

# I. Raíz y devenir de la comunidad

En un hermoso libro intitulado *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Roberto Esposito desplaza el sentido de comunidad a sus raíces latinas y al origen mismo de lo social y lo colectivo, que no es otro sino el de la exposición, el del circuito inaugural de la donación y contradonación, del dar y de la deuda: de la reciprocidad y complementariedad<sup>1</sup>.

Podríamos decir que la comunidad es una predisposición. Por este camino, también una anticipación, lo previo a la socialidad; pero además lo que la condiciona, lo que la hace posible. Esta socialidad anterior a la sociedad misma, que da lugar a las relaciones sociales, se funda en el *socius*, un *socius* que permite la donación absoluta mediante el sacrificio. Este asociado es el animal. El origen de la comunidad arranca en el acontecimiento de este sacrificio. La carne y la sangre que se comparte es la del animal sacrificado. La comunidad se construye en esta exterioridad. La deuda entonces es con el animal. He ahí el misterio. Por eso el fantasma del animal sacrificado persigue al ser humano. Por eso se usa su imagen para apoderarse de su espíritu, vale decir, de su fuerza. El animal engullido forma parte de nosotros. La comunidad tiene sus raíces en este sacrificio. Se hace comunidad al compartir la muerte y la carne del animal. La comunidad se constituye en esta exposición voraz. No solamente estamos hablando de una comunidad de caza; tampoco podemos eludir que la misma caza presupone relaciones sociales que

1. Esposito, 2003.

sostienen al grupo y a su entorno. No se trata de caer en la banal discusión de qué es primero: la caza o el grupo de caza, sino precisamente de salir de este razonamiento causal. De lo que se trata, para eludir estas dicotomías falsas, es de pensar el proceso de constitución de la comunidad, que no deja de estar íntimamente ligado con la caza y la recolección.

Se trata de preguntarse sobre el proceso de constitución de la comunidad, que no es ajeno al proceso de constitución del animal, posiblemente basado en la diferenciación y reciprocidad entre naturaleza y cultura.

La comunidad es impensable sin ese compartir con los animales y las plantas, sin la asociación para la caza y la recolección, sin ese cohabitar en los territorios de la naturaleza. En esta convivencia aparecen los perfiles humanos, se dibujan los recorridos humanos y la configuración de sus territorios. Por eso la *communitas*, que conjuga *cum* y *munus*, hace alusión a los servicios, que puede interpretarse como contraer vínculos y obligaciones. La comunidad se funda en una deuda; por esto mismo, en una exteriorización, en un darse. A propósito, Roberto Esposito dice:

Como indica la etimología compleja, pero a la vez unívoca, a la que hemos apelado, el *munus* que la *communitas* comparte no es una propiedad o pertenencia. No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar. Y es, por ende, lo que va a determinar, lo que está por convertirse, lo que virtualmente ya es, una falta. Un "deber" une a los sujetos de la comunidad —en—, que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. En términos más precisos, les expropia, en parte enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad<sup>2</sup>.

Jean-Luc Nancy decía que la comunidad es desobrada, vale decir, que no se remite a la obra, que se encuentra en el interior del obrar, que se halla siempre en proceso, entre el inicio indeterminado y la finalización indefinida. La comunidad es indeterminada e indefinida, la comunidad es el inacabamiento mismo. Aparece en el comparecer, que es como la intimidad de la relación, y a su vez, su exposición: su núcleo secreto, pero también su develamiento, lo que Dominique Temple y Mireille Chabal

2. Op cit., p. 3.

llaman 'reciprocidad', entendida como circuito de donación, que no puede ser otro que el estructurado por la complementariedad. El dar, el entregarse, el éxtasis, son los momentos del comparecer de la comunidad<sup>3</sup>. La comunidad se efectúa en los extremos de la finitud, cuando se comparte los límites de cada parte, de cada singularidad, sin necesidad de rebasar esos límites, sino haciéndolos circular vertiginosamente, integrándolos en una infinitud profunda. En una memoria sin tiempo y en la exposición abierta del deseo.

## Poder e identidad

La relación poder-identidad no siempre ha sido tenida en cuenta. Ambos campos han sido a menudo tratados aparte. Los tópicos del poder han sido trabajados por la crítica de la filosofía, de Nietzsche a Foucault; los tópicos de la identidad han sido trabajados por la antropología filosófica, pero también por la antropología moderna que comenzó a estudiar al ser humano a partir del referente de las sociedades primitivas. Ambas problemáticas son indudablemente diferentes. Trabajar la pregunta de qué y quién es el hombre es abarcar un espesor importante de la ontología, aunque ésta pueda ser visualizada como una crítica misma de la ontología. En cambio, buscar al hombre natural en la huella de las sociedades primordiales es otra cosa; en este caso se trata de estudios empíricos y exposiciones descriptivas. La pretensión científica aquí es obvia. Ciertamente, esta huella puede estar fresca en la pervivencia de sociedades arrinconadas en las profundidades de la selva.

La psicología y la sociología también se ocuparon de las construcciones de identidades. La psicología comenzó a ocuparse de los comportamientos y las conductas, del desarrollo de la personalidad, de las adaptaciones y adecuaciones a los medios, desplazándose a campos relativos a la psicogenética, a las corrientes de la antisiquiatría, ocupándose de la locura. Cuando emerge el psicoanálisis y se desprende de la psicología, de la práctica clínica y de la fisiología, se produce una ruptura epistemológica que desmorona las bases de la identidad y del

3. Temple, 2003.

sujeto concebido como un ser consciente. En cambio, la preocupación de la sociología por los problemas de identidad es más bien tardía. Esto quizás esté asociado a las consecuencias de las crisis de la modernidad en lo que llamaremos la desconstitución de sujetos. Habría que hacer referencia a las reflexiones de Zygmunt Bauman para comprender el contexto en que emerge la preocupación sociológica sobre las construcciones de las identidades, desde las identidades sólidas, como las relativas a las nacionalidades, hasta las identidades líquidas, como las proliferantes en la posmodernidad.

Baste todo lo anterior como panorámica. Lo que nos interesa en este ensayo es tocar la relación concomitante entre poder e identidad. Quizás este campo problemático pueda comprenderse mejor cuando relacionamos la historia del Estado y la historia de la conformación de la nación. Desde esta perspectiva, se puede evaluar el papel activo del Estado en la construcción de la nacionalidad. Los aparatos ideológicos del Estado, su institucionalidad educativa, además de todo el funcionamiento de la maquinaria administrativa, trabajan en la construcción y reproducción de la identidad nacional. Lo que no se observa con suficiente claridad es la relación de las emergencias de nacionalidades indígenas, identidades colectivas, identidades culturales e identidades religiosas con los ámbitos de desplazamiento del poder.

El análisis de estas relaciones, el análisis del complejo de relaciones que se dan entre los diagramas de poder y las construcciones de identidades puede arrojar luces sobre la arqueología de las identidades y la genealogía del poder. Creemos que uno de los lugares adecuados de intersección de los campos del poder y de la identidad lo dibujan los recorridos de los movimientos sociales. Esta es la razón por la que vamos a tratar de sumergirnos entre ambas aguas, en el cruce de dos ríos, mediante las experiencias ricas, proliferantes, múltiples, resistentes e interpeladoras de los actuales movimientos sociales.

Partiremos de algunas hipótesis interpretativas, que serán puestas en contraste a lo largo del ensayo.

## Hipótesis sobre el poder y la identidad

1. Las construcciones de las identidades forman parte tanto de las resistencias a los diagramas de poder vigentes como de la internalización del poder en los sujetos dominados. Las identidades son construcciones alterativas en las luchas sociales y residencias subjetivas de las maneras de legitimación del poder.
2. Se puede decir que las construcciones de las identidades responden a un proceso complejo de donación colectiva. Tienen lugar cuando una comunidad pone en juego su imaginario social para ser visualizada por otras comunidades; cuando pone en juego su armadura cultural, sus estructuras simbólicas, para ser decodificada por otras comunidades.

## Genealogía de la multitud

La 'multitud' es un concepto que Baruch Spinoza trabajó en el siglo XVII y retorna con fuerza a fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI. ¿Por qué vuelve este concepto con tanta contundencia después de tres siglos? Podemos adelantar una respuesta: porque entra en crisis el Estado, su concepto, y, por lo tanto, el pueblo y el concepto de pueblo. Entra en crisis la soberanía; es decir, entran en crisis las formas de legitimación de los mecanismos de dominación. ¿Podemos hablar de la crisis del poder? Dejemos estas cuestiones, que ya resultan escabrosas, pero antes formulemos una pregunta más: ¿puede el poder entrar en crisis? La respuesta, ciertamente, depende de lo que se entienda por poder. Si la perspectiva epistemológica es la microfísica del poder, la respuesta tiene que ver con la configuración del campo de fuerzas, el deterioro de los diagramas de poder, el proceso de desordenamiento de su consistencia, de la articulación de sus engranajes. Entonces la respuesta es afirmativa. Téngase en cuenta que la pregunta no ha sido si puede dejar de existir el poder, si puede dejar de haber poder o si puede funcionar la sociedad sin el poder.

