

"Crack Capitalism"

Entrevista a John Holloway

por Óscar Simón / La hiedra —Nov 22, 2010

<http://www.bionero.org/especiales/opinion/entrevista-a-john-holloway-autor-de-crack-capitalism>

John Holloway, autor del libro Crack Capitalism nos habla de las distintas formas de oposición a este sistema y de la necesidad de transformar la sociedad a nuevas ideas y formas no sometidas al capitalismo y la mercantilización, las que amenazan la existencia misma del planeta.

¿Qué pretendes explicar con tu nuevo libro, Crack Capitalism?

La idea de este libro surge ante la necesidad urgente de cambiar un sistema como el capitalista que no sólo esclaviza a millones de personas a lo largo y ancho del mundo, sino que además amenaza la existencia misma del planeta. En el libro intento explicar cómo creamos un mundo diferente con nuevas formas de hacer; maneras de hacer no sometidas al capitalismo y la mercantilización. En definitiva, pretendo contribuir a encontrar una manera de cambiar este sistema.

¿Puedes definir el concepto de 'crack' (grieta)?

El concepto de 'crack' no es una cosa, más que un intento de definir todos aquellos momentos y espacios vitales donde desafiamos la lógica del sistema, donde hacemos las cosas por y para nosotros; momentos y espacios donde el capitalismo no entra. Es en esos momentos donde, con nuestro hacer, agrietamos al capitalismo. Mediante la creación, la expansión, la multiplicación y la coalescencia de estos cracks de millones de diversos espacios podemos destruir la textura del sistema.

En tu libro hablas del trabajo concreto y del trabajo abstracto.

Sí. Marx hizo una aportación crucial con estos dos conceptos. Imagínate que a mí me encanta hacer pasteles y compartirlos con mis amigos –bueno, eso no es cierto [risas], pero imagínatelo—. A todos ellos les encantan mis pasteles y me animan a poner un pequeño negocio de pastelería.

Al principio hago unos cuantos pasteles para los vecinos y amistades cercanos que vendo en mi pequeño negocio, pero claro, tengo que comprar azúcar, harina, frutas, huevos, electricidad... y para poder sobrevivir haciendo pasteles tengo que cocinar muchos más, ya que no puedo quedar con mis amigos o hablar un rato con los clientes sobre sus gustos y sus vidas.

Hasta que llega un punto en el que descubro que fabricando y vendiendo matarratas gano más dinero. Entonces abandono mi negocio de pastelería, que en un principio era mi vocación, y me pongo a fabricar raticida para poder vivir.

Es una imagen un poco tosca, pero intento ilustrar cómo la lógica del sistema se apropia de nuestra capacidad de hacer y la desposee de cualquier sentido, más allá de la mercantilización. En los cracks, en estos intersticios, el trabajo abstracto desaparece para ser substituido por el trabajo concreto, creativo y liberador.

Entonces, la lógica del trabajo abstracto –o, lo que es lo mismo, la alienación del trabajo, es decir el modo en el que producimos las cosas– juega un papel clave en la configuración y determinación de las relaciones sociales.

Por supuesto. La lógica del trabajo abstracto vacía de todo sentido nuestras capacidades creativas como personas. Desposee de sentido nuestro esfuerzo, nuestra inteligencia. Subordina todo lo que hacemos a la producción de beneficio y, por lo tanto, eso configura forzosamente cómo nos relacionamos con la naturaleza, pero también con las personas.

"El capitalismo cada vez más inhumano, más asesino, deshumaniza a las gentes. Por eso es tan importante generar espacios que subviertan la lógica del sistema, generar grietas donde la vida se desarrolle. Cuando las personas escapamos del hacer abstracto disfrutamos del hacer concreto, y al disfrutar de nuestra creatividad y de los demás, colaboramos, compartimos nuestro disfrute, nuestras ilusiones y eso forzosamente cambia totalmente nuestra manera de relacionarnos con los demás".

¿Una huelga o una manifestación sería un crack?

Claro que sí. Lo es en cualquier momento, en cualquier lugar donde las personas deciden en función de su propia lógica y no subordinados al mercantilismo, en función de sus intereses individuales y colectivos. En una manifestación o en una huelga, los trabajadores que participan están desafiando al orden establecido, haciendo en una manera diferente, saliéndose de los márgenes del sistema, generando grietas, de igual manera que lo hacen los zapatistas o las personas que se organizan para hacer crecer un jardín donde antes había un estacionamiento para coches.

En otro sentido, cuando adviertes de los peligros de la institucionalización de las luchas, de llevar las luchas a identificarse con algún Estado, ¿de alguna manera te estás retrotrayendo a la afirmación de Marx de que es imposible cambiar las sociedades mediante el Estado actual y que es necesario crear algo nuevo? ¿Que no se puede tomar las herramientas del estado actual?

Exactamente. Lo que quiero enfatizar es que mediante el Estado no se puede conseguir la liberación. El Estado en sí no es una cosa; es un conjunto de relaciones humanas, económicas, políticas, que hoy por hoy garantizan y sustentan el status quo. Ningún movimiento que aspire seriamente a cambiar el estado de las cosas, a conseguir un cambio radical de sistema, puede pretender hacerlo desde el Estado, ya que las estructuras de éste están diseñadas para regenerar y mantener las relaciones sociales que posibilitan el

capitalismo, que perpetúan la lógica del trabajo abstracto sobre el trabajo concreto.

El movimiento anticapitalista tiene una lógica totalmente contraria al Estado desde el principio y, por lo tanto, el movimiento debe buscar formas de organización antagónicas al sistema. En caso contrario o bien será cooptado y fracasará o bien sus maneras de actuar le llevarán reproducir justo lo que intenta cambiar y, por lo tanto, también fracasará.

¿Cómo conseguimos llegar a una sociedad de productores asociados, basada en el trabajo concreto? ¿Cómo desafiamos a un Estado fuertemente centralizado?

Bueno, debemos aprender de la experiencia, ver lo que ha pasado en los diferentes momentos históricos. Si hacemos eso, si aprendemos de la Historia, vemos que las revoluciones han acabado fracasando. Para mí, la única manera es mediante la confluencia de esas grietas. Pero, de todas maneras, no creo que exista una respuesta, y es trabajo de todo el movimiento explorar los diferentes caminos, haciendo, creando espacios desobedientes a la lógica del sistema.

La expropiación de los comunes y de los medios de producción, así como la sumisión del trabajo al beneficio económico, aleja a la humanidad de la naturaleza.

En realidad, la Humanidad no puede alejarse de la naturaleza. Las personas somos seres vivos, y por lo tanto pertenecemos a ella. Sólo podemos vivir mediante el uso de los recursos naturales. Lo que ocurre es que la lógica capitalista del trabajo abstracto orienta nuestra actividad hacia un comportamiento suicida. Vivimos dentro de la naturaleza, pero a la vez trabajamos y vivimos bajo una lógica contraria a ella. En cierta manera, el capitalismo es un sistema suicida.

Entonces, ¿cambiar la manera en la que producimos sería un aspecto clave para salvar el planeta?

Por supuesto. Vivimos en un momento donde el desarrollo del capitalismo y de su lógica está llevando al planeta a la destrucción. De ahí surge la idea de escribir este libro, con el fin de aportar ideas, caminos, sobre los que avanzar aprendiendo y discutiendo. Y cambiando en el camino, pero siendo claros y firmes en la necesidad total y urgente de cambiar el sistema de manera radical. Si no acabamos con el capitalismo, éste acabará no sólo con nosotros, sino con la vida sobre el planeta.

Por cierto, John: ¿Qué tal por Chiapas?

Bueno, ya son muchos años de rebelión zapatista y el gobierno está muy duro. Pero siguen resistiendo, siguen haciendo, y ha habido grandes cambios. Uno de los mejores, el avance de las mujeres en cuanto a la toma de decisiones,

retroceso del sexismo. Es cierto que hay dificultades, pero la sola existencia ya es una victoria.

Cambiar el mundo sin tomar el poder

El momento de la primera edición del libro fue verdaderamente importante por el impacto que tuvo. En ningún lugar esto fue tan claro como en la Argentina. A la presentación que se hizo en Buenos Aires, hacia finales de 2002, concurren más de mil personas. Para mí fue un indicio temible y estimulante el constatar que la idea de cambiar el mundo sin tomar el poder constituía una parte integral de la agitación política y social de ese momento. Parte de un todo: el surgimiento de las asambleas barriales, las fábricas recuperadas, los piqueteros y las manifestaciones masivas que derrocaron varios presidentes en cuestión de semanas. Pero no sólo en la Argentina: Cambiar el mundo sin tomar el poder dio voz a una idea central en el movimiento alterglobalización, en el levantamiento zapatista en México, en al menos parte de la gran agitación de aquellos años en Bolivia y en las prácticas cotidianas de los tantos y tantos grupos alrededor del mundo que luchan por encontrar un camino hacia adelante, una manera diferente de cambiar el mundo, claros en su repudio a la vieja política estadocéntrica, con todo lo que conlleva en términos de corrupción y hastío por el uso de las personas como medio para sus propios fines.

Indudablemente, el momento contribuyó al impacto que tuvo el libro y a la tormenta de debates que ha suscitado. En ocasiones, he sentido como que estoy parado en la orilla del mar, siendo arrastrado por olas sucesivas de comentarios. La primera repleta de alabanzas, la siguiente de una condena absoluta y furiosa. Cada ola, debo confesarlo, ha sido fuente de placer. El objetivo del libro no es sólo convencer a la gente de que el cambio social radical no pasa por el Estado, sino también seducir a las personas a entablar una discusión sobre el significado de la revolución, respecto de cómo podemos crear un mundo diferente. El argumento en contra del Estado es un argumento en contra de la política del monólogo. La oposición anticapitalista es y debe ser polimorfa, polifónica, polilógica, necesariamente discordante: un nosotras/nosotros que discute consigo mismo, y que se constituye en nosotras/nosotros a través de la discusión.

Fuente: <http://www.enlucha.org/?q=node/2355>

John Holloway habla de su último libro, Crack Capitalism, y de América Latina

Written by Ramor Ryan, Traducido por Nancy Piñeiro

<http://upsidedownworld.org/main/en-espatopmenu-81/2783-john-holloway-habla-de-su-ultimo-libro-crack-capitalism-y-de-america-latina>

<http://www.antimilitaristas.org/spip.php?article4723>

Tuesday, 16 November 2010 17:42

El último trabajo del sociólogo radical y escritor anticapitalista John Holloway, *Crack Capitalism* (Pluto Press 2010), continúa explorando los temas fundamentales de cómo combatir mejor el capitalismo y cambiar el mundo de un nuevo modo. Siguiendo el tema de su libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*, ampliamente leído y objeto de polémicos debates, *Crack Capitalism* explora una pregunta clave: ¿qué debe hacerse ahora? El periodista de Upside Down World Ramor Ryan dialoga con John Holloway en México sobre los movimientos sociales en América Latina y el siempre presente potencial para el cambio revolucionario.

Ramor Ryan: Su libro anterior, *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*, se convirtió rápidamente en uno de los textos fundamentales del nuevo entorno anticapitalista. En él, sostiene que la posibilidad de revolución no reside en la toma de los aparatos del estado, sino en actos diarios de rechazo pleno de la sociedad capitalista, y se pregunta cómo podemos reformular nuestra comprensión de la revolución como lucha contra el poder, no por el poder. En última instancia, afirma que hoy la revolución debe entenderse como una pregunta, no como una respuesta. ¿Cómo elabora esta tesis en su último trabajo, *Crack Capitalism*?

John Holloway: Para mi satisfacción, *Cambiar el mundo* desató un gran debate, tanto críticas horrorizadas como eufórico deleite. Pero la reacción que más me impactó fue la que planteó: “Genial, sabemos que tiene razón, no queremos tomar el poder, no queremos ingresar en la lógica sucia de los partidos políticos, pero entonces, ¿qué es lo que debemos hacer?” En mi nuevo libro propongo una respuesta: agrietar el capitalismo, crear grietas en el sistema de dominación capitalista de tantas maneras como sea posible, y dejar que se extiendan y se multipliquen y fluyan juntas. Por supuesto que se trata de una respuesta que es en realidad una pregunta: todavía la pregunta es cómo lo hacemos, y si esas grietas tienen alguna posibilidad de sobrevivir. Lo importante es mirar alrededor y observar dónde estamos, ver las millones y millones de maneras en las que las personas ya están creando grietas, apartándose de la lógica del capital y creando espacios o movimientos en los

que prevalecen relaciones sociales de otro tipo. Los Zapatistas son el ejemplo más obvio, o el movimiento que surgió en Argentina en 2001 y 2002, o el MST en Brasil, pero existen millones de ejemplos de personas que simplemente caminan en la dirección opuesta, contra la corriente, de manera individual o colectiva. Tantas dignidades. Lo que el libro intenta hacer es pensar a partir de esas dignidades, pensar cómo podemos comprenderlas como punto de partida del cambio revolucionario.

RR: Usted se concentra en los movimientos sociales, no en los partidos o líderes políticos, como el lugar del que saldrán las respuestas al interrogante sobre cómo sería hoy una revolución. Ha afirmado que “En el corazón de los movimientos sociales de los últimos años, al menos en sus variantes más radicalizadas, hay un impulso que va contra la lógica de la sociedad capitalista”. ¿Podría ampliar esta idea, particularmente en lo que respecta a los movimientos sociales en América Latina?

JH: Sí, creo que hay un impulso casi universal y muy contradictorio contra la dinámica del capitalismo. El anticapitalismo es lo más común del mundo, aunque la gente no lo piensa exclusivamente en esos términos. El problema de los partidos políticos es que canalizan la ira anticapitalista en forma capitalista, la forma del estado. Creo que es importante darle a esta ira anticapitalista una forma de organización anticapitalista, una forma de organización que ayude a las personas a expresar su ira y sus deseos, que se base en el reconocimiento mutuo de la dignidad de las personas. Esa es una tradición de extrema importancia dentro del movimiento anticapitalista, desde la Comuna de París, los soviets en Rusia, los consejos anarquistas en España, las asambleas barriales en Argentina, los consejos comunales de los zapatistas con su lema “mandar obedeciendo”, los cabildos en Bolivia, y demás. Cuando la organización se vuelca hacia el estado, como en el caso de Bolivia o Venezuela o Cuba, no es que el camino revolucionario desaparezca pero es difícil mantener el impulso, por la simple razón de que el estado es una forma de organización que fue construida para subordinar el conflicto social a la dinámica del capital; es una forma de organización que separa a los líderes de los liderados y excluye a las personas. Puede que el estado sea la forma adecuada para producir el cambio en nombre del pueblo, pero no puede ser la forma organizativa de cambio por parte del pueblo, y eso es lo que exige un verdadero quiebre con el capitalismo.

RR: Usted nació en Irlanda, se crió en Escocia y ha vivido en América Latina durante los últimos 19 años. ¿Cómo impactó en su trabajo la experiencia de vivir en América Latina?

JH: Es difícil saberlo. Me mudé a México tres años antes del levantamiento zapatista, y creo que para mí, como para muchos otros, el levantamiento fue como un relámpago que puso las cosas en su lugar, que le dio nuevo sentido y

fuerza a lo que yo ya había estado sintiendo y pensando. Fue el gran anuncio zapatista de que aquí había una nueva manera de organizarse contra el capitalismo, de hablar contra el capitalismo, una nueva gramática de la revolución anticapitalista. Y luego el “argentino” de 2001 y 2002 tuvo una enorme importancia por ser una especie de zapatismo urbano. También está, por supuesto, la interacción constante con colegas y estudiantes que se hallan inmersos en la lucha revolucionaria y en la búsqueda de nuevas formas de avanzar. A veces es horroroso, pero es siempre un lugar estimulante para vivir y pensar.

RR: Su trabajo ha generado un importante debate en América Latina, en particular, fastidió a los partidarios de los gobiernos de izquierda de la región (por ejemplo, Chávez en Venezuela, Evo Morales en Bolivia o el gobierno de El Salvador respaldado por el FMLN). Ellos sostienen que asumiendo el poder político están “cambiando el mundo” de manera más eficaz. ¿Cree que hay un conflicto de intereses entre los movimientos sociales y los partidos políticos? La victoria electoral de los partidos de izquierda, ¿está teniendo un impacto negativo en los movimientos sociales de base?

