemigo de clase”, porque por ahora “no conviene dispersar las fuerzas”, con seguridad no conseguiremos y peor aún, no estaremos luchando ni por una ni por otra: ni por la revolución social ni por la liberación de las mujeres del yugo patriarcal y burgués. La lucha de las mujeres por superar la opresión específica de que somos objeto, en tanto mujeres, además de la explotación que vivimos como obreras, campesinas, trabajadoras, etcétera, ha de comenzar de inmediato. No existen dos luchas “separadas”, una de las mujeres contra la opresión patriarcal y otra “social” contra la explotación y el Estado. O ambas se funden en un solo torrente subversivo y transformador o nos quedamos en medio de absurdas ilusiones.

En ese entonces pensábamos que las mujeres necesitábamos, casi siempre, dar “una lucha dentro de la lucha”: la lucha contra el padre y la familia que nos señala que “como somos mujeres”, nosotras no podemos ni debemos asistir a reuniones, ni intervenir en política, ni prepararnos para sostener nuestras propias posiciones, etcétera; la lucha contra el esposo y los hermanos que quieren conservar su miserable podercillo sobre

nuestros cuerpos y nuestras voces, sobre nuestro trabajo y nuestras decisiones; la lucha contra los compañeros que muchas veces no nos toman en serio, que se burlan de nuestra opinión, que cuando hablamos no nos escuchan y no respetan nuestras propuestas... Las mujeres tenemos, entonces, que estar permanentemente luchando para asegurar en primer lugar nuestro derecho a luchar contra lo que se nos impone como presente y como obligado destino.

La otra idea central que resultaba de ahí era la importancia de conformar, en donde estuviéramos, organizaciones específicas de mujeres, que contribuyeran a impulsar y a afirmar la participación nuestra, en tanto mujeres, en la transformación de lo existente. Había entonces que comprometerse con las organizaciones específicas de mujeres, difundir sus experiencias y ligarnos a ellas. Primero en México y luego ya en Bolivia, mantuvimos diversas actividades en esta dirección que nos permitieron conocer y participar en organizaciones de obreras, de colonas, de campesinas, de amas de casa, etcétera, aunque ahora considero que en todo esto nos faltó asumir de manera realmente integral nuestro “ser mujeres”.

¿A qué me refiero? En cuanto a mi experiencia personal en Bolivia tiene que ver, primero, con un caer frecuentemente en el vicio de creer que emprendíamos la lucha “convenciendo” a los varones de la justeza e impecable coherencia de nuestros argumentos. En segundo lugar, como derivación de lo primero, transigiendo en más oportunidades de las que debíamos, con acciones y actitudes provenientes del más reaccionario conservadurismo machista. No asumiendo, pues, que la opresión patriarcal se filtra por los mil vasos capilares de la socialidad y se ejerce en todo lo cotidiano, desde la cama hasta la alimentación, desde la educación hasta las reuniones políticas, exigiéndonos la subversión en todos los aspectos de la forma de vida, de convivencia y de trabajo.

Al transigir con acciones de opresión y al tomar con importancia desmedida a los compañeros varones como interlocutores, aun sin quererlo caímos en el viejo vicio de las organizaciones revolucionarias, desde la social democracia alemana de fines del siglo XIX y el partido bolchevique de la primera época hasta el conjunto de organizaciones políticas latinoamericanas de las últimas décadas: el que la “cuestión de la mujer” se consideraba como un añadido que a modo de “complementación” se colocaba en el programa o los documentos básicos. Caíamos en la misma dicotomía que en términos discursivos sometimos a crítica: la subversión-revolucionarización de las formas patriarcal-burguesas de dominación no eran una y la misma cosa que la revolución social y la lucha por ella, sino que era, más bien, “algo” que por ahí existía y a lo que se daba mayor o menor importancia según la ocasión.

En nuestra organización, por ejemplo, los hermanos aymaras compartían con el resto de los militantes sus costumbres, sus tradiciones y prácticas, enseñándonos fraternalmente el modo como ven el mundo y al mismo tiempo exigiendo respeto a todo aquello que conforma y delinea su identidad. Se daba de modo muy natural una convivencia intensa aunque diferenciada entre quienes éramos de la ciudad, quienes provenían de las minas o quienes habían nacido en los ayllus del Altiplano. Podíamos hacer bromas, o en ocasiones discutir acaloradamente sobre nuestras diferencias y coincidencias, pero no se transigía con ninguna actitud irrespetuosa, racista o agresiva. No sucedía lo mismo con las mujeres. En la relación con las compañeras, es decir con las militantes de la organización, efectivamente se daba y se exigía respeto, no se aceptaba ningún tipo de discriminación ni en las tareas, ni en las responsabilidades, ni en la toma de decisiones. Pero esto no

sucedía con la relación que cada compañero entablaba con su esposa o pareja, o con su hija, sobre todo si la mujer no era militante. Había compañeros que maltrataban a su compañera, que le impedían asistir a reuniones, que no la impulsaban ni compartían con ella ni sus aspiraciones revolucionarias ni sus logros ¡Y con eso sí transigíamos!

Aceptábamos, pues, la hipócrita división entre lo privado y lo público, en este caso haciendo un corte entre lo “orgánico” y la vida privada. Si un compañero era “buen militante” en lo que hacía a las tareas y responsabilidades de la organización, su vida familiar —privada— podía ser una desgracia, pero eso no era relevante, a lo más algunas actitudes las soportábamos con incomodidad, pero no las combatíamos con la fuerza de la convicción que da el compromiso con la no-opresión. De hecho, sólo si el problema familiar era realmente muy grave, tímidamente y sintiendo enorme confusión, recomendábamos la modificación de determinadas conductas, como si “eso”, el comportamiento respetuoso integral ¡y la autonomía de las mujeres, sobre todo!, no fuera esencialmente una cuestión política.

¿Cómo, pues, podíamos pensarnos aspirando a transformarlo todo, si consentíamos la permanencia de ámbitos de la vida que dejábamos intactos?, ¿cómo no ver en cada acción opresiva contra las mujeres, un acto profundamente conservador y reaccionario?, ¿hubiéramos sido así de complacientes frente a una actitud racista o abiertamente discriminatoria o irrespetuosa frente a los aymaras, por ejemplo? En primera, ellos no la hubieran tolerado, pero nadie siquiera la consideraba posible en nuestro interior. ¿Por qué con lo “privado” relativo a la mujer, se condescendía?

Marchábamos, sin duda, sobre una contradicción pretendiendo no tomar partido y ver desde lejos el problema.

Cuando, en realidad, no hay solución posible: o se impugna la opresión femenina o se es cómplice —cuando menos pasivo— de ella. Resulta tan fácil ser tolerante y cómplice porque la opresión de las mujeres es tan “natural”, tan abominablemente inmediata, conocida e histórica, que ignorarla por lo general nos resulta aceptable.

Entonces, es necesario mucho más que un compromiso teórico o político “formal”, con este ámbito de la revolucionarización de lo existente. Se necesita asumir la identidad propia, el ser mujer de manera integral, que no es fácil, pues es una identidad tan insistentemente negada, pero a la vez tan esencial e íntima, que muchas veces nos produce miedo.

Miedo porque de entrada, al asumirnos ya no como segundo sexo, como alteridad, como identidad cercada y sometida, sino sencillamente como seres humanos mujeres que compartimos la “humanidad” de nuestro ser con los varones, pero que al mismo tiempo somos nosotras mismas y no “otros ellos”; al hacer esto, muchas veces creemos que nos separamos irremediablemente de nuestros compañeros, que nos escindimos de lo que por siglos ha sido la forma “normal” de vida. Forma “normal” patriarcal y opresiva en la que jamás hemos sido vistas, ni nosotras mismas nos hemos asumido, como aliadas sino como vasallas.

Cada experiencia particular tiene sus riquezas y sus dolores; asumirnos como mujeres y como tales, protagonistas de una lucha revolucionaria propia para construir una humanidad distinta, sin explotación ni opresión, es algo imprescindible si hemos en verdad de revolucionarlo todo.

En términos políticos, algo que he aprendido ya en prisión, de una entrañable relación con feministas libertarias militantes es que, además de apuntalar las organizaciones específicas de mujeres, donde nos encontremos entre nosotras y podamos

discutir, donde hablemos sin temor y logremos fuerza común para subvertir la opresión y el presente impuesto, tenemos que construir autonomía. Organizaciones específicas de mujeres ¡sí!, pero también autónomas, no dependientes ni del Estado, ni del partido, ni de las organizaciones “mixtas”, ni de alguna “madrina-madrasta” de turno. Autonomía porque tenemos una lucha nuestra, propia, a fondo que dar y ahí no hay ninguna supeditación aceptable que no sea, a la larga, conservadora.

Pienso, por ejemplo, en las experiencias que existen abundantemente en Bolivia de luchas sociales en las que al contingente de mujeres reunidas en una organización específica —los Comités de amas de casa mineras, por ejemplo—, se le considera como una especie de “grupo de apoyo” que viene a contribuir en los momentos decisivos al fortalecimiento de la lucha *de los mineros*. De este modo, si bien hay algunas actividades a desarrollar específicamente por las mujeres, hay discusiones que dar y problemas que resolver, los momentos decisivos y de máxima tensión quedan definidos como “colaboración a la lucha *de los mineros*” y por supuesto, las decisiones y la conducción de los acontecimientos la hace quien está luchando para sí y no quien está “colaborando”. ¿No existe una lucha, siguiendo con el ejemplo, íntima y colectiva que se les plantea a las mujeres de las minas por transformar el orden de cosas imperante?, ¿no existe acaso una aspiración de esas mujeres a y por construir una socialidad diferente?, ¿esta aspiración no enlaza íntimamente la transformación de las condiciones de vida impuestas por la explotación del trabajo y la búsqueda empresarial de ganancia, con la revolucionarización de su situación en la familia, frente a la cotidianidad insoportable y opresiva que padecen?, ¿no son ambos aspectos sólo caras de una y la misma lucha?

Si esto es así, aquí y en todos los otros terrenos sociales, entonces la autonomía es imprescindible, pues las mujeres sólo reunidas y autónomamente decidiendo el curso de nuestras acciones y luchas podemos volvernos subversivas. Más aún, sólo así podremos, a la larga, entablar relaciones de igualdad y confluir en luchas realmente comunes con los varones, que ya no sean las heroicas gestas de *unos* apoyados por *otras*.

¿Y ahora qué?

Llega en esta historia entre reflexiva, autocrítica y política, el momento de plantearnos el futuro. Oscilo entre la tentación de esperar hasta lograr integrar con todo lo vivido una propuesta —con sus fundamentos lógicos y su coherencia interna—, o esbozar “ya nomás”, de inmediato, mis intuiciones sobre un quehacer político desde lo que vivimos aquí y ahora —¡estoy en una cárcel!—, por donde pueda fluir la insatisfacción desgarrante del presente impuesto y el entusiasmo transformador típicamente humano.

Opto por lo segundo, no sólo porque me siento incapaz de hacer una “teoría”, sino porque intuyo que no es, de momento, necesario. En la medida en que de lo que se trata es de apostar a que cada uno y cada una actúen y piensen por sí mismos, de apuntalar la autodeterminación y la búsqueda de la emancipación social, la elaboración del futuro pasa por un esfuerzo individual y colectivo por abandonar el conservadurismo —y su hijo bobo, el “cliché”—, por proponer y conocer experiencias en un diálogo libre para animarse una vez más a hacer, y así realmente ser.

De lo primero que considero necesario hablar es de orden, porque el postulado intuitivo que sostengo es la necesidad de desordenar, antes que de *normar* de modo diferente... porque

sólo en algún multiforme desorden podremos construir capacidad de hacer, autodeterminación y libertad.

La noción de orden implica, en la abstracción, cierta manera en que diversos elementos se encuentran relacionados entre sí, de acuerdo con algún parámetro que es percibido-elaborado asumido por la mente humana. El mundo natural está guiado por una serie de regularidades y por supuesto de discontinuidades, que son percibidas por el ser humano al reflexionar sobre ellas. Una vez que sistematizamos el conocimiento de tales regularidades, el pensamiento las asume ordenándolas en un razonamiento y de hecho, a partir de ello volvemos a percibir la realidad, pero ahora de manera menos “ingenua”, buscando a partir de esta primera ordenación y de las conclusiones obtenidas, un nuevo acercamiento en la inteligibilidad del orden de las cosas¹. Este proceso de conocimiento estará marcado, pues, por el conjunto de creencias, certezas y dudas que el observador tenga.

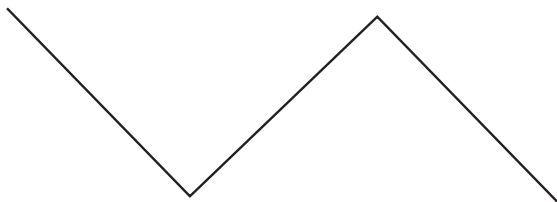
El orden es, entonces, un “modo de estar” relacionados entre sí los elementos considerados —objetivo—, y es al mismo tiempo un modo de percibirlos —subjetivo. Pensemos, por ejemplo, en el orden genealógico de una familia moderna:

Un orden simple, por ejemplo, en relación a la edad de mayor a menor por línea masculina, presentaría la sucesión abuelo-padre-hijo-nieto; en ella el nieto, es decir, el hijo de la mujer del hijo, quedaría ordenado como último al ser el menor en relación a sus antecesores. En cambio, en una relación familiar organizada por línea matrilineal, donde la filiación se estableciera mediante línea de sangre y no de esperma, tal orden relacionaría a otros elementos, el hermano de la madre ocupando el sitio del padre. La relación de orden, entonces, es

¹. David Bohm y David Peat, *Ciencia, orden y creatividad (las raíces creativas de la ciencia y la vida)*. Kairós, Barcelona, 1988.

tanto una cosa que hace a la realidad, a lo objetivo, en este caso, a personas que existen en el mundo y que a nivel genético tienen una vinculación material, y es también una manera de abordar e inteligir la realidad, para elaborarla y asumirla.

En la medida que nos proponemos percibir/entender una determinada *relación de orden*, necesitamos comprender la forma como tal orden se “despliega”, y esta cuestión se relaciona con cuanta “información” necesitamos para lograr dar cuenta de la relación que establecen entre sí los objetos.



El orden de los segmentos de recta dibujados arriba, por ejemplo, puede establecerse por la magnitud “*a*” de cada segmento y por el trazo en uno de sus extremos de otro segmento perpendicular y del mismo tamaño. Ésta es una forma racional de describir un orden desplegado que, sin embargo, no es única. Podemos percibir simplemente la simetría del trazo y no descomponerla en su descripción analítica. De todos modos, nuestro pensamiento descubre un orden en el trazo.

Pensemos ahora, para poder discutir dos propiedades que consideramos básicas en lo que se refiere a la “conservación del orden”, en la estructura ordenada de los seres vivos y en especial en dos de los “componentes básicos” o elementales de todos ellos: las proteínas y los ácidos nucleicos. Jaques Monod², en una interesantísima discusión sobre cómo distinguir

2. Jaques Monod, *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*. Barral Editores, Barcelona, 1970.

entre objetos naturales y construcciones artificiales, nos presenta la siguiente proposición.

Un criterio para detectar a los seres vivos, “dado que sus estructuras (ordenadas) representan una cantidad considerable de información, es detectar la *f fuente* que emite tal información”. Y agrega: “el emisor de la información expresada en la estructura de un ser vivo es siempre otro objeto idéntico al primero [...] de aquí la propiedad de reproducir y transmitir sin variación la información correspondiente a su propia estructura”. Esta propiedad se llama invariancia³.

Ahora bien, la invariancia reproductiva necesita de un mecanismo de replicación para que se lleve a cabo lo que el autor considera el proyecto teleonómico esencial: la conservación y multiplicación de los seres vivos (la “ambición” de la célula es devenir “células”). Este mecanismo de replicación está asociado, en los seres vivos, a la dinámica de los ácidos nucleicos. El ADN contiene en sí mismo, con una sencillez asombrosa, una propiedad replicativa fundamental. Cada nucleótido (adenina, guanina, citocina y timina) sólo puede aparearse con uno de los tres, de ahí la posibilidad de replicación idéntica, pues si la doble hélice del ADN se “parte”, cada componente puede reconstituirse por la existencia de un “compañero predestinado” para cada nucleótido⁴.

El orden estructural de los seres vivos, entonces, nos permite percibir y reflexionar estos dos conceptos: la invariancia y la replicación, que tienen relación con la conservación del sistema que en este caso es el ser vivo considerado. La maquinaria de la invariancia, la replicación,

3. *Ibid.*, Monod discute tres propiedades básicas de los seres vivos: la teleonomía, la morfogénesis autónoma y la invariancia reproductiva. El “contenido de la invariancia” de una especie, según su definición, es la “cantidad de información transmitida de una generación a otra que asegura la conservación de la norma estructural específica”, pp. 23 y ss.

