

Poder real, poder popular

La comunidad auto(organizada)*

Por: **Miguel Mazzeo***

“...él que desee tener el poder, primero deberá tenerlo”.
Lao Tse

El poder que se disputa en el contexto de la objetividad social y política impuesta por las clases dominantes e instituida por el Estado, no debería ser denominado “real”. Es un exceso retórico. Es un error teórico. La izquierda que considera este contexto degradado como el entorno privilegiado de su intervención no debería llamarse izquierda. ¿Cuán real puede ser un poder disputado en el espacio material y simbólico dispuesto y administrado por el amo? ¿Cuán real puede ser un poder disputado por individuos aislados, por personas incompletas, por ciudadanos abstractos, por seres opacos y desubjetivados? Se trata, lisa y llanamente, del fetichismo del poder. La negación misma de la autorepresentación genuina y democrática del pueblo.

Esta objetividad impone reglas y formalismos cuya función no es otra que reproducir el sistema de dominación. Por supuesto, a veces se tornan necesarias las intervenciones en ese campo, como una forma de participar en la dialéctica de lo definido y lo coyuntural, porque algunos elementos de ese campo pueden ser refuncionalizados y dar lugar a procesos sinérgicos, porque existen objetivos inmediatos y propósitos de transición cuya realización en las condiciones vigentes

* El presente artículo forma parte del libro (inédito): *La comunidad (auto)organizada. Notas para repensar una política popular*, de Miguel Mazzeo.

** Profesor de Historia y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesor regular en la UBA y en la Universidad de Lanús (UNLa). Escritor, autor de varios libros publicados en Argentina, Chile, México, Perú y Venezuela, entre otros: *Piqueter@s. Breve historia de un movimiento popular argentino*; *¿Qué (no) Hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*; *Introducción al poder popular (el sueño de una cosa)*; *El socialismo enraizado*. José Carlos Mariátegui: *vigencia de su concepto de socialismo práctico*; *El hereje. Apuntes sobre John William Cooke*; *Marx populi. Collage para repensar el marxismo..*

deviene estratégica de cara a los fines últimos anticapitalistas y contrahegemónicos. Esas intervenciones pueden remitir a luchas reivindicativas “virtuosas”, por la ampliación democrática, entre otras; tanto en la esfera económica como en la política.

Lo que realmente importa es no perder de vista los marcos transitorios y lograr que la conciencia anticapitalista y socialista no sea negociada, relegada y finalmente negada en aras de los efectos positivos inmediatos, los “avances”, –supuestos o reales– de esas intervenciones. Lo verdaderamente significativo es que el “estrato” devenga “sustrato”.

En términos luxemburguistas –en tanto que remiten a una visión no disyuntiva y no secuencial y evolutiva del dilema reforma-revolución¹–, podríamos afirmar que se trata de luchas defensivas pero que pueden exceder el sentido inmediato y táctico para pasar a consumir algún sentido estratégico, siempre y cuando en su realización, de alguna manera, se hagan presentes los fines últimos y la fe política, ya sea en pequeña escala o como perspectiva de cara al futuro. “Luchas-puente” que hacen posible una dialéctica de lo cotidiano y lo teleológico, de la urgencia y la paciencia, de lo molecular y lo molar, del realismo político y la rebelión, de la resistencia y el proyecto. Frente a la inviabilidad de revoluciones inmediatas, es absurdo rechazar las reformas concretas con perspectivas de ruptura en aras de un revolucionarismo abstracto. ¿Si los fines últimos van a bloquear la praxis y activar un proceso de auto-sabotaje, para qué sirve sostenerlos y preservarlos?

En *La gran transformación*, su obra más célebre, Karl Polanyi se refería al owenismo y al cartismo como polos extremos que remitían a enfoques diferentes: uno social y otro político, uno sindical-corporativo y otro institucional. Enfoques de los que se derivaban opciones y prácticas diferentes: territorializadas o desterritorializadas. El dilema owenismo o cartismo puede pensarse como una versión temprana del binarismo sobre el que, años más tarde, reflexionó Rosa Luxemburgo. Por un lado Charles Owen, con su idea de una sociedad paralela de los trabajadores y las trabajadoras, con su propuesta de creación de una nueva sociedad a través del

¹ En sentido luxemburguista, el concepto de reforma posee un sentido fuerte y no debería confundirse con un mero ajuste cuantitativo.

esfuerzo asociado, la educación alternativa; con sus cooperativas, sus “aldeas de cooperación”, sus “tiendas sindicales”, sus “bolsas de trabajo”, etc. Por el otro lado el movimiento cartista con su moción favorable a la ampliación de los marcos institucionales propuestos por la burguesía (una apuesta que, al mismo tiempo, ponía en tensión esos marcos), con su confianza en los avances que la participación política de los trabajadores y las trabajadoras generaría en todos los órdenes. Releyendo a Polanyi salta a la vista que las experiencias desarrolladas por Charles Owen y por el movimiento cartista encontraron sus respectivas limitaciones en lo que a una le faltaba de la otra, es más: en lo que una repudiaba de la otra.² Pero además, tenían una común limitación: una visión simplista e ingenua del Estado.

