

SUBJETIVIDAD Y SUBVERSIÓN

Voluntad, intelecto y potencia sociales

Raúl Prada Alcoreza

Despliegues Políticos

Análisis del contexto histórico-político situacional boliviano

No podemos sino contemplar desde distintos ángulos la complejidad social, económica, política y cultural de la formación social boliviana. Esto equivale a considerar distintos estratos, diferentes campos y variados contextos que contienen los eventos desatados durante la segunda semana de febrero del 2003. Los *estratos*, *substratos*, *paraestratos* deben captarse a partir de las territorialidades y desterritorializaciones recorridas por movimientos y prácticas sociales. Los *campos* pueden configurarse a partir de las estrategias sociales trazadas y diferenciadas por los propios imaginarios colectivos compartidos: campo económico, campo social, campo político, campo cultural. Los *contextos* se pueden dibujar considerando perspectivas subjetivas adecuadas a los eventos. *Estratos*, *campos*, *contextos* no solamente son distintas perspectivas de observación, sino también se trata de distintos ámbitos de las configuraciones sociales, ámbitos que se remiten a sus propias temporalidades. Hablemos de algunas estratificaciones singulares como el Ayllu, en tanto estratificación históricacultural, también tenemos estratificaciones itinerantes, como las relativas a los flujos nómadas, migrantes y de movilidad social, heredamos la estratificación colonial, contamos con estratificación mercantil, y nos atraviesa la estratificación capitalista. En lo que respecta a los campos, la distribución es más conocida y quizás más aceptada; se trata de los espacios definidos por Pierre Bourdieu, pero también se trata de recortes asumidos y usados por el sentido común. Los campos son el económico, el social, el político, el cultural. Puede haber otros campos, referidos a las autonomizaciones dadas durante la modernidad. Como se podrá ver cuando nos referimos a estratificaciones, se trata de una visión más geológica de las instituciones histórico-sociales,

por eso mismo las temporalidades comprenden despliegues más largos o sus efectos de acumulación son más prolongados. En cambio, cuando nos referimos a los campos estamos dentro de una experiencia desarrollada durante la modernidad, tiene que ver con los espacios modernos, quizás hegemónicos en las sociedades modernas. En lo que respecta a los contextos, se ha buscado definir los múltiples horizontes de la coyuntura, haciendo hincapié en los conflictos concretos que atraviesan al cuerpo social en el presente; por eso hablamos de los contextos relativos al conflicto social, al conflicto de la coca, al conflicto de la tierra, al conflicto del gas, al conflicto étnico-cultural, a la lucha de clases en torno al presupuesto y al excedente. Tomando en cuenta las perspectivas trazadas, estratificaciones, campos, contextos, estamos ante marcadas diferencias en lo que respecta a la duración de las temporalidades, así como a la propia estructuración de los espacios. Para ilustrar este manejo de horizontes temporales y de estructuras espaciales con una referencia bibliográfica, diremos que recurrimos a lo que llamaremos el método geológico de Gilles Deleuze y Félix Guattari; en otras palabras, se quiere hacer algo parecido a *Mil Mesetas*, sólo que en lo que respecta a la comprensión y configuraciones de los mapas histórico-políticos e histórico-sociales de las formaciones históricas bolivianas.

Antes de abordar esta configuración de mapas geológicos de las formaciones sociales bolivianas, vamos a detenernos en algunas consideraciones críticas respecto a la construcción dominante de las representaciones, en este sentido, se desprenderá de las memorias colectivas los saberes contenidos en los imaginarios sociales. A esto llamamos la *sublevación de los saberes*. Esta subversión relativa a la lucha por la significaciones del mundo, por la valoración simbólica y las representaciones colectivas tienen que ver mucho con las potencialidades y las posibilidades encerradas en el momento actual, puesto que las voluntades, así como las prácticas sociales, no dejan de ser recogidas por valoraciones, simbolismos, saberes y representaciones.

Guía para un debate sobre las posibilidades que encierra el momento actual

Me gustaría formular una primera hipótesis de interpretación a modo de premisa, punto de partida para la discusión. Esta hipótesis tiene que ver con la distinción entre representación, que puede ser tomado en este caso como pretensión de verdad, como voluntad de conocimiento, y el acontecimiento múltiple histórico social, que corresponde a la praxis, a los procesos y al devenir sociales. La representación se ha convertido en violencia cognitiva frente a la complejidad de los procesos y prácticas sociales. El plano de las representaciones sustituye a los múltiples niveles en los que se desenvuelve la constitución imaginaria y práctica de la potencia instituyente social. En este sentido la agregación, la cohesión y articulación de los grupos y masas de las masas sociales requieren de la afinidad de intereses y conexión de voluntades, deseos y finalidades propuestas. La forma más completa y democrática de esta conjunción social es la *comuna* o, mas bien, las distintas formas de *comuna*, que se han dado en la historia efectiva de las sociedades. Este tipo de ayuda mutua es espontánea, gregaria y horizontal; se opone directamente a otras formas de cohesión dados por la violencia interpuesta desde la exterioridad a las prácticas sociales espontáneas. El desarrollo del poder político expresa una evolución interpuesta por una violencia jerárquica, desencadenada por estratos dominantes, monopolizadores de la riqueza y de la fuerza. Podemos poner como ejemplo las guerras desatadas entre las comunas y las ciudades en contra de los señoríos feudales, también podemos mencionar como clara descripción de esta ilustración histórica a la lucha de los ayllus contra el poder externo, que viene a ser en este caso, el poder colonial. Los ejemplos abundan; no es este el momento para exponerlos ni abarcarlos, lo que interesa, por ahora, es mostrar las posibilidades espontáneas inhibidas por la imposición jerárquica del devenir del Estado-nación. El Estado-nación no deja de ser representación, por lo tanto institución imaginaria, por lo tanto fantasma, tampoco deja de ser formación sedimentada de prácticas discursivas, normativas, procedimentales y regulativas, así como tampoco deja de ser materialidad institucional, en el sentido de su arqueología, arquitectura y espaciamiento visible, perceptible y tangible.

