

# Multitud y sociedad abigarrada

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

Michael Hardt

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

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

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

Nuestra trayectoria al concepto de multitud era distinta, una trayectoria del norte que comienza con el libro de Toni sobre Spinoza también en años ochenta\*. En él Toni estudia el concepto de multitud en este filósofo holandés del siglo XVII, pero a través de la lucha del ciclo antiliberal desde Chiapas en el año 95 hasta Génova de 2001, y también a través del pensamiento y las prácticas de los foros sociales, nosotros desarrollamos el concepto de multitud.

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

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

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

\* *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza.* Barcelona, Anthropos, 1993.

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

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

## Giuseppe Cocco

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

Creo que para pensar el tema de la fragmentación social y/o de la nueva relación entre exclusión e inclusión y, en consecuencia, de las dinámicas de integración social, podríamos indagar un poco cómo y por qué este tema, esta dinámica, se torna cada vez más importante a partir de fines de los setenta e inicios de los ochenta, es decir, con la emergencia del proyecto y de la hegemonía del neoliberalismo.

Ahora que tenemos la oportunidad de considerar al neoliberalismo como algo que pasó, que está agotado por lo menos en términos de proyecto —aunque no en términos de dinámica inercial—, podemos discutir sobre el hecho de que el proyecto o discurso neoliberal, muy

probablemente, era en parte una retórica, una consecuencia, un síntoma de una crisis, de una transformación anterior al propio neoliberalismo, o sea, una crisis de los procesos sociales y de producción que generaron algo diferente a la dinámica de la fragmentación, es decir, procesos de serialización masificada dentro del paradigma de la organización industrial de la sociedad y del Estado intervencionista. Lo que entra en crisis a fines de los setenta es este paradigma industrial, su modelo productivo —el taylorismo y el fordismo— y la forma Estado que estaba articulada a ese paradigma de la gran industria y del proceso de asalariamiento de la sociedad como un todo.

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

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

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

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

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

### Judith Revel

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

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

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

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

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

tros entenderlo dentro de un Estado, pues hemos llevado muy lejos la crítica al Estado.

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

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

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

tener esta línea de la identidad abierta. Pero también hay que tener la identidad común, aquella identidad común de todas las diferencias juntas en cuanto diferencias.

## Luis Tapia

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

Ya que esta conversación se inició con la idea de abigarramiento, empezaré por ahí, ya que se trata de un modo diferente de pensar en relación a la idea de imperio. En este sentido, es como empezar desde el otro polo; pero comparto la idea de Michael Hardt de que son trayectorias paralelas que esperamos articular cada vez con más fuerza, sobre todo en relación con las luchas sociales que nos permiten pensar esto.

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



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

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

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

Sin embargo, quisiera establecer el siguiente punto para ir a la noción central. Zavaleta sugiere que la noción de abigarramiento impli-

ca justamente una sobreposición desarticulada, y lo que hemos vivido en Bolivia son algunos momentos en los que, desde la insurgencia contra las formas de dominación colonial y de separación que el Estado liberal ha instaurado, ha habido sujetos que se han fusionado en la acción en el intento de construir algo común en el país.

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

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

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

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

Se puede pensar este conjunto de movilizaciones que se han desplegado desde el año 2000 como la emergencia de este diverso y sustancial subsuelo político que largamente ha sido negado por el Estado boliviano. Aquí, quisiera distinguir dos facetas. En Bolivia se dice que gran parte de la sociedad o de las sociedades y de los grupos están organizados, es decir, que tenemos una sociedad civil extensa, diversa y con

experiencia de autoorganización, autorepresentación y, por lo tanto, de acción política. Sólo que en determinadas coyunturas ésta se vuelve política y tiende a disolver las formas de jerarquías discriminadoras y de formas de exclusión en la toma de decisiones y también de cuestionamiento del modelo económico y de las políticas del Estado. A esto prefiero llamarlo “política salvaje”.

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

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

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

Creo que en el seno de lo popular de esta diversidad autoorganizada se han producido también interpenetraciones culturales que han

planteado posibilidades y límites. Una de ellas es el hecho de que los cambios que estamos viviendo han sido posibles porque los sindicatos campesinos han producido partidos que han permitido que las crisis se procesen en el seno del sistema de partidos, sin entrar a una fase de confrontación directa y generalizada.