4. *Ibid.*, pp. 118-121.

convierte el azar (de la distribución de los aminoácidos en un polipéptido), “en orden, regla, necesidad”. En el caso de los seres vivos, un orden dado, que puede inicialmente ser “producto del azar” —una secuencia específica de aminoácidos o de nucleótidos—, deviene por la invariancia a través del mecanismo replicativo en un orden fijo “celosamente conservado”.

Mantengamos, por lo pronto, en “estado de suspensión” estas ideas, para poder seguir la discusión posterior respecto al desorden y pasemos ahora a introducir otra noción que me parece muy importante, relativa a lo que David Bohm llama “orden implicado”⁵. Reseñemos el experimento sugerido por este autor:

Si ponemos una gota de tinta en el espacio lleno de glicerina que queda entre dos cilindros de vidrio insertados uno en el otro, y luego hacemos girar hacia la derecha al cilindro interior, la gota de tinta comenzará a esparcirse formando hilos que se irán haciendo más y más delicados y finos; se configurara una distribución aparentemente caótica de la tinta en la glicerina, donde cada partícula de tinta separada del resto aparecerá como colocada al azar. Si vemos el experimento en ese momento por primera vez, sólo percibiremos las figuras que la tinta ha formado. Pero si comenzamos a girar lentamente el cilindro interior hacia la izquierda, creeremos estar ante un verdadero acto de magia, pues las partículas azarosamente esparcidas parecen acercarse unas a otras, engrosar hilos y ensanchar trayectorias hasta alcanzar un momento en que se vuelve a conformar la gota inicial.

Este experimento, útil para entender fenómenos reversibles, nos sirve a nosotros para entender cómo puede existir en situaciones aparentemente caóticas un “orden implicado”. Una conexión entre situaciones disímiles y aparentemente desconexas que pueden, de todos modos, ser entendidas y

⁵. David Bohm, *La totalidad y el orden implicado*. Káirós, Barcelona, 1987.

vueltas inteligibles si se descubre el orden implicado que subyace a su estar caótico inmediato.

No sé si podrá percibirse una extraña analogía en el experimento anteriormente descrito y el modo como suele presentarse ante nosotros la propia existencia e incluso, de algún modo, la historia inmediata: como una sucesión caótica de eventos, de avances y retrocesos, de rupturas y cambios de dirección, de logros e imposibilidades. A lo largo de la historia, la filosofía se ha ocupado de hacernos entendibles los eventos, de explicarnos el discurrir de la trayectoria humana; nos ha propuesto de muy diversos modos, ciertas nociones de orden, desnudándonos relaciones y a su vez, ordenando estas relaciones para la exposición y la propia comprensión.

El marxismo, en este sentido, continúa siendo una filosofía insuperable para permitirnos atisbar en el orden social y comprenderlo. A mí me sucedía, al momento de leer algunos capítulos de *El capital*, el no poder reprimir una contundente exclamación de: ¡Por supuesto! ¡Evidentemente así son las cosas! Preguntas ingenuas, de las que se hace una siendo muy joven, del estilo de ¿por qué existen mendigos?, ¿por qué unos tienen tanto y veo que el hijo de la empleada, del jardinero y del “amigo” pobre de la familia... a quien se recibe sólo en la cocina, no tienen nada?, ¿por qué les va mal en la escuela?, ¿por qué no estudian y salen profesionales para “mejorar” en la vida?, etcétera, de repente se disolvían en una intensa claridad permitiendo la comprensión íntima del fenómeno. E incluso con sorpresa, una se asombraba de no haberlo entendido antes. De igual manera que el espectador del experimento de Bohm empieza a ver los trazos de la tinta dispersa convertirse en una gota de glicerina y afirma ¡por supuesto! ¡había un orden detrás de lo que se presentaba como caótico! Así, el marxismo nos presenta la realidad como una totalización inteligible, cognoscible... y superable.

Marx comenzó la obra de develarnos el orden implícito del capital, estudiando además, abusando de las palabras, sus propiedades de invariancia y replicación. Entre muchas otras cosas, nos explicó el nudo de la explotación del trabajo, nos alentó a la práctica con sus *Tesis sobre Feuerbach* y con su vida misma, señalándonos además un camino para comprender la historia que, hasta nuestros días, es la historia de la lucha de clases. Con esta llave fundamental se volcó a comprender problemas tan complicados como la propia Comuna de París, el levantamiento más importante del proletariado del siglo XIX y ahí comenzó a encontrar, también, ya en términos políticos, las tendencias prácticas en marcha hacia el desorden del opresivo orden del capital.

Marx, en tanto filósofo y político, nunca buscó la “ordenada” postulación de un orden diferente. Estudió exhaustivamente un orden económico, político, cultural con todas las herramientas que tenía a su alcance y detectó, dentro de ese sistema, las tendencias hacia su superación, hacia su desordenamiento real, tomando partido por ellas y apoyándolas prácticamente.

Considero, además, que él mismo inició el desentrañamiento del mecanismo replicativo del sistema social del capital, situándolo en el estudio de los modos del ejercicio del poder y develando la fuerza de su propiedad de invariancia: la famosa rectificación del *Manifiesto comunista*, después de la Comuna de París, tiene relación con la comprensión práctica, agudísima aunque inicial del problema de las relaciones de fuerzas cristalizadas en el Estado, de la transmisión y reproducción de éstas, así como las ideas sobre la necesidad de la “destrucción”⁶ del

6. Como hemos venido discutiendo en lo relativo a la “destrucción” del Estado, considero que hay que entenderlo como su anulación real, su inutilización, que sólo es posible por la energía que despliegan las comunidades autodeterminándose. La intuición de Marx en 1871 respecto a la propiedad de invariancia del orden estatal, que le conduce a afirmar que “la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está y servirse de ella para su propio bien”, continúa siendo enormemente lúcida.

Estado como único modo de no quedar atrapados por él.

La astucia de la razón del orden descubierto, del orden capitalista-industrial develado, incluido el acto de “inscripción” de un evento nuevo en su mecanismo replicativo⁷ como actualización de la propia invariancia esencial de tal orden, se comprendió posteriormente. Durante el siglo XX vivimos el trayecto de la comprensión crítica de un orden, a la postulación de un otro orden social que no consiguió, al no someter todo, absolutamente todo a crítica, más que quedar preso de la conservación de tipos de relaciones similares. De este modo, la “política proletaria” se convirtió en dogma, la aspiración práctica de superación del capital, al postularse como orden, aparentemente antagónico pero definido ordenadamente y ansiándose a sí mismo invariante, sometió nuevamente la soberanía del ser humano genérico en marcha: apostó a la totalidad y no a la totalización en curso...

En mi opinión, la obra de Marx, esencialmente crítica al descubrir los fundamentos que hacen al orden implicado del mundo capitalista, fue degenerada en una ideología de la verdad y la razón que contestaba a preguntas del estilo de qué hacer en política. Los portadores de este pensamiento convertido en doctrina debían, entonces, “comunicar a la gente qué hacer”, cómo luchar, en qué consistía la revolución... y se organizaban para ello postulando desde sus propios partidos, órdenes similares al vigente, pero además, prescribiendo

7. Acontecimientos iniciales azarosos que abren una vía de la evolución de esos sistemas intensamente conservadores que son los seres vivos, se “inscriben” posteriormente en la estructura del ADN, para que “el accidente singular sea mecánica y fielmente replicado a millones de ejemplares”, Monod, *op. cit.*, p. 133. De algún modo me parece posible pensar la insurrección de Octubre de 1917 y los primeros momentos después de ella como un “acontecimiento azaroso” que logró “abrir la vía de la evolución” sólo en el sentido anterior, pues la transformación-revolucionarización permanente de lo existente no alcanzó a trastocar los viejos mecanismos de transmisión invariante del “orden” social. Lo viejo, entonces, continuó siendo “mecánica y fielmente” repetido en millones de aspectos.

como finalidad una obra de ordenación aparentemente distinta pero a la vez, en realidad, escandalosamente similar⁸. En este sentido, Michel Foucault, después de mayo del 68 en París, nos presenta un respuesta al nudo del “papel del intelectual” —que es en parte lo que estamos hablando—, como de un “francotirador situado en los márgenes que [...] localiza y señala los puntos débiles, las aberturas, las líneas de fuerza” en “las inercias y constreñimientos del tiempo presente”. Se niega a establecer “pautas globales para el futuro (porque) está en movimiento constante [...]”. Los puntos débiles y las aberturas son sin duda los aspectos maleables del orden vigente, de tal suerte que el intelectual no elabora ni prescribe pautas globales porque su apuesta es por el desorden del poder, del sistema, por la anulación del orden. Cuando “ordena”, el intelectual pasa a funcionario.

Ahora bien, la sociedad industrial y la civilización del

8. Desde este punto de vista, vale la pena referirse una vez más al continuo “aprendizaje” a partir de las situaciones y luchas concretas, en el que Marx y Engels se esforzaron siempre, buscando en todo caso mejores modos de acercarse una y otra vez a la comprensión del orden capitalista existente. En el prólogo a la edición alemana del *Manifiesto comunista* (1872), afirman: “Aunque las condiciones hayan cambiado mucho en los últimos 25 años, los principios generales expuestos en este ‘Manifiesto’ siguen siendo hoy, en grandes rasgos, enteramente acertados. Algunos puntos deberían ser retocados. El mismo *Manifiesto* explica que la aplicación práctica de estos principios dependerá siempre y en todas partes de las circunstancias históricas existentes y que, por tanto, no se concede importancia excepcional a las medidas revolucionarias enumeradas al final del capítulo II”.

Justamente aquello que no tiene “importancia excepcional”, es la lista de postulados que hacen a una administración distinta pero normada de la vida:

1. Expropiación de la propiedad territorial...
2. Fuerte impuesto progresivo.
3. Abolición del derecho de herencia.
5. Centralización del crédito en manos del Estado...
6. Centralización estatal de todos los medios de transporte.
7. Multiplicación de las empresas fabriles pertenecientes al Estado [...], etcétera.

¡Lo que a la larga se convirtió en el fundamento de un orden soñado como diferente pero esencialmente idéntico al capitalista! Marx y Engeis, *Manifiesto del Partido Comunista*. Progreso, Moscú, 1985.

valor se definen por un orden que se presenta a sí mismo como una totalidad en la cual las personas, sus relaciones, sus deseos, temores, aspiraciones, necesidades y sueños quedan colocados de manera precisa. Tres vigas maestras, que no son sino relaciones sociales fundamentales e íntimas referidas a dicho orden, nos permiten volverlo inteligible, aunque sin duda no lo agotan en su variedad de subórdenes y clases internas:

1. La relación de explotación que es en última instancia sobre la que se funda la riqueza social como carencia y, peor aún, como poder ajeno⁹.
2. La relación de opresión que guía las relaciones humanas como juego entre quienes prometen-mandan-asustan y quienes piden-obedecen-temen.
3. La relación de alienación: la enajenación del sujeto incluso en el objeto de su creación.

Éste es, sintéticamente, el orden que define el contorno y la realidad inmediata que tenemos enfrente y que, con certeza, si la humanidad no ha de extinguirse entre bombas atómicas y toneladas de pesticidas, podemos buscar superar desordenándolo y sólo en la medida de ello, construyendo nuevos fundamentos de y para las relaciones humanas: que es finalmente, lo que está en juego.

¡A desordenar!

¡Ojalá queden lectores después de la exposición anterior! Como confío en ello, continúo con el argumento. Estamos en

⁹. Véase John Holloway (comp.), *Clase=lucha. Antagonismo social y marxismo crítico*. BUAP-Herramienta, Buenos Aires, 2004 y también Wemer Bonefeld y Sergio Tischler (comps.), *A 100 años del ¿Qué hacer? Leninismo, crítica marxista y la cuestión de la revolución hoy*. BUAP-Herramienta, Buenos Aires, 2003.

un momento excelente para volver a pensar la pregunta de siempre, el famoso ¿qué hacer?, que se refiere a la revolución y a la vida. Y es un momento excelente porque es aplastante y sombrío. La URSS se desintegró más por un acto de decencia que de heroísmo hace ya varios años. Cuba resiste combinando de manera curiosa dignidad con simulación, las guerrillas “pasaron de moda” y muchos guerrilleros “regresaron” al orden “democrático” formando parte de él con sus comportamientos y sus armas.

Frente al mundo se alza amenazador el poder pseudoliberal del capital que a diario devora humanidad, fabrica pobres y mata marginales. Esta vez el capital se yergue con más brutalidad y arrogancia: no hay en apariencia enemigo peligroso al frente. Todas las voces que discrepan con él —eso imagina—, o las ha comprado como a muchas “izquierdas”, o las ha encerrado en reductos controlables —los zapatistas en la selva, por ejemplo—, o por lo pronto, las mantiene impotentes, separadas, dispersas, viendo cómo se dedican a responder como un ciego lanzando bastonazos al aire —los sindicatos—, o, finalmente, les brinda estrechos senderos para que sus luchas sólo discurren por caminos circulares dentro de su propio vientre —el esfuerzo por cooptar los movimientos “emergentes” como el de las mujeres, el ecologismo, etcétera. El capital se solaza en su orden y lo sueña eterno. Por eso es éste un buen momento para preguntarse una vez más qué hacer.

En este marasmo social desconcertante donde el conservadurismo se pone de moda y la aspiración revolucionaria aparece como ridícula, quienes más han hablado han sido quienes, aceptando la impostura de la eternidad del orden del capital, ahora se dedican a sugerir caminos para perfeccionarlo. Todos ellos se vuelven apóstoles del “capitalismo con rostro humano”. Jorge Castañeda, por ejemplo, intelectual mexicano

formado en universidades norteamericanas es, a mi modo de ver, quien encarna de modo más nítido la posición compartida por casi todos los que han elegido el reforzamiento pretendidamente humanizador del orden vigente. Su libro más reciente¹⁰ pretende ser un acta de defunción de la “utopía armada” y un llamado a, de una vez, adscribirnos al maquillaje del régimen prevaleciente. La reseña de las experiencias revolucionarias político-militares en toda América Latina, que nos brinda con la erudición del heredero que tiene acceso a todos los archivos y la asepsia de quien mira de palco, resulta enormemente interesante, aleccionadora... Desde los problemas del manejo del dinero en organizaciones clandestinas argentinas hasta las muertes en la dirección de las FPL de El Salvador, múltiples temas son abordados sin demasiados prejuicios moralizantes. Sin embargo, su libro se vuelve enormemente discutible hacia el final, cuando comienza a hablarnos de “democratizar la democracia” y de “crecimiento con equidad”¹¹, pidiendo a la *izquierda* que “aprenda la lección y se encauce por el buen sendero al cerrarse el siglo [...]”.

Es sintomática su conclusión, porque parecería que es a esa misma idea a la que van llegando infinidad de fuerzas políticas y grupos que, de modo mucho menos consciente y razonado, sencillamente arrían viejas banderas que cada vez

10. Jorge Castañeda, *La utopía desarmada*. El señor Castañeda se dedicó, después, abiertamente a la política. Organizó una agrupación partidaria a costa del erario público y se alió al derechista presidente mexicano Vicente Fox en el año 2000, ocupando el cargo de Secretario de Relaciones Exteriores. Su gestión fue, como la de todos sus colegas del gobierno de Fox, deplorable.

11. El concepto de equidad que a Castañeda le parece tan valioso, según la explicación que él mismo da siguiendo al economista chileno Fajnzylber, consiste en que “si en los países industrializados los ingresos de 40% de la capa más baja de la población equivalen a 0.8% de los ingresos de 10% de los ricos, entonces en Latinoamérica una cuota adecuada de equidad implica que el mismo 40% de los pobres disponga de 0.4% de los ingresos obtenidos por 10% de los ricos”. Castañeda, *op. cit.*, p. 465.

parecen menos atractivas —la de la hoz y el martillo en primer sitio—, y discurren con disimulo, entre avergonzados y tristes, hacia el manto protector del orden “perfectible” del capital. En Bolivia, por ejemplo, la trayectoria del ala más popular y radical del MIR sigue más o menos este camino. Ya no se trata de destruir al Estado, de planificar acciones conspirativas y/o de luchar contra el capital y el Estado, sino de “consensuar” con sectores empresariales, de “influir en el diseño de la agenda pública”, de participar en el orden reinante ampliando su tolerancia democrática y haciéndolo menos insoportable¹².