La sublevación de los saberes

Michel Foucault dio un viraje cuando pasó de la preocupación de la ideología a la arqueología del saber. Con este viraje se deja pendiente una figura ideacional todavía muy vinculada a los dominios de la conciencia. En cambio el saber tiene que ver con las prácticas discursivas, con los dispositivos y los agenciamientos enunciativos, pero también con los agenciamientos deseantes, sobretodo con la actualización de las fuerzas del poder en las formaciones discursivas. Pero, qué entiende por sublevación de los saberes. Foucault entiende el retorno de los saberes descalificados por la ciencia, los saberes concretos, los saberes de la gente, los saberes culturales, los saberes que aparecen en esta condición de emergencia como anticiencia. Pero estos saberes no vuelven solos, retornan con la memoria de antiguas luchas inconclusas y al hacerlo retornan como contrapoder. Hablamos de líneas de fuga que se oponen a las estrategias de captura del Estado, hablamos de un espaciamiento liso frente a un espacio estriado, nos referimos a los recorridos nómadas opuestos a las marchas disciplinarias. La subversión de los saberes implica todo esto, la reverberación de los cuerpos frente al orden abstracto, la recurrencia y autopoiesis de la vida en oposición a la representación de la vida, en fin el poder constituyente en creativa contradicción con el poder constituido, lo instituyente frente a lo instituido.

Política e Imaginación

Platón decía del político que era un *epistemôn*, un hombre de ciencia. Esto lo dice en *El Político*. En *La República*, en cambio atribuía un papel conductor al guardián de la ciudad, al filósofo y al guerrero. De acuerdo a la interpretación de Cornelius Castoriadis, Platón recurre al *político* en un libro posterior a *La República*, puesto que encuentra irrealizable la utopía aristocrática de la república. Entre esta idea elitista de gobierno y la realidad se debe encontrar un nivel medio, a partir del cual se opere según leyes orientando la conducta de los seres humanos¹. Abría como tres niveles en esta concepción de la política por parte de Platón:

¹ Cornelius Castoriadis: *El Político de Platón*. Ensayo & Error. Bogota 2001.

- La *idea* de política, que es como la verdad de la política. La República con los filósofos a la cabeza.
- La política regida por leyes, bajo la conducción hábil del político. La Polis gobernada según leyes.
- La democracia, que es regida por asambleas. El caos endilgado a los sofistas, el gobierno del pueblo, la demagogia.

Este pensamiento conservador pone en cuestión la democracia ateniense, después de la Guerra del Peloponesio. Sobre todo *La República* se ha prestado a muchas interpretaciones equivocadas, como aquella que podemos encontrar una antigua teoría comunista en este *tratado sobre la justicia*². Tampoco, hablando con propiedad estamos ante un libro sobre la política, en todo caso encontramos reflexiones sobre ética, valores, formación de los guardianes de la ciudad y en el horizonte, estos problemas se asocian con el gobierno de los ciudadanos. Menos aún se puede hablar sobre una apología de la democracia, todo lo contrario, *La República* es un ejemplo de una crítica aristocrática de la democracia y del arte. En *El político* Platón dibuja el perfil del político, primero como pastor y luego como tejedor, podríamos decir mejor como compositor. No puede ser pastor a pesar de cierta ilustración del ejemplo pues el pastor de los hombres tendría que ser el demiurgo (Dios). El político está muy lejos a acercarse a ser un creador originario. La analogía más cercana es la del tejedor. La política es una *techné*, el político maneja los hilos de la ciudad y con ellos teje, compone, conforma tramas, combina adecuadamente las partes de la ciudad. El político también es el operador y el intérprete de las leyes. Es mejor una ciudad con leyes que una sin leyes, aunque las leyes no son todavía la razón, la conducción según la verdad. Esto ha terminado siendo una utopía.

Con los tres enunciados sobre la política, que se encuentran en los tres libros, *La República*, *El Político* y *Las Leyes*, Platón anula la posibilidad misma de la política, entendida esta simultáneamente como arte, práctica, técnica, es decir, *techné*, incluso podemos considerar el sentido que le quiere dar Platón en *El político*, como *episteme*, saber político, saber de la

² Se sabe que el título de *La República* no lo puso Platón sino una traducción latina, el título inicial tiene que ver con un tratado sobre la Justicia, los valores y la formación de los guardianes.

ciudad, de las conductas de la gente. La política sólo es posible en democracia. Son las prácticas democráticas las que hacen posible la política. La política es posible, en sentido pleno, cuando es instituyente. En otras palabras, la política sólo es posible como imaginación. La política forma parte del imaginario social, tanto como imaginación instituyente, así como imaginación instituida. La disertación de Castoriadis en *El Político* de Platón discute una de las más ricas y polémicas tradiciones antiguas de la filosofía política. Castoriadis pone en cuestión el pensamiento heredado, desde Platón a Heidegger, podríamos decir, sobre todo en estos tópicos caros y problemáticos para la filosofía, imaginación, política, institución social, creación, libertad. Critica las eruditas interpretaciones clásicas de Platón, que no llegan a elucidar las cuestiones debatidas en los diálogos, salvo reproducir las preocupaciones abstractas de la modernidad. Esto se debe a que enfrentamos una lectura moderna de Platón y Aristóteles, que se ha convertido en tradición académica. La maestría de Castoriadis radica en el manejo espontáneo del griego y en su concepción histórico-social de la imaginación instituyente. Su interpretación de los griegos es distinta y sorprendente, encuentra con cierta naturalidad nuevas vetas y horizontes guardados en los libros antiguos.