El desafío que el realismo político le impone a la izquierda radical consiste en fundar el proyecto revolucionario en el sentido ético, en los valores e ideales que laten en las tendencias de corto y largo plazo y en las prácticas cotidianas, sin negar sus objetivos finales y su carácter opositor al sistema. Para eso habrá que reconocer el valor intrínseco de cada práctica pero también dar lugar a la posibilidad de que los objetivos finales no necesariamente constituyan datos externos. El desafío es articular lo inmanente con lo trascendente, lo “objetivo real” con lo “abstracto deseado”, las contradicciones concretas con la Utopía.

La propuesta, parafraseando la clásica fórmula kantiana, sería la siguiente: obra en el presente de forma tal que la máxima de tu praxis contemple la posibilidad de abolir el Estado y el mercado capitalista. Tal vez esto sea imposible, tal vez jamás lo lograremos, eso no lo podemos saber a ciencia cierta; pero obrando del modo sugerido, por lo menos no los reconoceremos como dioses terrestres. Por lo tanto, viviremos menos expuestos al fetichismo y a la alienación y estaremos en mejores condiciones para resistir y gestar alternativas sistémicas y para poner en práctica unos usos críticos y transitorios de un sistema sin convertirnos en parte de él.

Si no nos convertimos en protagonistas de un proceso de transformaciones radicales —sí, revolucionarias— inevitablemente nos ganará la indiferencia y la infelicidad, el goce efímero y fatal, la paranoia y la depresión, la perversión y la compulsión, las

² Polanyi, Karl, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007. Véase especialmente el capítulo XIV, “El hombre y el mercado”.

nuevas formas de la pulsión de muerte. De nada servirá protagonizar los desabridos guiones ajenos; aunque calmen alguna voracidad, siempre nos dejarán insatisfechos e insatisfechas, no obtendremos ningún placer moral.

El desafío consiste en articular las políticas de ciudadanía con las políticas comunales. Claro está, primero habría que resignificar la idea de ciudadanía, maltratada, abusada, como pocas por el neoliberalismo. Las políticas de ciudadanía que atentan contra los espacios comunales plantean una ciudadanía formal, encubren mecanismos de cooptación del Estado y reproducen las jerarquías sociales establecidas. La idea de ciudadanía suele ser invocada por las clases dominantes como conjuro contra los procesos de democratización real de la sociedad. La ciudadanía puede ser una forma de institucionalizar los conflictos sociales. Pero también puede ser una dimensión que ofrece posibilidades para ampliar lo comunal. La ciudadanía podría ser el nombre de lo comunal ampliado o articulado.

El desafío consiste en ratificar el proyecto y la confianza en la necesidad y en viabilidad del proyecto en cada lucha. En los términos de Zavaleta Mercado: un movimiento revolucionario debe ser lo suficientemente interno respecto de la realidad que pretende transformar radicalmente y lo suficientemente externo para no pertenecerle.³

Se trata de concebir a cada espacio local comunitario, a cada modo autónomo de satisfacer las necesidades, a cada intento de restaurar lo común y la cultura de la subsistencia y a cada lucha reivindicativa colectiva, como puntas de lanzas para avanzar en el sentido de los cambios radicales y la construcción de las alternativas sistémicas.

³ Zavaleta Mercado, René, *El poder dual. Problemas de la teoría del Estado en América Latina*, La Paz, Editorial Los amigos del libro, 1987, p. 204. Hernán Oviña da cuenta de esta problemática típicamente luxemburguista y nos remite a “las relecturas más lúcidas” de la obra de Rosa Luxemburgo: Lelio Basso, André Gorz y Nicos Poulantzas. Véase: Oviña, Hernán, *Rosa Luxemburgo y la reinención de la política. Una lectura desde América Latina*, Buenos Aires: El Colectivo, Santiago de Chile: Quimantú, 2019, p. 138.

En esta línea, David Harvey, tomando un concepto propuesto en la década del 60 por Michel Foucault, identifica “espacios de esperanza” y “situaciones heterotópicas”.⁴ Se trata de entornos donde no arraigan los procesos de colonización a través de la fetichización de la mercancía, del dinero y del capital; donde no hacen pie las lógicas y las temporalidades del valor; dónde los procesos de colonización a través de la fetichización de la política encuentran un conjunto de resistencias; donde acontecen situaciones de socialización en sentido social y político, esto es: al margen de que se den o no procesos concretos de socialización de los medios de producción (cuyas condiciones igualmente se van creando).