Mientras tanto, la lógica interna de este orden liberal — como nos muestran los verdaderos voceros del régimen, que alertan sobre los peligros que lo acechan y que van a reuniones como las cumbres mundiales—, empobrece cada vez más a más hombres y mujeres; relegando a la trágica muerte por hambre a más y más millones de personas, se vuelve más brutal en su aplastamiento de nuevas rebeliones de pobres, de marginales y “delincuentes”, diluye la democracia en fórmulas de alternancias familiares e inventa “participaciones” que aseguren mejor su control hasta abajo; en fin, la política liberal taponar, corrompe o aniquila la disidencia, y se vuelve así más insoportable para todos.

Quienes seguimos soñando con un presente pleno y un porvenir mejor, lo que vemos es, por un lado, que falta mucho en la tarea de seguir entendiendo el orden del capital, de la

12. Un ejemplo paradigmático de cómo se autojustifican quienes actualmente sirven al capital desde el Estado, es el de Iván Cossío, secretario de Desarrollo Rural de Bolivia. Dice este “joven secretario de Estado”, perteneciente a una fracción del MIR rebautizado como Movimiento Bolivia Libre (MBL): “El MBL, entendió mejor que nadie la gravedad de lo que estaba pasando. Entendió que ese proceso era irreversible (se refiere al proceso noliberal, RGA) y por eso no se rompió la cabeza contra ningún muro de piedra [...]”. “Lo que estamos haciendo ahora [...] es lo más cercano a lo posible”. Véase *Ventana*, suplemento dominical de *La Razón*, domingo 23 de julio de 1995.

civilización del valor; y por otro, que a partir de lo que ya sabemos, tenemos que poner una vez más y de inmediato manos a la obra para desorganizarlo, para resistir su avance, pero sin postular simultáneamente la construcción de un otro orden que sería elaborado en algún nuevo laboratorio de ingeniería social. Si algo sabemos es que, por lo pronto, la urgencia de la resistencia puede tener como única guía la desorganización completa del orden fundante del sistema, comenzando por sus vigas maestras, de tal modo que en el *desorden* que pueda abrirse paso y a partir del aumento de la energía social que ello supone, podamos comenzar a construir paciente y firmemente un nuevo modo de estar y convivir en el mundo, una nueva socialidad. Esta construcción múltiple y desordenada, en cierta medida ya no sería un “orden” en el sentido estricto, pues ya no contendría el principio de invariancia y réplicación que institucionaliza-osifica y a la larga enajena la energía humana viva, sino que sería esta energía humana autodeterminándose ininterrumpidamente.

De aquí surge una propuesta para entender la política de la transformación social de manera distinta: políticorevolucionario es todo acto de autoafirmación íntimo e inmediatamente colectivo que transgrede, que impugna real y profundamente el orden social prevaleciente y, a veces, en germen, postula el embrión de una nueva socialidad. Y un camino posible: asociación de todas y todos los definidos exteriormente por la explotación y la opresión, con base esencialmente en el respeto y apoyo a sus actos individuales y comunes de autonegación de ese ser impuesto para construir autodeterminación común, para cada uno y para todos. El cemento de la “asociación” no es ni la disciplina, ni la norma, sino la voluntad y la solidaridad emancipativa.

Siguiendo con este nivel de generalidad, requerimos

también un modo distinto de entender el movimiento social, sus avances y retrocesos. Recurramos nuevamente a la metáfora científica, acudiendo ahora a la física. El movimiento, entendido como la trayectoria de un objeto que queda definida como sucesión continua de puntos que dibujan una línea y la noción de colisión de objetos pensada como intersección de tales trayectorias, no nos resulta ya suficiente o, más aún, sólo logra ilustrarnos el modo tradicional de concebir las cosas: el modo como la materia choca contra la materia, la forma mecánica y lineal de construir explicaciones. Hay, sin embargo, otra forma de entender el movimiento y la transformación que consiste en pensarla como variación en los estados del sistema, esto es, analizar la modificación que surge al interior de la configuración de un sistema al ir pasando éste por todos sus estados posibles. Existe aquí un interesantísimo principio de la física-química¹³ que postula que a mayor desorden molecular en un sistema —con determinadas características—, se incrementa el número de configuraciones posibles, es decir, de relaciones posibles entre los elementos del sistema.

¿No podríamos pensar “lo político” de esta manera? Lo político como un tipo de actos humanos individuales y/o colectivos, múltiples y variados que transgreden el orden imperante, que impugnan y alteran la “configuración cristalizada” —institucional— del sistema y que tienen, en el tiempo, dos posibilidades básicas, aunque no únicas: o bien el pequeño o gran desorden es reabsorbido por el propio sistema, quedando sólo como energía disipativa que a la larga refuerza el orden inicial; o bien se incrementa de tal modo la energía interna del sistema que el orden previo se trastoca alcanzando un *punto de bifurcación* pasado el cual, se abre la posi-

13. Ilya Prigogine, *¿Tan sólo una ilusión? Una explicación del caos al orden*. Tusquets Editores, Barcelona, 1983, pp. 232 y ss.

bilidad de nuevos órdenes y vinculaciones posibles —no uno, numerosos, diversos— y el proceso, entonces, se hace irreversible. Viendo las cosas con estos ojos, lo político no necesita ser pensado como choque inminente o a mediano plazo, sino básicamente como aumento permanente de la energía desordenadora. La práctica humana transformadora, la disposición a negar el destino impuesto, es en este sentido, energía social que se despliega. Y la energía social es capacidad humana en estado de fluidez, no fosilizada.

Pensemos, por ejemplo, una lucha cualquiera, digamos, una huelga. Las huelgas se inician como un acto inicial de transgresión al orden: la producción que bajo la norma maquina del régimen debe ser continua y regulada se detiene. Existe, por lo general, una demanda a partir del cumplimiento de la cual se podría “volver” al estado anterior: producción en marcha y disciplina laboral. La patronal iniciará de inmediato la búsqueda de modos de anular el desorden generado por la medida: chantajes, amenazas, uso de rompe-huelgas, etcétera. En la medida en que el “desorden” persista y se reafirme una y otra vez, la voluntad soberana de los trabajadores, y sobre todo si esto se expande, se generaliza y se acelera, la patronal buscará contener la demanda adecuando el estado general del “sistema” (en este caso, de las relaciones laborales) de modo tal que al “ceder” se pueda reconstruir un orden casi isomorfo al anterior, por ejemplo: aumento salarial sí, pero compromiso de elevación de la productividad general del trabajo¹⁴.

Imaginemos ahora lo que por lo general sucede al interior

¹⁴. Es muy claro cómo, por ejemplo, las luchas por limitación de la jornada laboral en el siglo XIX y a principios del XX, encabezadas por lo que Coriat llama “los obreros especializados de oficio”, culminaron con la cristalización del sistema fordista de producción y la “invención” del obrero masa, característico del siglo XX. Benjamín Coriat, *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. Siglo XXI, Madrid, 1991.

de un grupo obrero en lucha. El primer acto de transgresión e irreverencia: parar la fábrica, es vivido por todos con la confusa sensación de audacia cómplice que colorea los actos soberanos. Vendrá después la resistencia a las maniobras, los esfuerzos por mantener la cohesión, las iniciativas para anular la presión patronal, la olla común, la solidaridad, etcétera, todo esto configurando y reforzando la sensación de poder y libertad que da la acción autónoma. Esto, en sí mismo y sobre todo en su momento expansivo, es lo verdaderamente político, lo realmente revolucionario. Habrá sucedido en esos momentos la ruptura de la serialidad, es decir, del modo de ser obrero impuesto por el capital y de la percepción que ello acarrea. Se habrá temporalmente pulverizado el ser-obrero-para-el-capital de cada uno y de todos en la acción práctica autounificatoria. A partir de esta negación del ser impuesto se comienza a esbozar una nueva identidad, o más bien, se inicia la construcción de una nueva identidad colectiva posible de los obreros en lucha, ahora por sí mismos, que abre infinitas posibilidades al curso de los acontecimientos y donde la acción humana *puede* ser soberana.

Ahora bien, viendo los mismos sucesos iluminados con las ideas que nos brinda la mecánica clásica de las trayectorias y las colisiones, lo más probable es que viéramos la acción política como algo meramente condensado en la demanda y en el posible choque de fuerzas en el que concluiría el conseguir imponerla o no. Sin embargo, esta mirada significaría una reducción, pues no nos habilitaría para apreciar las demás probabilidades contingentes que se despiertan en la acción humana. Dicha mirada nos impediría ver las otras posibles “configuraciones del sistema”, las relaciones de orden y desorden en tensión, los esbozos de nuevo “orden” generado, no osificado y no invariante, es decir, sin mecanismos de replicación cristalizados. El significado de los eventos sociales, por

tanto, cambia a partir del modo como los comprendamos.

Pensemos, por ejemplo, en la escisión tradicional entre lucha política y lucha reivindicativa. Lucha reivindicativa según la conocemos, alude a la lucha inmediata, a los esfuerzos por conseguir mejoras y derechos dentro de una situación general de opresión y explotación, sin llegar a poner en duda ese marco total de fuerzas desfavorables de dominio y control. La lucha política, por su parte, sería un tipo de esfuerzo más profundo, dirigido a cuestionar radicalmente el régimen de cosas imperante; la lucha política, según esta división, pasa por cuestionar lo dado en su generalidad, por imponer la decisión soberana de una clase o un grupo social determinado. Sin embargo, entendiendo las cosas así, la lucha política queda reducida a una condensación basada en una síntesis: unas demandas que han de imponerse, esto es el llamado *programa* que, además, será gestionado por un partido¹⁵.

Ahora bien, introduciendo otra perspectiva en la comprensión de los fenómenos sociales es posible afirmar que existe una sola lucha político-reivindicativa y que su vitalidad se basa no sólo en la radicalidad de la demanda —aunque en algún momento esto también será decisivo—, sino ante todo en la cantidad y calidad de energía autodeterminativa y soberana que se despliega en la acción concreta para conseguirla. Lo reivindicativo inmediato es político en la medida en que, desde el momento en que se lucha por ello, se transgrede lo prescrito como norma, como disciplina, como orden, y en ese acto se reconfigura el modo de estar en relación con los hermanos —con los otros como yo, unificados en un propósito—

15. El límite de esta reducción la realiza el actual formalismo electoral que restringe la política a la medición partidaria y a la alternabilidad en la administración de un orden inmutable. Una izquierda ausente, muda y básicamente interesada en administrar y lucrar de los escasos recursos públicos está contribuyendo aún ahora —2005— a vaciar el contenido de la política.

y con los representantes ocasionales del orden imperante —el patrón, el carcelero, el policía, el burócrata... Lo abiertamente político —en el sentido clásico— será asimismo reivindicativo si sucede que aún en su radicalidad, en tanto acción, no se asume a sí misma como ruptura efectiva con las jerarquías (el partido disciplinario, el “jefe”, el Estado, el marido, etcétera), con las normas, las mediaciones y los códigos prescritos por el orden público. Si el objetivo que define la acción —en última instancia y como explicitación de todos, porque los “motivos” de la acción siempre son múltiples y enormemente complejos— continúa siendo la “presión” a otro ajeno para arrancar un derecho o imponer una demanda, y sobre todo si prevalece la obediencia a la normatividad establecida para conseguir el fin propuesto, entonces la lucha social permanecerá en el terreno de la reivindicación pese a que por momentos pueda alcanzar una enorme politización. Y es que lo político transformador está relacionado ante todo con la autodeterminación soberana desplegada en la acción, con la lucha desordenada que desordena el orden convencional, que derrite inercias y jerarquías y que no postula nuevos “modos” de administración normada de la vida, sino que se abre al florecimiento de todas las configuraciones posibles del sistema, más aún, que propugna a la práctica social en estado de fluidez permanente, a la acción libre y coordinada de las personas haciéndose a sí mismas, como única norma perdurable a acatar. Lo político en su aspecto revolucionario es, en este sentido, tan sólo la resurrección de la humanidad aplastada por el orden deshumanizado y deshumanizante impuesto por el capital.

De lo hasta aquí argumentado podemos delinear algunas nociones críticas. En primer lugar, la acción social autodeterminativa es algo que se labra pacientemente, un poco en el discurso crítico, pero ante todo en la práctica del compromiso

y la solidaridad que, de hecho, son insolubles. La acción social autodeterminativa puede ser tanto individual como colectiva. En lo individual es un compromiso existencial con el no-sometimiento, con la no-opresión, con la no-anulación de sí mismo y del otro, que para desplegarse tiene que vencer cotidiana e intransigentemente el apego a la seguridad conocida aunque insatisfactoria, protectora aunque humillante, que ofrece el orden de la sociedad industrial. Es pues, una apuesta permanente e íntima a la dignidad propia no constreñida ni pisoteada. En su aspecto colectivo, que sólo puede fundarse en el compromiso existencial de cada uno y cada una, significa también el despliegue de esfuerzos multiformes e igualmente plenos por no transigir ni con la explotación ni con la opresión y el castigo, por subvertir el orden impuesto una y otra vez; por resistir en comunidad la anulación que el orden del valor hace de cada uno y de todos. En comunidad, porque ésa es la única manera social de resistir, y no sólo de resistir, sino de revertir y subvertir lo dado.

Lo político en la acción común emancipativa es, entonces, el propio despliegue de la autodeterminación y su expansión; no la postulación de un orden nuevo, sino la aproximación al umbral donde todo “desorden” es posible y donde se abrirá la opción —la posibilidad, no la necesidad—, de que prevalezca un orden más satisfactorio para todos. Las luchas fundamentales, por tanto, tienen que darse contra el orden que impone la explotación del trabajo y la múltiple presencia de opresiones increíblemente crueles. Entonces, hay que volver a hablar de aquello que conspira contra la autodeterminación práctica y que sirve de soporte del orden insatisfactorio e injusto de la sociedad industrial y de la civilización del valor.

En mi situación actual, detecto el soporte más importante, el principal muro de contención a la autodeterminación

individual y colectiva en la desposesión radical, en la imperiosidad de satisfacer las necesidades vitales de manera mediada y no directa, mediada por el valor que define y genera una sociedad cosificada, ajena. Vivo por ahora en medio de esta desposesión radical. Ahí está el humus para la sumisión y el dominio de otros, para la explotación y la opresión. Es necesario entonces recordar, con Marx, la exigencia de superar el abominable mundo de la necesidad para el advenimiento de la libertad.

¿Cómo se supera la necesidad? parece ser, pues, la pregunta decisiva. Alrededor de ella, de responderla, han girado las teorías económicas y políticas desde hace varios siglos. Esquematisando, la polémica ha girado en torno a cómo se genera riqueza y a cómo se distribuyen las oportunidades de su disfrute. La sociedad industrial ha organizado la producción de riqueza de determinado modo, sosteniéndose en la desposesión absoluta de los más y rigiendo sus pasos por la ganancia. El orden social, institucional, cultural, político..., que se levanta sobre esta forma de organizar la (in)satisfacción de necesidades, así como de crearlas, inventarlas e imponerlas, se devela insoportable para más de 3 000 millones de seres humanos: los que se definen no por los que son sino por lo que no son, o por lo que no tienen, los excluidos, los marginales, los miserables... Los que nacen para apenas sobrevivir y mueren con frecuencia silenciosa e inútilmente en el vacío de un desprecio sin límite.

De aquí que una pregunta urgente que debemos plantearnos todos y todas quienes apostamos a desorganizar el orden abrumador y opresivo de la civilización del valor es: ¿cómo hacemos para sobrevivir, para sobreponernos a la necesidad más aplastante y más vital de tener qué comer, con qué cubrimos y dónde habitar —como mínimo—?, ¿cómo hacemos aquí y

ahora para encontrar una respuesta? Pues justamente el peso de la necesidad imposible de ser satisfecha es una lápida colocada sobre la potencialidad humana de autodeterminación.

Desde el siglo XIX y quizás hasta principios de los años ochenta del XX, podía pensarse —otra vez, de modo groseramente esquemático—, que lentamente con más o menos dificultades, la sociedad y el mundo fluían inexorablemente hacia la organización de la vida con base en relaciones sociales levantadas según el modelo industrial de la fábrica. El campo disminuiría en población a velocidades variables pero constantes y ese contingente humano vendría a las ciudades, donde los mayores se enrolarían en fábricas y los jóvenes en escuelas, para posteriormente ir a otras fábricas o a otros empleos necesarios del orden industrial. Abandonando la tierra se conseguiría el sustento a través del salario... y la lucha básica de este ejército proletario en expansión se dirigiría al aumento de esa retribución, que permitiría ampliar de manera ascendente la satisfacción de sus necesidades. Este siempre creciente contingente proletario, desposeído de todo a no ser su fuerza de trabajo, pero con la posibilidad cierta de encontrar un sitio para ocupar sus brazos, abanderaría la transformación revolucionaria del orden industrial de explotación. El obrero dependía para subsistir del puesto en la mina o en la fábrica, pero el patrón —encarnación viva e inmediata del capital—, también necesitaba de él, de ellos, de nosotros... inexorablemente, para sobrevivir enriqueciéndose, que es el modo real de su existencia.