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

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

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

Y por el otro polo, creo que hay que mencionar algunas características del bloque dominante que ha sido derrotado electoralmente, pero que está ganando en la configuración del espacio político actual. Habiendo sido desplazados del Ejecutivo los empresarios, terratenientes y sus partidos, y siendo ahora minoría en el Legislativo y en la Constituyente, sin embargo, han tenido éxito en diseñar el espacio de la lucha de clases y en desplazar los temas de igualdad entre pueblos y culturas, de democratización, de descentramiento de las formas liberales en el Estado, hacia el tema de la autonomía y de la capitalía. En esto también creo que el MAS ha sido responsable, pues lo permitió,

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

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

Para terminar, creo que para pensar el mundo es necesario crear nuevas estructuras materiales que nos permitan tener autonomía en el modo de definirnos, de vivir una identidad múltiple, cambiante, y también de pensar con autonomía lo que está pasando en la región y en el mundo. En este sentido, para pensarse a sí mismo se necesita de estruc-

turas materiales de autodeterminación. En la historia boliviana, esas estructuras y procesos que brevemente he recordado todavía no están a la forma nacional de gobierno, por eso probablemente van a volver a producir momentos de crisis y de reconstitución hacia adelante.

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

### Toni Negri

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

Y el hacer, como siempre, es contradictorio: una continua búsqueda, una continua indagación y el descubrimiento de viejas contradicciones y, sobre todo, de nuevas contradicciones, de aquellas que no nos esperábamos. Por tanto, aquí se ve aquella formidable potencia viviente que es la política dentro de la vida; lo biopolítico, es decir, el hecho de que la política se ha transformado en el tejido común de nuestra experiencia. Aunque gran parte de la publicidad mediática burguesa trate de demostrar continuamente lo contrario, un déficit de lo político está adviniendo.

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

Es sobre esto sobre lo que quería entretenerme esta noche, en la intensidad del debate que se está desarrollando y que me parece que representa un poco la continuación de lo que ayer habíamos empeza-

do. Por tanto, ¿qué significan estos dos conceptos, la subsunción real y la subsunción formal de la sociedad en el capital? El primero, la subsunción real, significa que todos los aspectos que la sociedad presenta de modo más o menos distinto se resumen en un sólo proceso de producción. Todas las formas productivas son subordinadas a la construcción de la ganancia, no existen más fases o espacios intermedios de la sociedad en los cuales las formas de producción independientes puedan subsistir autónomamente.

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

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

Nosotros nos encontramos en una sociedad en la que la subsunción se da en modo real completo, contemporáneo. No está más afuera, no hay un afuera ni natural ni de valor; no hay más valor de uso, sólo hay valor de consumo. Nosotros vivimos en una sociedad que es una sociedad capitalista completa. Esto no significa que en esta sociedad no haya pobreza, aislamiento de energía, gasto, etcétera; significa simplemente que esta sociedad debe ser mirada como aquello que es, que debe ser combatido. ¿Por qué? Porque la conquista capitalista de la sociedad difunde la relación capitalista a todo el horizonte posible. No hay más el afuera, por todas hay partes antagonismo. Este antago-

nismo comprende la vida porque la vida ha sido subsumida en el capital, porque las formas de vida son sólo formas de producción capitalista. Pero nosotros estamos en la vida, nosotros existimos en la vida, porque el capital es una relación, no es un mandamiento único, no es un Leviatán.

Y es en esta situación en la que justamente la subsunción real nos da la medida de la condición en la que nos encontramos para luchar. Evidentemente que, por ejemplo, justo cuando termina la dialéctica entre clase obrera y capital de la forma industrial en los países centrales, cuando el control de la producción industrial movida por la clase obrera se hace imposible, el capital es constreñido, obligado al salto hacia la globalización. Este salto hacia la globalización significa enaltecer el punto de mando, quitándole soberanía y mando al Estado-nación y a la clase capitalista nacional, metiéndolos dentro de un nuevo sistema de mando que no tiene un afuera.

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

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



doble: ¿es un gobierno de parte de los movimientos o es un gobierno que se ejercita sobre los movimientos?, ¿cuál es la relación que se establece entre movimientos y gobierno?

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

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

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

Ahora, evidentemente, el poder constituyente debe ponerse en el mismo momento que el problema de la propiedad, el problema de la construcción de lo común. ¿Por qué puede vivir el poder constituyente? y ¿por qué nuestro interés, continuo, intenso en la experiencia boliviana? Por muchas razones que mencionaba Luis Tapia. Pero justamente porque esta composición abigarrada, variada, variable, ha lle-

gado a determinar en su interdependencia de movimientos una fuerza constituyente, en la que la originalidad del poder indígena —de hipótesis que ya prefiguraban, escuchen bien, aquel afuera—, no es ya aquel afuera que el imperio nos presenta, porque allí el poder indígena implica una cualidad del poder en cuanto diversidad del poder, en cuanto expresión cognitiva.

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

### Álvaro García Linera

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

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

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

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

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

Si ya no es posible llevar adelante grandes movilizaciones porque ya no hay grandes centros de trabajo, ¿qué le queda a la sociedad?,

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

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

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

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

sectores. Ya no existe el centro de la acción colectiva, todos pueden ser el centro, dependiendo las circunstancias.