JH: Estoy totalmente a favor de la unión con las personas y de ir juntos mientras podamos. No creo en absoluto que debamos partir de definiciones y exclusiones, ni del “no vamos a trabajar con ellos porque son miembros de un partido político”. Los partidos de izquierda incluyen a todo tipo de personas que están allí porque tienen un deseo genuino de cambiar las cosas. Y en general (aunque no siempre), creo que es mejor que la izquierda gane las elecciones (prefiero a Chávez o Evo o Dilma, o Cristina Kirchner a las alternativas de derecha, y creo que aquí en México, AMLO hubiera sido menos desastroso que Calderón).

Ahora bien, esa no es nuestra política, no es de allí de donde vendrá el verdadero cambio anticapitalista. Hay demasiadas fuerzas que vuelven a llevar a los gobiernos a la lógica de la acumulación capitalista, y eso significa que sus intereses son opuestos a los nuestros. La realidad es que los gobiernos progresistas son gobiernos progresistas, y nosotros, por otro lado, somos la izquierda que no se atreve a pronunciar su nombre, pero debe hacerlo y está comenzando a hacerlo: somos la izquierda antiprogresista. Por supuesto, no quiere decir que estemos en contra del cambio ni de la emancipación de la creatividad social, sino que nos oponemos al Progreso destructivo que está en el corazón del capitalismo. Casi todas las grandes luchas de los últimos años, quizá en especial en América Latina, han sido en contra del Progreso: la extensión de la línea 12 del metro en la ciudad de México, la construcción de las papeleras en Uruguay, de los Wal-Mart en Cuernavaca y Puebla y en otros tantos lugares, la minería del litio en Bolivia, la destrucción del Amazonas en Perú, y demás. Los gobiernos de izquierda defienden el Progreso, ése es el problema.

RR: Usted ha dicho que los “movimientos sociales no están organizados como partidos: su objetivo no es tomar el poder estatal”. Durante el golpe de Honduras de 2009 y más recientemente en Ecuador, los movimientos sociales han salido a apoyar con firmeza a los presidentes atacados. ¿Qué revelan esas movilizaciones sobre la relación entre los movimientos sociales y el poder estatal?

JH: (Podrías agregar la muerte de Kirchner hace unos días, ¿eso qué nos dice?) Por supuesto que es una relación muy compleja. Es muy claro que los ataques de la derecha contra los gobiernos de izquierda, como en el caso de Honduras o Ecuador o el intento de golpe en Venezuela hace algunos años, son ataques al pueblo que esos gobiernos dicen representar (pero no lo hacen), de manera que tiene mucho sentido movilizarse para defenderlos pero no de manera acrítica. La respuesta de la CONAIE al ataque contra Correa en Ecuador, hace algunas semanas, me pareció excelente, pues usaron una defensa del presidente para criticar su incapacidad de implementar realmente medidas de cambio.

RR: Los zapatistas han encarnado uno de los ejemplos más intensos de un movimiento que creó una zona autónoma pujante sin formar un partido político ni buscar el mandato electoral, sino existiendo por fuera del panorama político establecido y más allá de él, y creando una “grieta” en el sistema capitalista. Pero pareciera que el Estado mexicano ha conseguido contener y desgastar la iniciativa zapatista. Críticos (de izquierda) plantean que teniendo en cuenta la imposibilidad del ejemplo zapatista de extenderse o multiplicarse con eficacia en México 16 años después del levantamiento inicial del 94, esto debe entenderse como un ejemplo de la imposibilidad de construir una revolución sin deponer el poder estatal existente. ¿Podría hablarnos sobre esto?

JH: No creo que el Estado mexicano haya desgastado la iniciativa zapatista. La impresión de que así fue proviene, en cierta medida, del cambio de dirección que adoptó el movimiento zapatista después del fracaso final de los acuerdos de San Andrés hace algunos años: la decisión de que había pasado el momento de formular exigencias y debían continuar con la construcción de su propia zona autónoma. Pero sí, la resonancia del movimiento no es tan fuerte como era, y sí, tiene una incapacidad para extenderse y multiplicarse. Creo que se puede explicar de muchas maneras: el aumento de un clima de miedo en México, el impacto de los narcos y la creciente militarización del país, el apaciguamiento del movimiento anticapitalista mundial por el momento, y todas las viejas razones, pero eso tampoco significa que la idea de cambiar el mundo sin tomar el poder, o de agrietar el capitalismo, nos dé respuestas fáciles. Sospecho que puede haber una cantidad de personas que de manera colectiva o individual siguen adelante, trabajan en sus propios proyectos de cambio, de

vida alternativa (por elección o necesidad), sobre todo frente a la crisis actual. Pero justamente porque estos movimientos son subterráneos, es difícil estar seguros. La pregunta que usted hace de ningún modo se puede cerrar con una respuesta fácil. Preguntando caminamos, no creo que tengamos otra alternativa.

Ramor Ryan es un escritor irlandés que vive en Chiapas y es autor de *Clandestines: the Pirate Journals of an Irish Exile* (AK Press 2006). Su próximo libro, *Zapatista Spring*, será publicado por AK Press en la primavera boreal de 2011.

Los Otros Caminos: OTRA HISTORIA, OTRA POLÍTICA

John Holloway
Primer Festival Mundial de la Digna Rabia. (2008)

Muchas, muchas gracias; es realmente un placer, un honor, estar aquí.

Mi plática se llama La Otra Política, la Digna Rabia.

Rabia, rabia, rabia.

Rabia, en primer lugar, hoy, con lo que está pasando en Israel, lo que acabamos de escuchar. Rabia, rabia también por los últimos cinco años de matanza y destrucción en Irak.

Rabia, rabia como la de los jóvenes en Grecia en las últimas semanas. Rabia ante la violencia de la policía, rabia ante los bajos sueldos y la falta de oportunidades.

Rabia, rabia aquí, en México, todos los días. Rabia ante la represión de Atenco y los 112 años de prisión dictados a Ignacio del Valle. Rabia ante la violación de las compañeras que luchan por una vida digna. Rabia ante la violencia cotidiana de la policía. Rabia ante la destrucción de los bosques. Rabia ante el racismo, ante la brecha obscena entre los ricos y la miseria de los pobres, rabia ante la arrogancia de los poderosos. Rabia porque ellos están convirtiendo un país precioso en un país podrido, un país donde vivir es vivir con miedo.

Rabia porque no es sólo México sino el mundo entero que se pudre, que se está destruyendo. Rabia porque vivimos en un mundo basado en la negación de la humanidad, en la negación de la dignidad. Rabia porque la única forma de sobrevivir es vendiéndose.

Rabia, rabia, rabia. Pero la rabia rompe. La rabia rompe la víctima. Antes de explotar con rabia somos víctimas, víctimas del sistema capitalista, y como víctimas lo único que podemos hacer es sufrir, pedir cambios, formular demandas. Como víctimas necesitamos un líder, necesitamos un partido. Como víctimas esperamos un cambio, pero un cambio en el futuro, ¡por supuesto!. Esperamos la revolución futura.

Y con el grito de rabia rompemos con eso; con el grito de rabia decimos “¡no, no somos víctimas, somos humanos, ya basta de vivir así, ya basta de sufrir! Ya no vamos a pedir nada a nadie, ya no vamos a formular demandas, ya no vamos a esperar la revolución futura porque el futuro nunca llega. Vamos a cambiar las cosas aquí y ahora”.

Rabia, digna rabia. La rabia anticapitalista es el inicio de la dignidad porque rompe con la condición de víctima, porque ya tiene el deseo de otra cosa, de un mundo diferente; porque detrás de los gritos y de las barricadas hay otra cosa, la construcción de otras relaciones sociales, la creación de otro hacer, de otro amar.

La rabia, la rabia es el umbral de la dignidad. La pura rabia no es suficiente, no es suficiente porque todavía no crea los cimientos de otro mundo, porque todavía no crea la base para resistir la reintegración al capitalismo. Abre la puerta, abre la puerta a una política radicalmente otra, a un hacer radicalmente distinto, pero el pleno desarrollo de la digna rabia significa no solamente el grito de “¡No, no vamos a obedecer, no vamos a subordinar nuestras vidas a la reproducción del capital!”. También es un “¡Vamos a hacer otra cosa, vamos a vivir de otra manera, vamos a vivir de una forma que no encaja con el capital! ¡Vamos a vivir de una forma que no está subordinada a los requerimientos de reproducción del capital!”. Luchamos, entonces, contra el capital, contra el capitalismo no solamente con manifestaciones y piedras, eso sí, pero también, y tal vez sobre todo, construyendo otra cosa. Luchamos contra el capitalismo viviendo el mundo que queremos crear.

¡Ya basta! Realmente ahora, ¡Ya basta!, Ya basta de vivir así, ya basta de crear todos los días un sistema que nos está matando. Pero detrás del ¡Ya basta! zapatista, detrás del ¡Ya basta! zapatista, hay otra cosa, sin la cuál el zapatismo no tendría la fuerza que tiene. Detrás de la urgencia del ¡Ya basta! hay otra temporalidad, la temporalidad del “Caminamos, no corremos, porque vamos muy lejos”. El núcleo del zapatismo, me parece, es la construcción paciente de otro mundo; la creación aquí y ahora de otras relaciones sociales. Las comunidades zapatistas de Chiapas luchan contra el capitalismo viviendo el mundo que ellos y nosotros, quieren y queremos, crear. Luchan contra el capitalismo yendo más allá del capitalismo. Esta, me parece, es la digna rabia.

Los zapatistas, y no solamente los zapatistas, por supuesto; la digna rabia existe por todos lados. Existe en todos los lugares y todos los momentos donde la gente dice “No, no, ya no vamos a subordinar nuestras vidas a la reproducción del capital; vamos a hacer otra cosa, porque finalmente nada más tenemos una vida y porqué desperdiciar esta vida, reproduciendo el capital. Nosotros vamos a hacer otra cosa”. En todos esos momentos, todos esos espacios, existe la digna rabia. Y a veces es la digna, la dignidad, que prevalece, el hacer otra cosa, y veces es la rabia que prevalece. Los gritos, las piedras, las barricadas... Pero lo importante es entender que ambos son partes del mismo movimiento, que la dignidad, la digna rabia, la otra política, está compuesta de dignidad y de rabia. Y por la tolerancia, el anti sectarismo, tiene que ser elemento central de cualquier política de la digna rabia.

La dignidad, la dignidad, entonces, no es la dignidad de las víctimas sino de los sujetos activos, de las sujetas activas. La política de la digna rabia, es decir, la

otra política como yo la entiendo, es un caminar, un caminar que deja atrás la política de las víctimas, la política de demandas, la política de pedir cosas, la política de las denuncias constantes, la política de líderes, la política de los partidos, la política del Estado. La digna rabia pone a nosotras y nosotros en el centro. Nosotras y nosotros creamos el mundo con nuestra creatividad, con nuestra actividad. También, y ahí está lo difícil, pero sí es cierto, también somos nosotras y nosotros que creamos el capitalismo y es por eso que sabemos también que podemos dejar de crear el capitalismo. Y también somos nosotras y nosotros que estamos creando la crisis actual del capitalismo, o, mejor, nosotras y nosotros somos la crisis del capitalismo.

E insisto, insisto e insisto mucho en esto; insisto precisamente porque la crisis constituye una amenaza terrible para la otra política. La crisis nos jala, real y teóricamente, jala otra vez hacia la vieja política de la izquierda, hacia la política de la víctima, la política de las demandas, la política que queremos dejar atrás.

Me parece que básicamente hay dos formas de hablar de la crisis, de la crisis actual del capitalismo. La forma más obvia es echar la culpa a los capitalistas y al capitalismo. La crisis entonces, decimos, es el fracaso del capitalismo. Necesitamos, por supuesto, una revolución. Hay que hacer la revolución y hay que hacerla de la forma más eficiente posible, y mientras, mientras tenemos que pedir más empleo, más gasto social, más subsidios para los pobres y no para los ricos. Entonces, la comprensión de la crisis como la crisis de ellos, como la crisis que expresa las contradicciones del capital, esta comprensión de la crisis, nos regresa a la política de la víctima, la política de pedir, la política de buscar líderes, la política de la revolución en el futuro.

Y la otra forma de entender la crisis es decir que no, que no, no, no, no es así, realmente no es así, porque nosotras y nosotros somos los responsables de la crisis; y no es que tengamos que hacer la revolución en el futuro porque ya la estamos haciendo la revolución y la crisis es la evidencia más clara de que ya estamos haciendo la revolución. El capitalismo es un sistema de dominación, es un sistema de subordinación. La existencia del capital depende de nuestra subordinación. Y no solamente eso, sino que depende, el capitalismo depende de una subordinación cada vez más aguda, cada vez más absoluta, de la vida al trabajo alienado, al trabajo que crea el capita.. Si no logra imponer esa subordinación total, entra en crisis abierta.

Y nosotras y nosotros, nosotras y nosotros que estamos aquí, pero nosotras y nosotros que estamos en todo el mundo, somos los insubordinados, somos los que no queremos subordinar la vida totalmente al capital; somos la crisis del capital. La gran crisis de 29 fue resultado de la ola de insubordinación que se expresó en la revolución rusa de 1917. La crisis de hoy es resultado de las olas de insubordinación de los últimos cuarenta años. En ambos casos, la conexión, el vínculo entre la insubordinación y la crisis se oculta detrás de la expansión

de crédito; la expansión del crédito implica un proceso de posponer la crisis y convierte la crisis de transformación de su producción en una crisis financiera. La expansión del crédito es una suerte de apuesta sobre la explotación futura del trabajo, es decir sobre la subordinación futura de nuestra actividad al capital y esta es una apuesta que el capital está perdiendo. Nosotros somos la insubordinación que es la crisis del capital, nosotros, nuestra insubordinación, nuestro deseo de vivir, es la única contradicción del capital. Nosotros somos los insubordinados y no nos vamos a subordinar.

Entonces, es mejor asumir nuestra responsabilidad, nosotros somos la crisis del capital. Porque nos ayuda a entender nuestra fuerza; muchas veces pensamos que somos los perdedores de siempre, y ¡no es cierto!, porque ahora nuestra rebeldía, nuestra insubordinación, nuestra dignidad, está sacudiendo al sistema. La crisis del capital es la expresión de la fuerza de nuestra dignidad. No hay que pensar, entonces, no hay que pensar en la crisis como el colapso del capitalismo sino como la erupción de la dignidad, el nacimiento de otra cosa, de otras relaciones sociales, de relaciones sociales basadas en la dignidad, en la digna rabia.

El desafío, insisto, el desafío de la otra política, de la otra política de la digna rabia, es fortalecer este proceso de nacimiento, este empuje de otro mundo. Este empuje... ¡este empuje de la dignidad, esta irrupción!. No puede ser cuestión, entonces, de pedir más empleo o más Estado, porque estos significan finalmente, la renovación de la subordinación al capital. No pedimos nada a nadie, más bien vamos desarrollando aquí y ahora la insubordinación creativa, expandiendo lo más que podamos los momentos y espacios donde decimos “no, no nos vamos a subordinar al capital, vamos a hacer otra cosa, vamos a fomentar la auto-ayuda, vamos a fortalecer la cooperación, la creación de otro mundo en contra y más allá del capital”. Y obviamente, no es fácil, no es obvio, pero me parece que esta es la dirección en la cuál tenemos que caminar, tenemos que explorar.

Con rabia, pero con una rabia que va abriendo otras perspectivas, creando otras cosas, una digna rabia. Y como siempre, preguntando caminamos.

Gracias.