Como se puede apreciar, parece que no se puede separar el esclarecimiento del concepto de multitud de la dilucidación del concepto de poder. Antonio Negri nos muestra que la multitud funciona como

contrapoder<sup>4</sup>. Y aquí podríamos decir que el sujeto social de la multitud nos abre a la perspectiva de una democracia radical, una democracia sin Estado, según la manera de Pierre Clastres de replantear la posibilidad de las sociedades sin Estado, en el contexto de las sociedades posmodernas. La multitud, entonces, no puede hacer de sustrato subjetivo de alguna forma de soberanía, ni de las formas de Estado, ni de las formas de soberanía como la soberanía imperial. Esto contradice la tesis de Negri en Imperio, donde plantea una especie de dialéctica perversa entre imperio y multitud.

## Cuando el comunismo se hace carne

Cuando el comunismo se hace carne fue el título que Paolo Virno intentó darle a cierto libro suyo; tal cosa nunca fue, pero quizás ese sea el título subyacente de su ensayo Cuando el verbo se hace carne<sup>5</sup>. Este libro trata sobre el lenguaje y la naturaleza humana. Nosotros no estamos tan interesados en la interpretación y deconstrucción del lenguaje, ni en someterlo a su propia arqueología y a través de este viaje cuestionarnos sobre la naturaleza humana, como lo hace Virno. Aunque uno de los horizontes de visibilidad no deje de ser el lenguaje y la naturaleza humana, pretendemos adentrarnos más bien en el espesor del lenguaje, ese espesor corporal que es lo colectivo —por lo tanto, lo social— en su sentido más primordial: la comunidad. Hablamos de comunismo de la misma manera que lo hacía Karl Marx, como el movimiento de lo real que supera el estado de cosas actual<sup>6</sup>. Esto significa comprender al comunismo como la dinámica de la lucha de clases en el presente. Equivale a decir que se trata tanto de una perspectiva epistemológica de la historia, una lectura dinámica de las temporalidades sociales, como del reconocimiento del campo de posibilidades abierto por los movimientos sociales.

En otras palabras, el comunismo es la construcción en el presente del entramado social alternativo al Estado y a las estructuras sociales capturadas por el Estado y por el capital. Como dice Antonio Negri, hay

4. Hardt y Negri, 2000 y 2004.

5. Virno, 2004a.

6. Marx y Engels, 1977.

varias formas de comunismo. Entonces no sólo hablamos de aquella forma de sociedad basada en la satisfacción de las necesidades y el salto al reino de la libertad, asociada al marxismo, sino también de todas aquellas formas de sociedad en ciernes que actualizan las formas comunitarias y las formas colectivas. Desde la perspectiva marxista, es importante anotar que un sustrato subjetivo del comunismo es el intelecto general autonomizado del capital. En la perspectiva que trazamos nos interesa concentrarnos en la actualización de las formas comunitarias y colectivas que se diseñan en los movimientos sociales de Bolivia. Y en un contexto mayor, valorizar estas formas en el desplazamiento y la geografía de los movimientos sociales en América Latina. Aunque esta mirada sea más bien panorámica, nos ayudará a ubicar el contexto los acontecimientos sociales y políticos desatados en Bolivia.

“Cuando el comunismo se hace carne” quiere decir cuando el comunismo se hace visible en los cuerpos agitados de los sublevados, cuando se hace presente en las calles, los caminos, las ciudades y los campos, cuando se hace presente en los bloqueos de caminos y en las marchas, en la toma de las ciudades, dando lugar a una reapropiación del espacio público, a una reapropiación colectiva de los espacios y de las urbes. El comunismo se convierte en un enunciado múltiple precisamente a través del gesto colectivo de la rebelión. Aquí es cuando el lenguaje y el intelecto general se convierten en posibilidad del comunismo; en uso intensivo, apabullante, del lenguaje; cuando los discursos populares lo convierten en una interpelación permanente del Estado, del sistema, de los mecanismos de dominación suspendidos.

El comunismo forma parte de los procesos desatados en las luchas sociales; procesos deconstructivos<sup>7</sup> de los ordenamientos institucionales; al mismo tiempo, procesos constructivos de las formas sociales de lo colectivo. En otras palabras, con la simultaneidad entre deconstrucción y construcción, trasladamos la comprensión a distintos escenarios. La deconstrucción efectuada destruye la apariencia institucional, la fugacidad

7. Deconstrucción al estilo de Jacques Derrida. Se trata de la destrucción de la aparente unidad del texto, del aparente plano uniforme, de su aparente continuidad e ilusoria unidad. Deconstrucción como interpretación de los distintos pisos ecológicos del texto, como analítica geológica de la composición sedimentaria del texto. Deconstrucción también como lectura abierta que pone en juego las posibilidades inherentes a la combinatoria intertextual y contextual.

del principio de individuación, además de demoler la artificial solvencia del principio de identidad. Esta destrucción de las superestructuras nos permite llegar al magma existencial que sostiene los juegos sociales de los dispositivos, de los agenciamientos y los diagramas de poder. Ese magma común tiene que ver con las formas de lo colectivo. Las raíces mismas de las comunidades, si se puede hablar así, aparecen de forma fluida. Son flujos del magma inicial al que se retorna.

El comunismo es la matriz de los tiempos, la condición de posibilidad de la historia; por eso mismo, su actualización, su emergencia en el presente, se efectúa de manera volcánica. Se trata de una irrupción de las profundidades, de una fuerza tectónica. El enfriamiento de su lava genera sedimentos, estratificaciones, cristalizaciones. Estas solidificaciones geológicas, estas cristalizaciones institucionales, permanecen en un medio ambiente adecuado; el clima templado las cobija, las guarece y las mantiene aparentemente estables.

Se requiere de una ebullición profunda para poner las cosas en la dimensión de los tiempos iniciales, dentro del deterioro de los tiempos largos, en la memoria larga y descubiertas a las exposiciones intempestivas. Cuando esto ocurre se descubre las posibilidades, las composiciones móviles y primordiales de nuestras constituciones. El ser humano no ha dejado de ser un animal común, un animal de la comunidad, un animal social y un animal simbólico. Un animal que lucha por hacerse visible mediante el recurso del lenguaje, facultad biológica del *anthropos*, anacronismo recursivo de la producción enunciativa.

El comunismo se encuentra en el lenguaje como campo de posibilidades enunciativas, como actos lingüísticos que hacen visible la vulnerabilidad del ser humano, su exposición al drama; pero, al mismo tiempo, al hablar, al escribir, al gesticular, el ser humano muestra su capacidad creativa, precisamente porque es un ser inacabado. El comunismo retorna en las formas de la cohesión social, aunque también en las formas de la utopía. Se plantea en el plano político como lucha social, llevando consigo el proyecto de la abolición del Estado, la destrucción de los mecanismos de dominación, la diseminación de las desigualdades en el contexto de las singularidades múltiples, conectadas con el plasma de lo común. Los saberes y el intelecto general se subvierten contra las

formas privadas de apropiación de sus enunciados y sus productos. La subversión de la praxis se convierte en una subversión de los saberes.

“El comunismo se hace carne” quiere decir que se hace visible y se hace acción. Se hace enunciado y se hace praxis. El comunismo es presente, se hace presente, se anuncia. Convoca al porvenir y a las procedencias, se avecina y retorna al nacimiento. El comunismo se hace patente por medio de la subversión de la praxis. Esta subversión es contra el Estado pero también contra la representación. Después de la muerte del Estado continúa la muerte de la representación. La acción directa implica el autogobierno y la autorrepresentación. De alguna manera, esto coincide con la autogestión y la toma de la palabra; es decir, la asamblea.

Hacerse carne quiere decir tomar cuerpo, mostrarse; pero también cobrar cuerpo, constituir un espesor, ocupar un espacio, territorializarse, desterritorializarse y reterritorializarse. Recorrer ese cuerpo intensamente, habitarlo, con flujos pasionales y flujos deseantes. Convertir al cuerpo en un campo de intensidades, un planomeno, un plano de composición, poblado por multiplicidades y pluralidades, dando lugar a las emergencias de lo colectivo, a las formas de lo comunal. El secreto del comunismo está en la potencia social, que llamaremos, por el momento, el ser social en devenir.

Ahora bien, ¿dónde aparece de manera concreta este comunismo cultivado en los movimientos sociales concretos? Ciertamente, hay que buscarlo no sólo en el perfil con el que aparece en las asonadas, no sólo en las prácticas colectivas de la rebelión, no sólo en las estructuras institucionales, no sólo en las estructuras estructurantes, no sólo en las formas instituyentes, sino en las matrices constituyentes y creativas de lo múltiple y plural, de las fuerzas vitales, de los cuerpos-campos de intensidades. Es en estos substratos de las corporalidades y de las subjetividades donde hay que buscar la transfiguración de las comunidades. La comunidad entonces aparece como desmesura de lo filogenético sobre lo ontogenético. Excedencia de las formas de la especie sobre las formas individuales. Desborde permanente del principio colectivo sobre el principio de individuación. Es en las formas de lo matricial, en las formas de las conformaciones de la cohesión social donde nos reconocemos. Parafraseando a Paolo Virno, diríamos que se trata de la

desmesura óptica y ontológica de lo preindividual y transindividual sobre lo individual. Esto no quiere decir, de manera alguna, que desaparece el proceso en el que se da el principio de individuación. Todo lo contrario, el principio de individuación aparece, tiene lugar, precisamente, mediante el despliegue de sus condiciones de posibilidad, que son biológicas, naturales, corporales, de la especie, y, por lo tanto, colectivas. La individuación se produce después, precisamente efectuando, ejerciendo, accionando los dispositivos facultativos, las capacidades naturales de la especie, el lenguaje y el cuerpo, el lenguaje en el cuerpo, el cuerpo en el lenguaje.

