

El proceso boliviano

La Paz, 9 de agosto de 2007
Auditorio del Banco Central de Bolivia

Michael Hardt

Para nosotros, el tema del diálogo de hoy es la reflexión sobre las muchas experiencias importantes durante estos diez días en Bolivia. Antes de venir ya sabíamos sobre sus luchas sociales y su producción intelectual a través de nuestras lecturas de libros, periódicos, etc., pero estar aquí durante esta semana fue muy impresionante e importante en dos niveles. En un primer nivel, por el contacto, el diálogo y el encuentro con gente de los movimientos sociales. Esta es una sociedad politizada en movimiento, es un punto altísimo a nivel mundial. Bolivia está viviendo hoy en día una experiencia histórica impresionante en ese sentido. En un segundo nivel, por el aspecto intelectual, ya que si bien antes yo había leído algo de la producción intelectual de Bolivia, el diálogo con los intelectuales fue una experiencia muy rica e interesante, no sólo por la profundidad de los mismos, sino por la variedad del panorama intelectual boliviano.

Pero quiero focalizar un aspecto que es el referido a la originalidad del experimento gubernamental que se vive en Bolivia, que podría ser —o quizás ya es— una invención de otra forma de transición. Me refiero al concepto de la transición en la tradición comunista-socialista. A mi parecer, la idea más importante de transición es la de Lenin. Estoy pensando en su libro *Estado y revolución*, que escribió en 1916, durante los días de la revolución bolchevique. En ese libro él critica a los anarquistas rusos de la época —y en ese punto yo soy muy leninista— diciendo que un gobierno democrático no es posible al día siguiente después de la revolución, porque hoy día —estamos hablando de 1916— la naturaleza humana está acostumbrada a tener patrones en el trabajo y en la política. En ese sentido, la gente no es capaz del autogobierno, de la

autodeterminación o de una sociedad democrática. Los anarquistas, según Lenin, creían que la gente, por su naturaleza humana, era capaz de manera espontánea de autogobernarse, autodeterminarse, y él no estaba de acuerdo.

Me parece que cuando Álvaro García hablaba de la relación entre movimientos sociales y Estado, mencionaba algo parecido, porque decía que los movimientos pueden ser “algo” (emerger con fuerza) durante un periodo, pero después de ese periodo viene un tiempo de distensión, de descanso (tal vez 2, 5 ó 10 años). Álvaro señala que tiene que haber un Estado para establecer los derechos y las conquistas de los movimientos, y quizás después otros movimientos sociales puedan hacer “algo” más.

Creo que Álvaro está de acuerdo con la idea central de Lenin: la naturaleza humana, en los movimientos y en la sociedad en general, no es capaz de gobernarse autónomamente y por eso la transición es necesaria. Esta es otra de sus ideas ricas e importantes: si bien la naturaleza humana no es capaz del autogobierno hoy día, es susceptible de transformarse y de cambiar, es elástica. En otras palabras, tiene que haber una transición para construir e inventar una nueva naturaleza humana, una multitud que sea capaz de autogobernarse. La idea de Lenin de la transición comunista es la formación de un pueblo, de una multitud capaz del autogobierno, de una naturaleza humana capaz de gobernarse autónomamente.

Sin embargo, en lo que no estoy de acuerdo con Lenin, y creo que tampoco este gobierno, es en la puesta en práctica de esta transición por medio de la dictadura del proletariado para hacer este juego de formar al pueblo hasta el día en que ya no sea necesario. El juego de la transición leninista tiene dos negaciones. La primera es la dictadura como negación de la democracia, que luego, como la segunda negación, va a negarse en una democracia. Hay muchos problemas con la idea de esta doble negación en la transición; uno de ellos es que parece que la transición nunca acaba, que no tiene fin.

Yo creo que el desafío de la relación entre gobierno y movimientos sociales, y de este gobierno en particular, es la transición por la vía de la apertura democrática, y no por la dictadura. Una transición positiva y no negativa, para formar un pueblo, una multitud capaz del autogobierno;

crear una dinámica entre gobierno y movimientos sociales, y así poder transformar la naturaleza humana de manera más positiva cada día. En eso consiste la originalidad del experimento boliviano; ojalá que sea así.

