

Política y multitud

Tarija, 2 de agosto de 2007
Auditorio de la Facultad de Derecho de la
Universidad Autónoma Juan Misael Saracho

Michael Hardt

El nombre de este ciclo de conferencias es “Pensando el mundo desde Bolivia”, pero me parece más interesante ver qué piensa el mundo sobre este su país. Ciertamente no puedo hablar por el mundo, pero desde mi perspectiva, lo que pasa en Bolivia es muy importante. Quizás no saben ustedes el interés mundial que existe y la inspiración que significa la situación boliviana en relación con los temas de las luchas sociales, del nuevo gobierno y del proceso constituyente. Quiero explicar, brevemente, las fuentes de inspiración que surgen del proceso boliviano para mí y otras personas fuera del país. Es por eso que estoy en Bolivia, principalmente para aprender.

Sobre la de-colonización

Antes de empezar a hablar del tema central, que es el de la multitud, haré algunos comentarios sobre el proceso de de-colonización del pensamiento durante los últimos 20 a 30 años, que fue muy importante, aunque creo que estamos entrando en otra época.

En primer lugar, conocemos las largas luchas contra el poder colonial que se desarrollaron desde hace 500 años, que ahora continúan contra el poder colonial nacional y también contra el imperialismo del Norte o imperialismo yanqui (sostengo la hipótesis de que las capacidades imperialistas de los Estados Unidos de Norteamérica están cambiando, pero ese es tema para otro debate).

En segundo lugar, hemos visto un gran proceso de de-colonización en el ámbito académico en estos 20 ó 30 años, con grandes autores

latinoamericanos como Enrique Dussel, Aníbal Quijano y Walter Mignolo. Se ha dado una lucha intelectual contra el eurocentrismo del pensamiento y por el reconocimiento de la diferencia colonial en todas las disciplinas académicas, en la epistemología misma y en nuestra manera de pensar. También se ha dado el reconocimiento de que la modernidad tiene, como centro esencial, las jerarquías coloniales —que se expresan en términos raciales, tal vez en términos de clase— de la división entre la propiedad privada y la pobreza. Entonces una parte de esta de-colonización del pensamiento académico es un rechazo de la idea eurocéntrica de que todas las invenciones intelectuales nacen en el Norte y una celebración y reafirmación de la potencia creadora del pensamiento local.

La tercera forma en la que se presenta el proceso de de-colonización es a través de la de-colonización de las prácticas revolucionarias y progresistas. En el pasado, durante largos periodos, la trayectoria revolucionaria iba del Norte al Sur, por ejemplo, en las luchas por la independencia y las constituciones en el siglo XIX. Como un ejemplo mucho más complejo, pensamos en Mariátegui —el gran intelectual peruano, que probablemente fue el revolucionario más sensible de la época a la potencia de las comunidades indígenas y del mundo andino—, que sin embargo también tuvo que ir a Europa, en los años treinta del siglo pasado, y regresar luego al Perú para hacer la revolución allá.

Hoy en día, en cambio, el flujo es inverso, del Sur al Norte, es decir, los jóvenes estadounidenses y europeos vienen al Sur para aprender las prácticas revolucionarias. Vienen de Europa y de Norteamérica a Chiapas, a Buenos Aires y a La Paz, y regresan luego a su país para hacer la revolución y aprender prácticas revolucionarias. Este flujo al revés es otro lado del proceso de la de-colonización del pensamiento.

Ahora, ciertamente, queda todavía un eurocentrismo del pensamiento, del poder y de las prácticas políticas, etc., pero creo que se están inventando otros proyectos para la de-colonización del pensamiento. Sin embargo, hoy surge un límite del proyecto de-colonial. Tengo dos ejemplos al respecto; el primero está relacionado con el sentido de la simple inversión, es decir, de la misma manera en que antes no era verdad que toda la potencia revolucionaria se concentraba solamente en el

Norte, hoy tampoco es cierto lo inverso: que toda potencia revolucionaria se concentre únicamente en el Sur. El segundo ejemplo está vinculado al límite del pensamiento local, que pone un rompecabezas entre lo local y lo global, es decir ¿cómo pensar movimientos, estructuras y proyectos globales sin caer en la “unificación” o en el pensamiento único? Esto me parece un bloqueo al pensamiento local en cuanto tal.