¿Cuáles son las condiciones históricas de posibilidad del comunismo en el presente? ¿De qué modo los movimientos sociales están atravesados por ese comunismo? ¿Es posible plantear estos problemas o estamos, como se dice, fuera del tiesto? Se puede entender cuando se dice que el comunismo es la crítica y la lucha de clases en el presente y que, en este sentido, es la superación de estado de cosas en la actualidad. En esta perspectiva también hay que entender que el comunismo es la condición de posibilidad histórica para dar lugar al cambio, a la ruptura y a la discontinuidad respecto del engranaje de los mecanismos de dominación, tal cual han evolucionado en la contemporaneidad.

Empero, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad del comunismo, de este comunismo cultivado en las formas prácticas de la vida social? Diremos que la condición de posibilidad del comunismo se encuentra en el tejido social, en las articulaciones estructurales y prácticas que promueven la vida social, en las formas de reconocimiento colectivo, en ese 'nosotros' histórico, en las formas perceptuales, también en las formas intelectivas, en las formas enunciativas que se hacen visibles en el mostrarse, en el develarse, en los gestos de gramática colectiva que hacen en la vida cotidiana. El comunismo entonces conlleva su propia complejidad. Hablamos del sustrato constante, permanente, inmanente, que atraviesa todos los niveles del campo social. Sin embargo, es el sustrato negado por las filosofías, epistemologías, metodologías, ideologías, construidas sobre los supuestos del principio de individuación. La paradoja de este principio de identidad es que no puede sostenerse sin recurrir a su sombra, a su procedencia: el principio colectivo.

## Filosofía de los movimientos sociales

Los que odian a la plebe se preguntan: ¿qué filosofía pueden contener los movimientos sociales, qué filosofía puede crear la plebe? Sobre todo los amantes de la filosofía tienden a hacerse estas preguntas. Sin embargo, hay que recordarlo, el amor a la filosofía no hace a la filosofía misma. Que la filosofía sea amor o una relación con respecto a la sabiduría es otra cosa.

Para Gilles Deleuze y Félix Guattari la filosofía crea conceptos. Para mí, los movimientos sociales crean horizontes de visibilidad. ¿Un plano de consistencia? ¿Qué es entonces lo que busco al enunciar algo tan extraño como la filosofía de los movimientos sociales? ¿Cómo pueden producir conceptos las masas movilizadas? Ciertamente, una cosa distinta es interpretar lo que hacen las masas al movilizarse. Se puede recurrir a representaciones, a enunciaciones, a descripciones y a lenguajes usados por las multitudes. Sin embargo, todo esto no es nada parecido a la filosofía, a lo que hace la filosofía y a lo que producen los filósofos, que podemos llamar formaciones conceptuales. ¿Qué es entonces una filosofía de los movimientos sociales? A alguien se le puede ocurrir en este momento decir: “entonces, la filosofía de los movimientos sociales no existe, no puede existir, pues la filosofía es un asunto del creador de conceptos, del filósofo”.

Lo que voy a tratar de mostrar en este ensayo es que se puede pensar la filosofía de otro modo, aunque sigamos considerando que la filosofía se caracteriza por crear conceptos. De lo que se trata es de reconsiderar la actividad creadora. También podríamos decir que se trata de reconsiderar al sujeto creador de esta actividad.

En realidad, un filósofo, un verdadero filósofo —no un profesor de filosofía, como diría Friedrich Nietzsche— no es un individuo, aunque éste lleve nombre propio. El filósofo es un campo de intensidades, un cuerpo afectado por estas intensidades; la intuición, la lucidez que interpreta estas intensidades y les da una forma conceptual. Por eso se puede decir que el concepto está habitado por estas intensidades. Lo que interesa entonces es la relación que tiene el filósofo con la experiencia, con las vivencias, que las sufre en determinadas condiciones históricas.

La experiencia puede tomarse como un recorrido de afectaciones que dejan huella y terminan recuperadas como memoria, como estratos y sedimentos de la memoria. Lo que importa entonces es: ¿por qué esta memoria se convierte en un discurso filosófico?, ¿por qué esta memoria deriva en un campo conceptual?, ¿cuál es el secreto del arte de creación de los conceptos?

De alguna manera, esta pregunta se produce como círculo, da vueltas sobre una tautología: el concepto ya es una creación. El filósofo crea conceptos para poder pensar. Gilles Deleuze y Félix Guattari dicen que “no hay concepto simple. Todo concepto tiene componentes, y se define por ellos. Tiene, por lo tanto, una cifra. Se trata de una multiplicidad, aunque no todas las multiplicidades sean concepto”<sup>8</sup>.

La creación conceptual es una creación de multiplicidad. Podríamos decir que se trata de la intuición de la multiplicidad. La intuición no es una síntesis; es una perspectiva, una manera de acoger la multiplicidad, una manera intensa de ser afectado por el acontecimiento, que es otra multiplicidad. El acontecimiento como multiplicidad de singularidades es acogido por el acontecimiento del pensamiento como multiplicidad de componentes. ¿Podríamos decir de categorías? Esta discusión lógica la dejamos para después. Dicen Deleuze y Guattari: “todo concepto remite a un problema, a unos problemas sin los cuales carecería de sentido, y que a su vez sólo pueden ser despejados o comprendidos a medida que se vayan solucionando: nos encontramos aquí metidos en un problema que se refiere a la pluralidad de sujetos, a su relación, a su presentación recíproca”<sup>9</sup>.

El concepto responde a un problema o a un conjunto de problemas. Pero, ¿cuál es la relación entre concepto y problema? ¿Se trata de la comprensión, la interpretación, del problema o de su pretendida solución? Aunque se den una hermenéutica y una analítica, aquí no se encuentra el secreto del concepto. Son sus alrededores. El concepto no es una hermenéutica ni una analítica, aunque pueda ser abordado por estos procedimientos. La relación del concepto con el problema es distinta. Se trata de cómo se piensa el problema, el modo, el estilo de pensar. La

8. Deleuze y Guattari, 1993, p. 21.

9. Op. cit., p. 22.

forma cómo se asume el problema en tanto pensamiento, no en tanto representación. Pensar el problema es encontrar su sentido o sus sentidos. La pregunta es: ¿cuál es el sentido del problema? Se trata de pensar el problema radicalmente, encontrar sus raíces. Raíces que son pensadas como nacimiento y muerte. La pregunta es sobre el sentido del problema, el sentido de la existencia del problema. ¿Cómo es el problema? ¿Cuál es el ser del problema? Llamemos a esto la ontología del problema.

El concepto tiene una historia y un devenir. El concepto tiene relación con otros conceptos relativos a otros contextos, discurre por otros problemas y otros planos. El concepto tiene también relación con conceptos en un mismo plano compartido. "Aquí, los conceptos se concatenan unos a otros, se solapan mutuamente, coordinan sus perímetros, componen sus problemas, pertenecen a la misma filosofía, incluso cuando tienen historias diferentes"<sup>10</sup>. Hay tres aspectos desde los cuales debemos considerar al concepto:

1. El concepto remite a otros conceptos, no sólo en lo que respecta a su historia, sino también en su devenir, es decir, en sus conexiones actuales.
2. Lo propio del concepto es volver inseparable a sus componentes, que son distintos y heterogéneos. Esta condición define la consistencia del concepto.
3. Los conceptos serán considerados desde el punto de vista de la coincidencia, de condensación o de acumulación de sus propios componentes.

El concepto es incorpóreo, aunque se encarne o se efectúe en los cuerpos. Pero precisamente no se confunde con el estado de cosas en que se efectúa. Carece de coordenadas espaciotemporales, sólo tiene ordenadas intensivas. Carece de energía, sólo tiene intensidades, es energético (la energía no es la intensidad, sino el modo en el que ésta se despliega y se anula en un estado de cosas extensivo). El concepto expresa el acontecimiento, no la esencia o la cosa. Es un acontecimiento puro, una hecceidad, una entidad<sup>11</sup>.

10. Op. cit., p. 24.

11. Op. cit., p. 26.

El concepto se define por la inseparabilidad de un número finito de componentes heterogéneos recorridos por un punto en sobrevuelo absoluto, a velocidad infinita. Los conceptos son “superficies o volúmenes absolutos”, unas formas que no tienen más objeto que la inseparabilidad de variaciones distintas<sup>12</sup>. El concepto es un acto de pensamiento. Es absoluto como totalidad, pero relativo en tanto que fragmentario. Es infinito por su sobrevuelo o su velocidad, pero finito por su movimiento que delimita el perímetro de sus componentes<sup>13</sup>. El concepto se define por su consistencia, endoconsistencia y exoconsistencia, pero carece de referencia: es autorreferencial, se plantea a sí mismo y plantea a su objeto al mismo tiempo que es creado<sup>14</sup>.