Judith Revel

Esta experiencia me ha enseñado bastante, y no es algo retórico, porque está claro para todos que el proceso político que se vive en Bolivia es excepcional. Tan excepcional, que la situación europea en la que vivimos no deja espacio político para este tipo de constituciones en movimiento. En Europa tenemos movimientos y constituciones, los unos enfrentados y confrontados a los otros. Y encontrar un proceso político en el que los movimientos sociales y la Asamblea Constituyente se nutran mutuamente es obviamente algo totalmente fascinante.

Pero creo también que el viaje a Bolivia fue fascinante por las contradicciones que hemos encontrado, ya que ellas nos han llevado a ver las nuestras, porque cada vez que yo formulaba una pregunta, tenía la impresión de que la pregunta me la hacía a mí misma o que ustedes me la estaban haciendo. Era una relación de intercambio, una verdadera experiencia de intercambio de la que se sale cambiado. Y no pretendo decir que yo he cambiado a alguien, pero sí les puedo asegurar que la que ha cambiado he sido yo.

Pienso que el viaje a Bolivia ha sido una experiencia de descentramiento, y creo que tal vez esa experiencia es la matriz de lo común. Sin embargo, estoy perfectamente consciente de que dicha experiencia es mucho más fácil cuando uno es “blanco” o “blanca” que cuando se pertenece a un grupo minoritario, marginado u oprimido por tantos siglos, ya que el arriesgarse a ponerse fuera de sí mismos, hacia adelante o al lado de sí mismos, que es el riesgo de la propia certeza, no es igual para todos y sería hipócrita esconderlo.

Creo también que en el proceso de autovaloración, de construcción de la autoestima, hay espacio para el descentramiento. Mejor dicho, sin el descentramiento (ese arriesgarse a uno mismo en la construcción de lo común) no sólo lo común no es posible, sino que la pro-

pia relación con uno mismo se debilita, porque uno se cierra en uno mismo, en sus certezas, construye una fortaleza que se arriesga a reproducir algo contrario, invertido, en modo simétrico e inverso, lo que sí se demanda a los otros. Es decir, lo que uno pueda decir del otro es lo que uno llega a ser.

Esta experiencia del descentramiento de ser otro fuera de uno mismo impide algo bastante simple, que es el hecho de que un contrapoder se convierta en un poder. No quiero alargarme mucho, pero deseo reflexionar en particular sobre el diálogo con las mujeres, mujeres a las que debo agradecer por la experiencia formidable que me han dejado en relación al saber y al idioma (la lengua). No voy a decir aquí el modo en que el saber y la lengua son instrumentos de la colonización, pero también son instrumentos y lugares en los que se pone en juego la descolonización.

Es obvio que la descolonización pasa por la reinención, la revalorización de los saberes que fueron humillados y descalificados, pero el peligro de construir nuevos saberes “mayoritarios” —uso ese término no solamente pensando en el aspecto cuantitativo; llamo mayoritario a quien está dentro del poder y lo ejerce sobre los otros— es que no va en el sentido de construir lo común. Porque construir lo común es volverse minoritario, es rechazar el ejercicio del poder sobre otros para construir las potencias de uno mismo a partir de las propias diferencias, sin cancelarlas, sino igualando las diferencias en cuanto diferencias.

Creo que jugar con la identidad no quiere decir renunciar a la propia identidad, sino buscar estrategias políticas para devenir en algo mayoritario, es decir, revertir el contrapoder en un nuevo poder.

En el tema del discurso del saber hay experiencias de estudio, de práctica política y de lucha. Estoy pensando en los discursos que se hacen por ejemplo en la India o en Australia, con los aborígenes, una cultura que fue masacrada, en la que la estrategia de bilingüismo o trilingüismo es una traducción de una lengua a otra, y hace posible que no se pierda el idioma original. Entonces se convierte en una estrategia o juego para ponerse frente a sí mismos, para hablar la lengua del otro; es también una manera de quitarle poder al otro. Ese juego estratégico me parece sumamente importante en la construcción del común. Hay estu-

dios postcoloniales que proponen la idea de la traducción como el paradigma de la expansión de los movimientos de liberación de los pueblos.

La palabra traducida no implica dejar de lado la palabra de uno mismo, su propia vida, sus propias experiencias, su historia, y sus propias opresiones; esto se expresa en la lengua de uno mismo o en la lengua del otro a veces en el juego de las diferencias o de la imposibilidad de traducir una palabra que precisamente nos hace dar cuenta de lo que somos. Por ejemplo yo, al hablar con ustedes, a veces no encontraba las palabras adecuadas, esto porque no hablo aunque sí entiendo el español. Entonces era extraño no poder traducir algo que entendía. Eso me pasó a mí, francesa, hablando italiano, hablando con personas que no son españolas, pero que usan el español para hablar sobre la opresión española. Es un juego de traducciones, y yo he aprendido sobre mí en esa distancia lingüística conmigo misma.