El campo y la producción agrícola, por su parte, irían subordinándose cada vez más a las necesidades de reproducción del capital. En algunos lugares del planeta se culminaría su industrialización y en otros permanecería en una sobrevivencia agónica y restringida combinando de modo complejamente

variadas formas de producción, vida y resistencias industriales —o sometidas al valor— y ancestrales. El destino de la población rural sería de todos modos, tortuosa o ágilmente, la incorporación al orden civilizatorio del valor.

¿Qué sucede si de repente comenzamos a observar y a comprender que todo esto, este modo de comprender el desarrollo histórico, y con base en ello imaginar caminos de construcción del porvenir, ya no es suficiente? Y más aún, si es tan poco suficiente que es casi mítico, imaginario... falso. ¿Qué sucede si los millones y millones de seres humanos expulsados del campo —que terminó por ser industrializado en algunos países y no acaba de “engancharse” al “desarrollo” en otros—, al llegar a las ciudades no logran convertirse en obreros sino que nomás alcanzan a sobrevivir mediante actividades consideradas como delincuencia? ¿Qué sucede si toda una generación menor de 30 años en los países ricos no puede aspirar a alcanzar un nivel de vida superior al de sus padres, y en la periferia sucia, pobre, llena de lodo e insatisfacción, sencillamente no tiene ocupación posible, más allá de un agotador trabajo temporal en alguna maquila? ¿Qué sucede si la única actividad posible para esos miles de millones de pobres es venderse entre sí alguna baratija en las innumerables calles convertidas en mercados de las ciudades capitales? ¿Cómo no entender en este mar de frustrante insatisfacción, el caldo donde florece una subcultura “de los infames” (Foucault), de los drogadictos y los ladrones, de los violentos y los suicidas desesperados? ¿Cómo no entender que los pertenecientes a una “formalidad” industrialmente organizada —quienes tienen la “suerte” de contar aún con un empleo aunque sea abrumador y miserable—, se refugien en un conservadurismo mezquino si ven por todos lados a millones de marginales más pobres y desesperados que ellos mismos,

aspirando a desplazarlos de su única fuente de seguridad? ¿Cómo no comprender que en este ambiente muchos de los que conservan el privilegio de ocupar una “función” —aunque subordinada— en el orden del capital, prefieran ser cola de león y ya no cabeza de ratón?

Y así como no existieron ni existirán predestinados inmaculados a conducir la revolución, sino solamente hombres y mujeres concretos empeñados en autoafirmarse construyendo su propia autoemacipación y la de todos, toda esta exclusión marginalizante que nos viene encima socialmente como violenta avalancha, no genera de manera inmediata ni rebeliones superadoras del vacío cotidiano, ni postula —todavía— formas humanas de socialidad.

Estamos, qué duda cabe, ante una situación convulsionada. Local y mundialmente lo estamos viviendo así. En uno y otro lado surgen intempestivamente irrupciones de excluidos de toda satisfacción presente y mejora futura. Los indios zapatistas de Chiapas son quizá quienes con mayor contundencia y cohesión han surgido. Su grito de guerra inicial, otra vez, nos devela su hasta ahora incontenible fuente de energía: en su ¡ya basta! grita su humanidad amenazada y se ilumina su decisión de morir viviendo, pues ¡ya basta! de vivir muriendo.

Pero no están solos, pues en el continente y en el mundo, cada día presenciamos gritos y actos construidos con el mismo material genético, distintos pero iguales al ¡ya basta! de Chiapas: desde las violentas rebeliones y saqueos de las favelas brasileñas que en tumultuosa multitud bajan como horda de termitas a depredar el orden urbano afirmando su derecho a robar cuando tienen hambre, que se repiten en Caracas, en Santiago del Estero, recientemente en el sur argentino, con la particularidad de adoptar un renaciente rostro obrero; hasta en Bolivia, mucho más cerca, en el también

desordenadísimo motín civil, con gases, pedradas y combates callejeros en que acaban las manifestaciones y que no muestran, como antaño, el prelude de una ordenada interpelación al Estado, sino que expresan la desesperación de un descontento desbordante: un decir ¡basta! arrojando una piedra.

¿Cuál es la debilidad de esta forma de rebelión que se va postulando como forma de lucha futura, al menos en amplias regiones de la periferia del planeta? ¿Qué tiene que ver con la necesidad, que es sobre lo que veníamos reflexionando? La debilidad que yo veo, de manera inmediata, es que este tumulto de excluidos, esta humanidad marginada y nada despreciable en su número, no tiene, en la mayoría de los casos, una identidad positiva a la que asirse para la lucha, para la acción en común. Los inefables zapatistas son el contraejemplo y, de ahí, la fuerza de sus palabras y de sus acciones. Son tzeltales, tzotziles, choles... marginalizados por el liberalismo y su orden que al tiempo de sentenciarlos a muerte los ha obligado a la resistencia en comunidad. Ellos, con esa fuerza, pueden arrojar a la cara del mundo la realidad contundente de su dignidad no aplastada. Se la lanzan a los poderosos como un dardo envenenado, pues desnudan la mentira y la miseria de su orden: ¡mátennos con bala, no poco a poco, pues eso ya no lo permitiremos! Al resto de los excluidos, le envían sus consignas como un grito de aliento: ¡no nos sigan, luchen junto a nosotros... desde lo que ustedes sean, necesiten y quieran!

En otros casos, sin embargo, no hay identidad positiva ni una comunidad generada en torno a ella, que sostenga la exigencia política, que sea palanca para reforzar la comunidad necesaria para la lucha, para la resistencia; son los sin-empleo, los sin-futuro, los sin-tierra, los sin-vivienda, los sin-comida, los sin-libertad... juntados por la carencia y también individualizados por ella, amontonándose en la miseria y ato-

mizados en sus aspiraciones, en sus necesidades idénticas pero separadas, una al lado de la otra, iguales, aunque indiferentes entre sí¹⁶.

¿No será entonces cierto que preocuparse ahora por cómo podemos sobrevivir y más aún, formar comunidad y afirmar identidad para sobrevivir (algo aparentemente sólo reivindicativo) es ya el primer acto político de lucha, si se lleva adelante no como disputa por las migajas repartidas a través de los programas asistenciales del Estado y/o las ONG, sino como búsqueda de autoconstrucción común, tendencialmente comunitaria, de un presente no definido por la muerte? Ya no podemos pensar que la lucha por parir el futuro será posible, y que todas las soluciones se encontrarán en él, si en el presente, en el hoy y el aquí, estamos sepultados por la lápida monstruosa de la necesidad atomizante. La lucha emancipativa no depende, pues, sólo de la radicalidad de los objetivos postulados hacia el futuro; ante todo depende de quiénes y cómo es que construyen inmediatamente la realidad de ese futuro, de cómo es que el futuro se ansia en la potencia práctica puesta en movimiento en el presente.

La construcción inicial de lazos de solidaridad, de asociaciones de todo tipo para encarar la necesidad común, no es de por sí una acción subversiva o transformadora, pero bien puede serlo... puede serlo en la medida en que en tales acciones, en y sobre esas construcciones, se levante la posibilidad de la acción humana soberana, de la práctica digna y autode-

16. El argumento de la importancia para el movimiento social de dotarse de una identidad que potencie su unificación y engendre la ambición de autonomía, la he desarrollado en trabajos posteriores. No hay que perder de vista que hasta 1995, cuando concluí esta reflexión, estaba produciéndose la gestación de las nuevas organizaciones sociales que se volvieron visibles unos años después. Me llama la atención, particularmente, la experiencia de los piqueteros, de ser conglomerados de hombres y mujeres sin trabajo y sin opción alguna. Se definieron a sí mismos por su forma de resistir: piqueteros son quienes organizan piquetes para hacer visibles sus problemas.

terminada.

La experiencia de los cocaleros del Chapare, por ejemplo, es significativa en esta dirección. La economía de la coca se expandió en un principio como refugio para quienes, a partir de 1985 empezaron a “sobrar” en los circuitos y estructuras del orden capitalista reconfigurado por el liberalismo. Los despedidos se fueron para allá y sembraron coca, nuevos despedidos se acercaron a transportarla y venderla, otros a satisfacer las necesidades de los anteriores y otros sobrantes del orden industrial, los más cercanos a la tierra, de Potosí y de Chuquisaca, llegaron a trabajar en los cocales... Todo este mundo de la coca fue tejiéndose en un entramado de relaciones mercantiles, prácticamente al margen del Estado, relacionado con este último apenas en sus orillas más amorfas: uno que otro funcionario policial o algún burócrata de Asuntos Campesinos. Ilegalizados los nuevos cultivos de coca a fines de los años ochenta con el endurecimiento de la “política antidrogas” y reorganizado el narcotráfico por su entrelazamiento más directo con la actividad industrial capitalista, el Chapare oscila entre dos posibilidades: ser nuevamente desalojados o permanecer como reducto y bastión de excluidos que resisten en comunidad la amenaza de ser expropiados de lo inmediato, de lo logrado y construido en común, un modo de sobrevivir. La marcha cocalera de 1994 es la avanzada de la dignidad humana soberana en esta dirección, para evitar ser devorados por un tipo de orden capitalista peculiar, el de la corrupción, la brutalidad y el matonaje, que define a toda actividad capitalista sumergida en una ilegalidad decretada por el Estado que impone que “prósperos empresarios” se conviertan en “peligrosos mafiosos”: el ejemplo de Escóbar en Colombia es elocuente.

Los cocaleros son, entonces, al mismo tiempo, comunidades

de resistencia y lucha que pueden darnos valiosísimas lecciones de acción autodeterminativa. Comunidad en resistencia situada en uno de los territorios más tensos y violentos, aquel que se disputan órdenes gemelos: el de la mafia y el del Estado. Ambos buscan imponerse anulando la voluntad humana y sometiéndola a los circuitos del enriquecimiento ajeno: el narcotráfico, en tanto rentable rama productiva agroindustrial, y el Estado, en tanto organizador general de la reproducción del capital. Por su parte, siendo comunidad en resistencia, los cocaleros se afirman como lo que son, productores de hoja de coca que se autounifican para la defensa de lo que han encontrado como medio de no sucumbir bajo el peso de la necesidad, de la exclusión: el cultivo de hoja de coca. A partir de ahí pueden construir autodeterminación con sus acciones.

Otros contingentes humanos carecen incluso de este medio, de este vehículo de la autoafirmación que es el contar con la seguridad de la subsistencia. Y la necesidad exasperada, ya lo hemos dicho, no es un presupuesto necesario de la insubordinación; antes que ello, es el humus para la sumisión y el dominio. Estudiar y entender entonces, construir y emular, los cientos y miles de variadísimas estrategias de autounificación para superar la necesidad basada en la exclusión radical, es una de las urgencias impostergables del camino hacia la desorganización del orden del valor mercantil.

En este sentido, la “lucha contra la pobreza” es una entre las principales luchas que los y las revolucionarias, los movimientos y grupos debemos encarar. No la simulación de “lucha contra la pobreza” de la que se ocupan los “Ministerios de Pobres” —de “Desarrollo Humano” en Bolivia, el “Programa Solidaridad” en México, etcétera—, que han aparecido en casi todos los países. La pobreza, la exclusión, la marginalidad, no es un problema de prácticas asistenciales,

de reparto de sobras para consolidar la sumisión; no puede continuar siendo el monigote del momento para solicitar más créditos internacionales que enriquezcan a expertos, a burócratas gubernamentales y a ONGistas. De algún modo, toda la lucha revolucionaria de masas, incluso la del proletariado formal, es una lucha radical “contra la pobreza”. Es la agresión y violencia de esta amenaza la que empuja a todos a defenderse individual y colectivamente (a los obreros “formales” más colectiva que individualmente; a los marginales y semi-parias, por el momento más individual que colectivamente). La “lucha contra la pobreza” que en los marcos estatales e institucionales queda reducida a la adquisición inmediata de algunos medios de reproducción básicos, tiene, sin embargo —o puede imprimirse—, un contenido social más amplio e integral que abarca la apropiación común de los medios de vida y trabajo, la reivindicación del uso del tiempo, del disfrute y goce de los recursos socialmente disponibles.

Un punto esencial de discusión del momento actual es cómo llevar adelante esta “lucha contra la pobreza” entendida justamente en este sentido amplio, creativo y gozoso de apropiación común de lo socialmente disponible. Una forma de lucha conocida y clásica del proletariado “formal”: la huelga reivindicativa más o menos combativa, donde mediante el paro de la producción se presionaba por mejores condiciones para la venta de la fuerza de trabajo, bajo las actuales condiciones de crisis del modo capitalista de reproducción económica globalizado, por lo general ya no alcanza los resultados anteriormente obtenidos. O bien los obreros son doblegados por la intransigencia capitalista que se niega a reducir sus márgenes de ganancia; o bien se impone sobre los luchadores proletarios, sobre su perseverancia y su esfuerzo combativo, la contrafinalidad del despido por cierre de la empresa; o en

última instancia, se les arrebató lo conseguido vía medidas monetarias macro, como el aumento de la inflación o la devaluación, o fiscales como el aumento de impuestos.

Sucede entonces que la aspiración de conseguir un modo de vida satisfactorio, o al menos tolerable y previsible aun en lo relativo estrictamente a disposición de bienes materiales, no es ya posible para la gran mayoría de los seres humanos, en los marcos de la producción y reproducción capitalista globalizadas. La época del llamado “Estado de bienestar”, del aumento sostenido en el consumo de mercancías para amplios contingentes humanos, y todo ello como palanca del crecimiento global —el patrón de consumo sostenido por el fordismo—, ha llegado a su fin. Y entonces, o la “mejora del nivel de vida”, la “lucha contra la pobreza y la exclusión”, la construcción de socialidad satisfactoria se llevan a cabo de otra manera, “contraeconómica”, como esfuerzo asociado de hombres y mujeres voluntaria y autónomamente labrando su presente y tendiendo puentes hacia el futuro, o nos quedamos en la esterilidad de la añoranza conservadora de lo que el régimen del capital ya no ha de darnos nunca. La lucha contra la pobreza puede ser consigna de encuentro, donde la aspiración no sea cómo conseguir un poco de alimento, sino cómo, asociándonos autónoma y dignamente, de modo soberano, al margen del Estado, de sus códigos y redes, conseguimos alimento y casa y vestido y lo que necesitemos... para cada pequeño grupo y para todos... cómo va construyéndose una socialidad distinta. Socialidad multiforme, expansiva, por fuera del Estado y de la abominable lógica del valor mercantil, de tal manera que todas las comunidades de disidencia antiestatal, que surgen en todos los sitios, en los procesos productivos en las fábricas y minas, en los barrios, en el campo, en las acciones culturales, en la festividad y la cotidianidad diaria, en la insurgencia y el

gozo del tiempo libre, logren fusionarse libremente dando lugar a una socialidad práctica, ahora sí susceptible de superar la infame civilización del capital, pues se tratará de una acción colectiva autónoma, del despliegue de las fuerzas de un poder plenamente social, socializado. Sólo así ya no será una nueva usurpación suplantadora como ha sucedido hasta hoy con todos los intentos y programas de revolucionarización social.

En todo esto existen experiencias muy importantes que sería urgente esforzarnos por conocer: la experiencia del movimiento de los Sin Tierra en Brasil, por ejemplo, que ocupan predios abandonados y defienden después su acción común soberana contra la fuerza del Estado que se vuelca contra ellos para aplastarlos. O aquel riquísimo conjunto de relaciones sociales nuevas que emergieron en algunas colonias urbanas del Distrito Federal en México en los años ochenta con los movimientos de “invasores” de predios urbanos, y que se repiten en Lima, en Caracas, y de otra manera en El Alto y en Ciudad Nezahualcóyotl. Formas de vida y convivencia que brotan en la ocupación comunitaria de tierras y en la resistencia a los violentos desalojos que les siguen, empujando a los desposeídos y desalojados a una nueva ocupación. Es allí donde la propiedad se devela como una relación social perversa: ¿cómo es posible que un ser humano no tenga, por el simple hecho de ser humano, derecho a pararse sobre el planeta y construirse en algún sitio su vivienda y sembrar otro trozo de terreno para conseguir su alimento? Si hasta los animales, donde no les han destruido su habitat, sólo por nacer tienen derecho a existir, a buscar su alimento, a protegerse de los depredadores, a reproducirse y a guarecerse. ¿Cómo es posible que cosas tan simples se le nieguen a más de la mitad de los humanos?, ¿cómo podemos, todos y todas quienes no usufructuamos del orden del sistema y del poder

cristalizado, tolerar lo existente?, ¿cómo lo soportamos? Porque soportar algo injusto significa también tolerar pasivamente que la injusticia ocurra, y no sólo ser su sostén activo. La aberrante exclusión se sostiene, pues, en un soportarla entre todos. No ser cómplice ni pasivo observador, ni sumiso buscador de solución individual, sólo puede significar entonces compromiso: compromiso con la transgresión-transformación-superación de lo existente.