Estamos entrando en otra época en la que continúan las luchas contra el eurocentrismo, continua la lucha por la de-colonización, pero de otra manera. Estas luchas están caracterizadas por dos aspectos muy abstractos de esta nueva época.

El primer aspecto consiste en el paralelismo de luchas. Claro que las luchas en diversos países de la sociedad son distintas —por ejemplo, luchas feministas, antirracistas, de clase, de los pobres, etc.—, pero que avanzan por caminos paralelos, es decir, son al mismo tiempo locales y globales. Entonces, ¿cómo se comunican estas luchas paralelas? Es un tema que tocaremos más adelante.

Con relación al segundo aspecto de esta nueva época de luchas contra el eurocentrismo, existía en la época anterior una contradicción filosófica entre diferencia e identidad, una pareja central del pensamiento contradictorio. Pero creo que las luchas hoy ponen otra pareja de conceptos complementarios: la singularidad y lo común. Es decir, las luchas que están emergiendo hoy no ponen el acento entre la identidad y la diferencia como base, pero sí en la singularidad y lo común. Estos son conceptos centrales en la noción de multitud.

Esta pequeña introducción tenía dos objetivos. El primero quería situar el concepto de multitud como continuación del proceso de-colonial, pero subrayando su distinción. En lugar de hablar de una inversión del pensamiento local, su objetivo es desarrollar los caminos paralelos de las luchas. Segundo, en lugar de afirmaciones sobre la identidad y la diferencia, desarrollar la dinámica entre las nociones de lo singular y lo común. Hasta aquí he hablado en términos bastante filosóficos y abstractos; ahora voy a entrar en cosas más prácticas y simples.

Multitud y sociedad abigarrada

Antes de iniciar una explicación filosófico-política del concepto de multitud, debo señalar que su concepto político demuestra en los últimos años un paralelismo, dos trayectorias. En la primera participamos Toni Negri, yo y otros pensadores, como Paolo Virno. Nuestro pensamiento filosófico de la multitud comienza con un estudio del filósofo holandés Baruch Spinoza, que en el siglo XVI hablaba de ella como concepto filosófico y político; para nosotros pasa a través de los movimientos sociales antiglobalización y antineoliberales de los últimos años.

La segunda trayectoria, independiente, es la boliviana, que comienza con las últimas obras del sociólogo René Zavaleta Mercado, escritas en los años ochenta. Esta trayectoria se desarrolla luego a partir de las luchas bolivianas desde 2000 a 2003; es decir, las luchas por el agua, el gas, la coca. Conceptualmente la lleva adelante el grupo Comuna, conformado por intelectuales bolivianos como Álvaro García Linera, Raúl Prada, Raquel Gutiérrez y otros.

Este es un ejemplo de lo que dije anteriormente: hay un desarrollo independiente del concepto de multitud, con estos caminos de lucha, de pensamientos políticos que son paralelos, por nuestra parte realizado por algunos europeos y por mí como norteamericano y, por otra parte, un pensamiento desarrollado en Bolivia. Es intelectualmente curioso que haya un concepto que tenga dos trayectorias diferentes y paralelas. La pregunta más esencial e interesante es: ¿cuáles son las relaciones o la comunicación posible entre los dos conceptos, entre las luchas bolivianas y las de otras partes del mundo que son multitudinarias? Es un trabajo también filosófico de desarrollo del concepto.

Ahora entraré en la cuestión principal, que es dar una idea de qué quiere decir multitud, mezclando las dos trayectorias. Es decir, explicar nuestra idea de multitud y explicar lo que piensan sobre el mismo concepto algunos intelectuales y militantes en Bolivia.

Es interesante que en conceptos como multitud, el origen, la fuente del concepto no son los intelectuales. No son ellos los que inventan el concepto, sino los militantes en la lucha, que hacen una creación también filosófica. La creación de la filosofía política, en general, no se hace

en las universidades sino en las luchas, en las calles. Creo que la forma de las luchas de los últimos 10 años tiene una gran dimensión filosófica.

Entonces, para explicar el concepto de multitud haré tres acercamientos al mismo, desde los puntos de vista económico, filosófico y político. Para cada uno tengo un contraste conceptual, es decir, para pensar multitud con lo económico, hay un contraste con la clase obrera; filosóficamente, multitud contrasta con el pueblo, y políticamente, multitud contrasta con el partido. Un contraste no es una negación, sino una manera de continuar el pensamiento, por ejemplo, seguir pensando a la clase obrera, pero en las condiciones actuales.