En estos entornos subsiste una racionalidad económica alternativa a la del capitalismo; confluyen saberes y lenguajes concretos y transparentes, muy distintos a los del circuito mercantil; rigen lógicas que no son las de la valorización del valor. Son los eslabones más débiles de la cadena de la hegemonía de las clases dominantes. Los sitios de máxima contradicción. Las “zonas rojas” del precariado y el pobretariado “no integrados”. Unas regiones de disidencias. Los microcosmos que no replican las estructuras y los valores de la sociedad burguesa. A lo que debemos sumarle las capacidades que tienen los y las de debajo de refundar la polis y “las posibilidades de la acción política performativa” que, por distintas circunstancias, pueden llegar a surgir de la “precariedad integrada”.⁵ Porque en estos entornos también habitan formas de autoridad colectiva alternativas al Estado, en fin: una racionalidad política alternativa. En este sentido, consideramos que estos entornos pueden parangonarse con lo que Aníbal Quijano denominaba lo “privado social”, esto es: un poder político no específicamente estatal.⁶ Por lo tanto, son territorios/cuerpos de frontera y, por ende, territorios/cuerpos de enorme intensidad,

⁴ Foucault llegó a proponer la creación de una ciencia que llamó “heterotopología”. Para él, las heterotopías remiten a un tipo de situación y a un tipo de espacio con aptitudes para crear nuevas situaciones y nuevos espacios, es decir: donde priman lógicas diferentes a las que predominan en las situaciones y en los espacios hegemónicos. En este sentido, las heterotopías constituyen “utopías concretas” y “contraespacios”, verdaderas impugnaciones –reales o míticas– del espacio en el que vivimos. Véase: Foucault, Michel: “Topología” (dos conferencias radiofónicas). En: hipermedula.org/up_content/uploads/2013/09/michel_foucault_heterotopias_y_cuerpo_utopico.pdf. [Chequeado el 16 de octubre de 2019].

⁵ Butler, Judith, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Buenos Aires, Paidós, 2019, p. 145.

⁶ Véase: Quijano, Aníbal, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima, Sociedad y política ediciones, 1998. Para Quijano, la categoría de los “privado social” también remite a formas de experiencia social portadoras de una racionalidad alternativa capaces de concretar las promesas liberadoras de la modernidad.

plagados de estímulos y peligros. Precisamente allí se juega el avance, el freno o el retroceso del proceso de valorización y del proceso de extracción de la “plusvalía política” y la vitalidad popular. De ser arrasados por el capital, pasarían a ser territorios de dislocación, saqueo y muerte.

Harvey Sostiene que: “la creación de espacios heterotópicos, donde por un tiempo pueden florecer formas radicalmente diferentes de producción, de organización social y de poder político, implica un terreno de posibilidad anticapitalista que está perpetuamente abriéndose y cerrándose”, más adelante agrega: “existen innumerables posibilidades para la inserción de iniciativas que tanto modifiquen el funcionamiento del capital como abran perspectivas respecto a lo que podría ser una alternativa anticapitalista. Por mi parte creo, de acuerdo con Marx, que el futuro ya está en gran medida presente en el mundo que nos rodea y que la innovación política como la innovación tecnológica, *es una cuestión de reunir de una forma diferente posibilidades políticas ya existentes pero asiladas y separadas hasta ese momento*”.⁷ [Destacado nuestro].

Nótese que Harvey considera que las formas alternativas de producción, de organización social y de poder político pueden florecer pero sólo “por un tiempo”. Esto es, están expuestas permanentemente a la reabsorción (o subsunción) por parte del capital y por sus lógicas “ordenadoras” de lo material, lo social, lo político, basadas en la acumulación. Los espacios heterotópicos pueden devenir tanto alteridad atópica (y por lo tanto abstracta) o desemejanza para consumo privado y, por lo tanto, admitida por el sistema.

La autocomplacencia a sido (y es) una de las grandes taras de las organizaciones populares y los movimientos sociales. Anis Sheldon, hace más de dos décadas alertaba sobre este problema: “A menudo las organizaciones de base se pierden tanto en la autocomplacencia que no advierten que las fortalezas por las que son aclamadas también pueden ser serias debilidades, frente a la pobreza persistente, por ejemplo, ‘pequeña escala’ puede meramente querer decir ‘insignificante’; ‘políticamente independiente’ puede querer decir ‘sin poder’ o ‘desconectada’; ‘bajo

⁷ Harvey, David, *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*, Quito, Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador/Traficantes de Sueños, 2014, p. 216.

costo' puede significar 'subfinanciada' o de 'baja calidad'; 'innovadora' puede querer decir 'temporaria' o "no sustentable".⁸

Lo que significa que no debemos escindir las formas alternativas de reproducción social y los microcosmos prefigurativos de los procesos de construcción de fuerza social y de subjetivización política revolucionaria que, claro está, incluyen el desarrollo de mediaciones organizadoras. Esas formas y microcosmos y esos procesos deben predicarse mutuamente.