El concepto no es discursivo. Esto quiere decir que el concepto no es una proposición, no está atrapado en las inferencias de la lógica. Como dijimos, el concepto viene a ser un campo de intensidades. Ahora bien, estas intensidades son intensidades de algo y de alguien. Hablamos de intensidad del color, pero también de intensidad del afecto, hablamos de intensidad de la experiencia, pero también de intensidad de la vivencia. Como se podrá ver, las intensidades son múltiples, diferentes, diversas. Su cualidad, su propiedad, tiene que ver con la inmanencia. La intensidad tiene que ver con la cantidad de la profundidad y la medida del impacto del acontecimiento. El concepto expresa la forma y el contenido de la intensidad. Podríamos decir: la forma y el contenido del ser. No de un ser universal, no de un ser abstracto, sino del ser en cuanto acontecimiento; por lo tanto, del ser en cuanto multiplicidad.

El ser es múltiple y plural, es la forma y el contenido de esta multiplicidad. Pensar es lo mismo que ser, pensar es sobrevolar esta multiplicidad. Dicen Deleuze y Guattari: “los conceptos, que tan sólo poseen consistencia o unas ordenadas intensivas fuera de las coordenadas, entran libremente en unas relaciones de resonancia no discursiva, o bien porque los componentes de uno se convierten en conceptos que tienen otros componentes siempre heterogéneos, o bien porque no presentan entre ellos ninguna diferencia de escala a ningún nivel. Los conceptos

12. Op. cit., pp. 26 y 27.

13. Op. cit., p. 27.

14. Op. cit., pp. 27 y 28.

son centros de vibraciones, cada uno en sí mismo y los unos en relación con los otros"<sup>15</sup>.

De esto podemos deducir que hay una diferencia primordial entre ciencia y filosofía. La ciencia se mueve por proposiciones que buscan describir su objeto de conocimiento. En tanto que la filosofía se instaure en un plano de consistencia, en el que recorre y vive sus propias intensidades. En el caso de las proposiciones, se trata de observadores parciales extrínsecos, científicamente definibles con relación a tales o cuales ejes de referencia; mientras que, en cuanto a los conceptos, se trata de personajes conceptuales intrínsecos que ocupan tal o cual plano de consistencia<sup>16</sup>. Haciendo una comparación entre filosofía, ciencia y arte, podemos decir que de las frases la filosofía saca conceptos, mientras que la ciencia saca prospectos y el arte saca preceptos y afectos<sup>17</sup>.

Pero, ¿qué pasa con las multitudes que viven los planos de consistencia históricos y políticos en la superficie y espesor de sus cuerpos, que pueblan estos planos con sus intensidades, sus afectos, deseos, luchas, sacrificios? ¿De qué modo la gramática de los cuerpos produce filosofía? ¿Cómo piensan las multitudes? ¿Qué es un pensar colectivo, un pensar social? ¿Qué formas de expresión, qué contenidos son transformados como historia y como devenir? Estas preguntas son difíciles de responder. Estamos acostumbrados a remitir el pensamiento al sujeto, circunscribiendo esta conciencia de sí al individuo. ¿Qué hay de lo social, de lo colectivo? ¿Acaso son entornos del individuo? Ciertamente, lo social aparece como magma y como institución, como flujos y como estructuras, como caos y como ámbito de relaciones. Es decir, aparece en su sentido práctico, en tanto campos sociales, como distribución y colocación de prácticas, estrategias y tácticas, en las dimensiones de la vida cotidiana, de la vida social, de la vida política y la vida cultural. Empero, ¿dónde se encuentra la filosofía de estas colectividades? ¿Cuál el recorrido de sus reflexiones? ¿O se trata solamente de costumbres? ¿Qué pasa cuando emerge del fondo una rebelión, una sublevación, cuando se disloca el tiempo continuo e ingresamos a las discontinuidades impuestas por los movimientos sociales?

15. Op. cit., p. 28.

16. Op. cit., p. 29.

17. Op. cit., p. 30.

Por otra parte, están los lenguajes. ¿Acaso no son productos sociales? De estos lenguajes se sirve la filosofía, aunque trabaje en ellos formas más sofisticadas que las usuales. La filosofía es un acontecimiento, pero no es un acontecimiento que se reduce a la ocurrencia individual. Se da en un horizonte de desterritorialización doble, como dicen Deleuze y Guattari. Una desterritorialización efectiva que se da como devenir en tanto inmanencia relativa, y una desterritorialización absoluta que se da como devenir pensante, en tanto plano de consistencia, en tanto inmanencia absoluta. La filosofía como acontecimiento de desarraigo, en tanto plano de consistencia, pasa por muchos puntos de tensión. Entre ellos, el campo de intensidades que es el cuerpo del filósofo. Otros puntos de tensión pasan por las multitudes. La constitución de la multitud autonomiza el intelecto general, lo politiza, y así cobran autonomía las subjetividades colectivas. Esta constitución de sujetos se expresa como gesto, como gramática de las multitudes, y también como proliferación de discursividades emergentes. ¿De qué modo pueden lograr estas manifestaciones expresivas una condensación reflexiva, una consistencia conceptual? Ésta es la pregunta. Empero, antes de responderla debemos decir que ya tenemos un primer balance: la filosofía de las multitudes está en camino.

Con la certeza que promueve el balance teórico, podemos lanzar una primera hipótesis.

## Hipótesis

La filosofía nace como acontecimiento en el plano de consistencia creado por las desterritorializaciones ocurridas en el archipiélago griego, en los siglos anteriores a la era cristiana; siglos que cuentan con la *Ilíada* como memoria oral colectiva y transmitida de generación a generación; siglos que registran la llegada de los extranjeros a Grecia, extranjeros que se hacen filósofos en esa nueva tierra. Los presocráticos son esos círculos de amistad en torno al saber, círculos de discusión, de formación, de aprendizaje y de reflexión. Cuando con Platón la filosofía se nombra a sí misma, se produce un plegamiento o una reterritorialización ética. Es sobre el trabajo de uno mismo, por este conjunto de procedimientos

—que llamaremos, con Michel Foucault, la hermenéutica del sujeto—, que se hace práctica la exigencia delfica: “conócete a ti mismo”. Es cuando se construye el ámbito de la amistad como campo de posibilidad de las intersubjetividades concurrentes, cuando la forma de la democracia ateniense se extiende a distintos niveles, cuando se produce este acontecimiento que llamamos filosofía.

Teniendo en cuenta esta larga historia de la filosofía, podemos estimar que con el despliegue de la democracia radical, emergente con los desplazamientos de las multitudes, con las rupturas y discontinuidades de los movimientos sociales, se va a producir un nuevo acontecimiento filosófico. Esto es, la emergencia de un pensamiento colectivo. Llamemos a esto filosofía de las multitudes.

## El pensar colectivo

Este es un tema que no se propone trabajar el campo de funcionamiento de la colectividad. No se trata de una antropología, tampoco de una sociología. Aunque puedan suponerse estos ámbitos relativos a las estructuras de organización y a las formas de cohesión social, lo que importa es la comprensión del ámbito intelectual de la multitud. ¿Cómo se constituye su intelecto colectivo? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de un conocimiento colectivo? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de la experiencia colectiva? ¿Cómo se constituyen los sujetos sociales en este magma de movimientos moleculares, de flujos, recorridos y líneas de fuga, de los segmentos, fragmentos y grupos sociales, que despliegan tácticas y estrategias de resistencia en un caso, y de abierta rebelión en otro caso? ¿Es posible concebir la formación de un pensamiento colectivo, cuyos mapas, condiciones de posibilidad, procedimientos, contienen a los propios mapas, condiciones de posibilidad y procedimiento de los pensamientos individuados? Vamos a tratar de responder a estas preguntas, que parecen cruciales cuando se trata de concebir la filosofía de las multitudes.

## Comunismo

Cuando el comunismo se hace carne, cuando el comunismo se hace cuerpo, cuando es acción, cuando se efectúa como praxis. Karl Marx decía que el comunismo es la dinámica efectiva de la realidad. Esto quiere decir que el comunismo sólo se puede entender en el presente; en el espesor histórico del presente; en las contradicciones y desgarramientos del presente. Dicho de modo histórico, en la lucha de clases del presente.

Paolo Virno escribió Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana<sup>18</sup>, después de haber escrito Palabras con palabras. Poderes y límites del lenguaje<sup>19</sup>. En medio de estos libros, que parecen mostrar cierta continuidad temática, hizo, como tocado por un rayo, El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico<sup>20</sup>. Dijimos que en aquellos libros dedicados al lenguaje parece haber una continuidad temática; sin embargo, cuando uno los lee, se da cuenta de que lejos de detenerse en la discusión lógica, lingüística y semiológica de Palabras con palabras, la escritura de Cuando el verbo se hace carne lleva a extremos la situación del lenguaje.

Esos extremos, esos límites y hasta esos umbrales del lenguaje se encuentran en los espesores de la carne. Las visibilidades del enunciado, la arqueología del sensualismo, los desplazamientos de la antropogénesis, la restauración de la reificación, en contraposición con el fetichismo y en antípoda con la alienación, volviendo al acontecimiento de la multitud y al principio de individuación<sup>21</sup>, hacen al último libro una discontinuidad distinta, un estruendo que nace de las entrañas del cuerpo.