Rizoma Político

¿De que estamos hablando cuando nos referimos al sistema político? ¿Acaso nos remitimos a la organización política de una sociedad, particularmente a la organización del sistema democrático? ¿A la maquinaria de los aparatos ideológicos y políticos? ¿Al comportamiento social, a las creencias y a los valores inherentes a la conciencia social? ¿Al mapa institucional? Cualquiera que sea la representación que tengamos del sistema político, la idea, la imagen, el sentido que le demos a la designación de sistema político, lo cierto es que cuando asociamos la palabra sistema a la palabra político atribuimos una connotación de orden al ámbito de lo político. Sistema, demarcación entre sistema y entorno, coordinación inteligente, apto para resolver problemas, sistema autopietico, que se comporta como una permanente diferenciación respecto del entorno, autorreferencia y heterorreferencia simultáneamente, observador de primer y segundo orden, organismo

capaz de constituir sus propios elementos de constitución, intérprete y reductor de la complejidad. Estas son las connotaciones del uso de sistema, empero ninguna de estas significaciones se parece en nada a la experiencia política de nuestras sociedades. Todo nos muestra que mas bien se trata de un caos, de prácticas e instituciones poco ordenadas, que se mueven más bien en la ambigüedad de los ejercicios del poder. En Bolivia, como en otros países, la política se ejerce clientelaramente, lo que se llama *sistema* político no resuelve problemas, mas bien los crea, prefiere mantenerlos, pues esto da sentido a la existencia de la institucionalidad política. En el mejor de los casos el sistema político contiene los problemas, pero no termina de resolverlos. Para demostrar esto basta una revisión en las historias políticas de los problemas diversos. No hay sistema político en tanto racionalidad instrumental perfecta, hay mas bien Estado, aparatos de Estado, instituciones que atraviesan el cuerpo social, mapa institucional que cartografía los territorios, que inscribe en los cuerpos la escritura de una gramática política. Lo que hay son procesos de subjetivación que constituyen sujetos internalizadores del poder. Estos procesos de subjetivación repliegan en la interioridad, en el espesor del cuerpo, los pliegues institucionales, lo significan, le atribuyen valores, es decir le dan un contenido vivido socialmente. La política es el ámbito del poder constituido, ámbito de legitimación y de ejercicio del poder. Pero, también la política es el espacio de las contradicciones o donde las contradicciones se realizan como fuerzas encontradas, cuando estas fuerzas adquieren formas específicas en su despliegue, formas que tienen que ver con el perfil institucional o con las formas de la multitud del poder constituyente. Indudablemente la política es la dimensión de los efectos prácticos. La política es la esfera donde se realiza la historia, la política es el lugar donde finaliza la filosofía, empero, la política es también el momento de viabilización de las potencias y posibilidades humanas.

¿Qué clase de organización y estructura supone la política instituida? ¿Si no es el orden lo que se conforma, es acaso el desorden lo que se reproduce? Lenin decía que la política es economía concentrada. Lo que se encontraría disperso en economía se hallaría concentrado en política. Pero, ¿qué es lo que se encuentra disperso en economía? El Mercado. En tanto que la producción no puede calificarse ni de dispersa ni de concentrada, pues se trata de un proceso. Este proceso supone una sincronización y coordinación de actividades y recursos,

de fuerza de trabajo y medios; hablamos de una subsunción permanente del trabajo al capital. El consumo es destrucción, uso, metabolismo. ¿De que modo la política es mercado concentrado? Si el mercado es intercambio, realización de la plusvalía, el retorno de la forma mercancía a la forma dinero, la política es violencia, derroche del excedente, la conversión del dinero en corrosión a través de las relaciones de clientelaje. La política instituida viene a posibilitar la circulación constante del chantaje. La política constituida mantiene como rehén a la sociedad, la tiene constantemente sometida a la posibilidad del castigo. De modo contrario, la política como fuerza instituyente libera la potencia social; ocurre en este caso que las fuerzas sociales desbordan sus demarcaciones, son llevadas por el desborde de sus praxis a desdibujar el mapa institucional.