En el acercamiento económico, que es complejo y difícil, la extensión es la clase obrera. ¿Qué quiere decir clase obrera? En verdad, clase obrera significa distintas cosas en distintos lugares, pero muchas veces el concepto fue utilizado para denominar sólo a los trabajadores industriales y distinguirlos de los campesinos. En otros momentos, el término ha sido usado para nombrar a los trabajadores asalariados y diferenciarlos de los no asalariados, como las trabajadoras domésticas o los cesantes. Lo que se necesita, en cambio, es un concepto que abarque a todos los que producen conforme a la regla del capital hoy, es decir, todos los que producen en la sociedad con toda su variedad; el concepto de multitud ayuda en cuanto a eso.

Que no se entienda mal, no quiero sugerir que la clase obrera no existe o que no hay más trabajadores industriales. Lo que pienso es que tenemos que entender a la clase obrera hoy en términos que son mucho más amplios y variados que los que teníamos en el pasado; esto es lo que el término multitud ayuda a comprender.

Hay dos temas aquí. Uno nos refiere a la larga historia de dominación dentro de la política de clase, influyentes y poderosas corrientes de nuestras tradiciones socialistas y comunistas. Por lo menos en Europa fue así, aunque en Bolivia puede ser diferente. Pero desde mi experiencia, muchas corrientes socialistas y comunistas han demandado que los trabajadores industriales deben conducir y los campesinos, como mucho, deben seguirlos; o han planteado otro tipo de jerarquías políticas dentro de la clase obrera. El concepto de multitud debe rechazar cualquier clase de jerarquías.

El otro tema, tal vez más importante, es la transformación de la composición técnica del trabajo, es decir, se trata de una discusión sobre la transformación de la producción económica en los últimos años. Durante 150 años, la producción industrial tuvo una función unificadora, tenía una posición hegemónica dentro de la economía capitalista, pero hoy no funciona más así, la dominación industrial sobre la economía mundial está cayendo.

Aquí entra el análisis de René Zavaleta en sus últimos libros, como *Las masas en noviembre* y *Lo nacional popular*. En ellos él califica a la sociedad boliviana como una sociedad abigarrada, que me parece un concepto muy importante, y señala que desde 1952 los mineros y sus sindicatos tenían la función de unificar a la clase obrera en Bolivia, pero en los años ochenta hemos visto una nueva multiplicidad de formas productivas no unificadas ni unificables; esto es la sociedad abigarrada. Abigarrada en dos sentidos: uno en el ámbito de lo cultural-racial, porque Bolivia es claramente un país multinacional, multirracial, multicultural, y en otro sentido, por el mundo del trabajo, porque el mundo del trabajo hoy no es unificado ni unificable.

Toni Negri y yo, en nuestros libros *Imperio* y *Multitud*, trabajamos sobre este aspecto de la composición técnica del trabajo en la actualidad, es decir, cuáles son las formas del trabajo y cuáles son las relaciones entre ellas. Nosotros también tenemos la hipótesis de que no hay una unificación de la clase, hay una pluralidad de formas del trabajo y hay que pensar en términos multitudinarios la subjetividad del trabajo como actor social.

La diferencia entre la hipótesis de Zavaleta y la nuestra es que cuando él se refería a la sociedad boliviana abigarrada, la entendía como una sociedad precapitalista y pensaba que la función de la sociedad capitalista era unificadora; entonces la pluralidad boliviana fue algo que la separa de otros países en el mundo. Por el contrario, para nosotros esta pluralidad de la sociedad productiva es una característica y una tendencia global, es decir que esta pluralidad de las formas del trabajo existe tanto en países dominantes como subordinados.

Es aquí donde surge una larga discusión: ¿cuál es nuestra hipótesis paralela a la de Zavaleta? Nuestra hipótesis se encuentra en el hecho

de que hoy estamos viviendo un periodo de transición de la hegemonía de la producción industrial a la hegemonía de la producción inmaterial, es decir, la producción de mercancías con contenido inmaterial, intelectual, de imágenes, ideas, afectos, información, códigos, etc., que cualifican esa forma dominante de la producción de hoy.