Tal vez la construcción de lo común es también la construcción de una Torre de Babel. La imagen de esa torre es bella porque es la construcción de una torre común hasta el cielo, a partir de orígenes diferentes y diversos, a partir del abigarramiento —la palabra que he aprendido aquí—, que no borra las diferencias lingüísticas pero permite el actuar común, la producción y la comprensión común.

Giuseppe Cocco

Voy a organizar mi presentación final en esta mesa alrededor de dos puntos: el primero se refiere a mis impresiones sobre este viaje y esta realidad y el segundo está en relación al debate de lo que está dentro y lo que está afuera del capital.

En cuanto al primer aspecto, sobre si pensar a Bolivia desde el mundo o el mundo desde Bolivia, para mí se trata de pensar a Bolivia a partir del Brasil y del Brasil a partir de Bolivia. Y lo que podría decir para sintetizar esa trayectoria de ida y vuelta (ir de Bolivia al Brasil y venir del Brasil a Bolivia) es que entre un punto y el otro hay un cambio, una diferencia, no son trayectorias iguales. Y la experiencia que he vivido aquí y que viviré a partir de mañana cuando regrese al Brasil me permite pen-

sar el tema de lo global y lo local como lo heterogéneo y la hibridación, pensar El Alto como una hibridación entre las comunidades y la metrópoli, como lo son las favelas en Río de Janeiro, nuevas Babel, como dice Judith.

Quiero aprovechar también la posibilidad de este balance para profundizar un poco el debate sobre la dinámica de lo que está afuera y lo que está adentro, partiendo del debate sobre la exclusión. Si tomamos el debate de la exclusión en los últimos 10 a 20 años, la impresión general y correcta, desde el punto de vista de la fenomenología, que nosotros tenemos de las transformaciones económico-sociales ligadas al neoliberalismo, es que con éste se asiste a una amplificación y generalización de la exclusión social.

Para explicitar el debate y los cambios de los desplazamientos de paradigmas, podemos decir que en realidad, detrás de ese fenómeno de aumento de la exclusión, se da el fenómeno inverso, es decir que la exclusión desaparece, no hay más exclusión. Pero ¿cómo se puede afirmar eso?, ¿qué sucedió?

Creo que hay que insistir en el hecho del cambio radical en el modo de movilización del trabajo, es decir, en la relación entre el trabajo y el empleo. En el paradigma industrial, el primer momento del proceso de inclusión era el de la proletarización; ese era el primer paso en el camino de la subordinación del trabajo asalariado al capital. En la gran industria fordista, esa subordinación o esa inclusión significó, por algunas décadas, también integración social y construcción de una ciudadanía del trabajo.

Donde el trabajo asalariado era universal, esa ciudadanía tenía elementos universales; eran los países y las economías fordistas centrales. Donde el trabajo el empleo industrial eran islas específicas, la ciudadanía industrial del trabajo continuó siendo limitada y se concentraba en algunos sectores sociales, que muchas veces no lograban articular en términos de clase su condición corporativa.

Pero lo que acontece hoy es que los excluidos, los proletarios, son movilizados productivamente en tanto excluidos, sin ser incluidos. Es decir, son incluidos pero sin ninguna posibilidad de “integración”. La inclusión dentro de la exclusión significa fundamentalmente que la

movilización productiva ya no está ligada o articulada con la dinámica de la ciudadanía del trabajo, fenómeno que definimos desde la primera noche —Álvaro García también— como el proceso de fragmentación.

¿Qué significa movilizar a los excluidos en cuanto excluidos? Significa que se vuelven productivos sin que se produzcan dinámicas de subordinación asalariada e integración ciudadana. Hablando metafóricamente —no es una apología—, significa colocar un celular en el bolsillo de todo el mundo sin que el estatus social de la persona tenga que cambiar. Se pone el celular en el bolsillo de un trabajador informal, de un habitante de El Alto y de un indígena.

Es decir, nada ni nadie se queda afuera. Todas las formas de vida, sean comunitarias o metropolitanas, son movilizadas en cuanto tales. Pero, al mismo tiempo —como nos contó en una visita que hicimos a Achacachi una de las personas que participó en la insurrección de octubre de 2003— el celular fue cortado durante la insurrección, y los que organizaban la movilización buscaban un lugar donde la señal funcionara para continuar contactándose con El Alto. El celular, al mismo tiempo, puede ser un instrumento de organización de la Babel, de organización rizomática y horizontal de una red que se produce sin pasar por la subordinación asalariada y estatal.