La política como derroche

Habría que pensar una alternativa a la concepción de la política como economía concentrada, habría que pensar una alternativa a la política determinada por la economía. Esta alternativa tiene que ser pensada como alteración a las reglas del juego del mercado; hablamos de la política como derroche, como gasto heroico, en este sentido como antieconomía, se puede decir también como contrapoder. Antonio Negri concibe una política más allá de los horizontes de la modernidad, una apolítica que es, como no puede ser de otra manera creación de la multitud. Esta política no habita los territorios de la modernidad. Negri califica a la modernidad como miedo a la multitud, también como el proceso cuando se da la separación de lo político de lo social. Por eso la respuesta de la política de la multitud vuelve a articular efectivamente lo político a lo social, encontrando en lo social su substrato primordial. Esta respuesta multitudinaria disuelve la racionalidad instrumental y se constituye en una subjetividad no individual. No es el principio de individuación el que prepondera sino el principio primordial de lo colectivo. En todo caso se trata de una nueva racionalidad, una racionalidad de la creatividad que suspende el límite y la medida. Atraviesa los límites como un torbellino, suprime toda medida, recupera la cantidad como movimiento y al movimiento le atribuye un contenido cualitativo. La creatividad como *poiesis* esta contra la medida. Esta racionalidad creativa opone el

procedimiento-proceso a la maquinaria constitucional, al maquinismo institucional. Las condiciones de posibilidad de esta racionalidad multitudinaria no sostienen ningún privilegio, son mas bien condiciones de posibilidad de la igualdad. Sin embargo, no hay que confundir esta reciprocidad de la igualdad con la homogeneidad; esta homogeneidad es un producto de la modernidad, que uniformiza a través de la expansión del mercado. De modo contrario la multitud opone la multiplicidad a la uniformidad. La quinta oposición que diseña Negri es la de la cooperación contra mando. La cooperación es potencia social, es pulsación creativa de la multitud, es la forma organizada que adquiere la multiplicidad de singularidades asociadas. En tanto que el mando es alienación, es la fijación de la fuerza, apropiación privilegiada del excedente creado por la cooperación del trabajo, es la inversión imaginaria del proceso de producción. El mando cree que es el principio de la organización y de la producción, cuando sólo es el resultado enajenado, la apariencia de dirección. En la nueva racionalidad creativa de la multitud la cooperación se convierte en el eje central de la producción, de la organización y de la democracia efectiva, del ejercicio directo de la democracia por parte de la colectividad en acción.

Como se puede ver Antonio Negri detenta una concepción negativa de la modernidad, sobre esta base propone una superación de esta modernidad homogeneizante, limitativa, atribulada en los coeficientes de la medida, modernidad maquínica que instituye las jerarquías, los privilegios y los mandos. Empero, esta visión negativa de la modernidad no es compartida por otros marxistas contemporáneos; por ejemplo, Marshall Berman en *Todo lo Sólido se Desvanece en el Aire* desarrolla una visión fáustica de la modernidad. Por cierto esta visión es muy próxima a la que tenía Marx, particularmente explicitada en el *Manifiesto Comunista*. Marshall Berman vuelve a reiterar esta configuración magmática de la modernidad en *Aventuras Marxistas*. Berman concibe a la modernidad como una experiencia multitudinaria trastrocadora, la modernidad aparece como revolución permanente, donde todo se desvanece ante el paso vertiginoso de su fuerza innovadora. Nada permanece en su sitio, ni mantiene su forma ni su contenido, la materialidad de las cosas se funde, se licua y se evapora. Esta transformación puede adquirir la forma provisoria de determinadas fijaciones monetaristas, mercantilistas, puede adquirir representación en la conciencia cosificada, la reificación de las cosas puede asumir la

aplastante apariencia de la realidad, y todo esto puede venir acompañado por la dialéctica perversa de la enajenación, por la subsunción permanente del trabajo al capital, sin embargo, el contenido bullente de la modernidad no se detiene en estas fijaciones. Para Berman el contenido histórico de la modernidad no se restringe de ninguna manera a sus consecuencias limitativas y destructivas. El nihilismo que desencadena la modernidad no se reduce al nihilismo pesimista, supone un nihilismo radical, que se desentiende de las formas aparentes, de los fetiches, de las fijaciones, abre las compuertas para la desmesura de la creatividad de las masas.

En relación a las dos interpretaciones de la modernidad, la que encuentra en ella la trascendencia de las dominaciones y la que encuentra en ella la potencia trastrocadora de lo social, la condición de posibilidad de la democracia efectiva y el substrato histórico político de la revolución, no vamos a escoger una u otra, tomar posición por una u otra, puesto que tanto una como otra concepción de la modernidad se presuponen, se complementan, sólo que en un caso se hace hincapié en los efectos perversos de la modernidad y en otro caso en el devenir fáustico de la modernidad. Lo que podríamos añadir es mas bien un reclamo, el no haber incluido en su concepto de mundo, por lo tanto en su horizonte del contexto donde se desarrolla la modernidad, el mundo en su completud, abarcando sobre todo las grandes extensiones territoriales de las excolonias europeas. La modernidad no podría comprenderse sin la colonización; visto desde esta perspectiva la modernidad es una consecuencia de la colonización, además de comprender que la colonización forma parte de todo el proceso transformador de la modernidad. Hasta podríamos decir que la modernidad nace en estas inmensas tierras conquistadas tanto como en la Europa renacentista. La acumulación originaria de capital tiene que ver con esta violenta expropiación de tierras y esclavización de seres humanos, con la explotación de minerales y recursos naturales. Esta riqueza se incorpora al excedente apropiado por Europa. El umbral del capitalismo tiene que expropiar medios y objetos de producción para poder sobrepasar el límite crítico cuando el dinero se valoriza por medio de la subsunción real del trabajo al capital. La capitalización se hace posible a través de la expropiación de tierras, reducción de poblaciones, explotación de recursos, incorporación de trabajo mitayo y esclavo al proceso valorizador de la producción. La modernización supone la destrucción de la comunidad, la