Hay muchos trabajos y diversos sectores en la economía que participan en esa producción inmaterial. Para dar un ejemplo: las enfermeras realizan un trabajo material, pero además realizan un trabajo afectivo, porque crean relaciones sociales. Lo mismo pasa en la informática, en los servicios y en la educación; en todos estos campos, hay una parte del producto de esas actividades que es inmaterial.

Les doy una idea de esto: cuando pasamos de la hegemonía de la producción industrial a la hegemonía de la producción inmaterial, no son importantes los aspectos cuantitativos —aunque tampoco la mayoría de los obreros en el mundo está en este campo— sino el aspecto cualitativo. Durante 150 años, la hegemonía de la producción industrial significaba la imposición de sus cualidades sobre los otros sectores de la economía. Por ejemplo, la agricultura tenía que adoptar las cualidades de la industria, no solamente en la maquinización sino también en la temporalidad. Toda la sociedad debía tener los ritmos de la industria; así se dio la imposición de sus cualidades, la demostración de su hegemonía. En la actualidad, nuestra hipótesis es que todos los otros sectores de la economía tienen que adoptar las cualidades de la producción inmaterial; por ejemplo, la industria tiene que informatizarse y acercarse a las imágenes y a los afectos.

En esto hay dos aspectos esenciales. El primero es que las nuevas cualidades hegemónicas son impuestas en todos los campos de la producción, pero también hay una nueva pluralidad de las formas del trabajo que hace parte de esta hegemonía de la producción industrial. En este sentido, y como segundo aspecto, entra la hipótesis de la sociedad abigarrada, no sólo como una particularidad de la sociedad boliviana, sino de la sociedad capitalista en general. Entonces, no se puede pensar la clase de manera única, sino que hay que pensar la multiplicidad de las formas de producción, hay que pensar económicamente la multitud como sujeto de la producción; ese es el acercamiento económico del concepto de multitud.

Ahora me referiré al acercamiento filosófico, es decir, al contraste entre los conceptos de pueblo y multitud. Históricamente, en la filosofía europea en el siglo XVI, hay un contraste entre el concepto político de pueblo y el de multitud. Por ejemplo, el gran filósofo inglés Thomas Hobbes decía que la multitud no puede ser activa ni soberana porque no puede tomar decisiones políticas, pero decía que el pueblo puede ser soberano porque es unido y que por eso tiene la capacidad de tomar decisiones políticas. También en la Inglaterra del siglo XVI la definición de multitud y pueblo estaba estrechamente relacionada a la propiedad. El pueblo tenía acceso a la propiedad y podía votar por el Parlamento; en cambio, la multitud estaba conformada por los miembros de la sociedad que no tenían rango o posición social. Es decir, el contraste entre pueblo y multitud fue el contraste entre la propiedad, que unifica a todos los que la tienen, y la pluralidad de los pobres. Hoy ello también es importante.

Pero también hay otro contraste entre el concepto de multitud y otros conceptos sociales y plurales. Por ejemplo, en español creo que los más interesantes son los de masa y muchedumbre, que son conceptos pasivos, pero pueden hacer “cosas”; a veces las masas hacen cosas horribles, pero tienen que tener líderes. En ese sentido, son conceptos pasivos. El desafío del concepto de multitud es que la multitud tiene que tener la capacidad de tomar decisiones políticas autónomas. Entonces la distinción filosófica es entre multitud y pueblo, por un lado, y por el otro, entre multitud y masas y muchedumbre. Una nota importante es que en Comuna tienen una diferencia con Zavaleta, para quien la multitud no era capaz de una acción autónoma política. Después de las luchas de los últimos años, estos intelectuales contemporáneos afirman —como lo hago yo— que la multitud es capaz de tener acción política autónoma. Esta me parece la definición más interesante del concepto.

En cuanto al acercamiento político y el contraste con el partido, les doy un ejemplo norteamericano de mi experiencia particular. Cuando empecé a hacer política a inicios de los años ochenta, en los Estados Unidos teníamos dos alternativas. Una, la histórica y convencional, era el partido, que implicaba unirse a una organización central y tener un programa único. La otra alternativa es más reciente y consistía en luchas separadas y diferenciadas, reflejadas en las luchas feministas

y antirracistas, que se negaban a pertenecer a una organización con jerarquías centralizadas y a tener un programa único. Tenían diferencias y organizaciones autónomas y se sufría con esta contradicción entre la unidad y la diferencia, como dos modelos de organización política.