Reflexiono todo lo vivido y vuelvo a ver que el compromiso existencial con la transformación y la unificación con otros y otras que se comprometen es el único camino posible. Promover el compromiso radical que no descarta incluso el exponerse a la muerte, para así contribuir a labrar la unificación colectiva son, entonces, una vez más, las tareas del momento. Sobre el compromiso, he contado lo que he vivido. Creo que sirve, ojalá sirva. Sobre la unificación, sé que no sirve para nada la unidad, exteriormente determinada, la aglomeración inerte, esa que en realidad no llega a ser unidad sino que se queda siendo mera agregación, amontonamiento... *junt'ucha*, como dicen los trabajadores bolivianos.

Necesitamos una unificación no mediada por las cosas ni por los aparatos, una unificación laxa, sin rigidez, no anuladora, respetuosa de la particularidad... pero al mismo tiempo más intensa y sólida. Una unificación basada en la libre asociación de movimientos, individuos, grupos... donde cada quien hable en primera persona y donde la cohesión interna se defina por la energía voluntariamente desplegada para mantenerse unificados y no por el aparato o la estructura, no por la institucionalización o la costumbre.

Una unificación donde no se pierda energía en “mantener” el estado de unificación alcanzado construyendo lazos inertes, que en la medida que se “consoliden” exigirán más energía

para ser conservados y terminarán aplastando y constriñendo a todos. Una unificación más bien, que se base en la confianza recíproca y se levante sobre sucesivos alejamientos y acercamientos; el alejamiento temporal para reforzar identidades, para autoafirmarse de modo soberano individual o colectivamente sólo será preludeo y cimiento de lazos más firmes, de nuevas fusiones.

Una unificación práctica para construir poder, entendido como capacidad de hacer, para levantar emancipación y autodeterminación desde todos los flancos. Una unificación que intente superar en común la necesidad, que erosione la sumisión domesticadora con la fuerza de la solidaridad desplegada... una común-unidad desorganizadora del orden del valor mercantil, donde cada comunidad lograda en lo local se “sintonice” y vibre al unísono con todas las demás.

Para terminar esta reflexión que hago sobre lo vivido, resumo mis actuales certezas en un puñado de lineamientos generales, con los que espero guiarme desde la prisión, confiando en que será posible hacerlo también fuera de ella.

1. Es necesario, imprescindible y urgente asumir un compromiso íntimo e inmediatamente colectivo indeclinable con la transformación de lo existente, que es un orden violento, excluyente, opresivo y deshumanizador.
2. Con métodos y prácticas impositivas no se puede construir un mundo libre de imposición. Existe una diferencia abismal entre la violencia estatal y la rebelión de una comunidad. Lo primero es ejercicio de dominación utilizando fuerza militar, lo segundo es acción soberana y colectiva de desacato a toda norma que no sea la libremente acordada.
3. En la acción revolucionaria concebida primordialmente

como enfrentamiento contra el Estado, con mucha facilidad se podrá reducir lo político a lo militar y se entrará al círculo de la violencia estatal.

4. La política revolucionaria, antes que acción contra el Estado o desde el Estado, necesariamente tiene que ser acción positiva de autoafirmación colectiva soberana. La construcción, de manera solidaria y cooperativa de “entornos de autoafirmación” —territoriales, económicos, políticos, ideológicos, culturales...—, es tarea inmediata de la política revolucionaria.
5. La única forma de enlace y unidad es convocar a otros y otras a actuar; jamás hacer por, a nombre de, o imponiéndose sobre los otros. Por ello la solidaridad y el compromiso, con lo propio y a través de ello con los otros, es la piedra fundamental de la acción común.

Cárcel de Mujeres de La Paz, Bolivia
Agosto de 1995.

Dificultades, rupturas y búsquedas. Una vez más, ¿qué hacemos?*

¿Podemos pensar los problemas actuales?

En 1939 Gastón Bachelard propone una categoría filosófica inédita, la del NO¹. Esta categoría está formada por la extensión de la negación que había servido para pensar la novedad desconcertante de las geometrías no euclidianas, de la mecánica no newtoniana, de la química no lavoisiana. El NO, según Dominique Lecourt, tiene doble función, descriptiva y normativa: tiene que dar cuenta del hecho de una mutación e implica la exigencia filosófica de reformar sus nociones fundamentales para pensar esa novedad.

Me da la impresión de que cada vez más, muchos sucesos de la vida social se nos vienen presentando como novedades desconcertantes, de las cuales el pensamiento “normal” (en el sentido de Thomas Kuhn) no logra dar cuenta. Seguimos pensando dentro de un esquema conceptual que no logra brindarnos respuestas, sino que las obstaculiza. Entre muchos

* Este texto apareció en *Las armas de la utopía. Marxismo y provocaciones heréticas*. Editorial Punto Cero, CIDES-UMSA-UMBRALES, La Paz, 1996.

¹. Dominique Lecourt menciona esto en *Para una crítica de la epistemología*. Siglo XXI, México, 1973, pp. 42 y ss.

aspectos que podrían atraer la atención, a mí me preocupa con mayor intensidad el problema de cómo entender el quehacer político y, en general, el conjunto de relaciones sociales que bajo la civilización del capital se conocen como relaciones de poder.

Reflexionando sobre los múltiples fracasos y golpes recibidos, la intuición me dice que hay algo que no estamos logrando comprender, que no nos brinda la posibilidad de aprender a aprehender de la experiencia. Esto tiene que ver con el modo como nos explicamos los procesos sociales, pues muchas de las cosas que suceden tenemos que aceptarlas como contraejemplos, es decir, a pesar de que la realidad desmiente a la teoría (en este caso a la expectativa racionalizada), mantenemos la misma actitud que los alquimistas: “no se titubeaba en despreciar (cualquier) experiencia material desafortunada; las fuerzas de la esperanza quedaban intactas”².

Respecto a lo que actualmente sucede, en términos sociales y políticos, lo que nos queda no es, sin embargo, la esperanza. Nos queda con frecuencia una honda y profunda decepción. Se esperó mucho de la democracia y nos viene dejando miseria, desempleo, arbitrariedad. Esperábamos que respetándose los derechos mínimos, las luchas podrían abrirse un contundente paso y comenzaríamos, con esfuerzos comunes, a transformar las cosas. Confiábamos en alcanzar el socialismo donde habría libertad y satisfacción para todos; pero la brutalidad estatal centralmente planificadora de la escasez que solía presentarse como tal, sólo nos dejó carencia, destrucción y frustración.

Siento éste como un momento donde la realidad contradice a cada momento las certezas racionales. Está claro que la humanidad no está mejor mientras más se avanza en el proceso

². Gastón Bachelard, *La formación del espíritu científico*. Siglo XXI, México, 1994 (20a. edición).

de expansión del capitalismo que han abierto las nuevas tecnologías. Pero a la vez, en un mundo donde el mercado se convierte en dios, las habilidades de lucha común anteriormente eficaces (la huelga tradicional, la reforma y las estrategias del “asalto al poder”, por ejemplo), no parecen tener ya la misma potencialidad transformadora, pues a lo más, traen detrás de sí la reactualización maquillada del mismo orden social. En el siglo que agoniza, los enormes esfuerzos humanos, por construir algo distinto y satisfactorio han resultado enajenados.

En estos momentos, conviene pensar sobre los modos como reflexionamos y sobre las herramientas y certezas a las que aún nos apegamos, para intentar penetrar en nuestras experiencias materiales desafortunadas y ahí buscar una vez más caminos para formularnos las preguntas que descubran las respuestas.

En esta dirección, el mismo Bachelard propone al conocimiento pasado, en ocasiones, como obstáculo para lograr entender el sentido de los problemas de los que queremos-xiarnos cuenta. “Es un prejuicio que saber sirve automáticamente para saber”, pues muchas veces, frente a lo real, lo que se sabe (o cree saberse) ofusca lo que debería saberse o lo que deseáramos comprender³.

Tengo la impresión de que en la actualidad, mucho del saber acumulado y de las expectativas erigidas sobre él, nos están resultando más un obstáculo para acercarnos a la comprensión de lo real, que un andamiaje sobre el cual seguir construyendo explicaciones y teorías. Pensemos, si no, en las premisas de la economía de mercado y la democracia electoral como pilares del mejor mundo posible, o en la noción del

³. *Op. cit.*, p. 17. Según Bachelard, se conoce siempre en contra de un conocimiento, destruyendo conocimientos mal adquiridos o superando aquello que, en el espíritu mismo, obstaculiza la conceptualización.

progreso ascendente de la historia, o en todo el almacén pseudomarxista esclerotizado y convertido en manual y reglamento, en la confusión de los regímenes del estatismo autoritario con el socialismo. Todo esto impide nuestra comprensión de los problemas, opaca y ofusca ya no sólo la posibilidad de dar respuestas, sino que nos desorienta a la hora de buscar las preguntas⁴.

Los teóricos más sensibles del sistema, tributarios de la civilización del capital, como Taichi Sakaiya o Alvin Toffler⁵ entre otros, esbozan lineamientos para pensar cambios de civilización o nuevas olas de la cultura humana, pero quedan sumergidos en una impotencia primigenia: no fundan sus razonamientos en la crítica de lo que existe y lo que pasa. Enfrentan el problema de volver inteligibles los marcos generales dentro de los que se desenvuelven las explicaciones de lo que sucede, con una actitud conservadora que los mantiene en la superficialidad y en el apego a la racionalidad vigente. Si lográramos hacer un psicoanálisis de su modo de acercarse al conocimiento objetivo, veríamos que su aproximarse a la zona de perturbaciones, donde se plantean los problemas más interesantes, no es tanto para acicatear las preguntas, sino para enmudecerlas; su interés (en el sentido de Sartre) hace que su acercamiento a esa zona de perturbaciones conteste con lo antiguo antes que interrogue.

Esto podemos verlo con más nitidez si nos fijamos en su modo unilateral de abordar las novedades que surgen en el

4. Es importante insistir en que no estamos aquí tocando el problema de la verdad, pese a que permanentemente hablaremos de la contraposición entre distintos modos de entender las cosas. La verdad no existe por sí ni en sí misma. Es siempre una construcción que resulta del modo en que las creaciones del pensamiento responden efectivamente y en correspondencia con determinadas prácticas, a las interrogantes insolubles que anteriores construcciones racionales ya no pueden superar.

5. Véase Taichi Sakaiya, *Historia del futuro. La sociedad del conocimiento*, 1993 y Alvin Toffler, *La tercera ola. El cambio de poder*. Plaza y Janés, Barcelona, 1980, etcétera.

campo de las nuevas tecnologías y en las nuevas formas de organización del trabajo (desde el proceso de trabajo inmediato hasta el proceso de producción en su conjunto), así como en su complemento esencial, el modo distinto como tendencialmente se consume la fuerza de trabajo por el capital. De esta reconfiguración general del orden del capital y, por supuesto, de las nuevas formas de antagonismo que desnudan su fragilidad, es de lo que en primer lugar debiéramos dar cuenta.

Es desde aquí desde donde se generaliza la “zona de perturbaciones”, pues la producción en masa, la masificación social y el sentido de homogeneización inclusivo y jerarquizado que conocimos como norma-tipo de modernización y progreso desde principios del siglo, se rinde ante las innovaciones —principalmente japonesas— de organizar la producción, ante las potencialidades (y por supuesto las contrafinalidades) abiertas por las nuevas tecnologías y ante la persistente imposibilidad de superar una generalizada crisis que se prolonga hasta institucionalizarse⁶.

Frente a estos cambios que abarcan múltiples aspectos de la vida, desde los persistentes aumentos del índice de desempleo que cancelan la seguridad de mejoras sociales posibles, hasta las políticas de reubicación de fragmentos del proceso productivo en maquiladoras instaladas en los nuevos y cada vez más miserables “talleres” del mundo; frente a estos cambios, las experiencias y actitudes que anteriormente aseguraban posibilidades certeras de interacción social, comienzan a resultar inútiles. Se contradicen con la realidad, por ejemplo, desde hace varios años las certezas de que a más fragmentación del proceso de trabajo inmediato (y del proceso de producción en su conjunto), mayores opciones para elevar

⁶. Sobre esto pueden consultarse dos excelentes trabajos de Benjamin Coriat, *El taller y el robot* (1992) y *Pensar al revés* (1993). Siglo XXI, México.

la productividad. La reducción de la actividad de los trabajadores a mera repetición mecánica de movimientos simples, que fue la base del modelo fordista de organización del proceso de trabajo, no garantiza ya el crecimiento necesario para sostener la valorización ascendente del capital. Criterios previos de optimización, como la confianza en que maximizando el rendimiento de cada fragmento del proceso de trabajo se conseguiría el funcionamiento óptimo del proceso de producción en su conjunto, caen por tierra y el capital se ve obligado a enfrentar las contrafinalidades planteadas por los “cuellos de botella” y el permanente entramamiento en el funcionamiento tanto del sistema productivo como del mercado. La producción a cada vez mayor escala y basada en la acumulación de gigantescos *stocks* de existencias, ya no es de ningún modo garantía de tasas de ganancia crecientes.

El flujo constante de información, la potencia del trabajo asociado, la ductilidad de la organización flexible del trabajo frente a la rigidez previa, la cooperación al interior del centro de trabajo como pilar de la productividad que funda la posibilidad de competir exteriormente; todo esto, junto con las impensables posibilidades abiertas para el manejo, transmisión y control de la información vía la informática y las telecomunicaciones, van moldeando unas circunstancias donde parecemos arribar a un *umbral de transformaciones posibles*.

Desde aquí dentro es desde donde tenemos que empezar a percibir la nueva configuración social que se delinea. Hasta ahora, todos estos cambios se vienen dando, por supuesto, bajo el control y empujados por la necesidad del capital de aumentar su nivel de valorización. Los autores conservadores se esfuerzan en comprender las transformaciones en marcha, pero intentando mostrar lo que sucede de un modo tal que la reactualización de lo viejo parezca novedad inaudita. Lo

verdaderamente interesante de la *zona de perturbaciones* que se abre paso desde las transformaciones en el modo de organizar la producción (el proceso de trabajo inmediato y la producción en su conjunto), es la nueva *querella* desplegada entre el trabajo y el capital. Enormes masas de trabajadores se ven expropiadas de las seguridades que consiguieron con sus luchas previas; desde la seguridad laboral, la confianza en salarios crecientes que asegurarían la posibilidad de ampliación permanente del consumo, hasta la certeza de que el régimen del capital brindaría educación, atención médica y servicios para la mayoría. Todo esto está en duda y las batallas por conservar lo que, desde el punto de vista del capital es insostenible, y desde el punto de vista del trabajo sólo fue la negociación exitosa de su subordinación pactada, no tienen ningún futuro posible.

En todos los aspectos de la reconfiguración económica productiva del orden del valor, si algo está faltando es *un horizonte tangible de posibilidades prácticas respecto a qué hacer desde el trabajo vivo*. El capital comprende que no puede seguir utilizando “sólo” la fuerza muscular de los trabajadores. Más bien, para sostenerse, necesita su creciente valorización, subordinar y apropiarse de otras fuerzas productivas como la potencia del trabajo asociado, la amplia capacidad creativa de cada ser humano y de varios de ellos puestos a colaborar, etcétera. Necesita, pues, avanzar en la subsunción real de aspectos específicamente humanos de la capacidad asociativa, como único modo de mantener tasas de ganancia crecientes en momentos de sobreacumulación.

Así como el taylorismo-fordismo fue un esfuerzo del capital por expropiar las destrezas y conocimientos de los maestros de oficio de la gran industria de fines del siglo pasado y colocarlos en la máquina, ahora el capital se ve compelido

por su propia y contradictoria necesidad de valorización, a subsumir nuevos aspectos de las potencialidades humanas anteriormente soslayadas. Estamos, en todo esto, en la mitad de una *mundializada querrela por el trabajo vivo*; en una nueva, sorda y generalizada guerra, en la que el capital intenta reorganizar para sí el conjunto de novedades, abiertas por las transformaciones tecnológicas y organizacionales, empujadas por la búsqueda de valorización creciente en medio de una competencia cada vez más despiadada y en un marco general de sobreacumulación.