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

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

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

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

hablamos es un producto de la subsunción real, se debe a ella como subresistencia, como su contraparte.

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

Toni nos habla del imperio como la subsunción real plena, completa y dice que reflexiona la categoría de imperio a partir de la subsunción real completa. Y en parte, la sociedad abigarrada de la que hablaba Luis, de acuerdo a Toni, tendría que ver con la subsunción formal, donde existe una variedad de modos de producción, de formas de producción que se imponen de manera difusa y se superponen de la misma manera; es posible. Pero aquí vuelve a surgir un debate: ¿es posible pensar en una subsunción real, total, plena y absoluta? No...

### Toni Negri

Es posible pensar en un retorno de formas de subsunción formal. En el fondo el neoliberalismo ha sido esto; ha sido una tentativa de fragmentar aquella sociedad que él mismo estaba viendo. Pero esta reaparición de formas fragmentadas de producción viene en el nivel de la subsunción real, por tanto es una tentativa de imponer, de controlar allá donde había disciplina. Es una tentativa de quitar a la resistencia aquel pasaje que Álvaro García decía en una frase bellísima, en atención a la subsunción real, por ejemplo en las luchas de Cochabamba se determinan los movimientos o la multitud.

### Álvaro García Linera

Plenamente de acuerdo, Toni. Esta supeditación de las estructuras de trabajo, de producción y de vida a la lógica de la acumulación del capital y su inclusión —no solamente en términos de subordinación de

forma, sino de su propia materialidad objetiva técnica y procesal dentro de lo social—, esa es la idea de subsunción real. Es decir, la materia misma adquirirá un contenido social, una intencionalidad social. Por lo que vemos aquí en Bolivia, y por ciertas cosas que también podemos ver en Europa y en Estados Unidos, la subsunción real trae consigo la reactualización, la reinención de distintos modos de subsunción formal que habíamos creído desaparecidos, extinguidos, abandonados, y que ahora aparecen como fruto de esta subsunción real. Un ejemplo: en Bolivia, los grandes centros de trabajo obrero con mil, dos mil, tres mil obreros, salario, jornada de trabajo, disciplina laboral, con transmisión de conocimientos por cadena de transmisión, por tiempo de trabajo, en fin, comienzan a ser disueltos por pequeños centros de trabajo que concentran a la décima parte de los obreros de antes, pero alrededor de ellos. Trabajadores que están articulados a este gran centro industrial de alta tecnología pero bajo formas laborales arcaicas, sin salario fijo, sin horario de trabajo regulado, sin seguridad social, sin tecnología moderna, ni semimoderna, ni premoderna.

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

Sin embargo, el hecho de que haya reactualizaciones de formas de subsunción formal no anula el que éstas estén articuladas, vinculadas, supeditadas. Marx lo creía cuando se explotaban las minas de oro en California, en la década de los cuarenta del siglo XIX, y se creaba el vínculo comercial entre la India, la China y California. Él decía: “Se cerró, se completó el mercado mundial”. A partir de entonces se comenzó a ver los procesos más conservadores y reaccionarios a la sociedad moderna. En cualquier caso, está claro que todo es ya parte de un único proceso pla-

netario; lo que aparenta ser exterior, como una forma de producción no capitalista, no es ya exterior al capitalismo, es parte del desarrollo del capitalismo, es uno de sus componentes particulares y una de sus modalidades de acumulación y de despliegue a nivel planetario.

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

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

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

¿Tienen horizontes estos éxodos locales? Creo que no es posible un éxodo local. Es como una pequeña burbuja en medio de un mar que lo devora todo. Esa pequeña burbuja de aire o se expande o está conde-



nada a revitalizar y a realimentar la propia relación del capital. Y ahí venía la frase de Toni “la lucha por el poder”. Nos decía ahora que hay que entender la lucha por el poder como un paso para botar al poder, para expropiarlo, y me quedo con esa frase para reflexionar.

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

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

Aunque también, Toni, el poder tiene otra utilidad, que puede ser vista en términos de largo aliento, a su modo. El poder puede usurpar la vitalidad, la energía de la sociedad; de hecho, es lo más probable que eso pueda suceder en la historia, pero bajo ciertas circunstancias, y así lo demuestran las luchas que van desde principios del siglo XX hasta hoy. En ciertas circunstancias, bajo ciertas capacidades de movilización de la sociedad, el poder y la modificación de las relaciones de poder temporal pueden consagrar, pueden ampliar derechos y expandir derechos de la propia sociedad. Y esos derechos anclados, conquistados, legitimados, consagrados, son a su modo el piso sobre el cual las siguientes generaciones de insurgentes, de sociedad movilizada, podrán asumir la comprensión de sus necesidades y la definición de nuevos objetivos.

No hay que engolosinarse con el poder. El movimiento no puede engolosinarse ni detenerse en el poder, pero tampoco puede despreciar-

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

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