Los umbrales críticos del sistema capitalista de ningún modo nos colocan ante abismos insondables, ante catástrofes inminentes. Sólo son puntos de quiebre, encrucijadas que nos plantean la posibilidad de tomar caminos alternativos a los de la reproducción del capital. Las posibilidades de gestar lo diferente dependen tanto la extensión y solidez de los elementos nuevos contruidos en la sociedad presente (los espacios prefigurativos reales) como en la capacidad de intervención política de los sujetos críticos.

Necesitamos una hipótesis de sociedad distinta, y debemos fundarla día a día en modos concretos de producir y reproducir la vida, en formas directas de apropiación de la vida, en gubernamentalidades socialistas. A Godot, hay que salir a buscarlo. De lo contrario el capital relanzará su ciclo reproductivo en versiones cada vez más absurdas, irracionales e inhumanas. La crisis estructural del capitalismo podrá extenderse por décadas y hasta por siglos. Su etapa de desintegración "interna" puede llegar a ser insoportablemente gradual y extensa. Y, en ausencia de alternativas civilizatorias, podrá dar lugar a formaciones espantosas. Dejará instalada una herencia de degradación tan grande que será imposible de levantar después de que tengan lugar los inevitables cataclismos sociales y políticos. Debemos imponerle al capitalismo unos límites políticos externos. Por lo tanto, una praxis emancipatoria debe desarrollar dimensiones societales y políticas. Immanuel

⁸ Sheldon, Anis, "Can Small-Scale Development be Large-Scale Policy?". En: Sheldon, Anis y Hakim, Peter (orgs), *Direct to the poor*, Boulder, Rienner, 1988, p. 209. Citado por: Quijano, Aníbal: "¿Sistemas alternativos de producción? En: Coraggio, José Luis, (Organizador), *La economía social desde la periferia*, Buenos Aires, UNSG/Altamira, 2007, p. 156. [Traducción del editor].

Wallerstein decía que “estamos llamados a construir nuestras utopías y no sólo a soñar con ellas”.⁹ Pues bien, nuestra utopía se construye en ambas dimensiones.

Podemos (y debemos) alentar la construcción de espacios de reproducción social alternativos, no mercantiles, opuestos al automatismo del valor y al solipsismo abstracto, con una institucionalidad alternativa y de base; entornos de autorrealización, de desalienación; “espacios de esperanza” o “situaciones heterotópicas”, en los términos de Harvey/Foucault, o “áreas de exterioridad” como decíamos al comienzo; construir nuevos espacios de estas características y sostener a los existentes, también redescubrirlos. Por cierto, estos espacios le permiten al pueblo ensayar sus capacidades de autogestionarse y de autogobernarse. Son espacios de aprendizaje de cara a la construcción de nueva sociedad y de poder popular. Son, como afirma Panagiotis Sotiris: “laboratorios de estrategia e industrias de esperanza”.¹⁰ Pero, fundamentalmente, son espacios capaces de producir subjetividades anticapitalistas sólidas fundadas en la materialidad de las relaciones sociales que generan.

Asimismo, por su escala reducida, son las únicas instancias que pueden resolver el problema de la continuidad en el tiempo de la participación política popular. En este sentido constituyen posibles unidades de militancia permanente. Al mismo tiempo, su desarrollo y su multiplicación, tienen la capacidad de mejorar la calidad de las intervenciones políticas masivas y esporádicas junto con la calidad de las mediaciones ocasionales. Los mejores “cuadros” políticos populares sólo pueden surgir de las unidades de militancia permanente. La expansión de la militancia organizada, cuando responde a procesos impulsados “desde arriba”, no suele producir los perfiles militantes más idóneos de cara a los procesos emancipatorios.

Estos espacios, además, le conceden a amplias franjas de militantes la posibilidad de vivir de acuerdo a sus convicciones, lo que no es poco. Son pequeños mundos donde es más fácil amar. Pequeños mundos en abierta contradicción con un mundo donde amar se ha tornado un oficio muy difícil y cada vez más extraño. Estos

⁹ Wallerstein, Immanuel, *La crisis estructural del capitalismo*, Santiago de Chile, Quimantú, 2016, p. 135.

¹⁰ Sotiris, Panagiotis: “La pregunta estratégica revisitada: diez tesis”, 27 de septiembre de 2019. En: <http://Contrahegemoníaweb.com.ar>. [Chequeado el 2 de octubre de 2019].

pequeños mundos constituyen un emplazamiento indispensable para que los y las de abajo recuperen alguna vez la ambición de crear un gran mundo nuevo que exceda las limitaciones materiales, políticas y estéticas impuestas por el capitalismo y la burguesía. Cabe pensarlos como una retaguardia popular en un proceso de resistencia, esto es, como ámbitos para replegar y para preservar fuerzas.