Hacer en-contra y más allá del trabajo

Holloway, John

*Holloway, John. John Holloway Nació en Dublín, Irlanda. Es abogado, doctor en Ciencias Políticas, Egresado de la Universidad de Edimburgo y diplomado en altos estudios europeo en el Collage d'Europe. Es profesor e investigador del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Ha publicado numerosos libros y ensayos: con Sol Piccioto, *The State and Capital: a marxist debate* (1978) ; *In Against The State* (1979), versión abreviada en castellano, *El Estado y la lucha cotidiana* (1980); con Werner Bonefeld, *Post Fordism and Social Form. A Marxist debate on The Post-Fordism State*, (1991), y con el mismo autor, *Global Capital, National State and the politics of Money* (1995); *¡Zapatista! Reinventing revolution in México* (1998), con Eloína Peláez; *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (2002); *Keynesianismo: una peligrosa ilusión* (2003); *Clase \equiv lucha, antagonismo social y marxismo crítico* (2004); *Contra y más allá del capital* (2006). En coautoría con Fernando Matamoros y Sergio Tischler: *Negatividad y Revolución. Theodor W. Adorno y la política* (2007); *Zapatismo. Reflexión teórica y subjetividades emergentes* (2008) y *Pensar a contrapelo. Movimientos sociales y reflexión crítica* (2010).*

1. La revolución anti-capitalista es más urgente que nunca. Lo central en esto sería romper la dinámica de la cohesión social capitalista y la única manera de pensarlo es como un movimiento desde lo particular, como perforar de esa cohesión, como la creación de grietas en la trama de las relaciones sociales capitalistas. Espacios o momentos de negación-y-creación. Entonces, la revolución, será la creación, expansión, multiplicación y confluencia de estas grietas.^[1] El trabajo abstracto tiene un papel central en este argumento ya que la cohesión social en el capitalismo está constituida por él y no por el dinero, y no por el valor, sino por la actividad que genera la forma valor y la forma dinero: el trabajo abstracto. Agrietar la cohesión social del capitalismo es confrontar la forma *cohesiva* del trabajo abstracto con un tipo de actividad diferente, una actividad que no cabe en el trabajo abstracto, que no está completamente contenida en él. Esto significa que hay que examinar la relación entre trabajo abstracto y trabajo concreto.

2. No se trata sólo de una cuestión teórica. El punto de partida para considerar la relación entre trabajo abstracto y trabajo concreto es y debe ser la rabia, el grito. Esto es empíricamente cierto: porque desde allí partimos (quienes escribimos para *Herramienta* o leemos artículos como éste). La rabia es

también una llave para la teoría. Es la rabia la que convierte la queja en crítica porque nos recuerda permanentemente que no encajamos, que no nos agotamos en la crítica. La rabia es la voz de lo no-idéntico, de aquello que no encaja. La crítica al capitalismo es absolutamente aburrida si no lo es *ad hominem*. Si abrimos las categorías *que constituyen el capitalismo* y tratamos de entenderlas, no sólo como expresiones fetichizadas del poder humano, sino como categorías en las cuales no cabemos, categorías de las cuales desbordamos, encontraremos que nuestra creatividad está contenida y no contenida en las formas sociales que la niegan. La forma nunca se adecua al contenido. El contenido no se adapta a la forma: esa es nuestra rabia, esa es nuestra esperanza. Esto es crucial teórica y políticamente.

3. En estos últimos años se ha vuelto cada vez más común citar la afirmación de Marx de las primeras páginas de *El Capital*. “*Este punto [la doble naturaleza del trabajo contenido en la mercancía] es el eje en torno al cual gira la comprensión de la Economía Política*” (1867/2002: 51). Luego de la publicación del primer volumen Marx escribió a Engels (Marx, 1867/1987): “*los mejores puntos en mi trabajo son: 1) el carácter dual del trabajo, en función de si se expresa como valor de uso o como valor de cambio: (Toda comprensión de los hechos depende de esto. Se destaca de inmediato en el primer capítulo).*”

Es importante enfatizar esta afirmación en contra de la Tradición Marxista que la enterró por tanto tiempo y con un éxito extraordinario. Es importante enfatizarlo porque nos conduce al corazón de la crítica *ad hominem* hecha por Marx: comprender el mundo en términos de la acción humana y sus contradicciones. La naturaleza dual del trabajo refiere al trabajo abstracto y al trabajo concreto o útil. De acuerdo con Marx, el trabajo concreto es la actividad que existe en cualquier forma de sociedad, la actividad necesaria para la reproducción humana. Podría decirse que Marx estaba equivocado al referirse a esto como trabajo, en tanto que el trabajo como actividad diferenciada de otras actividades no es común a todas las sociedades, por lo cual parece más adecuado hablar de *hacer concreto* más que de *trabajo concreto*. En la sociedad capitalista el hacer concreto (lo que Marx llamaría trabajo concreto) existe bajo la forma histórica específica de trabajo abstracto. Los trabajos concretos se ponen en relación con otros trabajos concretos a través de procesos que los abstraen de sus características específicas, un proceso de medición cuantitativa efectuado normalmente a través del dinero. Este proceso de abstracción repercute sobre el trabajo concreto transformándolo en una actividad abstraída de (o alienada de) la persona que la lleva a cabo.

4. Es entonces esta abstracción de nuestra actividad en trabajo abstracto lo que constituye la cohesión social de la sociedad capitalista. Se trata de un paso importante sobre el entendimiento del concepto de trabajo alienado desarrollado por Marx en *Los manuscritos económico-filosóficos de 1844*: el trabajo capitalista no es sólo una actividad alienada de nosotros, sino que esta

alienación o abstracción es lo que constituye el nexo social en el capitalismo. La clave para entender la cohesión (y el funcionamiento) de la sociedad capitalista no es el dinero o el valor, sino el trabajo abstracto que lo constituyen. En otras palabras, *nosotros mismos creamos la sociedad que nos está destruyendo*, y esto es lo que nos hace pensar que podemos parar de hacerlo. El trabajo abstracto como forma de actividad no siempre existió. Es una forma histórica específica de un hacer concreto que se establece como la forma socialmente dominante a través de un proceso histórico conocido como acumulación primitiva. La metamorfosis de la actividad humana en trabajo abstracto no se restringe al lugar de trabajo, sino que involucra la reorganización de todos los aspectos de la sociabilidad humana: crucialmente, la objetivación de la naturaleza, la homogenización del tiempo, la dimorfización de la sexualidad, la separación de la política de la economía, la constitución del Estado, etc.

5. Si decimos que la revolución es la ruptura de la cohesión social del capitalismo y que esa cohesión está constituida por el trabajo abstracto, entonces la cuestión es cómo entendemos la solidez de tal cohesión. En otras palabras, ¿cuán opaca es la forma social del trabajo abstracto? O, reformulando la misma pregunta en otros términos, ¿la acumulación primitiva debe entenderse simplemente como una fase histórica que precedió al capitalismo? Si decimos (como lo hace Moishe Postone (2006)) que el trabajo es el fetiche central de la sociedad capitalista, entonces ¿cómo entendemos ese fetiche? En el pasaje arriba citado, Marx refiere al carácter dual del trabajo como la llave para comprender la economía política. No se refiere sólo al trabajo abstracto sino al carácter dual del trabajo como trabajo concreto y trabajo abstracto. Sin embargo, los comentarios que se basan en este punto generalmente se concentran exclusivamente en el trabajo abstracto, asumiendo que el trabajo concreto (el hacer concreto) no es problemático, en tanto está enteramente subsumido al trabajo abstracto, y puede ser discutido simplemente como productividad. La acumulación primitiva entendida como una fase histórica que ya fue completada en el pasado, implica establecer al trabajo abstracto como la forma dominante de trabajo concreto, separando de esta manera la constitución originaria del capitalismo de su actual existencia. Esto implica entender la relación forma-contenido como una relación de identidad en la cual el contenido está completamente subordinado a la forma hasta el momento de la revolución. Así se establece una clara separación del pasado (en el cual el trabajo concreto existía independientemente de su abstracción) respecto del presente (en el cual el hacer está completamente subsumido dentro de su forma) encerrando efectivamente el análisis de la relación entre trabajo abstracto y hacer concreto dentro de un concepto homogéneo del tiempo que es en sí mismo, un momento del trabajo abstracto. Esto nos lleva inevitablemente a ver al capital como una relación de dominación (en lugar de una relación controvertida de lucha) y luego a una

concepción de la revolución como algo que está por venir desde fuera de las relaciones capitalistas (desde el Partido, por ejemplo).

Sin embargo, no es adecuado entender la relación entre trabajo abstracto y hacer concreto como una relación de dominación. Por el contrario, el trabajo abstracto es una lucha constante por contener al hacer concreto, por sujetar nuestra actividad diaria a la lógica del capital. El hacer concreto existe no sólo en sino también contra y más allá del trabajo abstracto, en revuelta permanente contra el trabajo abstracto. No digo que haya una entidad transhistórica llamada hacer concreto sino que en la sociedad capitalista el hacer está constituido por su mistificación, por su no-identidad con el trabajo abstracto, por su oposición y su desborde respecto del trabajo abstracto. Esto implica que no se puede hacer una clara separación entre la constitución y la existencia de las relaciones sociales capitalistas. No es que las relaciones sociales capitalistas se constituyeron en el período de acumulación primitiva o en la transición del feudalismo al capitalismo, y que desde entonces simplemente existen como relaciones sociales cerradas. Si el hacer concreto se rebela y desborda constantemente más allá del trabajo abstracto, si (en otras palabras) nuestro intento de vivir como humanos presiona constantemente y rompe la lógica de la cohesión capitalista, entonces esto significa que la existencia de las relaciones sociales capitalistas depende de nuestra constante reconstitución. Entonces la acumulación primitiva no es sólo un episodio del pasado. Si el capitalismo existe hoy no es porque fuera constituido dos o tres siglos atrás sino porque nosotros diariamente lo creamos. Si esto es así, la pregunta sobre la revolución cambia radicalmente. No es: ¿cómo abolimos el capitalismo? Sino, ¿cómo paramos de reconstituir el capitalismo? ¿cómo dejamos de crear el capitalismo? La respuesta es clara (pero no fácil): dejando de permitir la transformación diaria de nuestro hacer, nuestra actividad concreta, en trabajo abstracto, desarrollando actividades que no impliquen la recreación de las relaciones sociales capitalistas, sino actividades que no encajen en la lógica de la cohesión social del capitalismo.

6. Esto pudiera parecer absurdo, si no fuera por el hecho de que la revuelta del hacer concreto en contra del trabajo abstracto es todo lo que nos rodea. En ocasiones adquiere dramáticas proporciones cuando grupos como los Zapatistas dicen *“no, no actuaremos de acuerdo a la lógica del capital, debemos hacer lo que consideramos importante al ritmo que creamos apropiado.”* Pero por supuesto esto no debe ser a gran escala: la revuelta del hacer contra el trabajo abstracto y las determinaciones y ritmos que este impone sobre nosotros están profundamente enraizadas en nuestro cotidiano. Anton Pannekoek (1976, citado en Shukaitis, 2009: 15) dice sobre el lugar de trabajo *“cada negocio, cada empresa, incluso fuera de tiempos de agudo conflicto, de huelgas y de reducciones salariales, es la escena de una guerra silenciosa constante, de una lucha perpetua, de presión y contra-presión”*. Pero esto no sucede solo en el lugar de trabajo: la vida en sí misma es una lucha

constante por romper las ataduras, las conexiones, forjadas por el trabajo abstracto para crear otro tipo de relaciones sociales; es cuando nos negamos a ir al trabajo para quedarnos jugando con nuestros pequeños, cuando leemos (o escribimos) artículos como éste, o cuando elegimos hacer algo sólo porque lo disfrutamos o lo consideramos importante y no porque nos produzca dinero alguno. Todo el tiempo oponemos valor de uso a valor, hacer concreto a trabajo abstracto. Desde estas revueltas en la vida cotidiana y no desde las luchas de activistas o partidos, es que debemos plantear la cuestión de dejar de hacer el capitalismo y crear un tipo de sociedad diferente.

7. No sólo hay una constante revuelta del trabajo concreto contra el trabajo abstracto, sino que también existe hoy una crisis del trabajo abstracto. Este último no puede ser entendido como algo estable: sus ritmos están moldeados por el tiempo de trabajo socialmente necesario. Desde que el trabajo abstracto es trabajo productor de valor y la producción de valor es determinada por el tiempo de trabajo socialmente necesario, hay una redefinición constante del trabajo abstracto: el trabajo abstracto es una constante compulsión a ir más y más rápido. El trabajo abstracto socava constantemente su propia existencia: una actividad que años atrás produjo valor cien (o diez, o cinco) ya no produce valor hoy. La abstracción se vuelve un proceso cada vez más exigente, y se torna cada vez más duro para las personas que le siguen el ritmo: más y más de nosotros nos desajustamos, y más y más de nosotros conscientemente nos revelamos en contra del trabajo abstracto. La abstracción se convierte en una presión cada vez mayor, pero al mismo tiempo se vuelve una forma cada vez más y más inadecuada de organizar la actividad humana. La abstracción no es capaz de canalizar con eficacia las actividades de una gran parte de la humanidad. La dinámica de la abstracción parece incrementarse cada vez más contra una resistencia que abre el concepto aparentemente unitario de trabajo y plantea la lucha contra el trabajo abstracto en el centro de la lucha anti-capitalista. La lucha anti-capitalista se convierte en la afirmación de un tipo diferente de hacer; o más bien, la simple afirmación de una forma diferente de hacer (quiero pasar tiempo con mis amigos, con mis hijos, quiero ser un buen docente, carpintero, doctor y trabajar un poco más lento, quiero plantar en mi jardín) se convierte en lucha anti-capitalista. La supervivencia del capital depende de nuestra habilidad para dejar de crear trabajo abstracto y hacer algo sensato en su lugar. La humanidad es simplemente la lucha del hacer contra el trabajo.

8. Es en el contexto de la crisis del trabajo abstracto que la presente discusión y especialmente este número de *Herramienta*, adquiere importancia. Es decir, es importante que nos centremos no sólo en el trabajo abstracto, sino en el carácter dual del trabajo, en el antagonismo entre el hacer y el trabajo. Si nos centramos sólo en el trabajo abstracto y olvidamos el hacer concreto, entonces sólo desarrollaremos una más ajustada imagen de la dominación capitalista,

sobre el funcionamiento del capitalismo. Nuestro problema, sin embargo, no es entender cómo funciona el capitalismo sino parar de crearlo y de recrearlo. Y esto significa fortalecer el hacer contra el trabajo.

No es la teoría la que lleva a cabo la división del concepto unitario de trabajo. Esta división debe ser el resultado de la lucha. Hay una multitud de luchas, grandes y pequeñas, que han dejado en claro que tiene poco sentido hablar sólo de “trabajo”. Que debemos abrir la categoría trabajo y ver que ésta contiene la constante tensión-antagonismo entre el hacer concreto (hacer lo que queremos, lo que consideramos necesario o deseable) y trabajo abstracto (producción de valor, trabajo productor de capital). Es la lucha la que abre la categoría, pero la reflexión teórica (entendida como momento de la lucha) tiene un importante rol que jugar en mantener abierta la distinción.

Esto es importante dado que existen muchas presiones para cerrar la categoría trabajo, para hacernos olvidar el antagonismo que esta categoría contiene, para que descartemos como tonta, romántica e irresponsable la idea de que podría haber otro tipo de actividad productiva humana distinta del trabajo abstracto. En la sociedad capitalista, el acceso a los medios de producción y supervivencia depende usualmente de la conversión de nuestra actividad, nuestro hacer, en trabajo al servicio del capital, en trabajo abstracto. Justamente estamos ahora en un momento en que el capitalismo a nivel mundial es incapaz de convertir la actividad de millones y millones de personas (especialmente de personas jóvenes) en trabajo a no ser sobre la base de la precariedad. Dado que la exclusión del trabajo generalmente se asocia con la pobreza material, ¿pediremos al capital *“por favor, dennos más empleo, por favor, conviertan nuestro hacer en trabajo, así felizmente trabajaremos más y más y más rápido”*? Esta posición es la de los sindicatos y la de muchos partidos políticos de derecha, y su sentido radica en que son organizaciones basadas en el trabajo abstracto, en la supresión de la distinción entre hacer y trabajo. ¿O diremos? *“No, no podemos ir por ese camino (y no le pedimos nada al capital). Sabemos que la lógica de más rápido - más rápido- más rápido nos conducirá a crisis aun mayores, y sabemos que, si esto continúa, probablemente destruirá por completo la existencia humana. Por eso es que vemos la crisis, el desempleo y la precarización como un estímulo para fortalecer otras formas de hacer, para fortalecer la lucha del hacer contra las formas de trabajo”*. No hay respuestas fáciles aquí, y no hay tampoco soluciones puras, porque nuestra supervivencia material depende, para la mayoría de nosotros, de subordinar nuestra actividad en algún punto a la lógica de la abstracción. Pero es esencial mantener la distinción abierta, para fortalecer la insumisión del hacer en contra del trabajo, para extender la ruptura del trabajo por el hacer. Es la única manera de que podamos dejar de reproducir el sistema que nos está matando.

Bibliografía

Holloway, John (2010): *Crack Capitalism*, London, Pluto Press. [*Resquebajar el Capitalismo*, Buenos Aires, Herramienta-BUAP, en prensa.]