Los autores conservadores acometen el estudio de las novedades desplegadas desde la producción y en el conjunto del entramado social, intentando brindarnos pensamientos y teorías para comprender desde el punto de vista del capital, las transformaciones que éste empuja y la manera como solucionan para sí los nuevos problemas que se abren. Desde el marxismo, desde el punto de vista del trabajo vivo, necesitamos también esforzarnos por entender todo esto. Pero con una contraseña fundamental: asumir, al mirar lo nuevo que se desenvuelve ante nuestros ojos, las acciones prácticas de insubordinación individual y colectiva del trabajo a la nueva normatividad impuesta; necesitamos encontrar la ecuación de probabilidades contrarias abierta en esta zona de perturbaciones que desde el “taller” se expande a todos los ámbitos del tejido social y que acarrea fluctuaciones y rupturas aparentemente caóticas, inciertas. Necesitamos, pues, pensar.

Una historia de ruptura epistemológica

Guiándonos por analogías con *La estructura de las revoluciones científicas* que propone Kuhn⁷, hemos de afirmar que es éste

⁷. Véase Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE, México, 1989.

un momento en el que la “ciencia normal” levantada sobre el paradigma espistemológico todavía vigente pero en decadencia, el paradigma moderno, mecanicista-newtoniano, lineal y determinista, ya no logra dar cuenta de los sucesos, ya no explica satisfactoriamente la realidad. Estaríamos en la antesala o en el tránsito hacia un nuevo paradigma de conocimiento que, creemos, nos tiene que brindar las herramientas para renovar la crítica de la civilización del capital. Parecería que la realidad no cabe en los marcos a los que queremos reducirla, que los sucesos son imposibles de apresar con las herramientas con las que, al pensarlos, nos debían permitir entenderlos. Intentemos mirar algo más acerca del modo como pensamos, revisando someramente la historia de la revolución galileana.

En el siglo XVII, Galileo reunió pruebas y argumentos para sostener, contra todo el pensamiento y la concepción anterior, que era la Tierra la que giraba en torno al Sol y no a la inversa. Nicolás Copérnico había ya afirmado lo mismo en el siglo XVI poco antes de morir, en un trabajo que fue prohibido por la Inquisición. Las ideas de Copérnico, sin embargo, se difundieron y un sinnúmero de sucesos empujaban a que se abrieran paso, a que prevalecieran, pese a que constituían una drástica ruptura espistemológica con todo el edificio de pensamiento dominante.

Desde Claudio Tolomeo, siglo II, se sistematizó todo el conocimiento sobre astronomía y geografía de la Antigüedad, constituyéndose el sistema geocéntrico aceptado como verdadero durante más de 1 300 años. Se pensaba que era la Tierra la que se encontraba fija en el centro del universo y que todos los demás cuerpos, desde el Sol, la Luna, los planetas y las estrellas en general, giraban en torno a ella. Se discutía el orden en el que estos astros estaban situados en relación con

la Tierra, la dirección de las trayectorias, etcétera, pero no se cuestionaba, bajo ningún precepto, el hecho básico de que era la tierra la que debía estar fija en el cosmos. Los argumentos para sostener esto eran desde las más directas nociones del “sentido común”: ¿cómo podría moverse la Tierra con nosotros encima?, o más bien ¿cómo podríamos nosotros vivir y crecer encima de la Tierra si ésta estuviera “nadando” por el espacio?, ¿cómo podríamos construir encima de ella y cómo nosotros podríamos incluso erguirnos? Hasta argumentos teológicos mucho más elaborados: si el ser humano es el punto culminante de la creación divina, y todo lo que existe está ahí para y por esa criatura suprema, es necesario que la Tierra sea el centro del universo —o más bien, es impensable que no lo sea—, ya que el resto de lo que hay en el cosmos (Sol, Luna, estrellas, etcétera) sólo está ahí para contribuir y servir —es decir, en función de— la especie humana.

Había antes de Galileo una certeza y alrededor de ella los conocimientos nuevos se limitaban a ir “embonando”, acomodándose de modo tal que se reforzara la certeza.

Observaciones más acuciosas, mediciones más precisas y registros más detallados iban haciendo ver que las órbitas que describían los planetas no *podían* ser circulares, o bien que si *debían* ser circulares, necesariamente habían de describir diversos movimientos secundarios sobre el camino principal, pues la observación no lograba coincidir, no llegaba a ajustarse al modelo de las trayectorias circulares alrededor de la Tierra.

Pese a todo, se elegía complejizar cada vez más el modelo para intentar explicar las novedades brindadas por la experiencia. No obstante que estos modelos contradijeran la armoniosa sencillez de otros fenómenos naturales observados, se elegía este camino antes de siquiera poner en duda la idea fundamental del razonamiento: no es la Tierra el astro fijo y

central alrededor del cuál todo gira. Pensar que la Tierra pudiera ser sólo uno más de los planetas resultaba abominable en términos de los valores y creencias aceptados. Este pensamiento chocante a la razón instituida, al paradigma dominante, impedía avanzar en nuevos conocimientos, en la elaboración de nuevas explicaciones a los sucesos de la dinámica celeste.

No sé si al lector esta historia pueda evocarle lo que sucede actualmente con el conocimiento, digamos, “económico”. Una y otra vez se muestra que el razonamiento que establece que es posible generar bienestar y abundancia a través de manipulaciones de variables macroeconómicas (tasas de interés, inflación, paridad cambiaria, índice de déficit fiscal, etcétera) es no sólo ineficaz sino incluso falso. Y lo mismo sucede en otros campos donde una racionalidad económica-administrativa se impone (el área de la salud pública, por ejemplo, y los inagotables problemas que una y otra vez surgen en ella).

Ahora bien, pese a todo se elige —y se impone—, más que una mirada crítica, el camino de la complejización de los razonamientos prevalecientes (como, por ejemplo, la introducción de modelos dinámicos lejos del equilibrio para estudiar la economía), confiando en que en algún momento será posible explicar las cosas y, sobre todo, controlar las contrafinalidades de un modo de hacer las cosas que se devela una y otra vez imposible.

Kuhn explica lo que él llama una ruptura epistemológica, que funda una revolución en el modo de pensar las cosas, como el abandono y hundimiento posterior de las ideas rectoras que sostienen un edificio *explicativo* (y a la larga *normativo*) de la realidad. Si se abandonan los pilares intocables de un modo de conocer (en este caso, la idea de la Tierra como centro del cosmos o del mercado como regulador social insuperable), la explicación del mundo que se funda en

ellos también se hunde y otra tiene que abrirse paso. Surge un nuevo paradigma epistemológico.

Bachelard, algunos años antes de Kuhn, trabajó el concepto de “obstáculo epistemológico”⁸, tratando de entender el “tejido de errores tenaces” que acompaña, a veces durante siglos, el modo de conocer, de estudiar, de experimentar y, en último término, de entender la realidad y hacemos una imagen de ella. Este autor, en su búsqueda de un “psicoanálisis del conocimiento objetivo”, distingue dos instintos en el espíritu científico, el instinto formativo, que prefiere las preguntas a las respuestas, y el instinto conservativo, que prefiere lo que confirma su saber a lo que lo contradice. Y este modo de ver las cosas, este juego en momentos de incertidumbre y complejización de los modelos teóricos, entre ideas rectoras que no logran guiar el avance de la comprensión de lo real y nuevos cuerpos conceptuales que no consiguen abrirse paso con fuerza, resulta asombrosamente similar a lo que nos sucede a la hora de pensar los problemas políticos.

Sigamos abordando todo esto, por ahora con analogías, que es el único camino que encuentro para exponer mis preocupaciones. Intentemos rastrear el modo como pensamos los problemas alumbrándonos con algunos resultados acerca del funcionamiento del cerebro.

Nuestro razonamiento cotidiano no se halla gobernado principalmente por las reglas de la lógica o del cálculo de probabilidades, sino que depende, de una manera sorprendentemente alta, de lo que sabemos, de las maneras en que la memoria organiza nuestro conocimiento y de cómo se evoca tal conocimiento. Y la mente y la memoria organizan nuestro conocimiento de un modo muy distinto a la idea racional guiada por la lógica, que solemos tener al movernos en el

⁸. Bachelard, *op. cit.*

paradigma moderno. La lógica formal, la deducción, no ocupa en nuestro proceso de conocimiento más de 3% de nuestro modo de razonar. La mente genera patrones de conocimiento, mundano o empírico para procesar la información antes que deducir de axiomas. Estos patrones o esquemas de conocimiento son estructuras de saber hilvanado, adquiridas a partir de la experiencia particular de estar en el mundo y se usan para darle sentido a la información que recibimos por los sentidos, que casi siempre es defectuosa, fragmentaria, ambigua o incompleta⁹.

Los esquemas de pensamiento, que pueden volverse estereotipos, más que estructuras de ignorancia son estructuras de conocimiento, usadas para dar significado y sentido al mundo y a la información.

Sin embargo, estos esquemas que impulsan el conocimiento permitiendo a la mente “mover” grandes volúmenes de información instantánea y evitando que caiga en explosiones combinatorias, restringen la libertad para pensar la complejidad o lo distinto.

Existe una propiedad básica de la mente que es su “capacidad de actuar como si supiera del mundo mucho más de lo que le es dado experimentar”; esto lo logra entre otras cosas porque, en gran medida, la mente humana 1) es tolerante con la inexactitud, 2) razona utilizando prioritariamente los “modelos”, los esquemas o estereotipos, y 3) desecha la información innecesaria, es decir, simplifica la complejidad, trocando lo extraño en conocido mediante la generalización.¹⁰

De aquí que escudriñar en los “esquemas” del razonamiento resulte decisivo a la hora de intentar avanzar en la crítica de lo que existe. Y es que los “esquemas” de la mente

⁹. Jeremy Campbell, *La máquina increíble*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

¹⁰. *Ibid.*, p. 207.

son herramientas profundamente poderosas porque es con ellos, a través de ellos como conocemos, de tal modo que resulta difícil incluso percibir que el esquema está operando a la hora de que nuestro pensamiento discurre. Pensemos, por ejemplo, en la noción de “partido”. Tenemos internalizada y ordenada en nuestro cerebro una buena cantidad de informaciones que, aun sin haber militado nunca, nos brindan la posibilidad de entender qué es y qué hace un partido. Este esquema, a su vez, se construye y se consolida en medio de un saber dominante, de una racionalidad aceptada y de una realidad concreta.

¿Qué sabemos de los partidos? Que son instituciones (en la noción de institución se pierde, de entrada, el hecho de que no son sino actividad humana pasada, cristalizada), que organizan intereses parciales de modo corporativo (sobre esta idea se apoya la conversión de lo particular en general, pues se pretende “incorporar” —sometiendo— lo distinto a lo existente prevaleciente), que convocan, en tanto entes corporativos constituidos a que las personas se afilien a ellos, a fin de expandir conglomerados organizados con base en jerarquías bien definidas y con patrones de orden establecido en su interior y en su modo de relacionarse con lo “exterior”.

Esquemmatizando, los rasgos anteriores pueden cubrir la noción más inmediata de lo que es un partido. Constituyen un “esquema” que obligadamente vamos a movilizar a la hora de pensar la actividad política de las personas. No intentamos decir que los “partidos” no sean también todo lo que hemos anotado, e incluso que no sean esencialmente esto, el problema está cuando empezamos a pensar que la actividad política humana sólo puede darse a través de ellos, o que la agrupación de individuos para desarrollar actividades políticas tiene que reducirse a la noción de partido. Es decir, el problema está

cuando el esquema, que en primer lugar ayuda, pues brinda una gran gama de informaciones inmediatas sistematizadas para orientar el sentido de nuestros pensamientos, se convierte en un obstáculo para entender e incluso pensar y decir las cosas de otra manera. Si queremos pensar y hablar, por ejemplo, de asociación voluntaria de individuos que coinciden en determinadas aspiraciones y obras, en ocasiones y cuando así lo acuerdan, de modo coordinado, si este grupo laxo sostiene su asociación en la solidaridad y la preocupación recíproca y no en la disciplina ni en la obligatoriedad, esto evidentemente no será un “partido”. Podrá ser un club de amigos, una fraternidad, etcétera, pero si en su interior existe una preocupación política, no tendremos palabra para encerrar en un término todos sus significados. El esquema “partido” nos enturbiará la mirada y, a lo más, se volverá referencia de alejamiento o acercamiento del evento nuevo respecto a él. Entraremos a pensar las cosas, pues, con la mirada sesgada.

Con el concepto de la “política” sucede algo similar. Se piensa, cada vez más, como sucia componenda, como gestión de intereses egoístas, como apariencia de generalidad-totalidad idealmente incluyente y prácticamente excluyente, como acción de transacción. Cualquier cosa que rebasa este marco sencillamente no se entiende o, más bien, quienes lo llevan a cabo no alcanzan a pensar (y nombrar) el contenido de su acción y quienes administran el orden de cosas reinante inmediatamente lo estigmatizan con un “político no-válido” que tiene que volver al orden (pensemos si no en la conocidísima pugna en cada acción de masa para dirimir si el contenido de la acción es político o no lo es).

Imponer un esquema (o una serie de esquemas) de comprensión de lo real es, entonces, básico para el ejercicio del poder. Quien domina necesariamente tiene que buscar que

el dominado asuma sus puntos de vista y sólo logre pensar con los esquemas y estereotipos del orden instituido que él se encarga de brindar¹¹.

Avanzar en la crítica y en la comprensión-crítica de los esquemas modernos, de sus nociones y sesgos comunes, es condición impostergable de la reflexión sobre el porvenir. Pero sí nos fijamos todavía un poco más, encontraremos que estos esquemas de pensamiento se sostienen a su vez en las líneas o marcos epistemológicos vigentes más generales. Es algo así como la cosmovisión general la que va delineando nuestros esquemas de pensamiento. Por ello, entender un poco más del paradigma cartesiano-moderno y emprender su crítica, resulta imprescindible.

El paradigma moderno-mecánico y los síntomas de sus límites

No intentaré ser exhaustiva en delimitar lo que se encuentra dentro de los marcos de racionalidad “modernos”, me limitaré a señalar las fisuras más profundas que veo en él, a modo de acometer al mismo tiempo su descripción.

Una pieza fundamental del racionalismo cartesiano (y de la idea normal de ciencia), me parece la escisión entre objetividad/subjetividad, esto es, la idea de la existencia objetiva y exterior del mundo natural (y social) como algo absolutamente

¹¹. En la acción de torturar, por ejemplo, que es la acción de dominación límite, el verdugo, además de martirizar científicamente el cuerpo, siempre está buscando que la víctima asuma su punto de vista, que internalice la “culpa” por los sufrimientos que padece. Sobre esto véase también, Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del Otro*, Antropos, Bogotá, 1992, donde afirma: “el mito de la modernidad consiste en victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario”. La conculcación de la posibilidad de entender lo que sucede a una persona, a un pueblo, etcétera, es condición básica para el aplastamiento-conculcación de su identidad. Pero esto es otro tema.

independiente del hombre o mujer que conoce. Sobre esta fragmentación inicial se levanta un modo de conocer y hacer cuya expresión clásica es la ciencia moderna. El ejemplo típico: la mecánica de Newton y en ella una idea de la causalidad basada en el desenvolvimiento de las leyes naturales y de fuerzas externas independientes del observador, que contribuye a consolidar una visión determinista y lineal como marco en el cual construimos las explicaciones de lo que sucede, que nos da una noción de certidumbre.

En el paradigma cartesiano, las posibilidades analíticas formales del pensamiento humano se privilegian y se confía en que al igual que en un reloj cuyo funcionamiento puede entenderse conociendo sus piezas más pequeñas y sus movimientos, de lo que se trata a la hora de “conocer el mundo” (natural y social) es de encontrar los eslabones más pequeños, los “ladrillos” básicos de la materia, de especializarse en su preciso y detallado escudriñamiento y de hilar su modo de conectarse en cuanto piezas aisladas. Así se emprende, por ejemplo, la larga trayectoria de fragmentación-especialización del conocimiento moderno que busca reducir el ser vivo a la célula o los elementos químicos a sus átomos. Y en lo social —abusando de la analogía—, que reduce el estudio del entramado de relaciones sociales antagónicas a la suma de las acciones individuales.

Se postula, entonces, la posibilidad de conocer —que comienza a ser al mismo tiempo la capacidad de dominar—,

12. En sentido estricto, a pesar de su carácter inherentemente determinista, la mecánica newtoniana, a excepción de ciertos territorios de aplicación que involucran pequeños números de partículas (como la mecánica celeste o la trayectoria de proyectiles), es esencialmente impredecible. La limitación de la predicción mecánica clásica está demostrada a raíz del efecto de difusión en los llamados espacios de fase representados por ecuaciones hamiltonianas donde se establece que: “independientemente de la precisión con que conozcamos el estado inicial de un sistema [...] las imprecisiones tenderán a crecer con el tiempo y nuestra información inicial puede hacerse casi inútil”. Roger Penrose, *La nueva mente del emperador*. Grijalbo, México, 1995.

de manera exhaustiva y “objetiva” mediante el análisis, la fragmentación, la búsqueda de componentes elementales de última instancia y las cadenas causales jerárquicamente ordenadas. El conocimiento empieza a ser más acumulación de información que *sabiduría* y el razonamiento más manipuleo de reglas lógico-formales que *proceso de percepción-elaboración* (que incluye al sujeto que conoce).