Pero sin fuerza social cohesionada, sin imaginarios sintéticos y unificadores conformados por múltiples experiencias ensambladas, sin núcleos de agregación militante capaces de articular diferentes sectores sociales y diversas luchas populares, sin coordinaciones políticas estratégicas que organicen las que Gramsci llamaba “condiciones externas generales”, sin un proyecto político (integral, incluyendo unas dimensiones geopolíticas), las posibilidades de estos pequeños mundos de devenir poder dual sólido y permanente, serán siempre muy acotadas y difícilmente sean reconocidos y justipreciados como preludios socialistas. En el mejor de los casos, podrán servir como trincheras para la recomposición subjetiva del trabajo y la comunidad frente a los embates de la recomposición objetiva del capital y el Estado (que incluyen las modalidades de inclusión subordinada y corporativización). En efecto, necesitamos de la subjetividad organizada. Necesitamos de método, plan y política. Necesitamos desarrollar instancias de contra-coerción. Pecan de ingenuas –e irresponsables– las posturas que sostienen que se puede construir un mundo nuevo sin necesidad de cambiar el viejo; que se puede construir un mundo nuevo sin entrar en contradicciones con el viejo.

Por lo tanto, se torna imprescindible el desarrollo de una dialéctica entre las diversas escalas de los rangos de acción, entre las unidades de militancia permanente y las intervenciones masivas y esporádicas y las mediaciones ocasionales. Una dialéctica de la emancipación y la liberación que convoque a una articulación de las luchas orientadas a superar la alienación y el fetichismo con las luchas por transformar radicalmente las estructuras de opresión y dominio. Esto es: una dialéctica entre la acción directa y las regiones oníricas, entre las intervenciones prácticas y los sueños abismales, entre la autonomía y la ambición, entre la ley histórica y el milagro. Una dialéctica que encare todas las prácticas humanas, sin dejarle ninguna en exclusividad a la burguesía porque esto implicaría reconocerle a burguesía una especial idoneidad para las funciones de administración y mando.

En concreto, en estos espacios heterotópicos no se encarna la lucha política de clases tendiente al poder, pero son imprescindibles para que los colectivos militantes revolucionarios asuman posiciones de interioridad y se constituyan en factor dinamizador de las luchas sociales y políticas y en la parte más avanzada del movimiento popular. Estos espacios heterotópicos, de por sí, hacen posibles las acciones en la estructura, hacen posible la praxis y conjuran la tentación de erigir vanguardias externas a la clase.

El conflicto crea las condiciones para la conciencia, pero no crea la conciencia. El conflicto crea las condiciones de la transformación, pero por sí solo no transforma absolutamente nada. La rica historia de luchas populares en Argentina y en el resto de Nuestra América muestra que la misma experiencia no genera la misma conciencia. En estas regiones de la periferia, el desarrollo de la conciencia también tiene cadencias desiguales y combinadas. Por eso, muchas veces, las luchas de las clases subalternas y oprimidas no abonaron proyectos políticos propios y fueron asimiladas por sectores de las clases dominantes, la burocracia sindical conciliadora y los políticos burgueses; al negarse a toda totalización alternativa, incluyendo una totalización no totalitaria, fruto del diálogo entre los y las de abajo y no de la universalización forzada de un particular, terminaron integradas a la totalización hegemónica.

Algunas orientaciones de Gramsci se nos presentan como ineludibles en este aspecto, porque tanto la historia antigua y reciente como el presente nos muestran que las clases que se estancan en el solar de la sociedad civil están condenadas a permanecer eternamente como subalternas y oprimidas. No les alcanza con reinar en las regiones de la inmanencia. Si la subalternidad y la opresión no se constituyen en antagonismo, no hay autonomía y sin autonomía no hay hegemonía. Una disputa contrahegemónica exige intervenciones militantes que faciliten el tránsito que va de la subalternidad/opresión a la hegemonía y, por supuesto, también requiere de propuestas de estatalidad alternativa (especialmente de una estatalidad que socave la vieja estatalidad y toda estatalidad) y de reorganización de la sociedad en el plano nacional. En los últimos años, en Argentina y en Nuestra América, hemos acumulado suficiente evidencia al respecto.