Y a partir de la experiencia del otro lado de la fragmentación, es decir, de un trabajo que corresponde a una actividad libre de singularidad, donde hay cooperación, podemos afirmar que esta fenomenología de la fragmentación, de la precarización, de la pérdida de empleo supone una serie de desafíos para los gobiernos, para los movimientos y para la ciudadanía. Podemos pensar también que si el trabajo se torna productivo sin ser subordinado, sin convertirse en “empleo”, ya tiene las condiciones para convertirse en una actividad libre, que puede juntar, mezclar (hibridar) liberación y emancipación, algo que produce el común, que coloca a la ciudadanía del común y no del trabajo como la condición de esa actividad libre.

Toni Negri

Yo también quiero agradecer a los compañeros que nos han ayudado a sumergirnos en la nueva realidad boliviana, una realidad tan rica y llena de positividad y dispositivos de liberación.

La experiencia para mí es, por un lado, la intensidad de la discusión que se ha tenido aquí, y por otro, la diversidad, la profunda lejanía con lo que acontece normalmente en los ambientes intelectuales de la izquierda de Europa. Por tanto, quisiera decirles algo respecto a esta experiencia de inmersión en la realidad boliviana y contarles cómo puede ser útil para retomar la discusión en Europa.

La inmersión es una experiencia del pasaje de la transición que se está dando en este país, en particular es el intento de comprender la relación entre los movimientos y el gobierno. Los movimientos han sido definidos aquí como conceptos no abstractos, sino concretos y visibles, históricamente datados, con características precisas, que portan sentidos sociales, anuncian interpenetraciones y construcciones de multitudes, portan resistencia y, al mismo tiempo, demandan poder y voluntad de gobierno.

¿Cómo llegar a una definición más precisa? Yo definiría a la relación, hoy aquí, entre movimientos y gobierno, tomando en cuenta también algunos de los elementos que se tocó en la discusión, como un éxodo constituyente. Y éxodo constituyente significa que en estos movimientos hay, por una parte, una demanda de poder, pero, al mismo tiempo, es una demanda de un poder que sea distinto al que había. Esta situación se verifica en el postcolonialismo, pero creo que puede y debe terminarse también cuando se busca salir del capitalismo.

Éxodo constituyente significa una situación en la que se dan ciertas condiciones, que permiten el camino a la transición.

¿Cuáles son estas condiciones?, ¿por qué es posible pensar este problema? Creo que todos estamos convencidos —y Álvaro insistía en esto— de que el gobierno vive en realidad como una usurpación de la ciudadanía, pero la ciudadanía es resistente. Esta es una situación formal que se repite aquí como en todos lados.

Un gobierno sin una ciudadanía es impensable, así como un patrón sin obreros. Pero evidentemente hay diferencias en el tipo de relacionamiento entre ambos. Cuando la relación es fuertemente resistente al gobierno, estamos frente al imperativo de la necesidad de *governance*, es decir, un gobierno de lo concreto. ¿Pero que es en realidad esta *governance*? Gobierno de lo concreto, se dice. Toda la temática del Estado democrático y de derecho dice que el gobierno es cualquier cosa que sigue un sistema de leyes generales y abstractas.

¿Qué es entonces un gobierno de lo concreto, si no deducción de lo general y lo abstracto? ¿Qué cosa es esta *governance*, esta solución del caso concreto, si existe hay la posibilidad de gestionar la universalidad y la generalidad de la ley? Puede ser dos cosas: o es corrupción o es poder constituyente. Corrupción en el sentido de que se mueve dentro de la *governance* sin criterio al cual referirse, o mejor dicho, refiriéndose a criterios muertos. Cuando hablo de corrupción no me refiero a la corrupción moral, aunque ésta es también muy grande, sino a la corrupción política en todo el sentido de la palabra, cuando el gobierno deviene en la expresión de intereses individuales. La alternativa a esta corrupción es el poder constituyente, porque el poder constituyente puede restablecer los criterios y dominar el tiempo de la construcción de una nueva relación social.

Esta es mi experiencia respecto a Bolivia. Estamos en el evento; ¿qué es el evento? ¿Es el verdadero poder constituyente! Y si es efectivamente el poder constituyente, debemos esperar una acción adecuada que, naturalmente, es un problema pesado y duro de resolver.