destrucción de las sociedades antiguas, de sus instituciones cristalizadas, de sus estructuras y redes de relaciones ancestrales. Por eso la modernidad significa crisis, en el sentido más fuerte de la palabra, crisis no sólo de valores sino de instituciones, de formaciones sociales, crisis en el núcleo mismo de la constitución de subjetividades. La modernidad viene a ser sinónimo de destrucción, pero también de construcción de lo nuevo. Moderno es también lo novedoso, lo que no se daba antes. Las imágenes del hombre nuevo alucinadas por las comunidades del cristianismo primitivo renacen con fuerza reiterada en la modernidad, sólo que en un contexto pagano, no necesariamente religiosos. La valoración de las cosas no se encuentra en lo antiguo, como antes, sino en lo nuevo, pero lo nuevo pierde su valor rápidamente se vuelve anticuado, por eso es sustituido febrilmente por otro nuevo. Es una carrera vertiginosa esto de producir lo último, lo más nuevo. Esta compulsión se la observa claramente en la revolución tecnológica que acompaña al capitalismo.

La historia política, particularmente la historia política de la democracia, tiene que ser comprendida a la luz de este vertiginoso proceso moderno donde todo lo sólido se desvanece en el aire. La historia de la democracia es ante todo la historia del poder constituyente, como dice Negri. La democracia emerge con la explosión social, está asociada a la conquista de los derechos, al presupuesto de la igualdad, al reconocimiento del otro como la imagen de uno mismo. El nacimiento de la democracia también está asociada a la independencia, a la expansión del poder constituyente en el territorio, a la conformación de un espacio sin límites. En este sentido el nacimiento de la democracia también está vinculado a la constitución de la nación como acto soberano del pueblo. Empero el pueblo es ya una reducción representativa de la multitud, la multitud en efecto es el substrato constitutivo del poder constituyente, la fuerza creativa de este poder desbordante de lo social. De alguna manera la nación pone límites al poder constituyente; lo mismo sucede con el poder constituido, el Estado, sólo que en este caso la demarcación es un proceso incisivo. Hablemos entonces de la limitación impuesta por el Estado a la multitud, limitación múltiple, jurídica, política, económica, social y cultural. El Estado estratifica el espacio de lo social, al hacerlo captura la fuerza constitutiva de la multitud, captura las líneas de fuga desatadas por la invención social, debocadas por la potencia social. El Estado normaliza y reglamenta la conducta social, busca disciplinar el

comportamiento social, atraviesa los cuerpos e inscribe en ellos la memoria de una conciencia culpable. Mira a la multitud sólo como pueblo, es decir como representación, mejor dicho como representable, acepta al pueblo como voluntad general y se unge de su legitimidad. El poder constituyente se encuentra limitado por el Estado y la nación. El Estado es como una olla a presión, una máquina que constriñe la energía explosiva, canalizándola de acuerdo a una tecnología cada vez más sofisticada. La nación es el espacio de reconocimiento y de intercambio de la identidad, ámbito de pasiones y deseos multitudinarios, que, sin embargo, se halla acotado en el intervalo imaginario dilatado en el tiempo entre la memoria un origen mítico y una utopía de la morada que cobija a todos los hijos por igual. Pero, el poder constituyente no puede limitarse, no puede detener su inmanencia y su impulso, no puede dejar de crear en el devenir, no puede evitar su propia compulsión: abolir viejas instituciones, crear nuevas.

En América Latina como en los continentes conquistados y colonizados, la democracia esta asociada a la liberación. Las luchas anticoloniales configuran una conciencia democrática indígena y mestiza. En este caso el poder constituyente adquiere otra preponderancia, no hace hincapié tanto en la expansión, tampoco retoma sólo la configuración de lo social como multiplicad envolvente, sino que asume la profundidad del espesor cultural. La democracia deviene el poder constituyente de la cultura viva, de las vivencias cultural de las multitudes, de la memoria cultural de las comunidades. Esta tiene que ser entendida como memoria larga, emergencia y actualización de los saberes. El poder constituyente adquiere el perfil de la sublevación de los saberes. La genealogía política en América Latina se remonta a la procedencia de las luchas anticoloniales, quizás teniendo como horizonte la huella de los pueblos nómadas e itinerantes, de las sociedades contra el Estado, de los ayllus, comunidades que desbordaban de todas maneras a las maniobras de captura de las Ciudad-Estado, a las formas de captura de las expansiones de poder de los linajes dominantes. En esta memoria indígena y mestiza la democracia es el retorno a las procedencias. Por más paradójica que parezca esta experiencia, mas bien esta vivencia política colectiva, respecto a la vorágine de la modernidad, en realidad resulta ser una actualización de antiguas luchas. Esta actualización se efectúa en el escenario de la modernidad. En estas condiciones la democracia adquiere un matiz rico en resonancias

culturales, también en este caso la democracia opone a lo nuevo de la modernidad capitalista lo novedoso renovado de lo antiguo. La temporalidad del presente se disloca en múltiples referentes. Ya no ocurre como en *Hamlet* de Shakespeare que el momento se encuentra disjunto, sino ocurre que el momento se halla anclado en la procedencia, esta procedencia es vivida intensamente en el presente usando códigos, valores, figuraciones de la modernidad. La modernidad es esto, un sin tiempo, una transtemporalidad, la modernidad es arqueología en tanto desentierra el pasado y lo hace presente.