Pensemos un momento cómo está organizada nuestra vida. De entrada, la “modernidad-cartesiana” postula como valores universales fundamentales la libertad y la igualdad. Los seres humanos han de pensarse como “átomos libres” e iguales que, sobre esas premisas, comienzan a interactuar. La trayectoria de cada uno de esos individuos-átomos comienza a fijarse en relación con la variable tiempo, de un modo fragmentario. La “vida”, concebida como trayectoria, es un avanzar ascendente alcanzando “metas” y se divide en etapas: primero la niñez y la adolescencia, donde se imponen unas normas y se crean unas instituciones para que aquellas adquieran vigencia (la escuela, donde se desarrolla un cierto tipo de socialización que prepara al ser humano joven para la posterior etapa adulta de la trayectoria). Durante esta primera etapa se depositan en el individuo-átomo ciertos conocimientos, se le incentivan ciertas habilidades, se le inculcan ciertos valores, etcétera. Más tarde, en la “vida adulta”, están la fábrica, las universidades o la empresa para emprender una “carrera”.

Esta concepción mecánica de la vida como trayectoria del ser humano-átomo, necesariamente y pese a las buenas intenciones, hará prevalecer la competencia y soslayará la cooperación, contribuirá, además, a que se levanten nociones de “éxito”, de “fracaso”, de “progreso” y de “estancamiento”, que tendrán que ver con la adecuación, mayor o menor, de la trayectoria individual con su imagen ideal construida-fijada

previamente. Se reforzará toda la concepción con la construcción de nociones éticas y estéticas que se volverán preceptos y que darán lugar a la idea de disciplina permeada por el determinismo, como grado de aproximación interna del individuo-átomo a la norma esperada-fijada, a la trayectoria ideal. Otras instituciones básicas de la vida social también se pueden entender claramente en este marco: el hospital está para reparar el cuerpo si éste se “aparta” del funcionamiento normal. Y de ahí la idea rectora de la medicina occidental de la enfermedad como el alejamiento del estado óptimo —la salud— y de la necesidad de operar desde el exterior sobre el cuerpo enfermo para “repararlo”. La idea de enfermedad como parte necesaria de la vida y de la salud como estado óptimo en un equilibrio inestable donde tiene que entenderse al ser humano en su complejidad, será inentendible en los marcos de racionalidad modernos.

Finalmente, la cárcel se entenderá también, por supuesto a modo de mito, como “taller de almas y comportamientos”, “donde no se ejercerá un ‘castigo ejemplarizador’, sino más bien donde se pretenderá la “rehabilitación” —esto es, la imposición del apego a la norma, la internalización de y sujeción a los preceptos vigentes que han sido transgredidos— a través del control exhaustivo de los actos, del tiempo, de las decisiones y de las posibilidades¹³. En la cárcel, se elucubra, será posible “medir” el acercamiento que tiene el individuo-átomo preso a los comportamientos-trayectorias que se esperan de él.

Una sociedad de trayectorias esperadas-determinadas de individuos-átomos será, como bien describe Michel Foucault, una sociedad disciplinaria. Sin embargo, este paradigma

¹³. Véase Michel Foucault, *Vigilar y castigar*. Siglo XXI, México, 1982. También, *La microfísica del poder*. La Piqueta, España, 1993.

moderno-mecánico, este modo de comprender las cosas, es el que en la actualidad está en bancarrota.

Ya en los años treinta muchos famosos físicos, entre ellos Albert Einstein y Neils Böhr, supieron de las impotencias de la mecánica newtoniana y de la racionalidad que se levanta sobre ella. Ambos sufrieron terribles desgarramientos espirituales¹⁴ al ir descubriendo que en el mundo de lo infinitamente pequeño, la realidad se negaba irreductiblemente a encajar en el molde que le diseñaban; una y otra vez sus resultados experimentales se contraponían al cuerpo teórico sobre el que se sentían tan cómodos y en el que confiaban ciegamente, por lo que tuvieron que aceptar, a pesar de que pareciera una “insensatez”, el hecho de que estaban avanzando hacia una física no-newtoniana. Frente a los reiterados problemas que se presentaban al encontrar que la luz siempre viaja a 300 000 kilómetros por segundo, la única salida consistía en asumir el hecho y empezar a construir sobre él. Einstein hizo justamente eso. No tomó la actitud de conceder privilegios a un determinado marco de referencia y abandonó las preocupaciones por el estado de reposo absoluto (el no-movimiento); sencillamente se enfrentó a los resultados de los hechos experimentales asumiendo que “ocurrían así”, con lo cual convirtió “un rompecabezas en un postulado”. La víctima más importante de esta forma distinta de ver las cosas fue la estructura de las transformaciones clásicas de Galileo, “fruto del sentido común anclado en velocidades y demensiones macrocópicas”¹⁵.

14. Es interesante, además de la polémica entre ambos científicos, que los llevó a dejar de hablarse pese a la estrecha amistad que mantuvieron durante largos años, escuchar la afirmación del propio Einstein sobre lo que sentía en los momentos decisivos del desarrollo de su trabajo: “Todos mis intentos de adaptar las nociones teóricas de la física a los resultados nuevos sufrieron un fracaso completo. Tenía la sensación de estar ante un abismo y por ninguna parte veía terreno firme donde se pudiera edificar”. Citado por Ponomariov, *Alrededor del cuanto*. Editorial MIR, Moscú, 1974.

15. Gary Zukav, *La danza de los maestros del Wu Li*. Plaza y Janés, Barcelona, 1991, pp. 144 y ss.

Otro resquebrajamiento significativo a las certezas cartesianas modernas viene a partir del trabajo de Kurt Gödel en lógica a principio de la década del treinta; no es posible, ni siquiera para la aritmética, construir un sistema axiomático a partir del cual se puedan deducir todas las proposiciones verdaderas, que sea consistente. Si desde el conjunto de axiomas puede inferirse la verdad o falsedad de todas las proposiciones o enunciados, el sistema será inconsistente, es decir, habrá contradicciones que podrán ser deducidas de pasos lógicos correctos. Y si el sistema axiomático es tal que su consistencia está asegurada, es decir, que a partir de él no pueden deducirse enunciados contradictorios, entonces será incompleto: existirán proposiciones sobre las que no podrá decir nada. El significado de fondo que yo encuentro en los Teoremas de Gödel es que es imposible pretender formalizar-axiomatizar los distintos terrenos de conocimiento y, por tanto, privilegiar la deducción lógica como procedimiento racional a partir de una regla explícita. Una vieja ambición del cartesianismo y de la modernidad, resulta sencillamente insostenible.

En muchas otras áreas del conocimiento y de la ciencia, los fundamentos y horizontes de búsqueda igualmente comenzaron a tambalear. Mucho se ha escrito sobre esto¹⁶. Sin embargo, lo novedoso de esta circunstancia actualmente es su extensión. Las contradicciones a las certezas, al “sentido común”, a lo conocido y esperado, no están sólo en los departamentos de física, de matemáticas o biología de algunas universidades, están en el modo en que hace crisis prácticamente todo lo que esperamos del “progreso”, de las luchas, del

16. En especial, véanse los excelente libros de Fritjof Capra, *Sabiduría insólita*, Kairós, 1991, Barcelona, o *El tao de la física*, Kairós, Barcelona, 1984. También la recopilación de un modo distinto de pensar realizado por Marilyn Ferguson, en *La conspiración de acuario*, Kainos, Barcelona, 1990, o el trabajo de Morris Berman, *El reencantamiento del mundo*. Editorial Cuatro Vientos, 1987, Santiago.

“mercado”, del Estado, etcétera. Está pues en que se hundan la modernidad y sus mitos y no sabemos cómo pensar todo esto.

El poder o el lugar donde todo esto llega a término

En el terreno de las aspiraciones vitales, racionales y pasionales, imaginativas y prácticas que se esfuerzan por la transformación radical de lo existente, el problema del poder es un tema decisivo para entender y superar las limitaciones de viejos postulados teóricos y políticos y para encarar la actividad práctica de transformación de lo dado. El problema, en el modo de acercarse a él, de pensarlo, de entenderlo y “buscarlo” (ejercerlo-aspirarlo-padecerlo), es el nudo fundamental que nos podría permitir un “descongestionamiento epistemológico” —por decirle de algún modo—, que tienda a superar las frustraciones históricas del presente siglo.

Los zapatistas, desde su irrupción el 1° de enero de 1994, dijeron que no buscaban la “toma del poder”. Ahora, dos años después, en su *Cuarta declaración de la Selva Lacandona*, han vuelto a insistir en que no “buscan el poder”, sino que se comprometen con la autoorganización de la sociedad para que ella misma logre expresarse y consiga resolver sus problemas... Y la izquierda tradicional y todos los que se empeñan en pensar las cosas del modo antiguo... no les entienden; ¿Qué pasa que no les entienden?

Abusando de las analogías y de la paciencia del lector, quiero llevarlo a pensar en la relación, que sólo es una relación creada por la mente, entre una elipse y un círculo. Señala Bachelard que “para la ciencia aristotélica, la elipse es un círculo mal hecho, un círculo achatado. [Mientras que] para la ciencia newtoniana, el círculo es una elipse empobrecida, una elipse cuyos focos se han aplastado entre sí”. Refiere luego

cómo, cuando Newton trataba de “desamarrar el espíritu de su apego a las imágenes privilegiadas”, abogaba en favor de la elipse diciendo que “el centro de la elipse es inútil puesto que tiene dos focos diferentes; en el círculo, la ley de las áreas es una trivialidad”¹⁷.

Me parece que lo interesante de esto es la necesaria búsqueda de ese “desamarrar el espíritu de su apego a las imágenes privilegiadas”, pues son muchas veces esos privilegios, esa valoración que no está en el objeto sino en el modo cómo se lo mira, donde se funda un tipo peculiar de obstáculos epistemológicos que actualmente nos obnubilan. La elipse y, el círculo son dos figuras planas y cerradas que “pueden o no” tener relación entre sí. El modo como se cargaba el círculo de una valoración estética y ética, como figura “perfecta”, como trazo esencial desde Aristóteles, está menos en la noción de círculo que en quien lo está apreciando y está hablando acerca de él. Igualmente, ver la elipse como la deformación del círculo o éste como caso trivial de aquella, nos dice menos de las propias figuras que de quien las mira y piensa en ellas.

Con estas ideas, es decir, intentando tomar en cuenta el modo como discurren nuestros pensamientos, abordemos la cuestión del poder, y con más precisión los modos como éste puede entenderse.

Es en la moderna civilización del valor, en el régimen del capital, donde la enajenación se vuelve atributo general de las relaciones sociales. La relación civilizatoria fundante, el nexo capital/trabajo, es en sí una relación de enajenación absoluta: el trabajo vivo, en acto, rúente de la riqueza al ser reservorio de potencialidad creativa, no logra ser si no es trabajo-para-el-capital, y el capital por su lado, no es sino enajenación consumada de trabajo vivo ya cristalizado, materializado, separado

¹⁷. Bachelard, *op. cit.*; pp. 279-280.

en su existencia en el mundo de las manos de su creador y vuelto contra él para somerterlo.

De esta manera, el trabajo vivo no existe sino como trabajo enajenado (capital) o como trabajo enajenándose (es decir, trabajo realizándose pero sólo como trabajo-para-el-capital). De hecho, toda la estructura normativo-disciplinaria construida socialmente por y para el capital no es, en última instancia, sino trabajo cristalizado, construido y mantenido ahí como manera de continuar asegurando la enajenación del trabajo vivo que ha de acrecentar su acumulación inerte en tanto capital. De aquí que en esta civilización logren sostenerse las más asombrosas fetichizaciones de los sucesos, que se perpetúen mitos cuya mayor fuerza mítica se asiente en pretender no serlo (la modernidad y el progreso, por ejemplo). Y además que se postule como única la “narrativa del capital”¹⁸, que no es sino el modo de percibir-elaborar la realidad desde el punto de vista del capitalismo en expansión. Es decir, del valor autonomizado que no es más que trabajo pasado que incorpora en sí mismo no sólo el nuevo trabajo vivo realizado según las modalidades de ejecución que impone, sino todo lo que sea acto y creación humana distinta.

Una de las más gigantescas fetichizaciones nacidas en la civilización del capital, pulida en ella, interiorizada socialmente como verdadera, es la noción del poder. La noción de poder que se piensa, además, con los marcos de razonamiento labrados por el paradigma mecánico-cartesiano (de modo lineal, determinista).

Cuando se nos dice que el poder es la capacidad de una persona de afectar o disponer sobre algún comportamiento de otra persona o varias, o de un objeto, de entrada se nos habla

18. Véase el trabajo de Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton University Press, 1993.

de certidumbre, de orden, de normalización. Entendemos el poder como la capacidad —la fuerza— para dar un orden y una estructura a los sucesos sociales. Y la fuerza la entendemos, en última instancia como imposición; pero al perder de vista a los sujetos que entran en relación y sus variados modos de relacionarse entre sí, soslayamos el hecho de que el poder tiene dos aspectos: el de la imposición y el de la obediencia, o cuando menos, el de la aceptación de la imposición. En los marcos mecánico-modernos, escindimos la objetividad del sujeto que la compone y, a su vez, la observa, la conoce o la explica; y de aquí comenzamos a delimitar la imposibilidad de entender, en especial, las construcciones sociales como creaciones humanas y sostenidas por las propias acciones humanas (o por la cristalización enajenada-enajenante de ellas, pero también por las constantes insubordinaciones al orden prescrito-impuesto).

Nos damos, sin embargo, unas explicaciones de los sucesos que se mueven dentro de un ámbito racional que nos obstaculiza la interrogación que podemos hacernos sobre ello. La idea moderno-cartesiana-mecánica de poder, de entrada está relacionada con el poder-dominación, con el poder-imposición, anulando en sí misma cualquier noción distinta de convivencialidad, por ejemplo.

Este poder-imposición, en primer lugar, contempla a los individuos como los átomos básicos del tejido social (en la típica manera fragmentaria de conocer prescrita por la racionalidad moderna); se ocupa luego, con este mismo sesgo, de entender las relaciones entre ellos como serie sucesiva de acercamientos o alejamientos. De ahí la idea básica de la igualdad y la libertad del individuo (ante la ley, en sus derechos, etcétera), como cimiento para luego erigir su atributo de “individuo libre” y poder pensar lo social como un contrato.

Prevalece, además, el pensamiento de que tal “contrato” hace al individuo, no que éste está, ante todo, sostenido por lo hecho-actuado entre todos. Se parte, entonces, desde un principio, con una mirada reduccionista y fragmentada de los seres humanos, pensándolos como receptáculos aislados de atributos que, luego, interactúan. No miramos de modo sintético la actividad de los individuos desarrollándose en común como punto de partida, para luego distinguir la individualidad y especificidad. Nuestra mirada, sesgada, va hacia las partes constitutivas mínimas (los individuos) de manera analítica, y la síntesis nunca llega a serlo realmente, sino que queda en mera agregación mecánica (contractual). Se busca, pues, un modo de pensar ordenadamente el “caos” que subyace a las múltiples interacciones humanas, en vez de buscar entender ese “caos” que simplemente se esconde tras el orden.

El poder, entonces, en tanto poder-imposición, se concibe de modo abstracto como posibilidad de normar, de instituir trayectorias obligadas para los individuos-átomos, como capacidad potencial de imponer destinos. Y los presentes impuestos o los destinos imaginados quedarán regidos, se encuadrarán, en un orden aceptado como natural, o al menos como necesario y, por supuesto, preexistente.

Las instituciones del poder (aquello que Lenin llamaba el “aparato de Estado”, o más claramente, la “maquinaria del Estado”) no serán ya entendidas como cristalización de una relación de fuerzas sociales en un momento dado, sino como *dispositivos de orden* necesarios que tal vez haya que reformar, que conservar o que destruir, pero incluso en este último caso sólo será necesaria su destrucción para ser cimiento de otros dispositivos.

La praxis humana, la acción viva de hombres y mujeres concretos, del mismo modo que el trabajo vivo se “disuelve”

en el capital, queda “encubierta”¹⁹, oculta, convertida en nada, cuando empezamos a movernos en el terreno del poder-imposición. Para pensar en él, tendremos necesariamente que remitirnos a instituciones, a jerarquías, a funcionarios y a jefes. A entidades que son praxis humana cristalizada.