Marx, Karl (1867/2002): *El Capital, Vol. 1*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Marx, Karl (1867/1987): "Letter of Marx to Engels, 24.8.1867", in Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works* vol. 42, London: Lawrence & Wishart. [(1957) *Correspondencia* (Buenos Aires: Cartago)]

Pannekoek, Anton (1976): *Los consejos obreros*, Buenos Aires, Proyecto.

Postone, Moishe (2006): *Tiempo, trabajo y dominación social*, Barcelona, Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales.

Shukaitis, Stephen (2009): *Imaginal Machines: Autonomy and Self-Organisation in the Revolutions of Everyday Life*, New York, Autonomedia.

Artículo enviado especialmente por el autor para su publicación en *Herramienta*.

Traducción: Gabriela Ferreyra – Corrección: Marita López

[1] Para un mayor desarrollo de este argumento ver mi libro de próxima aparición, *Resquebrajar el Capitalismo*.

[Revista Herramienta N° 44](#)

¿Qué es la revolución?

John Holloway

<http://www.taringa.net/posts/info/2080792/Una-charla-de-John-Holloway.html>

Publicada 17/05/2006

¿La revolución es un proceso de toma de los lugares de poder? ¿La creación de “otro mundo”? ¿La transformación radical de la sociedad? ¿Otra cosa? John Holloway es uno de los pensadores que con la idea de su libro “Cambiar el mundo sin tomar el poder” vino a aportar oxígeno y polémicas a estos debates tan antiguos y tan nuevos. En Bilbao, España, brindó una conferencia presentado por Raúl Zibechi, donde aseguró que la principal enfermedad de la izquierda es pasar todo el tiempo quejándose del capitalismo y de la sociedad, deprimiendo a los que la escuchan, y sin concebir salidas. Sus propuestas: en lugar de una puñalada al sistema, Holloway entiende que la revolución implica millones de dignidades diciendo: No.

Raúl Zibechi fue el encargado de la presentación de la charla de John Holloway el último 5 de mayo, en el marco de Periferiak, un gran encuentro organizado en Bilbao con conferencias, debates, proyecciones. Zibechi ya había realizado sus propias presentaciones (“Genealogía de la revuelta” y “La mirada horizontal. Clase, capitalismo y poder”). En este caso le tocó introducir al público a quien llamó “un mestizo”:

-Me resulta un poco difícil presentar a John. Estaba pensando que, quizás, una forma de hacerlo es considerarlo como un pensador, un ser humano mestizo. Y me parece que el tema del mestizaje, cultural, teórico, político es una de las cosas fecundas que a veces nos suceden. Algunos de los pensadores, poetas, cineastas, pintores más interesantes que hemos conocido en el siglo pasado tenían esta condición de mestizaje. Fernand Braudel, uno de los más importantes historiadores, francés, decía de sí mismo que había un historiador Braudel anterior y otro posterior a su estadía en Brasil. Creo en el mestizaje como una forma de superar el eurocentrismo, en el pensamiento, en la vida, en los sentimientos. Podría decirlo de Guattari, de Matisse, de Rimbaud o de otros. John es irlandés, pero no vive en Irlanda, vive en México, pero es irlandés, es mejicano; tiene una formación marxista heterodoxa, pero ahora es no sé qué, medio zapatista, medio... me parece que es al hecho de vivir en México, de estar en América Latina, cerca del resto de América Latina y de las cosas que suceden, me parece que ha producido una anomalía teórica creativa, desconcertante, estimulante y que más que el mestizaje nos pueda permitir, como le pasará a Picasso, pueda abrirnos las puertas a algo inédito, a

algo nuevo, algo que no es repetitivo sino que es necesariamente creativo. Yo, del primer texto que leí de John, hace algo más de 15 años, "La rosa roja de Nissan", editado en Uruguay, que me pareció muy buen texto de un pensador marxista heterodoxo, no clásico, a los últimos textos, "Cambiar el mundo sin tomar el poder" o a los posteriores que hemos ido intercambiando, publicados básicamente en Argentina, me parece que hay un proceso, una vuelta que tiene que ver con este mestizaje, que no se de qué otra manera llamarlo, lo digo en positivo: la apertura a formas y a mundos de pensar y de sentir nuevas y diferentes. Y en ese sentido estar aquí con John, siento una gran alegría y la apertura a algo que es fecundamente desconcertante. Sin más, John.

A partir de allí el propio Holloway comenzó su exposición.

Me toca a mí ahora supongo. Decidí no presentar una conferencia normal sino, más bien, venir con ustedes a hablar de mis preocupaciones actuales. Por eso preparé esta hoja, estas tesis que son quince. Pero lo que quiero hacer es discutir estos puntos presentándolos hoy de una forma más general y empezando con la discusión y continuarla mañana. Obviamente es siempre un poco difícil - para mí lo es- hablar en un lugar nuevo, con gente nueva porque obviamente vengo a hablar de mis preocupaciones, pero no sé si estas son las de ustedes; hace una hora me puse nervioso pensando que mis preocupaciones no iban a coincidir con las suyas. Luego pensé que no, que finalmente, si tenemos algo en común, y creo que lo tenemos: es la rabia, es el "no", es el grito, es el grito en contra de lo que estamos viviendo todos los días, lo que vivimos personalmente y también lo que leemos en los periódicos o vemos en televisión, es un grito de "no"; no puede ser que el Mundo sea así; y este "no" muchas veces son "noes" particulares, a veces un "no" en contra de la destrucción del medio ambiente o puede ser un "no" en contra de las condiciones de nuestro trabajo, puede ser un "no" en contra de la mercantilización progresiva de la vida en esta sociedad, pero también tenemos la sensación de que estos "noes" no están aislados sino que hay una relación entre todos estos "noes" particulares, de que en realidad lo que compartimos es un no a esta sociedad, es un grito de rabia en contra de esta sociedad tal como es; este grito de rabia implica al mismo tiempo el deseo de crear otra forma de sociedad. El deseo de querer un mundo distinto, y yo creo que, probablemente, a lo mejor no es así, todos aquí compartimos ese grito, esa rabia, ese rechazo esta negación del mundo como eso que nos une; a lo mejor tenemos ideas de cómo debería ser, con diferentes ideas de cómo cambiar el mundo. Pero lo que sí compartimos es el deseo de crear otro mundo y si es así lo que compartimos es un deseo revolucionario, el deseo por la revolución, en el sentido de un cambio radical del mundo; en ese sentido lo que nos une es que todos somos revolucionarios; todos somos revolucionarios pero probablemente no nos gusta decirlo, posiblemente no nos gusta decirlo porque ahora parece que hablar de

revolución es algo absurdo, de algo pasado de moda, porque no vemos cómo y vamos reduciendo nuestras expectativas o nuestras esperanzas y nos enfocamos en luchas particulares y dejamos por un lado la cuestión general de la revolución, como cambiar el mundo. El problema es que así, poco a poco, se puede ir restringiendo el mundo, se puede ir cerrando el mundo y peleamos una pelea tras otra, y perdemos muchas veces, o tal vez ganamos, pero poco a poco nos vamos cansando por que vamos perdiendo la perspectiva de la posibilidad de un cambio radical de la sociedad. Tal vez decimos todavía, con los altermundistas, “otro mundo es posible”, pero muchas veces no lo creemos, o no vemos cómo. Entonces, para mí es muy importante plantear otra vez la cuestión de la revolución, para abrir, no solo para pensar cómo cambiar el mundo, sino también, al mismo tiempo obviamente, para abrir nuestras perspectivas, para abrir las posibilidades de pensamiento en torno al mundo actual. El primer punto, pues, es que la revolución es más urgente que nunca, obvio. Obvio porque la verdad es que pienso que decir que la revolución es urgente no es nada radical; uno no necesita ni siquiera ser de izquierda para decir que el capitalismo es una catástrofe, yo creo que todos sabemos que el capitalismo es una catástrofe, que todos los días nos conduce a un mundo de injusticia, un mundo de explotación, un mundo que destruye la humanidad en todos los sentidos; todos sabemos que el capitalismo está destruyendo las condiciones ambientales de la supervivencia de la humanidad, todos sabemos que si no cambiamos la sociedad de forma radical es muy posible que la humanidad no vaya a sobrevivir mucho tiempo. Uno no tiene que ser radical para decir esto: es algo que en realidad se dice en los periódicos casi todos los días. Entonces, decir que la revolución es urgente es bastante obvio; el problema es cómo podemos pensar en la revolución después del fracaso de las revoluciones del siglo XX, del fracaso de los movimientos latinoamericanos y africanos, pero también del fracaso de la URSS de la revolución china, etcétera; cómo ahora podemos hablar de revolución.

Dos comentarios al respecto: primero, para mí, cuando hablamos de revolución hablamos de la transformación radical de la sociedad; esto quiere decir que estamos hablando de la abolición del capitalismo: vivimos en una sociedad capitalista, no vivimos en el postmodernismo, no vivimos simplemente en el neoliberalismo, el neoliberalismo es simplemente una fase del capitalismo; el problema con el mundo actual es la utilización del hacer humano de cierta forma, es decir, la subordinación del hacer humano a la producción del valor y de la plusvalía; la subordinación de lo que hacemos al dominio del dinero. El problema de la revolución es cómo abolir el capitalismo, es importante decir esto porque tal vez lo que está pasando los últimos años es que el término capitalismo tiende a desaparecer del vocabulario radical: Virno casi no habla del capitalismo; Negri cada vez menos habla del capitalismo; prefieren usar otros términos.

El otro punto que quería subrayar es que cuando digo que los que nos une es el grito, pero también es un punto teórico, en el sentido de que hay que empezar con el “no”, hay que empezar con la negación, con el rechazo, con el grito; la teoría es necesariamente una teoría negativa, “en contra de”, no es una teoría que empiece con una paradigma, tratando de describir o analizar en mundo como es; la teoría debe empezar desde donde estamos, y nosotros estamos “en contra de”, estamos aquí porque estamos diciendo “no”; esto es importante porque la positividad tiende a cerrar, y el “no” abre, la teoría negativa, con el tiempo, abre.

Tenemos que superar la principal enfermedad de la izquierda. La principal enfermedad de la izquierda es pasar todo el tiempo quejándose del capitalismo o de la sociedad actual, finalmente, terminamos deprimiéndonos, terminamos deprimiéndonos de tal forma que somos incapaces de hacer las cosas; el problema no es criticar el capitalismo porque todos sabemos que es una catástrofe, el problema es cómo salir de este capitalismo terrible, cómo podemos concebir, otra vez, la cuestión de la revolución, y la única forma que encuentro es en término de grietas, de reconocimiento, creación, expansión y confluencia de grietas en el tejido de la dominación capitalista; por grietas lo que quiero decir, básicamente, el capitalismo es un sistema de dominación, de mando ajeno, un sistema donde lo que nosotros hacemos está bajo el mando de otros, del mando del dinero. Pero muchas veces decimos “no”, aquí no vamos a subordinar lo que hacemos, nuestras vidas a los requerimientos del capital, aquí vamos a hacer las cosas de otra forma, vamos a hacer no lo que nos mandan sino lo que nosotros consideramos necesario o deseable: por una grieta en el tejido de la dominación capitalista; debemos pensar en el capitalismo como en un tejido y la negación, el rechazo, consiste en una grieta en el tejido de la dominación. Eso quiere decir, creo, que la única forma de concebir la revolución es como intersticial, una revolución que se da en diferentes lugares, huecos del capitalismo. En la teoría clásica de la revolución se decía que la transición del feudalismo al capitalismo fue una revolución intersticial, pero que no podría ser lo mismo en la transición del capitalismo al comunismo, que este debía ser un proceso total; pero si uno lo piensa es absurdo, es absurdo porque es muy difícil imaginar una transformación total del capitalismo en todo el mundo al mismo tiempo; la idea de una revolución total surge de la idea absurda finalmente, de que cada estado constituye su propia sociedad, la idea era que conquistando un estado se hacia la revolución, en lugar de ver que, en realidad, cada estado es un punto de autoridad o de mando dentro de una sociedad global; así la conquista de un estado no implica la abolición del capitalismo, lo que implica es el intento de cambiar el mundo dentro de un área del capitalismo, dentro de un espacio del capitalismo. Este es el punto cuatro. Aun si uno piensa en términos de revolución como conquista del poder estatal, todavía la única forma de pensar en la abolición del capitalismo es pensando en una revolución intersticial.

Queremos cambiar el mundo. Obvio. Segundo, este proceso no puede ser un cambio global. Tiene que ser un proceso intersticial, que toca ciertos momentos, ciertos espacios; el problema es cómo concebir estos espacios, cómo concebir estos intersticios; aquí tenemos una respuesta muy clásica y muy obvia: la forma de cambiar el mundo es conquistando un estado tras otro, la forma de cambiar la sociedad es conquistando el estado; es este el concepto de revolución que está en crisis y es por esta crisis que estamos aquí, es esta crisis la que abre la discusión, ya que somos parte de esta crisis. Si uno piensa en esta idea, cambiar el mundo mediante la conquista del estado es lo que ha fracasado en el s. XX. La experiencia histórica nos hace reflexionar si no hay algo falso en esta idea, porque no se puede explicar el fracaso por causas particulares; tras tantos fracasos hay que preguntarse si no hay algo equivocado en esta idea de conquista del poder estatal: el estado no es cualquier forma de organización, es una forma de organización, desarrollada a través de los siglos, para exprimir a la gente; es una organización caracterizada por su separación respecto a la sociedad; en el mejor de los casos, el estado dice “ustedes no se preocupen, nosotros resolveremos sus problemas; nosotros actuaremos en el beneficio de la sociedad”, esto quiere decir que está destruyendo la sociedad; si los padres actúan en beneficio de sus niños, están destruyendo a los niños. La idea del estado como forma de organización es incompatible con la idea de la autodeterminación; y si pensamos en la sociedad que queremos como una sociedad autodeterminante está claro que no tiene mucho sentido pensar que la podamos crear a través de instituciones diseñadas explícitamente para excluir tal posibilidad. Lo que ha pasado en el siglo XX, básicamente, es que los revolucionarios eran personas comprometidas con la idea de la transformación social, pero trataron de hacerlo a través de un instrumento, la forma de organización, que no se prestaba para la creación de una sociedad autodeterminante, la sociedad comunista, si quieren. Por eso está surgiendo la idea en los últimos años de que no se puede transformar la sociedad, no se puede hacer la revolución a través del estado; pero eso no quiere decir que no se pueda hacer la revolución, lo que quiere decir es que debemos encontrar otra forma de hacer la revolución, pero tenemos que separar la idea de revolución de la idea de conquista del estado. Una de las aportaciones principales de los zapatistas, desde un principio, es su voluntad de cambiar el mundo, de crear un mundo nuevo, pero sin ocupar o tomar el poder del estado, lanzando así un terrible desafío teórico y práctico. La única respuesta que encuentro es pensando en esos espacios, esas grietas, esos intersticios, no en términos estatales; debemos crear espacios o momentos anticapitalistas, o relaciones que van más allá del capitalismo, esto no tiene que ver nada con el estado. Estas grietas tal vez se pueden concebir de tres formas: en términos espaciales, uno puede pensar en la selva

Lacandona, en Chiapas, en una fábrica tomada en Argentina, o un café alternativo, en esos lugares la gente está diciendo “aquí no domina el capital, aquí y ahora vamos a crear otras relaciones sociales, aquí vamos a hacer las cosas de otra forma”. Pueden ser espacios, pero también momentos, o tiempos en que la gente dice “no”: durante este fin de semana no vamos a obedecer. O incluso se pueden pensar desde las actividades particulares, como en una lucha en contra de que el capital domine el agua, el agua debe ser manejada en base a otros principios, a otras relaciones sociales; el agua, o la educación, o la salud, o lo que sea. Si uno empieza a pensar en estas grietas y estas formas de grieta, a ver el mundo, uno ve que el mundo está lleno de grietas; no es simplemente un mundo de dominación, un mundo horrible, es también un mundo lleno de luchas y grietas, espacios o momentos en los que la gente no acepta el mando del capital; y , a veces, estas grietas son enormes –como si pensamos en Lacandona y en la mitad de Chiapas, en los movimientos bolivianos el año pasado, en los disturbios de Francia- a veces son cosas muy grandes, son miles, millones de personas que están diciendo “no, no aceptamos el dominio del capital”; pero otras veces son más pequeñas, son grupos de personas como nosotros que comparten un tiempo en el que no aceptamos el dominio del capital, quizás luego debamos ir a trabajar, pero ahora no; uno puede decir, pensando a largo plazo, bueno, al fin y al cabo todo se absorbe, el dominación del capital se restablece, pero yo creo que no: hay que ver el mundo como ocupado por miles de espacios llenos de gente que dice no a la dominación del capital; si alguien quiere contemplar la tarea de cambiar el mundo, debe empezar desde ahí. Muchas veces estas grietas son tan chiquitas, tan aparentemente apolíticas que la gente misma no reconoce lo que está haciendo como una rebeldía; obviamente el efecto del capital es que la resistencia al capital es apolitizable, es una expresión misma del poder, así las grietas, resistencias, los rechazos se hacen invisibles, por eso la rebeldía abierta sorprende, porque parece que surge de la nada, pero no es cierto, nace de grietas, de rebeldías que ya estaban presentes. Por eso la importancia del movimiento feminista y su insistencia en la cuestión de la visibilidad y de la invisibilidad de las mujeres en la Historia; por eso también la importancia del pasamontañas zapatista: ellos dicen que se ponen el pasamontañas para que nosotros les veamos, nos hacemos invisibles para hacernos visibles, porque nuestra rebelión es la de los sin rostro. Así que un primer paso es reconocer las grietas, que muchas veces no son visibles, no son movimientos constituidos, el gran desafío es salir a la calle, ir al supermercado, el gran desafío es la gente y su rebeldía. La cosa más profunda, más difícil que dicen los zapatistas, es cuando dicen que son gente común, nada especial; no dicen que son indígenas comunes, indígenas chiapanecos exóticos, no dicen que son gente común: debemos deshacernos de la idea de que nosotros somos excepcionales, que somos una elite y empezar con el intento de ver lo invisible, de reconocer lo que no se ve, de ver las grietas que no vemos.