Al mismo tiempo, sigue siendo evidente la imposibilidad de concebir la producción de nuevos sujetos políticos y el surgimiento de una nueva y eficaz subjetividad emancipatoria (y no alienada) por fuera de los espacios de reproducción social alternativos, o por fuera de su influjo directo o indirecto. Entre otras cosas porque remiten a un plano esencial, no fenoménico, indispensable para fundar una praxis emancipatoria. Fundarla sobre el sólido emplazamiento del testimonio de lo que se experimenta día tras día y en diversos parajes y no sobre una “fe” y/o una “razón” abstractas. Así como la crítica radical de lo existente necesita ser homologada por construcciones afines, una política emancipatoria requiere de la autenticidad del testimonio (y su mensaje) más que de la abstracción de la fe y/o la razón. Reclama, además de referentes históricos, un fundamento de concreción, unas experiencias objetivas.

No se puede forjar el poder popular sin estos espacios. Del mismo modo, creemos no se puede modificar la correlación de fuerzas en un sentido profundo y duradero sin apelar a las formas moleculares. Se trata un punto de certeza en materia de políticas emancipatorias. ¿Existen, ya sea en las zonas rurales o urbanas, otros espacios igual de idóneos para la creación de condiciones socialistas en la economía y en la vida? Estos espacios productores de sujetos antagónicos constituyen una especie de “santuario” de la potencia social de los y las de abajo. La primera línea de trincheras desde donde el precariado, el pobretariado y todo el proletariado extenso resisten el proyecto del capitalismo global y conservan sus capacidades para construir una alternativa. Estos espacios presentan una doble faz: pueden ser retaguardia y vanguardia al mismo tiempo. No es casual que el capital tempranamente haya identificado en estos espacios una potencial fuente de insurgencias, un peligro –más político que “material”– para su reproducción.

Hace ya muchos años que el “proletariado formal”, una categoría bastante heterogénea por cierto, viene siendo un sujeto social altamente expuesto a los procesos de despolitización, de integración subordinada y de (auto)posición fetichista. Su situación relativamente privilegiada, considerada en contraste con el precariado y el pobretariado, refuerza esta condición. Sólo podrá expandir su campo de solidaridades y romper el cerco del corporativismo estrecho, sólo podrá componer

objetos descosificados, sólo podrá generar espíritu de escisión y ruptura y devenir sujeto emancipatorio activo, dinámico, autónomo, en articulación con estos espacios de reproducción social alternativos y si logra redimensionar sus funciones y autorepresentarse como clase en el campo de la política.

Entonces, lejos de todo reduccionismo economicista y clasista, consideramos que las opciones emancipatorias para ser creíbles y para masificarse deben desarrollar una “legitimidad material o productiva”; esto es, deben asumir explícitamente los lineamientos principales de un modelo económico y social alternativo y deben mostrar indicios en pequeña escala de su viabilidad a gran escala. La idea de las praxis prefigurativas, de los espacios anticipatorios, de las microsociedades confirmatorias de las macrosociedades alternativas, sigue siendo imprescindible a la hora de pensar la construcción de hegemonía y la transición al socialismo. Pero la hora cero de la transición se inicia con la autorepresentación clasista y política, sin ella, estas praxis, espacios y microsociedades sólo cuentan como potencialidad.

Del mismo modo las opciones emancipatorias deben desarrollar una legitimidad institucional, esto es, deben ser capaces de producir una institucionalidad que asuma con eficacia algunas funciones estatales. La legitimidad que podría derivarse de sus “excedentes de significación” y de su “carácter equivalencial”, al igual que todos los recursos unívocamente discursivos sobrevalorados por las corrientes posmarxistas y otras “filosofías de la lucha sin clases”,¹¹ nos parecen a todas luces insuficientes para contrarrestar la disgregación de las clases subalternas y oprimidas y las iniciativas de las clases dominantes; en fin, el recurso a los usos dogmáticos de las funciones del lenguaje, no alcanza para la construcción de contrahegemonía.

Lo que hasta ahora surgió por fuera de estos espacios de reproducción social alternativos o por fuera de su influjo directo o indirecto, careció de capacidad de irradiación política; fue simple convocatoria a pisar el mismo asfalto, a toparse con los mismos semblantes; o se caracterizó por la indefensión ante el capital y el Estado. Fue mera repetición, por lo general inspirada en un sentido muy general en las lógicas características del movimiento obrero tal como lo conocimos en el siglo

¹¹ Göran Therborn sostiene que “la reciente filosofía de lucha sin clases se corresponde con la sociología de las clases sin lucha”. Véase: Therborn, Goran, *Del marxismo al posmarxismo*, Madrid, Akal, 2014, p. 157.

XX, unas lógicas fordistas que resultan cada vez menos adecuadas a los ritmos y a las modalidades actuales de la acumulación de capital.

Una democracia revolucionaria no tiene que abjurar necesariamente de los todos los procedimientos de la democracia convencional porque antes puede dedicarse a llevar las premisas de ésta hasta sus últimas consecuencias, o porque puede asignarle a esos procedimientos otros significados. Pero resulta indispensable tener presente que la disputa de poder real obliga a exceder permanentemente los límites que esta objetividad impone. Ella jamás será el ámbito propicio para la creación de sujetos comunitarios autónomos o para hacer de la resistencia una ofensiva radical.