Crisis, Alianzas Sociales y Pactos Políticos

Toda institución es imaginaria, esto es, conlleva significación social, es asumida subjetivamente, esto es localizada en un mapa de relaciones, de valores, de códigos. De este modo podemos deducir que las instituciones políticas son imaginarias, además de ser estructuras materiales, en el orden de las redes de relaciones sociales y del devenir de las formaciones históricas. Siguiendo esta deducción, algo parecido podemos decir de las relaciones sociales y también, por la misma razón, de las relaciones políticas. Las relaciones de acuerdo como el pacto social, el pacto político, son imaginarias, son asumidos como compromisos en un horizonte de valores, en un sistema de signos, en un contexto histórico determinado. Deslizándonos en el mismo procedimiento deductivo, podemos decir también que el bullir de las relaciones no institucionalizadas, fugaces, provisionales, en constante desterritorialización, en cierto sentido relaciones contrapuestas a las relaciones institucionalizadas, relaciones relativas a las contradicciones sociales, al conflicto social, a la confrontación social, a las luchas de clases, son del mismo modo imaginarias. No dejan de contener significaciones y son vividas en las entrañas de la experiencia subjetiva, en los terrenos de los trámites intersubjetivos. Cuando hablamos de lo imaginario nos referimos a esa atmósfera vivencial de las significaciones sociales. Lo que comprende de suyo la referencia al valor atribuido socialmente a las instituciones, a las relaciones, a las prácticas y acciones sociales. Estas significaciones y estas valoraciones dependen de las predisposiciones de grupos y colectivos respecto a los horizontes, finalidades e intencionalidades preestablecidas. Disposiciones y agenciamientos hacen a la vida

institucional y política. El mapa transversal de estas instituciones y agenciamientos nos describe las direcciones de los recorridos del movimiento molecular de la sociedad en un momento histórico-político. Los mapas longitudinales de los recorridos de estos movimientos nos muestran las mutaciones de las contradicciones sociales en el tiempo histórico. Particularmente estos mapas se hacen sugerentes en momentos de crisis, debido a que sus cartografías se quiebran, tampoco es posible una continuidad en el proceso institucional y político; al contrario, el mapeo descubre discontinuidades, desplazamientos y deslizamientos, que promueven clausuras institucionales y trastrocamientos de las relaciones. Es en estas condiciones que se debe evaluar el contenido político de un pacto social, como también la significación política concreta dada en el momento de la contradicción social.

Se plantea un pacto social en un momento culminante del devenir de los movimientos sociales desatados desde el inicio mismo del nuevo milenio, abril del 2000. Sin necesidad de hacer todo el recuento del desenvolvimiento de los movimientos sociales, para esto me remito a los textos de *Comuna*, que evalúan y hacen el seguimiento de dichos eventos, podemos rápidamente remitirnos a lo acontecido a mediados de febrero del año en curso (2003). Un levantamiento policial contra el impuestazo lleva rápidamente a un enfrentamiento armado con el ejército, en plena plaza de armas. El levantamiento viene acompañado rápidamente con la asonada social, que ocupa calles, en las inmediaciones de la plaza, edificios públicos, casas de partidos y comercios. Este virulento acontecimiento tiene la virtud de mostrar los alcances de la crisis política, las repercusiones de la fuerza social y la exasperación de los síntomas económicos, que muestran con toda claridad el colapso de un modelo económico, implementado a la fuerza. La clase política ha quedado nuevamente fuera del escenario, así como aconteció en abril y septiembre del 2000. Más aun, desde los eventos del 12 y 13 de febrero ha desaparecido el gobierno. No sólo que en este contexto histórico, en su coyuntura crítica, no se da lugar la gobernabilidad, no es posible un gobierno de los cuerpos, los cuales se han dejado llevar por sus pasiones y deseos, escapando a las cartografías disciplinarias, tampoco aparecen claramente las condiciones de sostenibilidad del Estado. Aunque éste siga estando ahí donde siempre ha estado, no lo está del mismo modo que antes, se encuentra herido mortalmente,

descuajeringado, desvencijado, roto en su propia arquitectura política. No se puede hablar de la misma manera del Estado en tiempos de crisis que en tiempos de paz, no hay Estado del mismo modo, sobre todo no lo hay en el sentido de la solvencia de la estructura institucional. Si la vida social y económica continúa, lo hace por la fuerza de la inercia de la cotidianidad. ¿Ante semejante vacío político, cual puede ser la apuesta de los movimientos sociales?

El Pacto Social

Hablar de pacto social es hablar del fuero mismo de la sociedad. ¿Acaso se supone que la sociedad se constituye a través de un pacto inicial? Para que haya pacto todos habrían tenido que estar de acuerdo y actuar en consecuencia. Pero, ¿cómo se puede estar en acuerdo si no es otra vez de otro pacto, por lo menos relativo a la comunicación, sobre todo al lenguaje? Entonces se pacta suponiendo siempre otro pacto: Siempre hay un compromiso anterior, un acuerdo que nos une, aunque éste sea un acuerdo familiar. La tribu, el clan, el linaje, la descendencia, la filiación. ¿Pero no era que el pacto tenía que constituir la forma de lo social? La pregunta de cómo se hace una familia, una tribu, un grupo, nos vuelve a llevar a la pregunta de cómo se hace una sociedad. ¿Como nos asociamos? ¿Para formar una familia se requiere un pacto? ¿El emparejamiento, el matrimonio, la unión son pactos? Quizás un matrimonio sí, en el sentido formal, pero la unión de pareja requiere de condiciones que van más allá de un pacto. El pacto se sostiene más bien en esas condiciones. Estas tienen que ver con el horizonte cultural, el contexto histórico, la formación social en cuestión. El pacto supone estructuras sociales, redes de relaciones, prácticas, costumbres, conductas, conflictos y contradicciones, problemas, tabas, prohibiciones, aperturas. Hay pacto siempre en un contexto. El pacto es arbitrario como la relación entre significado y significante. No es que se de en un sistema social sino más bien en un campo social, que no deja de ser un campo de fuerzas.