Comenzaron las preguntas y comentarios:

- Mi vida cada vez está más monetarizada y mercantilizada; ocurre que, yo soy feminista, ahora que el capital ha conseguido que pensemos que el dinero es lo más importante, ahora no disponemos de tiempo; hay un espacio no monetarizado que es el trabajo, normalmente realizado por las mujeres, un trabajo comunitario, de la asistencia, del cuidado de otras personas y reivindicamos dinero por cuidar o servicios públicos para internar a quien requiera cuidados, porque claro, necesitamos trabajar. El dinero es el centro de la sociedad, hay un proceso invisible que cada vez afirma más este hecho. Pero hay cosas que no se pueden comprar, cosas comunitarias, que no sabemos valorar más allá del dinero. Pienso en tus grietas, pero pienso en estas cosas que estamos dejando desaparecer.

Contestó Holloway:

-No es difícil convencernos de lo terrible del capitalismo. El reto teórico y práctico es buscar una salida donde a lo mejor no existe. Es como el cuento de Poe en donde las paredes se cierran sobre nosotros y parece que no hay ninguna salida, pero algunos pensamos que sí, que hay que hacer algo, y pegamos a las paredes, con desesperación, buscando una grieta, una debilidad, mirando por dónde escapar; sabemos que esas grietas son pequeñas, invisibles, que, a veces, imaginamos esas grietas, porque la búsqueda de la invisibilidad invita a la creación de grietas. Cuando decimos que otro mundo es posible, la verdad es que igual ya no hay salida, igual no hay nada que pueda salvar ahora a la humanidad, pero debemos encontrar una forma. Es cierto lo que dices, pero la mercantilización no es total, el dominio del dinero es fuerte, pero no total. Lo que nos interesa es cómo visualizar, como entender las debilidades del capitalismo, la fragilidad del capitalismo. Es una teoría de fragilidad del capitalismo, de la crisis del capitalismo; el problema es entender el capitalismo desde el punto de vista de su crisis, de su debilidad, por eso es importante una inversión de perspectiva: sabemos de lo terrible del capitalismo, pero como ver las grietas en ese terrible sistema, como ver que las luchas no son en vano, sino que hay posibilidades reales todavía de crear otro tipo de sociedad. No es cuestión de hablar del capitalismo, de imperio, el problema es el contrario, como entender la fragilidad, las fracturas, del capital, como entender nuestra fuerza.

-El director de Arteleku (espacio gubernamental vasco) consideró que nuestros cuerpos están dominados por entero y, aun creyendo en las grietas, se le hace difícil verlas.

Dijo Holloway:

-La dominación del capital implica que todos seamos esquizofrénicos, que todos seamos auto-antagónicos, contradictorios. Si criticamos el capitalismo, hay dos posibilidades: o asumimos que somos sujetos enteros y especiales

porque podemos criticar el capitalismo y ellos no, lo que es básicamente una posición vanguardista; o podemos decir que estamos criticando el capitalismo porque la experiencia misma de vivir en el capitalismo nos obliga a tener una reacción en contra del capitalismo. Claro que estamos dominados en cuerpo y mente por el capital, pero no totalmente.

-Son grietas en nuestras vidas, postuló otra persona.

-Las grietas –retomó Holloway- son profundamente personales, pero también las colectivizamos. Es lo que pasa en las revueltas. No hay pureza, no hay sujeto puro, todos estamos atravesados por el capitalismo.

Creo que un grito en contra del capitalismo sólo tiene sentido si es un grito en contra de nosotros mismos y esto es así si es un grito en contra de la sociedad que nosotros estamos creando: el capitalismo existe porque nosotros lo estamos creando.

La muerte del capitalismo no será efecto de una cuchillada al corazón, sino de la picadura de un millón de abejas, y nosotros somos esas abejas. Estas picaduras son las multiplicidad de rechazos, de grietas. Este millón de picaduras de abeja deben ser entendidas como dignidades. El “no” es el punto de partida, pero un “no” que arde, que arde en la creación, si no, no tiene sentido. Como dignidad -la palabra favorita de los zapatistas- entiendo negación y creación: no aceptamos el dominio del capital, vamos a hacer lo que consideremos necesario y deseable; contraponemos a la dominación o al trabajo enajenado, asalariado, mandado por otros, un proceso de creación o de hacer; o abrimos la categoría del trabajo –un punto central del marxismo-, es decir, la categoría del trabajo, en realidad, oculta un antagonismo entre el trabajo enajenado, abstracto, y el hacer potencialmente autodeterminante, creativo, por otro lado; la grieta es pues un espacio de creación, no sólo creación artística, sino en términos del hacer autodeterminante; la creación es una grieta y no hay que rechazar simplemente el trabajo, porqué, entonces ¿qué? Estamos rompiendo relaciones sociales base de nuestra existencia material, la única forma de hacerlo es proponiendo otra forma de hacer, contraponiendo creación, un hacer digno, al trabajo enajenado; es un punto central de los movimientos piqueteros, de los zapatistas. No es simplemente rechazo, es más que eso, debemos pensar en estas grietas en términos de dignidades, de creación, de una sociabilidad alternativa.

Hablar de grietas no es hablar de espacios autónomos. Porque para mí el concepto de un espacio autónomo implica cierta estabilidad y hablar de grietas es hablar de un proceso en cambio permanente, que se mueve sin cesar; la grieta corre, se extiende porque en general el proceso del estado y del capital es un proceso de llenar las grietas, de absorber las grietas, así que sólo el

movimiento más rápido que el del capital puede ayudarnos; es un movimiento constante en contra de la institucionalización; hablar de grietas no es hablar de un movimiento constante. Un ejemplo sería hablar del movimiento zapatista y La Otra Campaña: lo que hacen con la Sexta declaración es que, de repente, tras años de consolidación de sus estructuras dicen que es importante pero no suficiente, porque nos debemos mover, nos debemos transformar; no es suficiente un espacio autónomo, hay que moverse, abrir grietas para no morir.

Otro punto que me parece fundamental es la cuestión del tiempo. Si uno piensa en la revolución como una cuchillada al corazón, la revolución siempre está en el futuro, la cuestión es crear el movimiento para la revolución futura, y no, la revolución son un millón de picaduras de abeja, y el tiempo mismo se transforma porque no tiene entonces sentido hablar de la revolución en el futuro, la revolución es, necesariamente, aquí y ahora; aquí y ahora no en el sentido de que vaya a haber un levantamiento la semana próxima, sino en el sentido de que el desafío de la revolución es cómo romper las relaciones sociales del capitalismo aquí y ahora, es un proceso de ruptura.

Hay otro punto, dividido en el 12 y 13. El problema es la pregunta de si estamos locos: ¿por qué estamos pensando en estos temas?, ¿por qué no aceptamos?, ¿por qué no nos conformamos?, ¿estamos locos o qué? Yo creo que el problema es más agudo ahora que hace cuarenta o cincuenta años, porque el movimiento revolucionario de hace cincuenta años tenía un pretexto, cierta certidumbre, un contexto que daba seguridad a la gente y nosotros no los tenemos; seguro que nos hemos preguntado más de una vez si no estamos locos. Me parece que no, que no estamos locos. O que si lo estamos, no somos ,los únicos, porque nuestra posición –no existe el movimiento obrero, no existen los partidos revolucionarios, no de forma significativa- entonces qué estamos haciendo; me parece que intentamos ubicarnos, en términos de multitud, imperio o lo que sea, pero más que en esos, nos tenemos que ubicar en términos de crisis del trabajo abstracto, asalariado, enajenado; lo que quiero decir con esto: si uno lee a Marx (y para mí Marx sigue siendo la figura central si queremos analizar las posibilidades de transformar la realidad), obviamente habla de lucha de clases, pero me parece que habla de dos niveles distintos de lucha de clases; por un lado, habla del antagonismo entre el trabajo asalariado y el potencial de un trabajo desenajenado, en el centro del capitalismo hay un antagonismo entre el hacer y el trabajo asalariado impuesto por la sociedad capitalista. Este trabajo abstracto que domina el hacer útil se desarrolla plenamente como trabajo asalariado, así también hay una contradicción entre el trabajo asalariado y el capital. Así hay dos conceptos de lucha de clases: la lucha en contra del trabajo asalariado y la lucha del trabajo asalariado en contra del capital; la literatura marxista se centra en el segundo concepto, esto corresponde a un periodo de lucha dominada por el trabajo asalariado, una lucha que se encuentra en los sindicatos y partidos revolucionarios clásicos,

este es el concepto de lucha que ha entrado en crisis en los últimos años. Me parece que lo que está surgiendo actualmente es otro nivel de lucha de clases: la lucha contra el trabajo mismo, la lucha del hacer contra el trabajo asalariado; y cómo parte de esto implica un desencadenamiento de una creatividad, una multiplicidad de creatividades, implica también un reconocimiento de lo que está pasando. Esta reconceptualización de la revolución parte de este proceso de crisis.

El punto 14 es que hay problemas en torno a lo que he dicho y ustedes serán más conscientes de ello que yo. Así, el punto 15 dice: Preguntando caminamos.

El Arbol de la Vida

Una Respuesta a Sergio Rodríguez

El levantamiento zapatista, como todas las rebeliones importantes, abrió un mundo nuevo de pensar y soñar y discutir y hacer. El levantamiento obligó a la gente a repensar muchos temas como el poder, el estado, los movimientos indígenas, la organización radical, la posibilidad de crear un mundo distinto, y muchos más. Este es un debate que va más allá del EZLN o del FZLN, un debate en el cuál hay desacuerdos, en el cuál no existe una línea correcta, ninguna autoridad que pueda decir "es así".

El propósito de mi libro, *Cambiar el Mundo sin Tomar el Poder*¹, es hacer una aportación a este debate. Es en este sentido, y solamente en este sentido, que se puede decir que el libro es un libro zapatista. No representa y no pretende representar de ninguna manera la posición del EZLN o del FZLN. Le agradezco mucho a Sergio Rodríguez haber dejado este punto totalmente claro en su artículo "¿Puede ser verde la teoría?" publicado en Rebeldía no. 8. En este punto estoy completamente de acuerdo con Sergio.

Hay otros puntos sobre los cuales no estoy para nada de acuerdo con él. En esta nota quiero desarrollar cuatro de estos puntos. Mi meta es abrir el debate, y no cerrarlo.

I

¿Podemos sacar conclusiones generales de la lucha zapatista? Alguna gente entiende la lucha zapatista como una lucha indígena o una lucha mexicana. Mi argumento es que el significado de la lucha zapatista va mucho más allá de Chiapas y de México. Los zapatistas han sido una fuente importante de inspiración para las luchas en Argentina y para los altermundistas de Europa y de otras partes del mundo. Han sido una fuente de inspiración no porque la gente en otros países estén copiando a los zapatistas, sino porque encuentran que los comunicados y las acciones de los zapatistas resuenan con su experiencia propia. Así, por ejemplo, cuando los zapatistas dicen que no quieren tomar el poder, esto encuentra un eco en la experiencia de gente en otras partes del mundo que ha llegado a conclusiones semejantes a través de sus luchas. Pero entonces surge la pregunta "¿qué es del poder, qué es del estado que hace que tantos movimientos diferentes en diferentes partes del mundo lleguen a conclusiones parecidas?" Pensar en esta pregunta es ya generalizar en base a las diferentes experiencias, reflexionar sobre la

¹ *Cambiar el Mundo sin Tomar el Poder*, Herramienta, Buenos Aires (en coedición con el Instituto de Ciencias Sociales, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), 2002. Para el debate estimulado por el libro, ver <http://www.herramienta.com.ar>

naturaleza del poder y su relación con el capital. Si esta reflexión refuerza las resonancias que ya existen entre los movimientos diferentes, entonces puede ser una actividad valiosa.

Sergio dice "La quinta esencia del pensamiento zapatista no es la no toma del poder, o el no a la formación de un partido político (ambos conceptos claves de su teoría son producto de su experiencia específica), sino el hecho de que su teoría es producto de su práctica." Con esto pienso que quiere decir que la experiencia particular de los zapatistas en México los ha llevado a la conclusión de que ellos no deberían tratar de tomar el poder en México, pero que no quieren generalizar esta conclusión con respecto a otros tiempos y otros lugares.

Si esta es la conclusión a la cuál ha llegado el EZLN, muy bien. Deberíamos respetar su conclusión pero no necesariamente compartirla. Está claro que mucha gente pro zapatista en otros países están llegando a conclusiones más generales. Ven la experiencia zapatista como parte de un rechazo generalizado a la idea de que el mundo se pueda cambiar a través de la toma del poder estatal. La influencia enorme del movimiento zapatista en todo el mundo se debe en parte precisamente al hecho de que se ve como parte de un movimiento mucho más amplio para cambiar el mundo sin tomar el poder. En todos los casos, estas conclusiones surgen, directa o indirectamente, de la práctica.

El argumento en mi libro es que, en base a estas muchas experiencias y la reflexión sobre la naturaleza del poder y del capital, podemos llegar a la conclusión general de que la sociedad no se puede cambiar radicalmente a través de la toma del poder estatal, ni en México ni en cualquier otro país, ni en este momento ni en cualquier otro. Esto es así porque el estado es una forma de organización específicamente capitalista, desarrollada históricamente con el propósito de dominar y estrechamente integrada a la totalidad mundial de relaciones sociales capitalistas. Incluso el estado más "progresivo" es siempre un intento de reconciliar la rebeldía con la aceptación de la dominación capitalista. No existe ninguna "autonomía relativa" que permitiría al estado oponerse a la reproducción del capital.

Si Sergio está en desacuerdo con este argumento, si quiere mantener que la lucha por el poder estatal puede ser en otros países una parte importante de la lucha para crear un mundo de dignidad, está bien, pero que exponga su argumento. Que explique porque piensa que la lucha por el poder estatal no es el camino correcto en México, pero que puede ser el buen camino en otros países. No es adecuado afirmar simplemente que yo elaboro "una teoría y una explicación unívoca, atemporal, ahistórica, globalizadora y totalizadora de la revolución (con minúsculas)."

Este es un desacuerdo. Es un desacuerdo que debería abrir argumentos, no cerrarlos. Espero que Sergio contestará sobre este punto, porque pienso que es un punto importante para los prozapatistas de todo el mundo y que se debería discutir plenamente, no para llegar a un consenso sino para enriquecer la lucha.

II

En segundo lugar está la cuestión de rebelión y revolución. Sergio dice: "no compartimos nuevas visiones mistificadas y definitivas, un ejemplo lo podemos encontrar en el texto que John escribió para el número 1 de nuestra revista, cuando dice: "No es cuestión de la Revolución, pero tampoco es cuestión simplemente de la rebeldía: es cuestión de la revolución (con r minúscula)".