Esto es, las intervenciones de la izquierda en esa objetividad alienada-alienante deberían estar orientadas a minarla sistemáticamente incluyendo la realidad de la infraestructura; la izquierda no puede incurrir en praxis que, en potencia o en acto, devengan apologéticas de la misma. Lo que no altera las condiciones productivas y reproductivas impuestas por el capital, lo que no cuestiona las significaciones burguesas coaguladas, no hace más que fortalecer esa objetividad.

Si esos límites no son desbordados, la política permanece como gestión de lo que es y lo que está. Vale tener presente que “lo que es” y “lo que está” no es otra cosa que una comunidad atomizada y descompuesta. Entonces, la administración de lo dado sólo sirve para regular los procesos de reproducción privados y no para modificar las correlaciones de fuerza en la sociedad. Por eso se torna necesario encarar esas intervenciones con pragmatismo crítico y reflexivo. Se trata de asumir el desafío del realismo sin claudicaciones. De lo contrario estaremos condenados a movernos entre los márgenes que van de lo malo a lo menos malo, a reducir los alcances de nuestras luchas a la obtención de algún grado de respeto por parte del capital, a frenar los “excesos” del capital en su proceso de valorización, a ralentizar el deterioro del tejido social.

¿Cuándo se disputa poder real? En forma espontánea, cuando se reafirma o cuando se reconstruye el ser comunitario, la “sociedad convivial” en los términos de Iván Illich; cuando el ser se instala en un colectivo. De forma más conciente y sistemática, cuando se cuestionan los fundamentos de esa objetividad, cuando se repudia la

estrechez de sus contornos, cuando se generan sentidos alternativos al sinsentido que ella impone, esto es: cuando se producen posicionamientos con sentido crítico frente a ella, cuando se esbozan objetividades alternativas para una vida comunitaria nueva fundadas en la legitimidad de algunas experiencias concretas portadoras de los embriones de una comunidad política autodeterminada, una fuerza social autónoma y no escindida de su fuerza política. La articulación de las escalas micropolítica y macropolítica –también de las escalas biopolítica y geopolítica– es clave para suturar esta escisión.

Se disputa poder real cuando se construye una fuerza social descentralizada, portadora de un saber-hacer para la desmercantilización; una fuerza social contenida en infinidad de organizaciones, poseedora de recursos teóricos, ideológicos, materiales y morales; con vocación de quebrar los índices de realidad impuestos por el proceso de financiarización y alentados por las clases dominantes; con el deseo de desbaratar los fundamentos de la legitimidad del sistema.

Se disputa poder real cuando se constituye una fuerza unificadora de lo comunal que repone la politicidad de los sujetos subalternos y oprimidos y les restituye el poder de decidir sobre la propia socialidad (y cuando se le recorta este poder al capital), cuando se lucha por el autogobierno de la Nación concebida como territorialidad alternativa al capital, cuando se crea poder popular. El poder popular es una racionalidad revolucionaria siempre vivida colectivamente y revelada como praxis.

Se disputa real cuando las clases subalternas y oprimidas ejercen iniciativas autónomas. Esto es, cuando sus redes sociales, sus instituciones, sus organizaciones, adquieren contenidos de clase: ideológicos, políticos, culturales. Cuando acceden a una conciencia de la totalidad en la que desarrollan sus experiencias de supervivencia y logran identificar las dos caras del proceso. O sea, cuando logran ver hasta que punto lo que garantiza la supervivencia –y que oficia de punto de partida imprescindible para cualquier política emancipatoria– también puede ser parte de una estrategia general impuesta por el sistema dominante y, por lo tanto, puede revertir en beneficio del proceso de acumulación del capital, en beneficio de diversos sectores de la burguesía, industrial, comercial, terrateniente.

No olvidemos que la abolición de la distinción entre subsistencia y economía fue prácticamente el momento fundacional de la economía convencional capitalista. El capital, *ab initio*, impuso el imperio de la escasez, la economía como ley de la escasez. La supervivencia, entonces, no puede pensarse al margen del proceso general de acumulación de capital.

Se disputa poder real cuando se atacan los fundamentos materiales del poder del capital; cuando se evita romantizar la estrategias de supervivencia de los y las de abajo, al tiempo que se identifican sus potencialidades para producir socialidades alternativas; cuando no se le asigna un carácter determinante a las categorías culturales, desconsiderando el contenido de esas estrategias y las lógicas del sistema de producción.

Se disputa poder real cuando se buscan y se ensayan soluciones comunales a las contradicciones entre institución y acontecimiento, autoridad y novedad, poder y conflicto, orden y revolución. Las soluciones comunales promueven la autonomía sustentable y la revitalización de los territorios de resistencia social y cultural de las clases subalternas y oprimidas.