Hoy día, las generaciones posteriores a la mía —la del 94 después de Chiapas y en Estados Unidos la generación de Seattle, los grandes movimientos contra la globalización y los antineoliberales de 1999— tienen otros modelos que van más allá de la unidad, el partido y la diferencia de la separación. Esto fue muy claro en la lucha en el caso de Seattle, porque muchos periodistas y también otra gente no entendían nada de la lucha. Para ellos resultaba contradictorio ver juntos a grupos como sindicalistas con ambientalistas, anárquicos con gente de la iglesia, comunistas con homosexuales; había muchos grupos en las protestas, todos autónomos y sin dirección central.

Entonces creo que esta generación posterior al 94 ó al 99 está desarrollando una idea práctica de la multitud, es decir, singularidades o grupos autónomos en una lucha común. Esta es una nueva forma de organización. Yo añadiría que si podemos definir a la multitud como una fórmula matemática, sería esta: $\text{multitud} = \text{singularidades} + \text{cooperación}$ o $\text{multitud} = \text{autonomía} + \text{lo común}$.

Las luchas multitudinarias de Bolivia en los últimos años tenían aspectos parecidos: esta forma de autonomía más lo común o de singularidades más cooperación. Pero existen claramente dos grandes avances respecto de las otras organizaciones. En las luchas bolivianas por el gas, la coca y el agua hay por lo menos dos niveles de pluralidad. Primero, la pluralidad racial o cultural, que se expresa cuando se ve a grupos de indígenas y de no indígenas participando en las luchas, esa pluralidad que hay que entenderla como multitud respecto a la pertenencia étnica. Pero también hay otro nivel de pluralidad: la del trabajo, porque las luchas fueron de trabajadores de diversos tipos no unidos por un único sindicato ni organización política. Esta nueva experimentación de coordinación de las organizaciones en redes horizontales fue una gran invención en la forma política de multitud.

Otro aspecto importante que se encuentra en las luchas bolivianas más que en otras es la centralidad de lo común. Eso no significa solamente que todos estaban en contra del neoliberalismo o de la privatiza-

ción, aunque los fines de lucha eran comunes, como el agua, el gas o la coca. Pero lo común no es solamente eso; son también nuestras creaciones sociales, los lenguajes, las relaciones sociales. Lo común es nuestra manera de estar juntos, de vivir en el mundo.

Entonces me parecía muy clara —leyendo lo que pasa en las luchas en Bolivia— esta relación entre nuevas formas políticas de organización horizontal, en coordinación multitudinaria, y lo común como centro de la lucha, lo común como riqueza natural y lo común como relaciones sociales de forma de vida social. Por lo tanto, en Bolivia también es aplicable la definición matemática de: multitud = singularidades (autonomía) + cooperación (lo común). Estoy pensando en la famosa y vieja fórmula comunista de Lenin: comunismo = soviets + electrificación. Quizás soy demasiado viejo porque estoy pensando siempre en estas fórmulas, pero creo que hoy la fórmula de multitud es mucho más adecuada a nuestra realidad.

Estos tres acercamientos al concepto de multitud —uno económico: multitud y no clase obrera; otro filosófico: multitud y no pueblo; otro y político: multitud y no partido— nos muestran a la multitud no como negación, sino como un nuevo concepto de clase, un nuevo concepto de pueblo y un nuevo concepto de partido.

Autonomía y lucha social

Ahora quiero detenerme a hablar acerca del concepto de autonomía, que es muy importante en Bolivia. Muchas veces en filosofía política se tiene que luchar por la definición de los conceptos. Por ejemplo, en mi país es muy importante el concepto de democracia. Bush utiliza mucho ese término, pero para él democracia significa poner bombas en Irak, entonces hay que luchar, porque el concepto de democracia significa algo muy distinto. Tal vez en Bolivia pasa algo parecido con el concepto de autonomía.

Como decía, la autonomía es una característica central del concepto de multitud. Hay dos maneras de confrontar este problema; una es que con la autonomía necesitamos la igualdad. La autonomía de los ricos, la autodeterminación de los que tienen el poder no es nueva, es la continuación de la dominación. Es decir, la autonomía de los ricos es

dominación, pero la autonomía de los pobres, de los indígenas y oprimidos implica un proceso hacia la igualdad. Pensar la autonomía sin igualdad no quiere decir nada.