Otra vez estamos en desacuerdo, pero sería bueno si Sergio pudiera desarrollar su argumento, en lugar de descalificar mi argumento como una "visión mistificada y definitiva".

Nosotros (los lectores de *Rebeldía*) somos todos parte de una rebelión. Esto está claro. Rechazamos el neo-liberalismo, luchamos por un mundo diferente, un mundo en donde quepan muchos mundos. Entonces, si todos somos rebeldes ¿por qué hablar de revolución? En mi caso quiero hablar de revolución simplemente para enfatizar que la creación de un mundo mejor no es compatible con la existencia del capitalismo. El modo capitalista de organizar el trabajo (o de organizar el hacer en la forma de trabajo) significa, inevitablemente, una agresión constante en contra de la humanidad. La lucha por la humanidad es necesariamente una lucha no solamente contra el neoliberalismo sino también contra el capitalismo. La abolición del capitalismo y la creación de otra forma de sociedad en todo el mundo es lo que entiendo por revolución. Hablo de "revolución" y no de "Revolución" porque no creo que la revolución se pueda hacer por el camino clásico de partido revolucionario y toma de poder estatal.

Pensar en revolución y no simplemente en rebelión puede tener un impacto sobre la dirección de nuestra rebeldía, porque deja en claro que la cuestión central es la organización del trabajo, o más bien la abolición de trabajo enajenado y la organización social del hacer.

Si hablamos de revolución y no simplemente de rebeldía ¿existe el peligro de enajenar a algunos que son parte de la misma rebelión pero que no quieren hablar de revolución? No lo creo, porque en todo momento entiendo mis argumentos (sobre la revolución, sobre el estado) como argumentos dentro de un movimiento, dentro de un debate, y no como argumentos que puedan o deban definir el movimiento o el debate. Este punto es importante. Sería un error muy grave pensar que el carácter plural del movimiento debería excluir el debate o la expresión clara de diferencias.

Puedo entender que haya argumentos en contra de mi posición. Se podría argumentar que la distinción es innecesaria porque la rebeldía se va a convertir por su propia dinámica en revolución – pero entonces los argumentos como los míos son parte de esta “propia dinámica”. O bien, se podría decir que es demasiado ambicioso hablar de revolución, porque los tiempos para la revolución han pasado y ahora tenemos que bajar nuestras expectativas. Esto se puede argumentar, pero Sergio no hace ningún argumento, simplemente descalifica mi argumento como “visión mistificada y definitiva”. Lo que me preocupa del artículo de Sergio no es nuestros desacuerdos sino que parece argumentar de una manera que cierre el argumento, mientras que para mí el zapatismo significa abrir argumentos.

III

En tercer lugar está la cuestión de la historia. Sergio sugiere que me falta respeto para la historia y que caigo en la “tentación de tabla rasa” que “es muy peligrosa y al mismo tiempo muy común”.

En un sentido Sergio tiene razón. El argumento del libro no es un argumento histórico. Me refiero a la historia como una manera de abrir preguntas, pero no de contestarlas. La experiencia del último siglo *sugiere* que el intento de transformar a la sociedad a través del estado no puede ser exitoso, pero no lo *comprueba*. Para desarrollar la pregunta abierta por la historia tenemos que pensar qué significa canalizar nuestra lucha a través del estado y, por lo tanto, tenemos que reflexionar sobre la relación entre el estado y la sociedad capitalista. Sólo nosotros que somos vivos en el presente podemos cambiar la sociedad. No lo pueden hacer ni los muertos ni por los aún no nacidos. Demasiado seguido, la izquierda usa la historia como una coartada, como una excusa para no pensar; para muchos, “Stalin” y “estalinismo” son las respuestas a todos los problemas.

Esto no quiero decir que no respeto la memoria de Rosa Luxemburgo, o de las millones de otras personas que vivieron y murieron en la lucha por una sociedad mejor. Toda esta gente vive dentro de nosotros y dentro de nuestras luchas. Pero la responsabilidad es nuestra. Marx, Luxemburgo, Pannekoek, Che nos pueden inspirar o darnos ideas, pero no pueden resolver nuestros problemas.

No estoy de acuerdo con Sergio cuando dice que la “tentación de la tabla rasa” es peligrosa. No es por nada que la Internacional dice “Du passé faisons table rase” (“Del pasado hay que hacer añicos” en la versión en español). Para crear un mundo nuevo tenemos que romper el tiempo, romper la historia. La historia es una pesadilla de la cuál tenemos que despertar, no un sueño que debemos soñar hasta su final feliz. Crear un mundo nuevo implica romper radicalmente con el pasado. Tenemos varios cientos de años produciendo la dominación capitalista todos los días. El capital existe porque nosotros lo producimos. Depende totalmente de nosotros por su existencia. El

capital existe hoy no porque lo produjimos ayer o hace cien años sino porque lo producimos hoy. Si no lo producimos mañana, no va a existir. El problema de la revolución no es destruir el capitalismo sino dejar de producirlo. Esto quiere decir que tenemos que crear una tabla rasa. Tenemos que decir adiós (o algo más grosero) al capital, adiós al estado y empezar de nuevo.

IV

Esto nos lleva a la cuestión de la certeza. Sergio rechaza mi argumento de que la incertidumbre es elemento central de la lucha revolucionaria y lo considera como pesimista. Dice "sí tenemos una certeza: vamos a ganar y ese triunfo no será el producto de la elaboración teórica de tal o cual corriente, pero tampoco de la declaración pesimista de que el camino es el del no-saber."

Existe una tradición larga en la izquierda de pensar en la historia como destino, como una trayectoria que nos va a llevar a la tierra prometida. De ahí viene la idea de la certeza. Tenemos que luchar y luchar y luchar porque sabemos que al final vamos a ganar. Por muchos años, los revolucionarios han usado la promesa de la victoria final como una manera de fortalecer nuestra determinación de luchar.

Pero no hay ningún destino, no hay ninguna certeza y fingir que sí hay, no fortalece la lucha, la debilita. No podemos estar seguros de que un día vamos a lograr crear una sociedad basada en la dignidad. Podemos estar seguros de que mientras haya opresión va a haber rebeldía en contra de esa opresión, pero no hay forma de estar seguros de que vamos a superar esta opresión. Existe una posibilidad real de que el capital logre aniquilar a la humanidad.

Decir hoy que la victoria es segura ya no convence a nadie. Al contrario, es precisamente porque existe un peligro muy real de que no ganemos, un peligro muy real de que la humanidad se aniquile totalmente, que la lucha es desesperadamente urgente. Tenemos que luchar y luchar y luchar precisamente porque no sabemos si vamos a ganar al final y porque las consecuencias de perder son horribles. Tal vez la idea de una victoria segura convenció a la gente hace cien años. Hoy pienso que no convence a nadie y se convierte en el tipo de retórica vacía que queremos evitar.

Esta no es una conclusión pesimista. Creo firmemente que la esperanza es la base de toda lucha, pero la única esperanza real es la esperanza que está consciente de los peligros de perder.

Nuestra lucha es una lucha sin certeza, parte de un mundo vertiginoso en el cual la única certeza es nuestro NO a la opresión y la estrella utópica de la dignidad que está contenida en el NO. Esto da miedo, pero también es

emocionante. Estamos obligados a madurar, a aceptar nuestra humanidad, el hecho de que nosotros solos somos responsables por el futuro del mundo.

Dejemos de hacer el Capitalismo

John Holloway

(Prólogo)

Antes de empezar, quiero mencionar una consideración básica detrás de lo que voy a decir: con cada día que pasa, se vuelve más obvio que el capitalismo es una forma de organización social catastrófica que amenaza la existencia de la humanidad; pero al mismo tiempo, con cada día que pasa se vuelve más difícil imaginar cómo podemos cambiar la sociedad de una manera radical y construir un mundo diferente. La única pregunta real es ¿cómo podemos parar esta carrera precipitada hacia nuestra propia destrucción? La única pregunta para las ciencias sociales es la pregunta de la revolución.)

I

En la historia famosa de Mary Shelley, el doctor Frankenstein crea una Criatura, y la Criatura adquiere una existencia independiente, una existencia duradera en la cuál ya no depende de la actividad creativa del doctor Frankenstein. En otra historia, un cuento de Jorge Luis Borges que se llama "Las Ruinas Circulares", un hombre crea otro hombre, pero no lo hace en un laboratorio sino soñando. El hombre creado parece ser un hombre normal con una existencia independiente y duradera, pero en realidad lo que lo mantiene vivo es la actividad creativa constante, el soñar, del primer hombre. Su existencia no es una ilusión, pero su duración sí lo es: su existencia depende de un momento a otro de la actividad creativa del soñador.

La historia de Frankenstein se entiende muchas veces como una metáfora del capitalismo. Hemos creado una sociedad que está fuera de nuestro control y que amenaza con destruirnos: la única manera que podamos sobrevivir es destruyendo a esta sociedad, destruyendo al capitalismo. Pero tal vez deberíamos pensar más bien en términos del cuento de Borges: hemos creado una sociedad que parece estar totalmente fuera de nuestro control, pero que en realidad depende de nuestra actividad constante de re-creación. El problema no es cómo destruir al capitalismo sino cómo dejar de crearlo. El capitalismo existe hoy no porque lo creamos hace doscientos años o hace cien años, sino porque lo creamos hoy. Si no lo creamos mañana, va a dejar de existir.

Todos los días creamos un mundo de horrores de miseria, violencia e injusticia. Participamos activamente en la construcción de la dominación que nos oprime, de la obscenidad que nos horroriza. Creamos plusvalía, respetamos el dinero, aceptamos y reproducimos la autoridad irracional, vivimos por el reloj, cerramos los ojos a los hambrientos. Nosotros hacemos el capitalismo. Y ahora tenemos que dejar de hacerlo.

¿Qué significa pensar en la revolución no en términos de destruir al capitalismo sino en términos de dejar de crearlo?

El cambio de la pregunta no resuelve el problema de la revolución, no significa que ahora sabemos cómo hacerla, pero tal vez nos puede llevar a repensar las categorías del pensamiento revolucionario. Tal vez abra una gramática nueva, una lógica nueva del pensamiento revolucionario, otra forma de pensar en la política revolucionaria. Tal vez abra una esperanza nueva. Esto es lo que quiero explorar.

II

La idea de que la revolución significa destruir al capitalismo se basa en un concepto de duración, es decir en la idea de que el capitalismo es ahora y va a seguir siendo hasta que lo destruyamos. El problema es que, al asumir la duración del capitalismo, los revolucionarios socavan su propia llamada a la revolución.

Cualquier sistema de dominación depende de la duración, de la suposición de que, simplemente porque una cosa existe en un momento, va a seguir existiendo en el próximo momento. El amo asume que, ya que mandó ayer, va a seguir mandando mañana. El esclavo sueña con un mañana distinto, pero muchas veces lo ubica más allá de la muerte, en el cielo. Asume en este caso que no hay nada que puede *hacer* para cambiar la situación. El poder del *hacer* está subordinado al *ser*, a lo que es.

La subordinación del hacer al ser es la subordinación del sujeto al objeto. La duración, entonces, es una característica de una sociedad en la cuál el sujeto está subordinado al objeto, una sociedad en la cuál se supone que la subjetividad activa es incapaz de cambiar la realidad objetiva. La realidad objetiva, o la sociedad-como-es se opone a nosotros: el sujeto está separado de y subordinado al objeto. Y los verbos (la forma activa de hablar) están separados de y subordinados a los sustantivos (que niegan el movimiento).

La separación de sujeto y objeto, y por la tanto la duración adquiere una rigidez particular bajo el capitalismo. Esto tiene sus raíces en la separación material del sujeto respecto del objeto en el proceso de producción. La mercancía que producimos se opone a nosotros como algo externo, como un objeto que niega cualquier relación con el sujeto que lo produjo. Adquiere una existencia aparentemente totalmente separada del trabajo que la constituyó. La separación entre sujeto y objeto, hacer y hecho, es fundamental para la forma en la cual nosotros como sujetos nos relacionamos el uno con el otro bajo el capitalismo, tan fundamental que penetra cada aspecto de nuestra existencia. En cada aspecto de nuestras vidas hay una separación entre sujeto y objeto, entre hacer y ser, una subordinación del sujeto al objeto, del hacer al ser. La duración domina. Esto se expresa claramente en el tiempo-reloj. Para el reloj, un minuto es igual que otro, mañana será igual que hoy o ayer. En la lógica del reloj, la única revolución concebible es aquella que da vueltas y vueltas, sin cambiar nada.

Para pensar en cambiar el mundo, tenemos que recuperar la centralidad del hacer humano, tenemos que rescatar al sujeto sepultado debajo del objeto. En otras palabras, tenemos que criticar - entendiendo por crítica la crítica genética, la crítica *ad hominem*, el intento de entender los fenómenos en términos del hacer que los produce. La teoría del valor trabajo de Marx es una crítica de este tipo: básicamente lo que dice la teoría del valor trabajo es: "La mercancía niega nuestro hacer, pero nosotros la creamos". Con esto, el sujeto (nuestro hacer) está reinstalado al centro de la imagen. El objeto proclama su independencia del sujeto, pero en realidad depende del sujeto. El ser depende del hacer. Esto abre la posibilidad de cambiar el mundo.

Toda crítica (entendida en este sentido) es un ataque contra la duración. Una vez que la subjetividad está reinstalada al centro de la sociedad, la duración está rota. Ya no se puede asumir que un minuto es lo mismo que otro. Ya no se puede asumir que mañana será como hoy, porque podemos hacerlo diferente. La crítica rescata el asombro de la infancia. Cuando Marx dice al principio de *El Capital* que la mercancía es externa a nosotros, pero que su secreto es que nosotros la hicimos (la teoría del valor trabajo), nuestra reacción es de horror y de esperanza. Nos asombra que pasamos nuestras vidas haciendo objetos que niegan nuestra existencia, que son ajenos a nosotros y nos dominan, pero al mismo tiempo vemos una esperanza, porque estos objetos dependen totalmente de nosotros para su existencia: nuestro hacer es el centro de todo, nuestro hacer es el sol escondido alrededor del cuál gira todo.

El objeto que domina al sujeto depende del sujeto que lo crea. El capital, que nos domina, depende de nuestro trabajo que lo crea. El amo que domina al esclavo depende del esclavo. Hay una relación de dominación y dependencia, en la cuál el movimiento de la dominación es una huida constante de la dependencia, una lucha constante por parte del amo de escapar de su dependencia del esclavo - una lucha imposible, por supuesto, porque si lo lograra, dejaría de ser amo. En esta relación de dominación y dependencia no es tanto la dominación que nos interesa, sino más bien el momento de la dependencia, porque es ahí que se encuentra la esperanza

Todos los fenómenos sociales existen porque han sido creados: el dinero o el estado son productos humanos al igual que un coche. Pero más que eso: todos los fenómenos sociales existen sólo porque han sido creados y están siendo constantemente recreados. Un coche existe como un coche solamente porque lo recreamos constantemente usándolo como coche; un estado existe como estado sólo porque lo re-creamos constantemente aceptando su autoridad y sus formas. El dinero existe sólo porque lo reproducimos todo el tiempo en nuestras relaciones con otros. Si dejáramos de reproducir el dinero en nuestras relaciones sociales, el papel y las monedas seguirían existiendo, pero ya no sería dinero. Estos fenómenos no son como la

Criatura creada por Frankenstein, sino como la criatura producida por el soñador de Borges. Dependen de nosotros para su existencia de un minuto a otro.

La existencia del capitalismo no es una ilusión. Lo que sí es una ilusión es su duración, la idea de que, simplemente porque existe hoy, tiene que existir mañana.

La duración, por supuesto, no es simplemente imaginaria: se genera en la separación social real de sujeto y objeto en el proceso de trabajo, así que es solamente a través de una transformación completa de la organización social del trabajo (del hacer) que se pueda destruir la duración. Pero el ataque contra la duración es parte central del ataque contra la organización capitalista del trabajo.

Atacar la duración significa desmistificarla, mostrar que es una ilusión. Desmistificar quiere decir penetrar la irrealidad de un mundo encantado y mostrar que el mundo real revuelve alrededor del hacer humano. Pero la impresión es todo lo contrario: ya que siempre hemos vivido en el mundo "encantado, invertido y puesto de cabeza" del capitalismo, el mundo al cual la crítica nos hace entrar se siente como un mundo de sueño, un país de las maravillas, un mundo de una intensidad imposible, un mundo en el cuál todo es terriblemente frágil porque depende de su re-creación constante. En este país de las maravillas, los sustantivos se disuelven en verbos, en haceres. El comunismo (como movimiento, como forma de hacer y pensar) es como estar enamorado.