Para modificar sustancialmente las correlaciones de fuerza en la sociedad, aparece como un primer requisito pensar la realidad como relación de fuerzas y no como algo inerte, pensarla por dentro (críticamente) pero sobre todo por fuera de la objetividad social y política impuesta por las clases dominantes y el capital e instituida por el Estado.

En síntesis: planteamos una construcción isócrona y dialéctica del sujeto social y el sujeto político. Las vías que apostaron a los caminos separados con la confianza en que el proceso histórico los entrecruzaría más temprano que tarde, y convencidas asimismo de que, de ese cruce, surgiría una potencia emancipatoria, no han resultado muy prósperas de cara a la consolidación de espacios y proyectos de transformación radical. Lo mismo podríamos decir de las vías que apostaron espontánea o deliberadamente a los caminos sucesivos: el sujeto social como condición del sujeto político o a la inversa. En este sentido, la simultaneidad en la construcción del sujeto social y el sujeto político, deviene estratégica y constituye un

valor político en sí misma. Sin dudas habrá que hacer el esfuerzo por ajustar las asincronías inevitables.

La construcción isócrona y dialéctica se instala en el terreno inestable de la contradicción entre los avatares de la coyuntura y los requerimientos del largo plazo, entre el día a día y el proyecto, entre la formación y la transformación, entre la supervivencia y la práctica política extraordinaria. Si esos términos se bifurcan, si uno subsume al otro, se generan condiciones adversas para los proyectos emancipatorios. El actualismo, el culto del corto plazo, pueden llevar a desistir del proyecto transformador en aras de un “mal menor”, un avance democrático, una retórica plebeya, un freno a la descomposición de la sociedad civil popular pero sin recomposición de la misma, una política de redistribución secundaria del ingreso que no modifique las estructuras del capitalismo dependiente. Tengamos en cuenta que vivimos en tiempos en los que no hace falta un gran despliegue de radicalidad para espantar al sistema. La apelación a un porvenir abstracto es igualmente inconsistente, es un factor desmovilizante que difícilmente pueda garantizar la reproducción de las organizaciones populares y los movimientos sociales y generar identidades sólidas. El actualismo y el porvenirismo abstracto son formas diferentes de naturalizar el orden hegemónico, muy expuestas a caer en las redes del campo de objetividad impuesto por las clases dominantes y el capital.

El desafío está planteado: se trata de desarrollar un tipo de praxis en la que la coyuntura y los requerimientos del largo plazo se presten sentido mutuamente, una praxis que facilite la retroalimentación del proceso de reinversión social y el proceso de reinversión política.

Hace casi 60 años, el revolucionario argentino John William Cooke contraponía la “ética de la cooperación y la solidaridad” de la democracia socialista a la “ética de la competencia” del capitalismo democrático. Para él, solamente la primera permitía que los seres humanos “reconozcan la esencia intersubjetiva de sus relaciones” y asumieran “el imperativo emergente de luchar por la liberación común”, mientras que la segunda hacía de la convivencia humana una “yuxtaposición de soledades”. Sostenía, además, que los revolucionarios y las revolucionarias expresaban la forma más alta de cohesión social, porque resolvían las necesidades de las clases

subalternas y oprimidas no por ellas, sino con ellas. Consideraba que la clave de un desarrollo revolucionario se hallaba en la interacción entre los cambios objetivos y subjetivos.¹²

La afirmación de Cooke cobra nuevo sentido en nuestros días. Porque el capital promueve formas de cohesión cada vez más verticales y violentas, formas que giran en torno al consumo privado, el miedo, los disvalores y las distopías, también formas simuladas e hipócritas. O porque que el capital, directamente, desestima toda idea de cohesión social como condición para su reproducción invocando la barbarie con total impudicia.

A modo de cierre provisorio, hacemos una sugerencia que tal vez pueda servir para contrarrestar el malestar en la política: vale tener presente que, por sus efectos terapéuticos y políticos, siempre será mejor equivocarse con quienes están aprendiendo a autogobernarse, con quienes construyen puentes que facilitan el tránsito de la igualdad formal a la igualdad real, con quienes intentan superar el localismo y la disgregación para construir una fuerza social y política antagónica y un proyecto nacional, popular, democrático, antimperialista, antipatriarcal y socialista, que “acertar” con los y las que se limitan a administrar y perpetuar –con mínimos retoques– el orden establecido. Estamos seguros de que, en el largo plazo, esos errores, terminarán siendo productivos.

¹² Cooke, John William: “La revolución y su ética”. En: Revista *Lunes de revolución*, La Habana, Nº 76, 12 de septiembre de 1960, p. 3 y 4.