Por ejemplo, retornando a la experiencia histórica, hubo una situación en Europa, en los años setenta, en la cual efectivamente los movimientos, en particular el movimiento obrero, se encontraron en una situación de ruptura con el Estado de derecho, y se encontraron en la posibilidad de establecer un poder constituyente, no un poder constituyente formal, sino uno que se movía al interior de las grandes industrias, de las grandes metrópolis, de las escuelas. Y este poder constituyente se encontraba en una situación de resistencia y de proyecto.

¿Cuáles eran los problemas que se presentaron? En un primer momento, desestabilizar al gobierno, es decir, volverlo incapaz de explo-

tar a la ciudadanía. En un segundo momento, el problema planteado era la desestructuración de la máquina del gobierno. Y en un tercer momento, la problemática era la reestructuración de la cosa pública, la república. Este era el poder constituyente en su relación con el gobierno.

Para mí fue muy importante visitar Bolivia para recordar esas cosas. Naturalmente, eso no significa que esos temas del poder constituyente, sobre los cuales hemos sido derrotados, se vuelvan a retomar de la misma manera. Creo que ninguno de nosotros es un dogmático, ni un ideólogo que quiere repetir experiencias. Si menciono esta experiencia es simplemente para plantear esa problemática, y porque también hay que considerar que cuando se dice desestabilizar, desestructurar, reestructurar y reconstruir se trata de problemas verdaderos. Por ejemplo, qué hacer con la policía, con las Fuerzas Armadas con la magistratura, que son los problemas reales. Y también qué se hace respecto a los grandes problemas de la pobreza, de la ignorancia, de la exclusión, de esa exclusión que la subsunción real nos permite decir que está siempre presente, integrada, y que es cada vez más tremenda y que muchas veces nos hace desesperar.

Decíamos que estas reflexiones pueden llevarse a Europa, pero ¿a quién? Si en Europa ya no existe una izquierda; los programas de izquierda son iguales a los de la derecha. Ustedes pueden ver el programa de Prodi y el de Berlusconi en Italia y coinciden perfectamente, pueden agarrar el programa de Sarkozy y el de su adversaria, y también éstos coinciden. El blairismo es decir, esta socialdemocracia que simplemente gestiona el capital, este centro que es el alma del capitalismo, es omnipresente. Hay un extremismo del centro en Europa que nadie podría imaginar, que excluye cualquier posibilidad de actuar al margen. En el fondo, es una representación de esa subsunción real de la cual se ha hablado.

La tarea que se plantea aquí, normalmente se indigna por el hecho de que la fuerza del trabajo, que ha sido siempre fundamental en la cultura europea, sea hoy despotencializada o destruida, que el sistema de control de la fuerza de trabajo se haya convertido en lo que Guissepe mencionaba, que la precarización del trabajo alcance a más del 60 por ciento de la masa trabajadora. Es en esa situación desilusionadora en la

que hay que moverse, y cada uno de los militantes que se mueve en estas situaciones sabe que su acción no podrá ser otra que la acción constituyente. Pero el proceso constituyente no constituye el fin del proceso político o su conclusión, porque es la definición de la política de hoy, porque se trata de reinventar la izquierda, de hacer lo que Marx hizo en su tiempo sin que sea una mera repetición.

Judith Revel ha inventado una bellísima frase: “Marx y sus padres”. Eso significa que cuando hablábamos de Marx hablábamos siempre de los maestros y de los padres de Marx: de Hegel, de Adam Smith, de David Ricardo, de los socialistas utópicos; pero ahora la situación es completamente diferente, ya no son los padres de Marx, sino los hijos de Marx los que tienen que convertirse en los padres. Tenemos que entender a esos padres como los padres de la patrística cristiana. Marx y sus padres son los que llevan a la nueva constituyente una innovación de métodos, de análisis de investigación, de construcción y, fundamentalmente, de agitación, de lucha, de construcción de nuevos instrumentos de confrontación y de gobierno. Me parece que este es el proceso que está aconteciendo un poco por todos lados. El socialismo científico es un difunto, y nosotros, en cambio, hemos recommenzado, y ese recommenzar empieza con experiencias como la boliviana.