El comunismo, entonces, no es la culminación de la historia sino el rompimiento del continuum de la historia (Benjamin), la disolución de los sustantivos en la fragilidad absoluta del hacer social. Una sociedad auto-determinante sería una sociedad en la cuál se hace explícito que lo único que existe es aquello que está en proceso de hacerse en este momento. La noción de la culminación de la historia implica un movimiento positivo, una acumulación de luchas, un movimiento de expansión. Romper el continuum de la historia implica un movimiento negativo, no una acumulación de luchas sino la generación de nuevas intensidades incompatibles con las identidades muertas del capitalismo.. Tal vez deberíamos pensar en la totalidad, este concepto que critica la naturaleza fragmentada del pensamiento burgués, no tanto como un movimiento de extensión sino como un movimiento de intensificación, un movimiento hacia la totalización de la existencia social en la intensidad de cada momento particular: la búsqueda de un Jetzt-Zeit (ahora-tiempo) (Benjamin) de una intensidad absoluta, de un Nunc Stans (Bloch) en el cuál paramos el tiempo y el capitalismo explota (o tal vez implosiona). El comunismo sería una sociedad auto-determinante, es decir una sociedad sin duración, sin sustantivos: una perspectiva aterradora y maravillosa.

III

Lo que queremos es un momento de intensidad social terrible que haga añicos el continuum de la historia, un momento tan intenso que el tiempo reloj se rompa para siempre. Tales momentos ocurren: las revoluciones son así. Todo se para, las relaciones sociales están puestas de cabeza, la gente sale a la calle y todo se concentra en el acto de decir NO.

Pero no podemos esperar el Gran Momento Revolucionario. No podemos seguir produciendo el capitalismo, tenemos que romper el continuum de la historia ahora. Individual y colectivamente tenemos que voltearnos al capital y decir, en las palabras de la canción "Go on, now go, walk out the door, just turn around now, cos you're not welcome any more. We will survive." ¡Vete, vete, capital! ¡Lárgate! ¡Que se vayan todos! Todos los políticos y todos los capitalistas. Ya no son bienvenidos. Sobreviviremos.

Decir adiós al capital es romper una relación, empezar de nuevo, crear una tabla rasa, hacer un mundo nuevo. Romper el continuum de la historia es como romper el continuum de una relación opresiva en la vida cotidiana. Mientras estamos en la relación, parece imposible, inconcebible que jamás rompamos con ella, pero no lo es. El capital nos está pegando, nos está matando a miles por día, y ¡ya basta! Aquellos que quieren construir el partido y tomar el poder estatal nos llevarían a consejeros matrimoniales y a las cortes de divorcio antes de romper la relación. Pero no, no podemos esperar. No existe ningún paso intermedio. Bye-bye, chau, así de sencillo.

¿Es verdaderamente tan sencillo? No, claro que no. Pero tal vez no es tan imposible como solemos pensar. El gran desafío es pensar en "dejemos de hacer el capitalismo" no solamente como una reflexión teórica bonita sino como un proyecto práctico.

El capital existe porque nosotros lo hacemos. Depende totalmente de nosotros. Esto es crucial: si no hay trabajo, no hay capital. Creamos el capital, y es sólo asumiendo nuestra propia responsabilidad que podamos entender nuestra fuerza. Sólo si entendemos que nosotros hacemos el capital con todos sus horrores podemos entender que tenemos el poder de dejar de hacerlo. Los enfoques que se centran en el estado (o en la hegemonía o en el discurso) pierden de vista este eje crucial de dependencia: desvían los ojos del talón de Aquiles del capitalismo, su punto de vulnerabilidad.

¿Cómo hacemos el capital? Produciendo la plusvalía y también produciendo las condiciones necesarias para la producción de la plusvalía. Como profesores, o como estudiantes, o tal vez como artistas, no producimos plusvalía, pero sí producimos las condiciones sin las cuales la producción de la plusvalía no sería posible. Jugamos un papel activo en la fetichización de las relaciones sociales, en la conversión de relaciones entre personas en

relaciones entre cosas. En general, se puede decir que producimos el capitalismo no sólo cuando producimos plusvalía, sino cuando trabajamos, cuando permitimos que nuestro hacer se convierta en trabajo alienado y alienante.

Un paro total de trabajo, es decir una huelga masiva global destruiría el capital, pero las condiciones para esta no existen en este momento. Es difícil ver cómo sería posible convencer a todos en el mundo a dejar de trabajar para el capital al mismo tiempo.

Por el momento, por lo menos, la única forma de pensar en la revolución es en términos de grietas, fisuras, hoyos que se van extendiendo por todo el tejido social. Ya existen millones de tales hoyos, espacios en los cuales la gente, individual o colectivamente está diciendo “NO, aquí no manda el capital, aquí no vamos a estructurar nuestras vidas según el dictado del capital”. Estos hoyos son desobediencias, insubordinaciones, dignidades, rebeldías. En algunos casos (el EZLN en Chiapas, el MST en Brasil, el levantamiento en Bolivia, los piqueteros y las asambleas barriales en Argentina, etcétera), estas insubordinaciones, estos hoyos en el tejido del capital son muy grandes. La única forma de pensar en la revolución es en términos de extender y multiplicar estas desobediencias, estas fisuras en el mando del capital. Hay gente que mantiene que estas fisuras en el capitalismo mundial adquieren un significado real sólo cuando se institucionalizan en la forma de Estados desobedientes o revolucionarios, y que todo el movimiento de la desobediencia se debería canalizar hacia este fin. Pero no existe ninguna razón para decir que estas desobediencias se deben institucionalizar en la forma del estado y sí muchas, muchas razones para decir que no.

¿Cómo, empezando desde estas muchas fisuras, estas dignidades múltiples, dejamos de hacer el capitalismo?

Negándonos a trabajar: no solamente quedándonos en la cama (aunque esto puede ser parte del proceso) sino negando a convertir nuestro hacer en trabajo, es decir haciendo lo que nosotros consideramos significativo, necesario o agradable, pero negándonos a trabajar bajo el mando del capital.

Esto implica una lucha del hacer contra el trabajo, del contenido contra su forma capitalista. Esto asume que, aún en el capitalismo moderno, donde la subordinación del hacer al capital en la forma del trabajo es una subordinación (o subsunción) muy real (y no solamente formal), siempre hay un residuo de dignidad, de la insumisión del contenido a la forma. Ser humano es luchar por la insubordinación del hacer al trabajo, por la emancipación del hacer respecto al trabajo. El peor maestro de obras siempre lucha en contra de convertirse en la mejor abeja. Esto es el significado de la dignidad.

La lucha del hacer contra el trabajo, es decir la lucha para emancipar el hacer, es una práctica de todos los días. Es común que la gente trabaje en-y-en-contra del capital, tratando de hacer bien lo que hacen a pesar de la forma capitalista de organización, impulsando el valor de uso en contra del valor. Por supuesto que hay muchos trabajos en los cuáles es muy difícil ver qué espacio pueda haber para una revuelta del hacer en contra del trabajo. En tales casos, tal vez la lucha de la dignidad se tiene que entender como una lucha de negación total (el sabotaje y otras formas de rechazo al trabajo).

Pero obviamente hay muchos ejemplos que van más allá de eso, de gente que ocupa fábricas o escuelas o clínicas y trata de organizarlas sobre otra base, que crea panaderías o talleres o jardines comunitarios, que transmiten programas de radio de resistencia, etcétera. Todos estos proyectos y revueltas son limitados e inadecuados y contradictorios, como es inevitable dentro del contexto capitalista, pero es difícil ver cómo se podría construir un hacer emancipado si no de esta forma intersticial, a través de un proceso de tejer las diferentes formas de la lucha del hacer en contra del trabajo, de entrelazar los haceres en-y-contra-y-más-allá-del capital.

La emancipación del hacer significa la auto-determinación del hacer. Esto implica algún tipo de organización consejista, alguna forma en la cuál la gente se junta y determina qué hacer y cómo hacerlo. La tradición consejista (o de los soviets) tiene una larga historia en el movimiento comunista y recurre en diferentes formas en todas las rebeliones. Su punto central es la insistencia en la auto-determinación colectiva del hacer. Esto significa el rechazo del liderazgo desde afuera, la aceptación de que la gente de aquí y ahora, con todos sus problemas y debilidades y neurosis, con todos los hábitos inculcados por siglos de dominación, debe determinar su propia actividad.

En estos muchos experimentos (sean o no impuestos por la necesidad de sobrevivir) el tema central no es la supervivencia sino la emancipación del hacer, la creación de un hacer moldeado no por la ganancia sino por lo que los hacedores consideren deseable.

Cualquier revolución que no esté centrada en la emancipación del hacer está condenada al fracaso (porque no es una revolución). La emancipación del hacer nos mete en otro tiempo, otra gramática, otra intensidad de vida. La emancipación del hacer es el movimiento de la anti-fetichización, la recuperación de la creatividad. Sólo de esta manera las fisuras se pueden convertir en polos de atracción en lugar de guetos, y solamente si son polos de atracción pueden expandirse y multiplicarse. Las revoluciones en Rusia y en Cuba fueron inicialmente polo de atracción para mucha gente que soñaba con otro tipo de vida: el hecho de que no hubo ninguna emancipación real del hacer en estas sociedades tuvo como consecuencia que poco a poco dejaran de ejercer esta atracción (aunque el apoyo y la solidaridad sigan en el caso de

Cuba). Y lo mismo con muchos proyectos alternativos hoy: si el único resultado de estos proyectos es que los participantes son pobres, aislados y aburridos, entonces los proyectos no serán polos de atracción. Si las rebeliones no son atractivas no se van a extender. En otras palabras, dejar de hacer el capitalismo se tiene que pensar como un proyecto realista, pero si el realismo no es un realismo mágico, entonces deja de ser realista.

La lucha del hacer en contra del trabajo es una lucha para crear otra riqueza humana: una riqueza moldeada por los deseos sociales y no por la apropiación capitalista, una riqueza que no esté apropiada por el capital. Ahora los humanos producen una riqueza enorme cada día, pero casi toda está apropiada por el capital, de tal forma que la única forma en que podamos tener acceso a esta riqueza es agachándonos, sometiéndonos al mando del capital. Es fácil negarse a trabajar para el capital, pero ¿cómo vamos a sobrevivir sin subordinarnos al capital?

Cualquier intento de tener acceso a la riqueza del hacer humano se enfrenta con “la propiedad”. Pero la propiedad no es una cosa, sino un verbo, un proceso cotidianamente repetido de apropiar el producto de nuestro hacer. El proceso de apropiar (que se extiende todo el tiempo a nuevas áreas del hacer) está respaldado por la violencia, pero depende mucho de la fetichización del proceso, de la transformación del verbo “apropiar” en el sustantivo “propiedad”. La resistencia al proceso de apropiar es parte del mismo proceso de construir otro hacer, un hacer que desfetichiza al mismo tiempo que crea una nueva socialidad.

IV

Hay muchos problemas y no existe una solución modelo que se pueda aplicar. Lo que está claro es que tenemos que dejar de hacer el capitalismo ahora, que tenemos que dejar de crear la miseria, la opresión y la violencia que nos rodean. ¡Ya basta! ¡Que se vayan todos! Las consignas de los últimos años dejan en claro que ya es tiempo de decir adiós al capitalismo.

Está obvio que hay muchos problemas. Después de que decimos "go on, now go, walk out the door", "vete capital", todavía hay muchas fuerzas que nos empujan a recrear la relación. Pero el eje de nuestro pensamiento tiene que ser no la continuidad sino la discontinuidad, la ruptura. Tenemos que dejar de hacer el capitalismo ahora. El problema de los teóricos es que pasamos nuestro tiempo deshaciendo (o incluso amarrando) nudos gordianos (o buscando una salida del laberinto) cuando lo que necesitamos es cortar el nudo, (romper las paredes del laberinto), tomar como punto de partida la energía del 19/20 de diciembre de 2001 en Argentina, o de Bolivia el mes pasado o del primero de enero de 1994. No la dominación sino la ruptura es el centro del pensamiento.

La ruptura no quiere decir que el capitalismo desaparece. Las fisuras no quieren decir que el capitalismo deja de existir. Pero en lugar de pensar en la revolución como un evento que tomará lugar en el futuro (quién sabe cuando) y será más o menos rápido, parece mejor reconocerla como en proceso que ya está en marcha y puede tomar algún tiempo, precisamente porque no es posible separar la revolución de la creación de otro mundo.

Vemos a dónde queremos llegar. La sociedad que queremos se vislumbra en la neblina, como una isla al otro lado del mar. Pero no podemos llegar poniendo pasaderas y brincando de una pasadera a otra a otra, construyendo el partido, conquistando el control del estado, implementando las reformas sociales. No funciona, porque la isla que vemos a través de la neblina no es una isla en el mar sino una isla en el cielo y la única forma de llegar es volando. Parece que es imposible hasta que nos damos cuenta que ya estamos en el aire.

Entrevista a John Holloway. Cambiar el mundo sin tomar el poder

Raúl Zibechi

Publicado en Brecha y semanario italiano Carta La formulación de la tesis central de John Holloway puede sonar a risa para muchos, en particular para los viejos militantes sesentistas. Quizá por eso, uno de los más renovadores pensadores actuales, inspirado en gran medida en el movimiento zapatista, cuenta con amplias simpatías entre jóvenes y mujeres.

Nacido en Escocia, actualmente trabaja como profesor del Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Puebla, ciudad que fuera centro emblemático de la revuelta juvenil mexicana en los sesenta. Aunque se puede inscribir en la tradición marxista, sus tesis actuales lo colocan a años luz de la teoría de la revolución que formulara Marx. Es uno de los grandes teóricos del Estado y un estudioso de la naturaleza de los movimientos del capital.

Luego de un siglo de fracasos, tanto de los movimientos revolucionarios como de los reformistas, Holloway sostiene que el concepto mismo de revolución está en crisis. Introduce en el debate a pensadores como Theodor Adorno, Gregory Luckacs y, muy en particular, Ernst Bloch, cuya obra El principio esperanza considera un referente fundamental. En ese camino, aborda el concepto de "fetichismo", al que considera clave para comprender e impulsar cambios. Finalmente, asegura que hoy en día la idea de revolución es, más que una respuesta, una pregunta.

Es miembro del colectivo editor de la revista mexicana Chiapas, una de las más importantes revistas teóricas en lengua española, y participó a principios de diciembre en Buenos Aires en el IV Encuentro por un Nuevo Pensamiento convocado por la Central de Trabajadores Argentinos, ocasión en la que fue entrevistado por BRECHA. La editorial argentina Herramienta publicará este mes un libro de Holloway con el título Cambiar el mundo sin tomar el poder.

-En Uruguay se conoció su libro La roja rosa de Nissan, un trabajo sobre el movimiento obrero inglés de los ochenta.

-En ese período trabajaba en la relación entre Estado y capital, buscando entender al Estado no como institución sino como una relación social específicamente capitalista. Era parte de un trabajo que buscaba comprender la crisis no sólo en su dimensión económica sino como una crisis de las relaciones sociales. Y por lo tanto como una crisis de dominación. Por eso escribí La rosa roja de Nissan. Para comprender la crisis como crisis de las relaciones sociales abordé las relaciones humanas en el trabajo y la organización del trabajo en la industria automotriz.

Detrás de esos análisis estaba el interés de entender al Estado como un aspecto del fetichismo. Pero no se trataba de verlo como algo acabado sino analizar el proceso: si el Estado es parte de un proceso de fetichización eso implica que existe un contraproceto, un proceso de anti-Estado, de resistencia

a esa canalización de la vida social dentro de las formas cosificadas del Estado. Cuando estaba trabajando estos temas ya estaba viviendo en México y se produjo el levantamiento zapatista. Eso fue un salto cualitativo extraordinario. Aparece un movimiento que se niega a encuadrarse dentro de los canales estatales.

-En aquel trabajo usted se diferenciaba de los marxistas clásicos en el sentido de que miraba la sociedad desde la no centralidad de lo económico. ¿Qué influencias tuvo?