El poder-hacer y sobre todo, el hacer en común como acto práctico de comunidad se habrán hipotecado en el poder-imposición de la creación común enajenada y convertida en fetiche. Del “acuerdo social” al Estado y del consenso a la ley hay no sólo un trecho enorme, sino una toma de partido, de la cual es muy difícil darse cuenta, pues se relaciona con el modo como percibimos-elaboramos y nos explicamos las cosas dentro de la racionalidad mecánico-moderna.

Para poder volver a pensar un porvenir y ya no un destino, necesitamos situar los límites de la racionalidad mecánico-cartesiana, percatarnos de ellos y privilegiar lo que podríamos llamar —provisionalmente— “iniciativa vital”. Al quedar delimitado el ámbito de lo social dentro de los marcos del poder-imposición, lo que sucede es que el único modo de interactuar con él es en su propio terreno, sea a través de la demanda o de la confrontación. Mediante elecciones, solicitudes, marchas de presión, componendas o armas, pero nos relacionamos con el poder-imposición *habiendo internalizado su noción de orden y aceptando como única válida la configuración social prescrita por él: nos movemos en su terreno.*

¹⁹. Dussel utiliza la palabra “encubrir”, que me parece enormemente expresiva, para explicar lo que sucede cuando una acción exterior-otra es incorporada al pensamiento dominante que, como sujeto, se afirma en la otredad de lo simplemente distinto.

¿Pero cómo podemos pensar finalmente el poder de otra manera?

Imaginemos el poder ya no como capacidad de dar un orden a un conjunto social y de generar dentro de él una “estructura”, sino como la liberación “caótica” de la energía contenida en los seres humanos y en sus múltiples esfuerzos productivos, culturales, emocionales, artísticos, etcétera, que constantemente van produciendo tipos variados de “orden”, que van configurando, no trayectorias definidas de entes definidos, sino diversos “estados posibles de configuración del sistema”²⁰. Esto tiene que ver con el modo como los diferentes integrantes del conjunto social entran en relación entre sí, con cómo se “comportan”, con el modo como se entienden a sí mismos y cómo interactúan. En este relacionarse entre sí configurar con ello “estados” (en el sentido físico de modos de estar en relación), pueden aparecer estructuras de orden más o menos estables; pero ya no es el patrón determinista lo que fija ordenadamente los sucesos, sino que es la energía vital la que labra su presente de manera cambiante.

Si privilegiamos el patrón de orden al mirar y comprender la estructura social, y más aún si buscamos su conservación, si la energía se orienta a reordenar lo distinto para homoge-

20. Tenemos de hecho un problema de términos al hablar del poder-imposición y del poder-hacer, y es que utilizamos en ambos la palabra poder. Poder, en cualquier diccionario, tiene cuando menos dos acepciones: una como sustantivo: “el” poder, que se refiere a dominación y a gobierno, y otra como verbo: poder hacer, poder crear, poder vivir, etcétera. Lo interesante y a la vez complejo de todo esto es que el poder-hacer es la sustancialidad básica, el despliegue de energía que configura todo lo demás, incluso el poder-imposición más brutal. Así como en mecánica cuántica a lo largo de este siglo se tuvo que aprender a pensar la naturaleza de la luz —y de la energía en general— como onda y como partícula al mismo tiempo, sin encontrar una distinción clara entre ambas, pudiéndose incluso hablar de partículas de energía o de ondas de masa; de lo que aquí hablamos es de la energía vital básica, el poder-hacer, que todo lo constituye, y nuestra preocupación es pensar el modo como es posible liberar dicha energía fluida.

neizarlo (o subsumirlo); si privilegiamos los momentos “sólidos” (cristalizados) de lo que sucede en el interior del sistema en detrimento de los momentos “fluidos” en los que toda configuración es, si no posible, al menos probable; si razonamos así, casi seguro estamos pensando de manera mecánica el poder-imposición.

Pero por el contrario, si no diluimos a los hombres y mujeres concretos, ni obviamos su continua posibilidad de asociarse y disociarse, si consideramos posible que se entablen relaciones distintas, modos diversos de “estar en relación” (entre diversos individuos, grupos y subgrupos humanos), si privilegiamos los momentos fluidos donde todo es posible y no se determina de antemano qué es lo que ha de surgir, entonces podemos comenzar a pensar el poder como poder-hacer, como capacidad creativa humana innovadora donde lo esencial está en la desfetichización del poder-otro en tanto actividad enajenada, en su reapropiación.

El poder-hacer es una forma no disciplinaria del poder que está en el fondo de todo hecho social. Es la capacidad humana en tanto flujo de energía hacedora, en tanto torrente de vitalidad creadora contenido en todo ser humano y cuyo derrame es lo que sostiene y engendra el mundo de las cosas sociales, de los vínculos a través de las cosas y de las cosas mismas, incluido por supuesto del poder-imposición, que no es más que una forma, una simple y transitoria forma enajenada de ese flujo de energía que es el poder-hacer.

Pensar desde el poder-hacer nos obliga a romper el caparazón fetichizado del poder como imposición normativa (desde el Estado hasta la familia patriarcal y monógama, el partido-Estado, la fábrica, etcétera) y reencontrar en el hacer en marcha la base fundamental de todo poder, incluso del poder-imposición. Este poder-hacer muchas veces rompe la prisión que

constantemente lo encierra, brota por los intersticios del poder-imposición como desacato, como insubordinación, como acto práctico de autoafirmación. Se presenta como acción libre, ni reductora ni jerarquizada. En este momento el poder-hacer se reconoce directamente, sin subterfuplegada, en la fuente de su origen: la capacidad humana desplegada, y es por eso —y sólo así— que puede dar lugar a una nueva naturaleza del poder social. Una naturaleza en la que el acuerdo entre las personas no se cristaliza ni se vuelve inmutable, sino que constantemente vuelve a autorregularse, autorreorganizándose.

El poder-imposición y el poder-hacer pueden pensarse, entonces, como el círculo y la elipse vistos desde un marco aristotélico o desde el razonamiento newtoniano que discutimos anteriormente. Así como en ese ejemplo hablamos de figuras geométricas planas, aquí estamos hablando del poder social como capacidad y voluntad humana de convivir, de dar un “orden” al entramado social conformado y que conforma sus interacciones.

Permitiendo que prevalezca el sesgo mecánico y moderno, el poder será el círculo del poder-imposición (el Estado, sus instituciones, sus leyes, su normatividad, su disciplina, su criterio de seriedad y normalidad, su modo fetichizado de erigir la enajenación de la relación y la actividad humana en única forma de convivencia existente y posible, etcétera), y los momentos de poder-hacer, de la rebelión tumultuosa y fluida esforzándose por crear y experimentar todas las posibilidades de reconfigurar el tejido social, no serán más que elipses, es decir, círculos deformados, “poderes” que no han llegado a cristalizar en la estructura “perfecta” que hace al círculo y a las instituciones, las reglas y el Estado.

Pero si consideramos de modo privilegiado a las “elipses”, es decir, los momentos, actitudes y prácticas de ruptura,

donde esencialmente como acto práctico se salta a la libertad como posibilidad de creación común en marcha no predeterminada por el pasado (y de ahí la no-linealidad), donde se expresa del modo más sorprendente y enérgico la “voluntad común de no ser gobernados”, y ante la cual el “círculo” como cristalización-solidificación de lo anterior es sólo un momento, un caso “trivial”, entonces estamos privilegiando el poder-hacer y considero, asumiendo un punto de vista no-mecánico, incierto y fluido pero posible, de la política y del cambio.

Me da la impresión de que los zapatistas hablan de elipses y la izquierda partidaria de círculos. Por eso, aunque pronuncien los mismos términos, están hablando de cosas distintas. Y es que el modo de distinguir entre el poder-imposición y el poder-hacer nos lleva inevitablemente a someter a crítica tanto 1) la forma de ejercer el poder como 2) de obtener el poder. Formas de ejercer y acceder al poder en las cuales toda, o casi toda, la izquierda del último siglo ha hipotecado sus esfuerzos.

La forma de obtener y ejercer el poder.

El problema de la política

El poder-imposición se ejerce como fuerza por el Estado del capital. A esto se ha buscado y deseado contraponer otra fuerza, sólo que de signo contrario: *a los medios de coerción institucionalizados* del Estado moderno se les ha puesto enfrente una institucionalidad igualmente monopolizadora de la violencia (los militares patriotas, el “Ejército Rojo” o la avanzada guerrillera). A las *normatividades opresivas* del capital se les ha buscado sustituir por otras arbitrariedades camufladas de unos cuantos (la carrera partidaria como medio de vida asalariado, la nacionalización de los medios de producción y

la banca, como modo institucionalizador y disciplinario de la —supuesta— reapropiación social de la riqueza, etcétera). A las *estratificaciones del Estado* se les ha confrontado con otras jerarquías de un orden público igual de ajeno, igual de autonomizado y sobrepuesto a la sociedad llana (los funcionarios y los comandantes). Y a la *homogeneización totalitaria* del capital que todo lo subsume, se le han enfrentado unas nuevas imposiciones avasallantes, muchas negaciones del disenso y la libertad creativa, tan intolerantes y exterminadoras de las “infidelidades”, que no podrían reclamar nada al más rígido régimen colonial.

Pero con esto, lo único que se ha logrado es la reedición con signo invertido del insoportable poder-imposición. Para derrocar al poder del Estado se ha recurrido a otro poder-imposición, a otro poder-de-Estado con sus instituciones sometedoras de la potencialidad del trabajo-vivo, con sus jerarquías suplantadoras de la soberanía de la voluntad colectiva. Y así será una y otra vez, si no superamos lo prescrito por la racionalidad del Estado-del capital y su orden civilizatorio. A estas alturas podemos estar convencidos de ello: no existen Estados modernos de signo invertido, sus contenidos y tareas se revelan como formas similares de una misma lógica compacta, la de la enajenación del trabajo vivo y la opresión. La lógica del capital.

Entonces, lo que en verdad es antagónico al Estado moderno y al poder-imposición, no es su similar moviéndose en sentido contrario, como se supondría desde un punto de vista mecánico-cartesiano. Lo único que es antagónico a esta lógica es que la sociedad llana vuelva a asumir todo lo contenido en el llamado “espacio público”, como acción de control y decisión directa por sí y para sí misma; que se reapropie de absolutamente todas las decisiones que configuran el hacer en

el diario vivir y, en general, de todos los aspectos de la vida social. A este proceso de autoorganización de la sociedad para decidir y ejecutar su hacer de manera voluntaria, gozosa y libre, sin ninguna suplantación de su voluntad, Marx lo llamó “comuna”: una naturaleza distinta del poder social como una nueva forma de ejercicio del hacer humano que no reduce sus potencialidades a la posesión de la fuerza compulsiva. Es un poder-hacer y ya no un poder-imposición.

Igualmente sucede en lo relativo a la obtención del poder. Si pensamos que el contenido transformador de nuestras acciones políticas está en buscar las maneras de organizar un determinado dispositivo de orden social (sea socialista, burgués nacionalista, etcétera), nos estaremos moviendo sin duda alguna en los ámbitos del poder-imposición. Y la acción política práctica organizada en este marco se mueve en torno a la idea de conquista. El poder se toma. Sea por elecciones, mediante golpes de Estado, mediante “guerras populares” dirigidas por vanguardias, o mediante espectaculares y audaces acciones de “columnas guerrilleras”, el poder es algo a tomar, a conquistar, a ocupar. Reeditar desde aquí los peores espectros del poder-imposición no es de ningún modo difícil. El camino es directo, pues estaremos hablando de establecer destinos y por lo tanto de prescribir normas e imponer disciplinas.

Desde el punto de vista del poder-hacer en tanto acción fluida de insubordinación, de creación libre y común de espacios de autonomía y fuerza, ese poder no se toma sino que *se construye*. No se trata de confrontar una fuerza con otra, entendido esto como la acción mecánica de colisión, de choque. Pues a partir de ello, a lo más que podemos aspirar es a una sustitución en el mando. De lo que sí se trata es de recuperar la certeza de nuestra propia posibilidad creativa, de

nuestra infinita capacidad de construirnos ámbitos en común donde las relaciones sean comúnmente satisfactorias. Se trata esencialmente de hacer común, lo que comúnmente decidamos, de ser “partícipes positivos” de la creación del porvenir.

El movimiento desde los ojos del poder-hacer, ya no es trayectoria que busca colisión, sino una acción de ruptura autode-terminativa que en comunidad se sustrae al orden imperante, a su rigidez y a su disciplina, para hacer y construir de un modo autónomo. Este comportamiento-ruptura, celoso de sí mismo pero a la vez generosamente solidario, al sostenerse, permanecer y esforzarse por expandirse, *puede sólo eso*, inducir en el conjunto del sistema, en su orden, un conjunto de fluctuaciones que aceleren su inestabilidad y nos acerquen al momento en que toda transformación es posible.

La fuerza, ya no tiene que ver con la ecuación “fuerza igual a masa por aceleración”, tendrá ahora que ver con la dialéctica entre la subordinación y la irreverencia, con la permanente disciplinarización del orden del capital y la no sumisión a él, con las acciones múltiples de rebeldía constructiva, que no sólo es resistencia sino acto práctico cotidiano y “estratégico” de autoafirmación y creación.

Es sabido que el Estado es tan sólo energía y vitalidad social usurpada y vuelta en contra de la propia sociedad. ¿Qué pasaría entonces si esta energía social paulatinamente dejara de circular por los circuitos que alimentan la institucionalidad estatal y el orden del capital, si dejara de reactualizar la racionalidad del Estado y sencillamente se valiera de sí misma, de su propia energía fluida e innormada para definir y autorregular sus cauces? Si esto sucediera comenzaríamos a sustraernos, o a delinear la posibilidad de sustraernos al orden civilizatorio del valor; plantearíamos nuestro hacer de modo tal que

nuestra búsqueda principal fuera sustraernos de la dominación y la disciplinarización del Estado.

Pensar y actuar en el ejercicio del contrapoder estatal, por fuera del engorde comercializable de “masas” (el llamado partido de masas-clientes) y del activismo elitista de futuros mandones (el mal llamado “partido de cuadros”), requiere llevar hasta el límite la concepción del poder-hacer individual y del poder-hacer social como flujo de energías hacedoras contenidas en cada ser humano. La naturaleza explícita de este poder-hacer nos exige trabajar prácticamente su existencia como múltiples modos de creativo despliegue autorregulado y sin intermediarios profesionalizados, de las capacidades poseídas por cada uno y por todos los miembros de la sociedad.

Todo esto no elude de ningún modo la trasgresión a la norma, a la institución y a la disciplina. La exige como conducta necesaria cada vez que el poder-imposición autonomizado y opresivo fije trayectorias definidas al hacer individual y social. El despliegue del poder-hacer exige, ante todo, *la defensa de la soberanía de la acción de todos en la autonomía de la acción de cada uno*. Es, pues, permanente acción de insubordinación, de autoafirmación en lo decidido y asumido por cada uno.

Ésta es, en definitiva, la forma de poder y de ejercicio del poder que ha brotado y que brota allá donde cualquier fusión de individualidades como comunidad, se sustrae e insubordina contra los poderes disciplinarios que se imponen sobre la vida cotidiana y conculcan el porvenir. Ya sea en la Comuna de París de 1871, o los comunarios aymaras en 1781, los soviets en 1917, los proletarios turinenses en 1921, los estudiantes del 68 o las cocaleras en su reciente marcha; en cualquiera de estas acciones, lo decisivo es la agrupación de mujeres y hombres disponiéndose a liberar toda su energía para la

solución en común de los problemas que los agobian, *al margen, por encima y por fuera* de la normatividad estatal. En estas acciones y en los distintos esfuerzos individuales y colectivos por superar el destino impuesto y fluir como despliegue libre de energía hacedora, encontramos tanto el hilo de otra historia sistemáticamente proscrita, la del poder-hacer en marcha, como el fundamento que nos permite imaginar que una forma distinta de vida es posible.

Hasta ahora sólo conocemos intentos y esfuerzos que una y otra vez, más pronto o más tarde, se han enajenado. No conocemos prácticamente ninguna de las respuestas, pero asumiendo un punto de vista no mecánico-determinista, donde lo único que necesitamos hacer es sustituir, y entendiendo de un modo no lineal nuestras acciones, de tal modo que cada paso práctico lo único que hace es abrir las puertas de otras muchas acciones posibles, nos podemos cuando menos comenzar a imaginar las preguntas. Podemos convocar, por lo pronto, la voluntad humana de transformar las cosas.

Cárcel de Mujeres de Obrajes, La Paz, Bolivia
Marzo de 1996.