Ya no se trata de problemas lógicos, lingüísticos y filosóficos del lenguaje, sino de la incorporación del lenguaje, de los a priori biológicos y antropológicos del lenguaje. Se trata de la fisiognomía, fisiología y fisonomía del lenguaje. De la articulación de cuerpo y lenguaje. Si se puede decir, de la hibridez del verbo y la acción. Este es el acontecimiento que anida en Cuando el verbo se hace carne, que también quiso titularse Cuando

18. Virno, 2004a.

19. Virno, 2004b.

20. Virno, 2003a.

21. Virno, 2003b.

el comunismo se hace carne. Tal título quedó en suspenso, pendiente, a la espera de trabajar no tanto sobre el lenguaje y la corporeidad humana en actividad sino sobre el comunismo, el comunitarismo, las colectividades, las multitudes en acción hechas carne, corporeizadas en el dramatismo de los cuerpos, en sus experiencias extremas, en sus entregas y gastos heroicos, en las desmesuras y desbordes de las rebeliones, movilizaciones y revoluciones.

Nos proponemos trabajar entonces en Cuando el comunismo se hace carne, ese libro que falta. ¿Cómo se relaciona dicho libro con la introducción que hicimos de la filosofía de las multitudes? El comunismo en acción es la respuesta a la pregunta sobre la filosofía de los movimientos sociales: ¿es posible una filosofía de las multitudes? En parte, es un viejo dilema de la filosofía dialéctica. De Hegel a Marx, pasando por Feuerbach, se planteó conseguir la realización de la filosofía en la historia, cuando la filosofía se hace vida, cuando se sacrifica en aras de la transformación del mundo; la política de las multitudes, en sentido pleno.

Desde esta perspectiva dialéctica, la filosofía es el antecedente revolucionario, la precondition, antes de realizarse en la historia, en la práctica revolucionaria. La respuesta dialéctica a nuestra pregunta vendría a ser la siguiente: hubo una filosofía crítica antes de las multitudes. Esta respuesta no nos deja contentos. Nos deja un tanto vacíos y otro tanto sorprendidos por su sencillez. Empero, quedan otras preguntas: ¿desaparece la filosofía cuando se realiza políticamente? Esta es la llamada tesis de la muerte de la filosofía. ¿Qué es lo que hay en vez de filosofía? Con la respuesta dialéctica se pone a la filosofía en la misma condición que el Estado. Una vez que se haga la revolución, el Estado es un artefacto inútil, inservible; debe desaparecer.

Ahora sabemos que con las revoluciones llamadas socialistas, el Estado no ha desaparecido; lejos de esto, se ha convertido en una agobiante y aplastante omnipresencia. Lo que parece haber desaparecido en los llamados países socialistas es la filosofía, sobre todo en su tonalidad crítica. Volvamos a la pregunta: ¿ya no habrá filosofía, amistad en torno al saber, amor a la discusión, apego a la reflexión, reunión, fraternidad y también sororidad en torno a problemas existenciales que exigen interpretaciones imaginativas si no son reveladoras, trastrocadoras,

desterritorializaciones que nos empujan en el viaje a otros horizontes. Agudicemos el lenguaje, volvamos a preguntar más agresivamente: ¿es que las multitudes, las colectividades, no piensan? Por eso, lo que ponemos en cuestión es la condición individual del pensamiento, sobre todo de la manera elaborada, formada y acuciante del intelectual. Parafraseando a Michel Foucault diremos: el pensamiento no es propiedad de nadie, es un acontecimiento colectivo. El pensamiento es plegamiento del ser, que no puede ser otra cosa que social.

Preferimos invertir la situación de la filosofía respecto del momento de su realización en la historia y decir, por el contrario, que la filosofía sólo se puede realizar plenamente como amistad de todos, del nosotros, con los saberes, como reflexión colectiva, como crítica social, como pensamiento general y pensar colectivo. Al respecto hay dos consecuencias:

Nos encontramos ante un nuevo replanteamiento de las condiciones históricas de posibilidad de la filosofía. Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne y Gilles Deleuze coinciden en que el nacimiento de la filosofía aconteció en el archipiélago griego, durante los cinco siglos que antecedieron a la era cristiana; fueron su contexto la emergencia de la democracia de la polis, la expansión del arte, la literatura, el teatro y la hegemonía política de Atenas, la expansión del comercio mediterráneo con los imperios de Oriente<sup>22</sup>.

El siguiente ámbito de reemergencia de la filosofía fue la península europea, durante los agitados siglos que arrancaron en el Renacimiento y bulleron en la experiencia estética y política de la modernidad. La reinención de la filosofía reapareció en el norte de Italia, se trasladó a la academia alemana, tocó las puertas de Gran Bretaña y terminó asentándose, en su crepúsculo moderno, en Francia.

Nada de esto es casual; las condiciones de posibilidad histórica de la filosofía nuevamente están asociadas con la política y la democracia. Las revoluciones modernas son el horizonte referencial de la filosofía. Los acontecimientos de la modernidad se los vive dramáticamente en las consecuencias culturales que conlleva, en la geografía existencial que inventa, en la constitución y desconstitución de los sujetos sociales,

22. Ver Vernant y Detienne, 1979 y Vernant, 2001. Se puede revisar, asimismo, Vernant y Vidal-Naquet, 2002, y, en la misma perspectiva, Vernant, 1992.

empujados éstos por el vértigo de las transformaciones habidas en las sociedades y en las estructuras institucionales. Modificaciones radicales en las formas de la exterioridad, así como en las formas de la interioridad; modificaciones que arrancan en las significaciones y se configuran en los esquemas de los imaginarios colectivos. Transformaciones que repercuten en el ámbito ético, ámbito ya vulnerable de por sí. Podemos decir, acompañando a Friedrich Nietzsche, que se dan transformaciones en el sustrato de los valores, vividas como transvalorización de los valores.

En la reciente e inmediata contemporaneidad, parecen abrirse nuevos horizontes históricos y culturales. Esta apertura parece ser más profunda que las anteriores, pues lo que se pone en cuestión es el principio de individualización. No se trata tanto de descartar el principio de individuación, sino de quitarle su papel hegemónico en los imaginarios colectivos, en las representaciones sociales, en los paradigmas científicos, en los sustratos y horizontes epistemológicos. Tal como Friedrich Nietzsche puso en su lugar la relación entre el magma colectivo y el principio de individuación, mostrando el carácter ilusorio del principio de individuación, su fugacidad, su apariencia provisoria, en un contexto cósmico de lo plural, de lo múltiple, de lo colectivo. ¿Cuál, entonces, la diferencia con la intuición filosófica de Nietzsche? No hay diferencia. Lo que pasa es que la posición de Nietzsche, que aparece a fines del siglo XIX como enunciación, ahora emerge en las formas de las manifestaciones de los movimientos sociales.

A algunos les debe parecer paradójico este acontecimiento, a aquellos que interpretan la posición de Nietzsche como si fuese la defensa de una aristocracia desgarrada en pleno crepúsculo de los héroes y de los ideólogos. Sin embargo, hay que interpretar las figuras filosóficas que usa Nietzsche en el contexto de su época, hay que mostrar los juegos hermenéuticos de sus metáforas. Su descalificación de la plebe debe tomarse como crítica radical a la vulgaridad del nihilismo del hombre mediocre moderno. Es una crítica al imaginario burgués. La figura del héroe se reasume en la metáfora del superhombre, después de superar al último hombre, el que va a vivir radicalmente las consecuencias del nihilismo. Cuando Nietzsche devela el trasfondo de la historia como el

despliegue metafísico del nihilismo, la transvalorización de los valores, revela, a su vez, su producto mayúsculo: el individuo. Vale decir, la figura acabada de la nada, la apariencia absoluta.

En la perspectiva de una interpretación histórico-política de la obra de Nietzsche, sobre todo de lo que se encuentra en el Nacimiento de la tragedia, Genealogía de la moral y Así habló Zaratustra, el último hombre no solamente es el burgués sino primordialmente el proletariado, la última clase. La clase que no es clase, la clase constituida por los fragmentos desterritorializados de las otras clases. La clase que pondrá fin a la sociedad sin clases. El último hombre, el destructor del capitalismo. El paso del último hombre anuncia la llegada del superhombre, el gran artista, el destructor de valores viejos y creador de valores nuevos.

El paso del proletariado —vale decir, de las revoluciones proletarias— anuncia la llegada de las multitudes, del acontecimiento social por excelencia. El sujeto colectivo compuesto por sus propias multiplicidades y diferencias. Sujeto colectivo que lejos de hacer desaparecer el principio de individuación, le otorga un marco, desprende todas sus posibilidades en un contexto transindividual y preindividual fundamental, primordial. Sustratos históricos, culturales y subjetivos que son condición de posibilidades históricas y culturales de las formas de la individuación. Después del último hombre no hay más hombre, hay el ser humano colectivo, en un campo de seres orgánicos distribuidos en los hábitat compartidos, atravesando las geografías humanas. Es el retorno a las procedencias, a los nacimientos. Se trata del viaje a los sustratos. Hablamos de la recuperación de las condiciones de posibilidad, escapando del fetichismo de las apariencias.