Cuando se habla de pacto social en sentido más restringido, como por ejemplo cuando se habla de pacto político, las connotaciones de este uso son, a su vez, más restringidas, sin

embargo no dejan de ser más problemáticas. El pacto político nos hace recuerdo al contrato social de Rousseau. Este es el procedimiento mediante el cual se constituye una República. Este acto racional de comprometerse hace del individuo un ciudadano, transfieren este acto del terreno privado al terreno político, con lo que se politizan esta acción. El raciocinio y la voluntad fundamentan el ámbito político, se desprenden de la persona para formar parte del Estado. El procedimiento de esta estatalización es la delegación de la voluntad de uno, la conformación de la voluntad general. El contrato social, el pacto político, constituye al Estado.

Se puede seguir hablando de pactos más restringidos, por ejemplo de pactos políticos coyunturales o relativos a un periodo determinado, para cumplir tareas delimitadas de antemano. Aunque también se puede darle un uso vulgar al pacto, por ejemplo, cuando se habla de democracia pactada. Los pactos de los partidos dentro del congreso son imitaciones grotescas de lo que significa el pacto en su sentido histórico, incluso en el sentido que le quiere dar una ciencia o disciplina de las instituciones, como la ciencia política o la sociología. Cuando se habla de pacto social en su sentido extraparlamentario y se trata de apuntar a un horizonte, como la defensa por la democracia o la paz social, si bien la connotación del pacto se mueve en un espacio más amplio, no deja de escapar a las consecuencias reductivas de un uso instrumental del pacto. La ingeniería institucional hace gala de estas reducciones instrumentales del pacto.

Se puede reducir aún más el sentido del pacto, convertirlo en una argucia, en un medio al alcance en el juego de las alianzas y el juego político. Con esto puede que se desvirtué la idea pacto en el sentido de contrato social, pero adquiere su significación utilitaria en el marco de las prácticas cotidianas. El pacto social con la elite gobernante y dominante significa pactar con la clase social que ha implementado las políticas de ajuste estructural y se ha beneficiado de ellas. Como todo pacto social implica inmediatamente un pacto político, el pacto social conlleva de suyo un pacto con el partido que ejecutó las políticas neoliberales desde 1985, el modificado Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). Y como en una estructura jerárquica se termina pactando con direcciones y personas, el pacto social implica un pacto con la cúpula dirigenal, lo que significa pactar con la elite

que administra políticamente en el país los intereses de las transnacionales. Estos usos utilitarios del pacto o esta realización de la idea en sus reducidas y plurales formas prácticas adquieren su tonalidad en las coyunturas políticas. En lo que respecta a la coyuntura en cuestión, en Bolivia desde abril del 2000 a la fecha, los movimientos sociales han estado en constante ofensiva, han afectado la capacidad política de los gobiernos de turno, han delimitado el fin del apogeo del discurso neoliberal y han podido organizar a las masas, aunque estas sigan circunscritas a sus localismos. Debido al intermitente bloqueo y marchas, a los secuenciales enfrentamientos, se ha derivado en el colapso político del gobierno. Este es el escenario de la ingobernabilidad.

La pregunta es: ¿Qué esperan los movimientos sociales? ¿Qué esperan lograr los movimientos indígenas? ¿Qué espera el movimiento cocalero y su contorno social? ¿Qué espera el movimiento sin tierra? ¿Qué espera el incipiente movimiento urbano? La acción no solamente tiene intencionalidades sino que tiene un campo abierto de posibilidades, empero los desenlaces dependen de varios factores, entre los más importantes se encuentra la correlación de fuerzas en los distintos campos, el social, el político, el económico, el cultural. Para que los resultados se acerquen a los objetivos trazados, a lo que se espera lograr, es indispensable evaluar las consecuencias de las acciones en el campo de fuerzas, en los diagramas de poder, en las estructuras políticas. Las consecuencias de las acciones sufren procesos de adecuación a los condicionamientos de los campos de fuerza. Lo mismo ocurre con la situación de estos campos, su estado de cosas y su estado de fuerzas, sufren transformaciones por efecto de la praxis social. Es imperioso que las preguntas sobre las expectativas de los desenlaces históricos sean trabajadas al interior de los movimientos sociales, los mismos que se han caracterizado por el recurso a la asamblea y el consenso, en los mejores de sus momentos de irradiación. Las decisiones de lo que hay que hacer tienen que ser decisiones democráticas, en el sentido pleno de la palabra, en el sentido de la deliberación y participación de las multitudes. Una elaboración cúpular atenta directamente contra el sentido colectivo de los movimientos.