-Un paso decisivo fue integrarme a la Conferencia de Economistas Socialistas, una organización británica que se estableció en 1969. Empecé a participar alrededor de 1975, cuando hubo un debate sobre la adhesión de Gran Bretaña a la Unión Europea. En esa organización había muchos marxistas, aunque era obvio que entendíamos el marxismo en términos de la crítica a la economía política y por lo tanto en contra de la idea de una economía marxista, una formulación que es en sí absurda. Fue un centro de discusión muy importante.

-¿En algún momento concibieron al Estado como una instancia central o determinante en la sociedad capitalista?

-No. En ese período fue muy importante el debate entre Ralph Miliband y Nicos Poulantzas sobre el papel del Estado, pero para mí y otros lo central era comprender las relaciones de explotación que toman cuerpo en la organización del trabajo. -Algo que iba a contracorriente, ya que los marxistas se habían dedicado al análisis a escala macro y el tema de la organización del trabajo, lo que pasa en el taller en esas ocho horas, lo habían abandonado. Quizá jugó un papel importante el socialismo real, en el cual la vida cotidiana quedaba ahogada por el plan, el partido y el Estado. -Pero a partir de 1976-77 hubo una fuerte influencia del movimiento de los autónomos italianos, incluido Toni Negri. Tuvieron una influencia muy grande en la Conferencia de Economistas Socialistas. Es curioso que ideas como las de Negri tuvieran influencia entre economistas. En esos años hay un retorno al tema del trabajo, sobre todo en Italia y Gran Bretaña, hasta que se convirtió en algo central a comienzos de los ochenta.

-¿Cómo vincula su posición actual, que se resume en la idea de "hacer la revolución sin tomar el poder", con sus ideas de 20 o 30 años atrás?

-Creo que se trata de la formulación más explícita de algo que ya venía implícito en la discusión sobre el Estado. Aquí lo central es que la fetichización del Estado encubre las relaciones sociales que encarna. En 1979 escribí un trabajo que se titula El Estado como lucha cotidiana, donde decía que el Estado debe entenderse como un proceso para canalizar las luchas sociales. De ahí deduzco que un Estado que es una forma específica de relaciones sociales capitalistas no puede servir para transformar la sociedad en sentido anticapitalista. Las luchas sociales tienen que ser luchas antiestatales, tienen que encontrar formas de lucha y de expresión no estatales. Meterse en los canales estatales implica la cosificación y fragmentación de la lucha.

-¿El concepto de fetichización lo trabaja a partir de Marx?

-Sí, pero no lo restrinjo al ámbito económico sino que lo amplío al conjunto de la sociedad. Para mí el punto de partida para cualquier reflexión crítica anticapitalista es el "no" como reacción a lo que existe en la sociedad actual. Pero este "no", para mantener su negatividad, tiene que entenderse como un hacer, como negatividad práctica. El hacer implica el poder hacer, la capacidad de hacer. Pero el poder hacer es siempre social, es parte de un flujo social, no logro concebir un hacer que no dependa de los haceres de los demás.

En el capitalismo, pero también en otras sociedades clasistas, se produce una ruptura del hacer social cuando el capitalista dice que lo producido es de él. Abstrae lo hecho y lo saca del flujo del hacer social, y eso rompe todo porque implica una separación de lo hecho respecto del hacer, una separación de lo hecho respecto del hacedor. La única forma en que, en el capitalismo, el hacedor tiene acceso a la socialidad del hacer es vendiendo su fuerza de trabajo al propietario de lo hecho. Entonces el capital puede verse como un proceso de separación, de fragmentación, es la pérdida práctica y conceptual del flujo social del hacer. La realidad se convierte en una realidad de cosas, por lo tanto fragmentada.

Si uno entiende al capital como esta fragmentación o ruptura de la socialidad del hacer, entonces el fetichismo es eso, una ruptura en la que las relaciones sociales aparecen como relaciones entre cosas.

-¿Cómo vincula eso con el tema del Estado?

-El Estado es un elemento central de la fetichización. Es la separación de lo social respecto de la sociedad. El Estado existe como lo social separado del hacer. Este proceso se puede ver como una transformación del poder hacer en poder-sobre.

-¿Esa ruptura provoca la dominación?

-Esa ruptura es la dominación. Es el poder-sobre. Pero la dominación es un proceso, entonces el poder hacer sigue existiendo como resistencia, en la forma de su propia negación, es decir que existe como lucha, como resistencia. Estamos ante una relación asimétrica, porque el problema con el concepto tradicional del poder y con la palabra contrapoder es que implica una imagen de espejo del poder de ellos con el poder nuestro. y eso no es así, nuestra forma de organización no se encaja con la forma de organización del capital, no es funcional.

-Pero en el movimiento obrero tradicional había una forma de organización que en gran medida reproducía las formas de organización del Estado.

-Cuando las reproduce deja de ser lucha de clases.

-Eso quiere decir que la lucha de clases puede visualizarse como una lucha por organizarse de formas distintas y antagónicas a las del sistema.

-No solamente. Es más bien la lucha de las formas que ya existen como negación. Antes se pensaba en la revolución como el intento de crear nuevas

formas de relaciones sociales y ahora me parece que no, que la revolución debe entenderse como la lucha de las formas de relación existentes, pero negadas. La lucha de lo negado para negar su negación.

-Que de alguna manera es la afirmación de lo que existe en la vida cotidiana.

-Sí, pero hay que reconocer que lo que existe es contradictorio porque está penetrado por el capital como relación social. Por eso prefiero pensarlo en términos de la lucha de lo negado, pero entendido en términos de lo que existe ya. Ernst Bloch fue para mí una influencia muy importante. La nueva sociedad existe en el presente, por eso el futuro, que no es un futuro seguro sino posible, ya existe en el presente en la forma de su negación. Eso implica no empezar desde la organización política o desde la militancia consciente sino comprender las formas de resistencia y de creación de una sociedad nueva en base a la proyección de lo que existe en la vida cotidiana. Bloch habla de los cuentos de hadas como una forma de añoranza de otro tipo de sociedad y por lo tanto como una forma de lucha.

-Está hablando de la importancia del deseo y de la imaginación para la construcción de un mundo mejor. Por el contrario, la imagen de revolución que tenemos es muy cristiana: la llegada al paraíso, por ejemplo. En el zapatismo eso cambia pero entre los militantes es muy difícil de aceptar.

-Pero yo creo que hay avances muy grandes. Me impresiona mucho la respuesta de los jóvenes, pese a que el argumento es difícil porque no es una respuesta sino una pregunta. En Argentina y en México es impresionante, están buscando otra forma de plantear la cuestión de la revolución.

Raúl Zibechi

18 de marzo del 2002

Entrevista a John Holloway

Tres puntos,
Argentina 2002

¿Cuáles fueron los motivos y las condiciones (históricas, sociales, biográficas, etc.) en las que escribiste este libro?

muchos motivos. El motivo más obvio es el motivo que se repite todos los días en la experiencia de todos, lo que vivimos, lo que leemos en los periódicos, lo que vemos en la televisión. La experiencia nos repite todo el tiempo que el capitalismo es violento, injusto, opresivo. Entonces surge la pregunta ¿cómo salimos de aquí? ¿cómo podemos construir otro mundo?

Me parece que esta es una reflexión muy ordinaria, muy cotidiana. Todos o casi todos hemos soñado alguna vez con una sociedad justa o una sociedad de placer, de creatividad. El problema es que la experiencia de las revoluciones del último siglo ha sido terrible. El problema también es que la idea de revolución nos hace pensar en sacrificio y en heroísmo. La imagen del revolucionario es la imagen de un héroe dispuesto a sacrificar todo por la causa de la revolución, dispuesto a abandonar mujer, hijos y comodidad para dedicarse a la revolución. El héroe revolucionario es una figura clave del imaginario machista-leninista.

El problema que tengo con esta imagen de la revolución es que lo que más me gusta a mí es estar en la casa con mi compañera y mis hijos y mis amigos. No quiero una vida de sacrificio. No quiero ser héroe. No quiero tomar el poder. Y creo que esta es el sentimiento de muchísima gente. Nos repugna el capitalismo, pero no nos parece que las revoluciones del último siglo han sido exitosas y no queremos una vida de sacrificio y heroísmo y la idea de ejercer el poder no nos atrae para nada. Ahora, esta no es una conclusión reformista. Más bien, implica rescatar la idea de la revolución de las derrotas que sufrió en años pasados; implica ver que el concepto de la revolución tiene sentido sólo si está arraigado en la experiencia cotidiana de la gente. Los rebeldes zapatistas ponen mucho énfasis en el carácter ordinario de su rebeldía. "Somos gente ordinaria", dicen, "por lo tanto somos rebeldes". Entonces, el problema es cómo reconceptualizar la revolución desde este punto de partida. Esto es un poco lo que quería hacer en el libro.

· ¿Qué querés decir con “cambiar el mundo sin tomar el poder”?

Es obvio que hay que cambiar el mundo de forma radical. En Argentina en este momento, creo que no es necesario elaborar este punto. Entonces la pregunta es ¿cómo? La respuesta tradicional es que hay que tomar el poder estatal (por medios pacíficas o violentas) y cambiar la sociedad desde ahí. Pero hemos visto que esto no funciona, que nada más conduce a una burocratización de los movimientos de oposición, una separación entre las instituciones de la oposición y los movimientos mismos. Entonces es necesario plantear la

cuestión de otra forma y preguntar si es posible cambiar el mundo sin tomar el poder. No sabemos la respuesta, no sabemos exactamente lo que quiere decir, pero sí sabemos que es necesario y urgente. Entonces el libro no es tanto un intento de dar una respuesta a la pregunta sino de abrir un debate sobre el tema. La pregunta no es una pregunta puramente abstracta, porque hay mucha gente luchando por eso, de muchas formas diferentes, en todo el mundo, desde el movimiento zapatista hasta el movimiento "anti-globalizador", hasta los piqueteros y las asambleas barriales (o gran parte de ellos). Lo importante es que en estas luchas se desarrollen otras formas de socialidad, otras formas de relaciones sociales.

· **¿Qué significa “ir más allá del Estado”?**

Antes se pensaba que la sociedad se podría cambiar a través del estado. Ahora, después del fracaso de tantos movimientos revolucionarios y por el mismo desarrollo del capitalismo, está claro que no es así. Pero no solamente eso: el estado no es una cosa, es una forma de relaciones sociales, es decir, es una forma de hacer las cosas que está estrechamente ligada al conjunto de relaciones sociales capitalistas. Una política orientada hacia el estado tiende a conducir a una integración de la protesta, a una burocratización, a una separación entre los líderes y los otros participantes, y finalmente a la desilusión. Por eso hay que pensar en la lucha por el cambio en términos de construir otras formas de hacer las cosas, en términos de la construcción de una socialidad alternativa.

· **¿Por qué equiparás a la “nueva política revolucionaria” con la “anti-política”?**

Hablo de anti-política simplemente para subrayar lo que acabo de señalar, es decir que hay una asimetría radical entre la lucha del capital contra nosotros y la lucha nuestra contra el capital. Entonces la (anti-)política que busca abrir fisuras en el capitalismo es muy diferente, radicalmente distinta comparada con la política que busca ganar influencia dentro del sistema mismo.

· **¿La crisis actual está *causada* por las luchas sociales y las resistencias? ¿En qué sentido?**

El capitalismo es una lucha constante contra nosotros. El capital siempre nos quiere imponer un trabajo más intensivo, recortes de sueldo si puede, quiere penetrar nuestra vida más y más. Si aceptáramos todo lo que nos quieren imponer, probablemente no habría crisis. Pero entonces no seríamos humanos, seríamos robots. Es el hecho de que somos humanos, que no queremos trabajar 24 horas al día, que queremos disfrutar la vida, jugar con niños, hacer el amor, hacer otras cosas que no son rentables para el capital, eso es lo que causa los problemas para el capital. Nosotros somos la única contradicción del capital. En este sentido se podría decir que son las resistencias que causan las crisis, pero en realidad es la agresión constante del capital (una agresión que es inseparable de la existencia del capital) que son la causa.

· **¿Cuál es tu discusión con *Imperio*, de Toni Negri y Michael Hardt?**

La obra de Negri y Hardt viene de la tradición autonomista (operaista) que pone mucho énfasis en colocar la lucha contra el capital en el centro del análisis del capitalismo. Esta tradición me parece muy importante y en este sentido siento una simpatía inicial por el libro, Sin embargo, siento que las últimas obras de Negri, y sobre todo este libro, van perdiendo este impulso, este punto de partida autonomista, que están convirtiendo la energía del enfoque autonomista en algo mucho más formal y estéril. El libro está lleno de ideas estimulantes y en algunos casos importantes, pero siento que la forma de abordar el tema padece de un formalismo y funcionalismo que no enriquece la lucha.

· **¿Qué pensás del actual “silencio zapatista”? ¿Cómo repercute en la sociedad civil mexicana?**

El argumento zapatista es que el silencio es una forma de lucha que los indígenas han manejado por más de 500 años. A mí me parece que es una forma de lucha saludable para la sociedad en general. Por eso quiero decir dos cosas. Primero, que es importante aceptar que la gente se cansa, que después de estar en un periodo de lucha intensiva como lo fue la marcha zapatista del año pasado, tienen que descansar, estar con sus amados, sembrar, cosechar, arreglar la casa, lo que sea. Sobre todo, es ahí en Chiapas, lejos de la publicidad, que están construyendo otra forma de hacer las cosas, otra socialidad, y eso finalmente es lo más importante. En segundo lugar me parece bien porque cuando los zapatistas están activos, hay una tendencia de estar esperando el próximo comunicado, la próxima palabra de Marcos. Pero, por bellas que sean sus palabras, no puede ser así. Nosotros tenemos que asumir la responsabilidad de las luchas también - este es el significado del zapatismo.

· **¿Cómo ves el proceso argentino inaugurado en diciembre?**

Lo veo con dolor y con emoción. Dolor por el sufrimiento terrible, por el desperdicio espantoso de vida que implica la crisis. Emoción por lo que está pasando, porque hay tanta gente que no está aceptando el dolor con sufrimiento sino luchando para convertirlo en algo hermoso y liberador.

· **¿Qué significa para vos el grito “Que se vayan todos”?**

A mí me parece maravilloso el "Que se vayan todos". Primero por la razón obvia: esa gente, los políticos y sus amigos capitalistas, son gente fea: es mucho mejor que se vaya o que se quede en la casa sin tratar de joder nuestras vidas.

Pero también hay una razón más profunda porque me gusta tanto el lema. El irse, la huida, es de importancia central para el capitalismo. El capital domina nuestras vidas diciendo todo el tiempo "si no te agachas, si no te subordinas, me voy: te despido o cierro la fábrica y me voy a otra parte del mundo". La amenaza de irse, el "si no te agachas me voy", es el elemento clave de la dominación capitalista. Frente a esta amenaza (o al cumplimiento de esta amenaza, como ahora en Argentina), hay dos respuestas posibles. La primera

respuesta es decir "no, por favor regrésate, me voy a comportar bien, voy a hacer lo que quieres, todo lo que me dice el Fondo Monetario Internacional". La otra respuesta posible es decir "si te vas, pues vete. Nosotros no nos vamos a agachar, ya no queremos vivir con tus amenazas constantes. Vamos a construir otra forma de vivir, otra socialidad, otra forma de conectarnos con la riqueza mundial del hacer humano ". Este es el sentido profundo que hay que buscar en el "que se vayan todos".

· Lula, al hablar de "los sin..." (tierra, techo, trabajo) dice que la lucha principal hoy es por ganar la ciudadanía, o sea, que la principal reivindicación de los marginados es la inclusión. ¿Cuál es tu punto de vista al respecto?

Creo que la lucha no se puede entender en términos de la inclusión. La lucha de los sin voz, sin rostro sólo puede ser una lucha por otro mundo, un mundo en donde quepan muchos mundos.

Es todo lo contrario de lo que plantea Lula. Somos los excluidos que tenemos que excluir, que tenemos que marginar a los prepotentes, a los poderosos, a los capitalistas. Es obvio (ahora en Argentina más obvio que nunca) que el capitalismo es un fracaso. Es el momento de decir ¡ya basta! Ya no tiene sentido tratar de componer el capitalismo. Ya sabemos que no funciona, ni para los mil millones de desempleados, ni para los millones de empleados estresados. Ahora no es el momento de luchar por la inclusión, sino de decir "Chau, capital. Te aguantamos ya unos siglos, ya fue más que suficiente, ahora es tiempo de construir otra cosa."