## El entramado social de la comunidad

La comunidad, no sólo como institución social, sino sobre todo como sustrato ético, pero también como referente inmemorial de la sociedad, retorna como horizonte cultural en plena crisis de valores desatada por el crepúsculo de la modernidad, la expansión compulsiva de la globalización y la emergencia de las nuevas formas del capitalismo contemporáneo. La comunidad, como muy bien lo dice Roberto Esposito, no es tanto la

participación en lo común sino más bien la exposición de lo más propio, de lo más interno, de lo más caro a los códigos sociales vigentes, a los sentimientos, los afectos y las pasiones desplegadas por los congéneres por medio de las estrategias de filiación y alianzas<sup>23</sup>. La exposición tiene que ver con el don y el dar, con el intercambio y la reciprocidad. La comunidad tiene que ver con *communitas*. Arranca con esta exposición existencial, esta entrega de lo propio al otro. Roberto Esposito escribe al respecto:

Aunque adviertan que no se trata de un significado documentado, nos informan que el sentido antiguo, y presumiblemente originario, de *communis* debía ser “quien comparte una carga (un cargo, un encargo)”. Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une no una “propiedad” sino, justamente, un deber o una deuda. Conjunto de personas unidad no por un “más”, sino por un “menos”, una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está “afectado”, a diferencia de aquel que está “exento” o “eximido”<sup>24</sup>.

Un poco más abajo escribe que *communitas* está enlazada al sacrificio de la *compensatio*, mientras que *immunitas* entraña el beneficio de la *dispensatio*<sup>25</sup>. La comunidad, en tanto fundada en el sacrificio, nos traslada al mito del sacrificio inicial, que es más imaginario que real, si es que podemos usar estas palabras (‘imaginario’ y ‘real’) sin discutir las, eludiendo por ahora las acepciones que se desprenden de la interpretación de Jacques Lacan. Pero también nos lleva a la situación que deriva de compartir la culpa; mejor dicho, la complicidad.

Todo esto, de alguna manera, está tratado por la filosofía política, la antropología y el psicoanálisis, aunque también por la religión y la teología. La connotación que debería ser atendida es la consecuencia de la compensación que deriva en la complementariedad. Con Bronislaw Malinowski y Marcel Mauss podemos expandir las connotaciones de la compensación en las ramificaciones de la reciprocidad<sup>26</sup>. La alteridad

23. Esposito, op. cit.

24. Op. cit., pp. 29 y 30.

25. Op. cit., p. 30.

26. Revisar Malinowski, 2001, Mauss, 1991, Lévi-Strauss, 1989 y Temple, 2003.

de la comunidad se encuentra en la circulación de la donación y la entrega, en la exteriorización del compromiso. Roberto Esposito también acerca la experiencia de la comunidad a la muerte, haciendo hincapié en cierta tradición filosófica que va de Platón a Maquiavelo. Aunque, antes, Georges Bataille alumbró con sus tesis sobre el erotismo y la religión, que abren las procedencias de la comunidad en la experiencia orgiástica<sup>27</sup>. Dominique Temple dice que “la reciprocidad del don no es una forma arcaica del intercambio; ella es otro principio de la economía y de la vida”<sup>28</sup>. En oposición al valor de la economía capitalista, el don no valoriza —si se puede hablar así— el trabajo enajenado, sino el derroche de generosidad. El excedente en la economía política del don es el maná, palabra polinesia, concepción del excedente simbólico de las sociedades autóctonas al sur del océano Pacífico.

Comentando las investigaciones de Mauss, sobre todo el Ensayo sobre el don, Dominique Temple anota:

¿Qué fuerza vela por el retorno de los dones? Los hechos responden de forma luminosa: es la fuerza del nombre del ser humano; es la fuerza del prestigio ligado al acto del don. El don es el principio del rango, de la jerarquía, del prestigio. El Don es el nombre. Inversamente, recibir es disminuir, perder su nombre, hacerse esclavo, morir. Se comprende, entonces, que cada cual quiera dar y que, para ser donante, esté impulsado no solamente a igualar los dones del otro, sino a incrementarlos. Este aumento puede conducir a una competencia comparable a la competencia que libran los sujetos del intercambio. Ambos son fuerzas motrices del crecimiento. Pero he aquí que la competencia, en la redistribución, tiene por objetivo el prestigio; la competencia, en la acumulación, tiene por objetivo la ganancia. Mauss evoca los paroxismos alcanzados por la competencia entre donantes, en las comunidades indias del noroeste americano. En el potlatch se da, pero también se tira, se despilfarra: se destruye. “En algunos casos ni siquiera se trata de dar y tomar sino de destruir, con el fin de que no parezca que se desea recibir, se queman cajas enteras de aceite de pez vela

27. Bataille, 2002.

28. Temple, op. cit., p. 22.

o de aceite de ballena; se queman casas y colchas; se rompen los mejores cobres que se hunden en el agua con el fin de aniquilar, de 'aplanar' al rival". El potlatch muestra que el prestigio no depende de la acumulación, sino de la prodigalidad. A la inversa de la economía de intercambio, en la que el gasto, incluso suntuario, está siempre ordenado hacia una acumulación; aquí el consumo, bajo forma de don, es tan imperativo que incluso cuando todos los deseos son satisfechos, él prosigue aún, se transforma en consunción, como por el placer de revelarnos la lógica del don. Así, pues, la estructura del ciclo económico está al desnudo: el renombre está fundamentalmente unido a la gratuidad del don, a su consumo, y este consumo determina la producción<sup>29</sup>.

Si recogemos las investigaciones de Mauss en la Polinesia y en Norteamérica, sobre el kula y el potlatch (formas de reciprocidad en uno y otro lugar), además del análisis, la interpretación y los comentarios de Dominique Temple, podemos decir que un entramado primordial de la comunidad es el circuito del don; en este sentido, la producción del don, pero también su consumo o, si se quiere, su destrucción. ¿Cómo se produce la circulación del don? Dominique Temple propone la reciprocidad como paradigma; sin embargo, el circuito del don parece mostrar un mapa asimétrico, la necesidad de acumular prestigio, un dar sin recibir, lográndose así una figura recurrente no recíproca<sup>30</sup>.

¿Cómo se produce el consumo? Podemos decir que el consumo tiende a la destrucción, a la aniquilación del objeto donado, al uso; por lo tanto, al desgaste, aunque también a la demolición. ¿Cómo se produce el don mismo? ¿Cómo se produce el nombre, el prestigio o, lo que llaman Deleuze y Guattari, la plusvalía de código?<sup>31</sup>. Podemos decir que se trata de una producción imaginaria, de un auténtico producto del imaginario social. Se trata del excedente simbólico, que se genera para llenar un vacío, la falta revelada por el psicoanálisis.

En este sentido, la relación social se construye sobre la nada, se llena este vacío con afectos, deseos y pasiones, con simbolizaciones y

29. Op cit. p. 33.

30. Véase de Derrida *Dar (el) tiempo* (1995) que puede ser tomado como una deconstrucción de la obra de Marcel Mauss *Ensayo sobre el don* (1995).

31. Véase Deleuze y Guattari, 2000.

significaciones. El sentido es lo que se opone al vacío. El sentido es el ser que se opone a la nada. No es que el ser indeterminado es inmediatamente nada, no es que el ser indeterminado deviene nada indeterminada. No se trata de la negación, que se supera en una doble negación, conteniendo su propia contradicción, que se supera en una síntesis, que es el ser determinado. Como cuando se trata de la dialéctica de Hegel<sup>32</sup>. Se trata de una oposición externa; no de una contradicción inmanente, sino de una contradicción entre lo inmanente, que es el cuerpo, los afectos del cuerpo, el espesor vivo del cuerpo, y lo trascendente, la exterioridad, que en principio aparece como un vacío, una nada, una incertidumbre que se llena con recorridos, viajes, enlaces, filiaciones y alianzas. Se teje las relaciones sociales. El mundo deja de ser ancho y ajeno para llegar a ser un mundo estrecho y propio, lleno de sentido. Las relaciones sociales son un entramado; podemos decir que, además de ser una matriz de relaciones, son una escritura, en el sentido que le da Jacques Derrida en *De la gramatología*<sup>33</sup>. No hay síntesis dialéctica sino disyunción, quizás hasta síntesis disyuntiva, como reza la interpretación que hace Alain Badiou a propósito de la filosofía crítica de Deleuze<sup>34</sup>.

Las comunidades son concretas, cada comunidad contiene un espesor histórico. Respecto de esto no puede confundirnos la palabra 'comunidad'. Las palabras, el lenguaje, tienden a generalizar; las representaciones pretenden el logro de la universalización. No es en la denominación, en el término donde debemos perdernos. No es la etimología la que nos va aclarar el sentido efectivo de la comunidad. Aunque no podemos desentendernos del lenguaje, no podemos dejar de recurrir a esta matriz semántica y semiótica para nombrar, señalar, comunicarnos. Cuando lo hacemos de esta forma, cuando recurrimos a la interpretación, es con las sedimentaciones del lenguaje con las que nos encontraremos en un viaje arqueológico.

Esto ayuda, pues es la memoria la que guarda sentidos y significados anteriores. La memoria no deja de trabajar estas evocaciones

32. Revisar Hegel, 1993 y 1966. Se puede hallar una discusión contemporánea de la dialéctica en *Los límites de la dialéctica* (Ripalda, 2005).