En este último año ha habido en Europa dos grandes núcleos de lucha. El primero, en París, entre el invierno y la primavera de 2005, ha sido la revuelta de Banlieue; hoy es el movimiento contra la precariedad. Estos dos movimientos son un gran fenómeno de multitud que se han conjuncionado no sobre una base común, sino sobre un camino común. Un camino común de construcción de nuevos de lenguajes y de dispositivos políticos: igualdad, democracia y el común.

El otro movimiento grande es aquel que ha atravesado casi toda Europa y se ha concentrado sobre todo en Italia, es el movimiento por la paz. Multitudinario no sólo en el aspecto cualitativo, sino cuantitativo. Y resulta interesante cómo al interior de estas experiencias de luchas por la paz se está transformando la composición de los movimientos. Por ejemplo en estos días, en pleno verano, hay una lucha contra una base americana en Vicenza, que es una pequeña ciudad con casi 200.000 habitantes en el Veneto, una región al norte de Italia muy católica, rica,

en la que siempre ha dominado la derecha y que hoy lucha contra la base americana. Y es que el concepto de paz se ha convertido en el concepto que cubre todo el deseo de vida nueva, y esto es otra cosa formidable, es justamente multitud más poder constituyente.

Una última cosa, “pensando el mundo desde Bolivia” deberá convertirse la próxima vez en “pensando América Latina desde Bolivia”, porque América Latina necesita de Bolivia y ustedes también necesitan mucho de América Latina. Y pienso que lo que está sucediendo aquí no es un tema entre la izquierda socialdemócrata y el socialismo del siglo XXI; pienso que es algo nuevo. Gracias por esta espléndida experiencia.

Luis Tapia

Quisiera expresar en primer lugar nuestra gratitud y gran satisfacción por la presencia de Michael Hardt, Toni Negri, Judith Revel y Guiseppa Cocco. Y como una pequeña muestra de gratitud, voy a hacer un intento de recepción y complementación del pensamiento y de la fuerza de las ideas que ellos han expresado en estos días.

Quisiera empezar por la noción de autovalorización. Lo que está ocurriendo en Bolivia y en otros lugares en que se está cuestionando las formas monopólicas y guerreristas de la política y la economía, está relacionado con las prácticas de autovalorización de una diversidad de colectividades que, por lo general, pasan por el desarrollo de capacidades de organización, de acción, y particularmente, en el caso de Bolivia, de una fuerte relación con identidades culturales de muy larga data y de gran peso, en términos de haber mantenido matrices sociales a través de varios siglos.

La autovalorización colectiva y de una multiplicidad de colectividades ha puesto en crisis al Estado, porque, por lo general, la dominación en términos de explotación económica y dominación política pasa por la desvalorización de los individuos, lo que implica mantenerlos desorganizados u organizados de manera subalterna, sin capacidad de práctica de autodeterminación. Por lo tanto, la autovalorización es un elemento clave de la constitución de sujetos políticos y es, para mí, una

de las fuentes de la puesta en crisis del bloque dominante y, en particular, de la crisis de Estado vivida en Bolivia.

Esto está ligado de la siguiente manera a la idea de Judith de “ponerse fuera de sí”: en Bolivia, y tal vez en otros países, más que tener movimientos —en el sentido de que hay un sujeto que corresponde a una organización, a una identidad, a un proyecto—, lo que se ha movilizado en el país son un conjunto de organizaciones de vieja data, muchas de ellas con tradiciones corporativas, que en coyunturas excepcionales han salido fuera de su ámbito normal y se han encontrado con otras fuerzas, produciendo la autovalorización. Esta autovalorización es el resultado de esa intersubjetividad compuesta, de ese encuentro, que pone en crisis el tipo de separación que normalmente ejerce el Estado como la regularidad de la dominación.

El “ponerse fuera de sí” en términos de movilización o constitución de movimientos sociales implica la interpenetración con otros. En ese proceso se dan formas de autoconocimiento y de autovaloración. Y cabría también pensar que la autovalorización tiene que ver con el desarrollo de capacidades de construcción política, es decir, vale más cuando ha desarrollado la posibilidad de construir con otros formas de convivencia. En este sentido, pasa por las capacidades de convivir mejor con otros, de “salir fuera de sí” para autovalorizarse.

La autovalorización implica también una constante redefinición en la medida en que el ámbito de las interacciones y de la interpretación con los sujetos es más extensa y, además, que se esté produciendo una reconstitución de las relaciones y de las estructuras sociales y de ver si se trata de un proceso de democratización que introduzca sobre todo mayor igualdad y capacidad de ejercer libertades de manera plural.