La Alianza de los Movimientos Sociales

Desde la perspectiva de las vivencias sociales, de las experiencias colectivas, se puede decir que lo que hace un movimiento social es constituir sujetos sociales. Los sujetos sociales son voluntades colectivas autoreferenciadas, pero por ser tales, son también memorias colectivas autoreferenciadas, al mismo tiempo son conocimiento general, intelecto general, autoreferenciado. Estas condiciones de posibilidad de los sujetos sociales, condiciones que no son trascendentales, como en el caso de la Crítica de la razón Pura, sino condiciones de posibilidad inmanentes, suponen una cuarta condición de posibilidad, que hace como substrato de las otras, que es el olvido de sí (desconstitución) y al mismo tiempo un recuerdo de sí, una memoria de la memoria misma, una memoria de la voluntad y una memoria del intelecto general. Llamemos a esta condición de posibilidad inmanente potencia social³. En este sentido hablamos de sujetos sociales, sometidos al devenir y a la crisis, por lo tanto sometidos a la posibilidad del cambio, a la reconstitución de sí mismos en los nuevos contextos, modificando sus nuevas composiciones, sus propias identidades, sus propias representaciones de sí mismos. Hablamos de sujetos que son expresión de la voluntad de poder. Si bien los sujetos sociales internalizan relaciones de poder, las crisis los empujan a exteriorizar estas relaciones de poder, ponerlas en evidencia, y se inclinan a romper con estas relaciones, recreando el ámbito de relaciones a través de otro campo de fuerzas. Los sujetos sociales pliegan en su interior los diagramas de poder, en gran parte de la modernidad, los diagramas disciplinarios, cuando se produce la crisis, los sujetos sociales se encuentran en condiciones de desplegar estos efectos del poder, invertir sus consecuencias, desordenando, hasta destruyendo, los diagramas de poder, rediseñando el mapa de fuerzas y la geografía política. La crisis empuja a una desconstitución y a una reconstitución subjetiva que pasa de la resistencia a la ofensiva transformadora. Se trata de un sujeto instituyente, se trata del poder constituyente de la multitud. Este sujeto rompe con un pasado institucional, busca más bien constituir un nuevo contexto institucional, nuevas instituciones, que expresen no sólo la nueva correlación de fuerzas, sino sobre todo la nueva forma social, el nuevo horizonte político, la realización creativa de la voluntad colectiva.

³ En el libro de Paolo Virno *El Recuerdo del Presente* se encuentra un detenido tratamiento sobre el tema. Paidós 2003; Buenos Aires.

El movimiento indígena no puede llegar a ser instituyente sino trastoca profundamente las estructuras coloniales del Estado. El movimiento cocalero no habría logrado nada si no consigue el reconocimiento pleno de sus cultivos en el marco de las economías campesinas, si no consigue erradicar de los asuntos agrarios la intervención imperialista. El movimiento sin tierras no tendría sentido de ser si no obtiene tierras para los sin tierra, es decir, sin una nueva reforma agraria. Los movimientos urbanos habrían perdido el tiempo si no logran sacar de escena a las políticas, los dispositivos políticos y agenciamientos económicos del ajuste estructural, de la aplicación privatizadora relativa a una forma de administración entreguista y transnacionalizadora. Todos los movimientos sociales no lograrían su propia realización histórica si no se reapropian del excedente, si no recuperan los recursos naturales para la nación de nacionalidades. Los movimientos sociales no se objetivarían socialmente si no transforman el campo social, inventan una nueva forma social, dando rienda suelta a su voluntad creadora. Si no logran la realización democrática en el único sentido democrático posible: el uso de las prácticas democráticas para la satisfacción plena de las demandas y el reconocimiento pleno de las alteridades humanas en una formación sociopolítica autogestionaria.

Ahora bien, si partimos de la descripción de los movimientos sociales situados como todavía locales, entonces limitados territorialmente, sin lograr una expresión nacional, esta evaluación exige una alianza política de los movimientos sociales, alianza que enriquezca su autonomía, fortalecimiento e irradiación democrática al resto de la sociedad. De lo que se trata, a través de esta alianza, es de producir la hegemonía de los movimientos sociales en relación al conjunto social insatisfecho, latentemente contrario a las consecuencias pauperizadoras de las políticas neoliberales, pero también con un ambiguo comportamiento ante los movimientos sociales, que puede ser hasta antagonico. Esta hegemonía no se logra si se supedita los movimientos sociales al mando de las elites a través de un pacto social. Las formas de esta alianza no dependen de un diseño antelado si no de los acuerdos u consensos logrados en el seno de las organizaciones populares y en la interacción comunicativa de los movimientos.

La agenda de la alianza de los movimientos sociales no sólo responde a la deliberación de las asambleas sino que se ha venido construyendo al calor de la lucha, articulando sus propias reivindicaciones y demandas, dando lugar a interpretaciones colectivas de las problemáticas que atraviesan el cuerpo social. Recoge las demandas indígenas, las reivindicaciones cocaleras, el requerimiento de tierras, la lucha contra la ocupación global de las trasnacionales, se da como tarea la recuperación social de los recursos naturales. Después de tres años de luchas y movilizaciones los movimientos buscan ampliar el horizonte de sus reivindicaciones, tratando de darle no sólo una connotación nacional sino trastocadora del Estado. La cuestión del poder es un problema fundamental. La acumulación política del movimiento no busca reeditar el *statu quo*, mantener el mismo mapa institucional, ni mucho menos salvar a las elites de su responsabilidad histórica con el saqueo de los recursos naturales, con las consecuencias desastrosas en la estructura económica, con los efectos de descomposición y miseria relativos al costo social. La alianza de los movimientos sociales no busca reproducir las condiciones de posibilidad históricas de las dominaciones polimorfos sino constituir nuevas condiciones de posibilidad que viabilicen la potencia de las multitudes. La salida a la crisis se halla en la propia inmanencia de la crisis. La crisis destruye un mundo para construir otro.