33. Derrida, 1998.

34. Ver Badiou, 1997.

recurrentemente, no deja rellenar el presente con el peso del tiempo. Estas reminiscencias mezclan las antiguas significaciones con las nuevas. Empero, las significaciones que interesan son las nuevas. Dicho de mejor manera: lo que interesa son los sentidos efectivos, asumidos como acontecimientos discursivos. Pueden producirse desplazamientos semánticos, también conceptuales, desde las significaciones heredadas. Sin embargo, estos desplazamientos sólo se explican en los nuevos contextos históricos. Por eso mismo, es indispensable detenerse en las historias efectivas de las comunidades. Para efectos del ensayo, interesa trabajar una forma de presente en la que emergen dinámicas y bullentes formas de comunidad, resistentes y rebeldes, que rescatan el principio colectivo frente al principio de individuación, preponderante a lo largo de la modernidad. Desde esta perspectiva, en lo que sigue, buscaremos los entramados de la comunidad en la historia reciente de los movimientos sociales en Bolivia.

En este sentido, haremos un seguimiento de la secuencia, sucesión y simultaneidad de los movimientos sociales durante los últimos seis años, desde abril de 2000 hasta mayo y junio de 2005. Para no hacerlo exhaustivo, tomaremos como hitos: la primera guerra del agua (abril de 2000) y la segunda guerra del agua (ciudad de El Alto, 2004); la primera guerra del gas (septiembre-octubre de 2003) y la segunda guerra del gas (mayo-junio de 2005). No debemos olvidar que el objeto del ensayo es el entramado social de la comunidad, y no los movimientos sociales en los seis años de lucha, aunque aquéllos serán el horizonte constante del análisis y la interpretación. Para un seguimiento de los movimientos sociales nos remitimos a los textos publicados por el grupo Comuna durante estos años<sup>35</sup>.

En cuanto a los acontecimientos, se hará algunas referencias al bloqueo de caminos de septiembre y octubre de 2000. Sin embargo, el agitado periodo comprende también otras emergencias que marcaron huella en la memoria popular. Algunas de éstas fueron: la marcha de la

35. En una secuencia de los trabajos colectivos de Comuna podemos nombrar: El retorno de la Bolivia plebeya; Tiempos de Rebelión; Pluriverso; Democratizaciones plebeyas y Horizontes y límites del poder y Estado. (García Linera, Gutiérrez, Prada y Tapia 2000, 2001, 2002, 2003 y 2005) Para un análisis de los sucesos de octubre de 2003, nos remitimos a Prada Alcoreza, 2004, y García Linera, Costas y Chávez, 2004.

Comunal (que fue un intento de la Coordinadora del Agua por conformar una coordinadora nacional de los movimientos sociales) en julio de 2001, que ocurrió de manera colateral al bloqueo de caminos del altiplano norte; la marcha indígena por la Asamblea Constituyente, en mayo de 2002, las elecciones de junio de 2002, el motín policial de febrero de 2003 y la guerra del gas de octubre de ese mismo año. Esto sin contar las movilizaciones de las federaciones cocaleras del trópico de Cochabamba, las marchas de los maestros, de los jubilados, de los prestatarios, de la llamada “generación sándwich” de rentistas, de los estudiantes de la Universidad Pública del Alto (UPEA), de la toma del campo gasífero Margarita por parte de las organizaciones guaraní, las marchas de la COB y del Movimiento al Socialismo (MAS), los bloqueos de caminos, las marchas de los mineros y cooperativistas mineros y las tomas de tierras en el oriente boliviano. El entramado social de la comunidad se hace visible en las luchas sociales que generan los movimientos sociales<sup>36</sup>. Este ensayo busca, entonces, detenerse en la recomposición del tejido colectivo a la luz de los acontecimientos en cuestión, sin obviar los horizontes del ciclo largo de la historia.

## La topografía de las movilizaciones

Alguien ajeno a las movilizaciones ocurridas en abril y en septiembre-octubre de 2000 podría preguntarse: ¿cómo aquella gente que parecía pacífica, absorta en su trabajo cotidiano, dispersa en la geografía agreste del altiplano, pudo convertirse en la gente de las movilizaciones, congregada en los bloqueos, dispuesta a la defensa y predispuesta a la violencia de la masa? ¿De dónde nació su fuerza? ¿Cuál fue el secreto de la fuerza acumulativa de las movilizaciones populares?

Si nos acercamos a lo ocurrido en el altiplano, veremos que fue en las asambleas de los sindicatos campesinos donde se decidió la organización y el apoyo a los bloqueos de caminos mediante los comités de bloqueo. Anticipadamente, fue en la Confederación Sindical Única de Campesinos

36. Para una discusión sobre la caracterización de estas luchas y estos movimientos sociales, a partir de la categoría ‘clase’ y la categoría ‘multitud’, consultar *Multitudes y clases en los movimientos sociales antisistémicos* (Prada Alcoreza, 2006).

de Bolivia (CSUTCB) donde se propuso asumir la medida de emergencia de bloquear caminos y cercar la ciudad de La Paz, sede de gobierno. En las centrales y subcentrales sindicales se ratificó la determinación de la entidad matriz. A partir de entonces se tejió una amplia red de difusión, de consensos y de organización de bloqueos. De pronto, el pacífico paisaje del altiplano se convirtió en paisaje bélico, donde los dispositivos del bloqueo configuraban una gigantesca máquina de guerra. Era el momento en que la movilización encontró un límite y cruzó un umbral.

Hasta entonces, la movilización en el campo se valía de un tipo de agenciamiento cuya tradición se remontaba a la Revolución de 1952: las asambleas sindicales. Desde el momento en que se producen los bloqueos, la movilización ingresa a otro tipo de agenciamientos, que en parte son los comités de bloqueo y, en su extensión, la gigantesca red sindical campesina, que también entra en otra forma de agenciamiento, no sólo porque su accionar se encuentra controlado por las asambleas comunales de base, sino porque los sindicatos mismos se convierten en otro tipo de aparatos: ya no son mediadores de demandas hacia el Estado, sino que son aparatos de presión y dispositivos de lucha. Entonces se moviliza el frente y se acerca la ciudad. La extensa geografía y la población dispersa de las comunidades del altiplano, de costumbres pacíficas y somnolientas, se convierten, por el desarrollo propio de la movilización, en geografía de frentes y en población móvil y en pie de lucha.

¿Cuál es el mecanismo, la dinámica y, sobre todo, la dialéctica de la movilización que ha convertido al campesino, aparentemente sumiso, en campesino soberano de su tierra? Con relación al desenvolvimiento propio de la dialéctica de la movilización, no tocaremos los factores externos que habrían obligado a desencadenar la movilización (las demandas sociales son factores que tienen que ver con el desgaste del modelo político de democracia representativa y con el derrumbe del modelo económico neoliberal), sino que nos ocuparemos de los factores internos. Éstos tienen que ver con las condiciones históricas de posibilidad del movimiento, la evolución de su sentido propio y de su trascendente recorrido, que atraviesa límites y pasa a otros umbrales, donde comienza otra historia o, mejor dicho, recomienza una antigua historia guardada. La hipótesis sobre las condiciones de posibilidad de

la movilización campesina comprende a las asambleas sindicales, a los propios sindicatos, a las subcentrales y centrales sindicales y a la misma CSUTCB como engranajes diferidos en el tiempo contemporáneo de una matriz arcaica, correspondientes a la memoria social y cultural ancestral, cuyos fragmentos dispersos por los diagramas de la guerra de conquista, coloniales y republicanos, se articulan y se unen configurando otra vez una suerte de totalización social, económica, política y cultural. Esta matriz arcaica es el ayllu.

¿Qué es el ayllu? Una forma de organización social territorial, una forma de sociedad que maneja los territorios de manera circular y de modo rotativo, dando lugar al gran archipiélago territorial andino. El ayllu se conforma alrededor de dos ejes primordiales de estratificación:

- i) por medio de las filiaciones, usando una codificación simbólica para el control de la descendencia, escribiendo sobre la tierra con las huellas de su propia sangre;
- ii) por medio de la acumulación de alianzas, desencadenando estrategias políticas que unen a familias y además amarran territorios.

Filiaciones y alianzas, red de parentesco y malla política, código familiar y estrategia de amarres. La articulación de los dos ejes de estratificación se produce por la conformación de un poder dual de mandos rotativos, topografía del poder que ha sido caracterizada como relativa al antagonismo complementario: dos territorios, dos grafías de mandos opuestos y suplementarios. La comunidad, entonces, es construida en distintos ámbitos: un ámbito consanguíneo y de alianzas, y otro ámbito que diluye la autoridad en su propia rotación y controla el conflicto al recoger la violencia en su representación teatralizada, el tinku (encuentro).

Esta forma de administración y redistribución del poder pasa por la mediación deliberativa de la asamblea, lugar donde la comunidad se hace presente haciendo uso del lenguaje con fines polémicos, que adquiere entonces forma de expresión metafórica y argumentativa. Este es el escenario de la retórica del ayllu. Aquí la comunidad se constituye en el tercer ámbito de su conformación, el expresivo. En este tercer ámbito vuelven a aparecer los opuestos, sólo que ahora lo hacen en su forma

lingüística: argumento y contraargumento; el arte del convencimiento sólo se logra cuando se consigue el consenso, por lo menos de la mayoría.