Otra de las ideas que quiero rescatar es la de la mayoría ligada al poder, y la minoría como contrapoder, con posibilidades de crear un poder constituyente. Uno de los dilemas en Bolivia es que esa multitud o masa desplegada que ha salido fuera de sus espacios corporativos se ha planteado una reconstrucción común del país y tiene como una de sus posibilidades y líneas de acción la simple reformulación de las estructuras estatales preexistentes y, en el peor de los casos, la sustitu-

ción de los sujetos gobernantes por representantes de grupos de trabajadores campesinos y obreros.

Es decir, puede optar por volverse una mayoría con apoyo electoral, pero perdiendo su dimensión de poder constituyente, de reformar e introducir mayor fluidez para crear espacios donde se despliegue la capacidad de producir socialidad y formas de gobierno en un sentido más democrático.

En Bolivia, la idea de la Asamblea Constituyente tiene que ver con el hecho de que muchas de las fuerzas existentes en el país (asambleas de pueblos indígenas, sindicatos, partidos de izquierda) sentían que nadie puede imponer al resto o elaborar por sí solo un proyecto nuevo de reconstitución con posibilidad de aceptación y legitimidad importante, por lo que había que hacer la Asamblea Constituyente de manera conjunta. En ese sentido, mencionaba que sería peligroso que una fuerza como el MAS pretenda pensar que un partido puede, desde su posición en el Estado, reconstituir la democracia en el país en sustitución de las diversas formas de organización que en Bolivia se han configurado como poder constituyente en los últimos años.

A esto quiero vincular lo que planteaba Michael Hardt sobre las innovaciones en la forma de transición y el hecho de que en Bolivia se dé una transición democrática, sin que se haya pensado en la imposición de una nueva forma política y tipo de sociedad a través de formas autoritarias.

Al respecto menciono dos cosas breves. La primera se refiere a que, en el caso boliviano, la llamada democracia liberal representativa casi nunca ha sido defendida por la burguesía y por los liberales. Si se hace memoria, ha sido demandada y conquistada por el movimiento obrero y la gente articulada en torno a la COB en los años setenta, para no ir más atrás. Luego ha sido defendida, en los últimos años, por sindicatos campesinos y por una diversidad de formas de organización popular que no son liberales en sus creencias; muchas de ellas ni siquiera pertenecen a ámbitos muy modernos de la economía y la política. Incluso las reformas que se han hecho en el marco de la aplicación del régimen liberal en el país han sido promovidas por fuerzas campesinas, populares y de trabajadores.

El hecho de que en Bolivia se mantenga el estado de derecho con reconocimiento de derechos políticos bajo el formato moderno liberal, tiene como condición de posibilidad a las mismas fuerzas políticas que han puesto en crisis el Estado que tenemos en el país, porque ese conjunto de instituciones estaba siendo gestionado para aumentar las desigualdades y las formas de exclusión y discriminación. Pero, a la vez, varias de esas fuerzas están vinculadas a matrices comunitarias, a formas assembleísticas —ya sea de origen sindical, vecinal o de otro ámbito— que están creando la condición de posibilidad de tránsito más allá del formato liberal, de la delegación de poder, de la atribución de representación de los ciudadanos por algunas élites que podrían circular por el gobierno hacia formas que permitan la existencia de una red más extensa y continua de deliberación en el país. Esta red, que de facto ya existe, necesita mayor reconocimiento e influencia en las decisiones a nivel macro del país.

La transición que Michael decía que se da por el lado democrático responde a tradiciones, unas más recientes que otras, que se han internalizado en el seno de las organizaciones populares. Estas organizaciones, tanto campesinas como de asambleas de pueblos indígenas y en parte juntas vecinales y otras formas de asociación, permiten que hoy se estén desplegando de manera paralela formas de democracia directa assembleística y también formas de representación moderna liberal, tensionadas en términos de redefinir la forma de organización en el país.

Ahora quisiera retomar algunas de las ideas que se han propuesto al inicio del seminario, que sobre todo están presentes en las obras de Toni Negri y Michael Hardt y que tienen que ver con el vínculo que establecen entre multitud y democracia. Tomo esas ideas para señalar que en Bolivia se las necesita trabajar y prestarles más atención. Por una parte, está la idea de que la productividad social —no sólo la económica (la producción de mercancías), sino la productividad de formas de vida, de relación, de instituciones— está anclada en última instancia en el trabajo vivo, ya que son los sujetos los que, bajo diferentes formas de relación social, despliegan sus formas de conocimiento para producir el tipo de materialidad a través de la cual interactuamos.