Una manera más filosófica de afrontar este tema es entendiendo que la autonomía implica lo común, y cuando hablamos de lo común no sólo nos referimos a las riquezas naturales, al agua, al gas, sino a la forma de vida que queremos, al resultado de las luchas y acciones sociales. La autonomía y lo común implican, claramente, un proyecto de igualdad. Entonces hay, desde mi perspectiva, estas dos distintas formas de pensar el concepto de autonomía en la política boliviana actual.

Democracia y guerra

Quiero decir algo sobre democracia y guerra. Claro que tenemos que inventar una verdadera democracia, es nuestra tarea inventarla, y si somos capaces de leer la lucha y los movimientos, entenderemos lo que quiere decir democracia. Me imagino que muchos de ustedes tienen la experiencia de la lucha, donde hay un desarrollo de la democracia, un rechazo de la jerarquía, una participación altísima y también amor; hay amor en la lucha, que hace parte de esta democracia.

Obviamente, en Bolivia es un poco diferente que en los Estados Unidos. En los Estados Unidos por ejemplo, hay la presión de la guerra, una agresión que hace más difícil pensar y practicar la democracia; ese es el problema. En tiempos de guerra —como decía Hemingway, el gran autor norteamericano— los hombres (él no hablaba de mujeres) son más claros.

Yo pienso que, por el contrario, en la guerra somos más estúpidos; es en la paz donde tenemos la capacidad de crear algo. Desafortunadamente, muchos de nosotros estamos en guerra, y no solamente los Estados Unidos. Por ejemplo, proyectos democráticos en Venezuela también están en guerra con la oligarquía, en guerra fría con los Estados Unidos. Entonces la guerra es un obstáculo al proyecto de democratización de las luchas.

La guerra como dificultad del desarrollo del proceso democrático en la práctica de los movimientos y también como bloqueo, como obs-

táculo, pero también la guerra como instrumento del imperio, como continuación del poder de los poderosos. Esta fue un poco la idea del libro sobre multitud.

Quisiera añadir dos cosas pequeñas. Una es sobre la idea de la autonomía como participación e igualdad, que me parece una muy buena definición. Estaba pensando en las luchas que ponen a la autonomía como el fin, como el objetivo de la lucha; hay varias en estos días. Tengo al respecto una experiencia muy particular: durante un Foro Social en Porto Alegre el año 2001 estuve con varios grupos, entre ellos un grupo de los desocupados de Buenos Aires, un grupo de italianos autónomos, de sudafricanos y algunos zapatistas que defendían la autonomía. Entonces les pregunté por qué todos hablaban de autonomía y encontré una fuente común en todos; ellos dijeron: “nuestra idea de autonomía sale directamente de nuestra experiencia de lucha”. Eso me pareció muy interesante. Sin conexiones o redes entre las luchas, sin comunicarse entre los movimientos, hay una idea común, porque aparentemente es una respuesta a una situación común que tenemos en el mundo. Es eso lo que quiero decir con caminos paralelos.

Entonces no es una casualidad que las luchas en El Alto, en Chiapas, en Buenos Aires y en otros lugares tengan esa idea de autonomía como propia. Esto también muestra que la diferenciación entre lo local y lo global no es adecuada, porque hay una especie de movimiento global por la autonomía, aunque todos los movimientos son locales; por lo tanto, no es cuestión de que las luchas sean globales o locales, porque son las dos cosas.

Otro asunto que quería tocar es la idea de la lucha de clases, porque me parece esencial. También creo que, especialmente Toni y yo, así como otros, estamos buscando cómo pensar hoy en día la lucha de clases. Nosotros somos marxistas en el sentido en que pensamos que las obras de Marx son instrumentos de lucha muy ricos, pero no somos marxistas en el sentido de tener que seguir todo lo que dice Marx; eso fue adecuado en su tiempo pero el mundo ha cambiado.

Entonces no se trata de seguir a Marx por seguir a Marx de manera fiel. Yo no quiero abandonar la idea de lucha de clases, pero para mí hay que repensar ante todo qué quiere decir clase, cuál es la composi-

ción técnica hoy de la clase obrera, de los productores y, después de un análisis de la composición de la clase, de ver quién trabaja y cómo trabaja, hay que inventar nuevas prácticas de lucha de clases.