Cabe recordar la vieja idea de Marx de que la principal fuerza productiva es el tipo de relación social, la forma de relación entre los seres humanos, antes que el tipo de tecnología, la relación técnica o experiencias en cuanto a la transformación de la naturaleza física o humana. Al respecto, el trabajo vivo en Bolivia tiene un tipo de productividad no solo económica —la que lamentablemente ha sido explotada y apropiada por redes de acumulación transnacional gracias a las reformas neoliberales—; tiene también otro tipo de productividad en el sentido de desplegar capacidades de organización y resistencia y, por lo tanto, de producción de formas de multitud o de fusión de masa, que hacen posible que estemos viviendo en los últimos años una fluidez producto de la configuración de un poder constituyente y la posibilidad de atacar desigualdades y la colonización.

Ese trabajo vivo ha tenido formas históricas que permiten acumular experiencia que, de manera mutante, se está reactivando en los últimos tiempos. Recuerdo, brevemente que en los años setenta y parte de los ochenta la COB era una forma de articulación del trabajo vivo, que hacía que incluso aquellos que no eran asalariados se identificaran como trabajadores y se autovalorizaran como tales. El trabajo vivo se autovaloriza en términos de organización, de participación en hechos comunes, de acumulación histórica y organizativa, que de manera mutante hoy se está reactivando en la Coordinadora del Agua, en el sindicalismo campesino y, con alto grado de renovación, en otras formas de acción política colectiva.

Otro aspecto en el que ponen énfasis Negri y Hardt tiene que ver con la dimensión de la multitud como fuerza productiva o con capacidad de productividad en relación con el saber y la producción de riqueza material como condición de la democratización. En los últimos años, en Bolivia nos hemos centrado en discutir la democratización como una simple reforma de las instituciones políticas, como algo que se podía resolver a través del cambio de leyes, como Toni Negri mencionaba hace un momento, poniendo un nuevo sistema abstracto de leyes, de las cuales podamos deducir la forma de gobernar el país, de reordenarlo, dentro de márgenes ilusorios de equilibrio allá donde sigue habiendo desigualdad social y formas de discriminación.

Una de las ideas fuertes en imperio, y sobre todo en multitud, es que las formas contemporáneas postfordistas, producidas por la susub-sunción formal, hacen que se genere el intelecto general, es decir, una capacidad socializada de ir produciendo conocimiento y tecnología y de ir reformando las condiciones materiales. Esto es posible por el grado de circulación de ese conocimiento a través de las nuevas tecnologías, ya que imposibilitan su apropiación individual. Por el contrario, el conocimiento se va desarrollando en la medida en que circula y otros van aumentándolo y corrigiéndolo de tal manera que esta capacidad socializada de producir conocimiento, por lo tanto, de producir incluso en el sentido más estrictamente económico, es una de las condiciones de la democratización o de la capacidad de autogobierno.

Quisiera acabar ligando dos cosas. Un poder constituyente, incluso bajo la modalidad en que se ha configurado en Bolivia en los últimos años, tiene como una de sus tareas ir tratando de quebrar los obstáculos que el monopolio impone a la socialización, la circulación y a la articulación del intelecto en general, para crear aquí las condiciones de una democratización más sustantiva o total, y con influencias hacia afuera.

Recuerdo otra idea de esos dos textos, que es la de código abierto, que utilizan sobre todo los que trabajan en la producción y desarrollo del conocimiento a través del Internet. El código abierto funciona de la siguiente manera: alguien introduce algo sin control, y el resto lo puede utilizar o desarrollarlo de manera más libre para luego reintroducirlo y que otros lo vuelvan a trabajar, de tal manera que otros más lo puedan elaborar y así mejorar las condiciones de la socialización y, por lo tanto, la autovalorización del trabajo vivo en sus diferentes dimensiones.

Una de las tareas del proceso constituyente en Bolivia es la producción de códigos abiertos en la economía, en la cultura, en la política, de tal manera que se pueda potenciar las posibilidades que el trabajo vivo, que es heterogéneo debido a la diversidad cultural boliviana, ya desplegó en la democratización del país.

Por último, quisiera valorar a nuestros cuatro invitados que han venido a transmitirnos un tipo de teorización, de conocimiento y de fuerza política que nos permita producir esa fuerza de multitud que pueda ser una democracia que atraviese las fronteras.