Creo que las luchas en El Alto, en Cochabamba, fueron lucha de clases, pero no son la solución; es una experimentación con los nuevos componentes, el cómo luchar contra una nueva forma del capital. Creo que es esencial el núcleo de nuestro pensamiento, que es siempre cómo actúa la lucha de clases para confrontar el capital y crear otra sociedad no capitalista. Ese es para mí el objetivo.

Cómo se puede pensar la autonomía desde los Estados Unidos y desde Bolivia u otros contextos. Para mí es importante pensar en la manera de los caminos paralelos. Es cierto que no es necesario ser lo mismo para lograr la igualdad, es decir, hay que pensar la igualdad en la diferencia. Esa es toda la cuestión sobre los caminos diferentes, distintos para crear una autonomía verdadera y no una autonomía departamental. Hay una diferencia entre la autonomía indígena, la autonomía de los movimientos y la idea de la autonomía departamental.

Es cierto que el gobierno actual de los Estados Unidos quería poner obstáculos a los gobiernos de izquierda en América Latina, pero para mí el tema más importante es que los Estados Unidos hoy ya no son totalmente capaces de imponer sus políticas en América Latina; la situación es muy distinta a la de hace 20 años.

Creo que el rechazo al ALCA en Mar del Plata fue un momento muy claro, quizás no del fin del imperialismo yanqui, pero sí de un cierto poder sobre los países en América Latina. Visiblemente, la situación es más crítica con Venezuela y también con otros países, pero creo que hay cosas más importantes. Está claro que los dirigentes de Estados Unidos quieren poner obstáculos, pero creo y espero que ya no tengan la capacidad.

Medios de comunicación y luchas sociales

Cuando hablamos de los medios de comunicación en todos los gobiernos de izquierda en América Latina, la situación es más violenta en Venezuela, pero también en el Brasil y aquí en Bolivia hay una hegemo-

nía de los medios, que son contrarios a las luchas, contrarios al gobierno, contrarios a todos los proyectos de los movimientos, y también la hay en otras partes del mundo.

Por ejemplo, la primera experiencia que tuvimos nosotros como militantes en los Estados Unidos es que en las luchas hay, por decir algo, 10 mil personas en la calle, pero al día siguiente los medios de comunicación dicen que había 200 personas, que son todos anarquistas y que se expresan de manera violenta.

Estamos en lucha no solamente contra el poder, sino también contra el poder de los medios. La reacción en muchos contextos es desarrollar otros medios de comunicación, medios autónomos de comunicación. Por ejemplo, un proyecto que creo que fue importante se llamaba Indymedia. Fue un proyecto de comunicación a través del Internet, una expresión democrática de lo que está pasando. Creo que es un proyecto minoritario, pero la idea es significativa. Yo no sé si en el contexto boliviano hay posibilidades de transformar los medios de comunicación. La solución venezolana es comprar, hacer una nueva televisión, hacer otros periódicos. Esto de los medios de comunicación es, claramente, un campo de lucha.

Anteriormente me referí a Mariátegui quizás porque creo que él tenía también esta idea de un cierto paralelismo en las luchas, él hablaba de un comunismo andino, un comunismo originario de las comunidades indígenas en el Perú. Aunque no usaba la palabra, él hablaba del paralelismo entre los campesinos en Rusia— los mir eran las comunidades de campesinos en Rusia, que Marx llamaba una forma primitiva del comunismo— y la organización comunitaria de los indígenas andinos. Aunque no había una comunicación directa entre los campesinos rusos y los campesinos en el mundo andino, había un desarrollo común a ambos, según Mariátegui. Esta es más o menos la misma idea que estoy buscando desarrollar.

El objetivo de mi charla era el de explicar las trayectorias paralelas en el desarrollo del concepto de multitud, esos caminos distintos con un núcleo común que son también una manera de continuar el proceso de de-colonización. Es así como entiendo ese paralelismo en las trayectorias tanto del concepto de multitud como de la práctica de ese concep-

to, es decir, de las luchas. Por eso esta fascinación con lo que sucede en Bolivia hoy y en los últimos años. Creo que el gran desafío del “laboratorio” boliviano es crear una multitud capaz de tomar decisiones políticas como un actor autónomo, el de inventar una forma de gobernar en la que la multitud tenga el poder de su autodeterminación y el de crear un proceso constituyente multitudinario. Ese es el ambicioso papel de Bolivia en el mundo hoy.