Podemos hablar de un cuarto ámbito, entre otros muchos: el configurativo de la comunidad. Este es el relativo al imaginario religioso, que se repliega hacia las procedencias de una memoria mítica y se despliega en la alegoría de un politeísmo dual: los dioses de la montaña, los dioses del valle, los dioses de arriba, los dioses de abajo, los dioses del bien y los dioses del mal. El antagonismo y la complementariedad recogidos en el tinku, la disponibilidad de flujos que se conducen al choque y al conflicto, que son recogidos en la escenificación teatralizada de la violencia, se reterritorializa en el ámbito de las representaciones religiosas, donde los dioses simbolizan el antagonismo y la complementariedad en la dimensión sagrada. En el ámbito del imaginario religioso, las representaciones sagradas del antagonismo y la complementariedad comprenden las explicaciones de la creación y recreación del mundo. Mundo también compuesto por niveles: el subsuelo, el suelo y lo transterrestre, la atmósfera y el universo estelar.

La vinculación entre las deidades del subsuelo y las deidades celestiales se produce por mediación terrestre. El árbol vital que hunde sus raíces en el subsuelo y eleva su copa a la atmósfera<sup>37</sup>. La presencia de este árbol simbólico, de esta arborescencia mitológica, expresa metafóricamente la existencia de otra articulación y, por lo tanto, la configuración de un cuarto ámbito de constitución de la comunidad, del cual no vamos a hablar ahora. Nos basta intuirlo para mostrar la complejidad y los múltiples ámbitos en los que se constituye el ayllu.

Se puede decir que esta estratificación corresponde a la concepción del eterno retorno, que en sentido andino es la concepción del pachacuti, de la filosofía del pacha, es decir de la filosofía de la physis. En todo caso, esta estratificación parece estar sólidamente conectada a procesos específicos de territorialización, de desterritorialización y de reterritorialización, relativos a los ciclos climáticos y al circuito agrario. Los procesos relativos a la domesticación de plantas y animales, al manejo de los suelos y a la administración de los climas se constituyen como

37. Véase Platt, 1997 y Prada Alcoreza, s/f.

contenido y condición de posibilidad de todos los ámbitos mencionados. Estos procesos no se dan fuera del ayllu, sino que son el terreno donde se realizan las estratificaciones que articula el ayllu. La forma que adquiere este territorio es la del archipiélago andino, que combina tanto la unión de territorios mediante alianzas, como la utilización de zonas de residencias multiétnicas, ocupadas por distintos ayllus.

Para comprender la conformación y configuración del ayllu, en su historicidad y en su genealogía, en su dinámica y en su composición, incorporando una perspectiva geológica, haciendo alusión a la posibilidad de una geología social, visualizando una disposición estratificada, que comprende estratificaciones, desestratificaciones y reestratificaciones, recurriremos a las teorías nómadas, que toman precisamente como referente las superficies de estratificación y los procesos de territorialización.

Los estratos son capas, forman materias, aprisionan intensidades, fijan singularidades en sistemas de resonancia y de redundancia, construyen moléculas en el cuerpo de la tierra e incorporan estas moléculas en conjuntos molares. Los estratos se constituyen por capturas; actúan por codificación y territorialización. Una superficie de estratificación es un mapa de densidad compacta entre dos capas. Entonces, las capas son estratos, los estratos van de a dos, cada uno de los cuales sirve de sustrato al otro. En cambio, la superficie de estratificación es un agenciamiento maquínico que no se confunde con los estratos. Los agenciamientos se encuentran entre dos capas, entre dos estratos; por lo tanto, tienen una cara orientada hacia los estratos (interestrato), y otra cara orientada hacia el plano de consistencia (metaestrato)<sup>38</sup>.

Un estrato tiene una unidad de composición que conjuga materiales moleculares, elementos sustanciales, relaciones o rasgos formales. Los materiales no son la materia no formada del plan de composición, puesto que se encuentran ya estratificados; proceden de los sustratos. Los elementos y compuestos constituyen el interior del estrato; en cambio, los materiales constituyen el exterior del estrato. Sin embargo, ambos pertenecen al estrato orgánico. Los materiales aparecen como extraídos, en tanto que los elementos aparecen como formados. Este exterior y este

38. Revisar Deleuze y Guattari, 2000, sobre todo el capítulo III: "10.000 AC. La geología de la moral".

interior son relativos, existen como tales por sus intercambios, por el estrato que los pone en relación. El interior y el exterior se intercambian, conformando los dos al estrato orgánico. Entre los dos se encuentra el límite o membrana que regula los intercambios y transformaciones de organización, las distribuciones interiores al estrato que definen el conjunto de relaciones o rasgos formales.

Se puede, pues, llamar capa o anillo central de un estrato a un conjunto de unidades de composición, que comprende a los materiales moleculares exteriores, a los elementos sustanciales interiores y al límite o membrana portadora de relaciones formales. Esta capa o anillo central es el *taypi* (el centro del *ayllu*) y el entorno del *taypi*, el umbral entre los *ayllus* o entre la composición dual de los *ayllus*. Hay una sola máquina abstracta englobada en el estrato, constituyente de su propia unidad. Entonces se puede comprender el crecimiento y la multiplicación de estados intermedios; este proceso está incluido en las condiciones locales del anillo central. Estos estados intermedios presentan nuevas figuras de medios o materiales, así como de elementos y compuestos. A estos intermediarios y superposiciones, a estos crecimientos, a estos niveles se los define como *epiestratos*. Sabemos que estos medios interiores orgánicos regulan los grados de complejidad y de diferenciación de las partes de un organismo. Por lo tanto un estrato considerado en su unidad de composición sólo existe en sus *epiestratos* sustanciales que rompen su continuidad, fragmentan su anillo y lo gradúan.

El medio adquiere una tercera forma, se trata de un medio asociado o anexionado. Los medios asociados implican fundamentalmente fuentes de energía distintas de los propios materiales nutritivos, que sirven a la reproducción social. Los medios asociados se definen por captura de fuentes de energía, por el discernimiento de los materiales, la aprehensión de su presencia o de su ausencia y por la producción o no de los elementos o compuestos correspondientes. Los medios asociados se reparten un mismo medio de exterioridad en función de las formas diferentes, de igual modo que los medios intermediarios se reparten en función de tasas o grados para una misma forma. Llámese *paraestrato* a este otro modo que tiene el anillo central de fragmentarse en los márgenes y los costados, en formas irreductibles y medios que estaban asociados a ellas<sup>39</sup>.

39. Op. cit. pp. 57 y 58.

El ayllu se hace presente recorriendo toda su historicidad, deviene lo que es ahora, la forma elocuente de presentarse, por ahora en la expansión geográfica del altiplano y en algunos intersticios de la membrana de la Cordillera Oriental, incluyendo la caída subtropical de los yungas. El ayllu ha pervivido en su forma de comunidad local, pero también se ha metamorfoseado en la forma de sindicato, siendo su referente, aunque también su contenido histórico. Lo que se ha manifestado en los valles y en el Chapare y en las zonas de colonización de la llanura cruceña es la convocatoria asambleísta de los sindicatos. Tanto el ayllu como la organización sindical han devenido multitud en las asonadas de abril, septiembre y octubre de 2000. El bloqueo de caminos y el cerco a las ciudades es una táctica nómada, recuperada de la memoria guerrera de las comunidades andinas. Pero el bloqueo es todavía el preludio de un sitio; viene después el cerco a las ciudades y viene aun después la toma de las ciudades como parte de una estrategia de poder, o, mejor dicho, de contrapoder. Movilización multitudinaria, bloqueo de caminos, cerco y toma de las ciudades es el diseño estratégico de la aparición del ayllu en el escenario social y político boliviano.

¿Cuál el objetivo estratégico de este retorno organizacional del ayllu? No puede ser otro que la abolición del Estado, pues el ayllu en su condición precolombina y preincaica es una sociedad contra el Estado, usando la definición de Clastres<sup>40</sup>. ¿Propugna el ayllu una nación? La nación, sobre todo en su condición de nación- Estado, es un concepto y una institución occidental. La nación y su expresión discursiva nacionalista es uno de los métodos de captura estatal de los flujos de las máquinas de guerras nómadas. Y la estatalización del ayllu siempre ha generado la fragmentación de esta organización arcaica, desde los procedimientos reduccionistas del virrey Toledo hasta nuestros días, pasando por la Ley de Exvinculación, la Reforma Agraria y la Ley de Participación Popular.

Cuando el ayllu se estataliza es que ha sido capturado. El recurso de convertir la expresión discursiva culturalista en partido también es un modo de captura. Se decodifican y desterritorializan las formas de expresión del ayllu, además de incorporar la expresión discursiva como parte de la formación enunciativa del sistema democrático representativo.

40. Clastres, 2004.

Estas formas de captura estatal se apoderan de los flujos nómadas de las máquinas de guerra, capturan el excedente de código decodificándolo, capturan el excedente energético convirtiéndolo en sobretrabajo, y, lo que es sintomático, capturan el flujo pasional desviándolo en función de la legitimidad del sistema de partidos y el régimen neo y poscolonial. La politización de los flujos pasionales deriva en una apropiación privada de las voluntades populares, en vez de derivar en una constante interpelación del régimen colonial, su Estado, sus formas de gobierno y su sistema de simulación democrática.

Como se puede ver, el retorno del ayllu, una vez desencadenadas las movilizaciones y lo que contienen ellas como porvenir, se encuentra ante un dilema que se le ha aparecido varias veces, en momentos cruciales: el camino de la estatalización o el camino del trastrocamiento profundo del Estado, inventando no sólo una nueva forma de convocatoria, de res pública, sino también una nueva forma de sociedad.

Una primera apreciación sobre las movilizaciones de septiembre y octubre de 2000 tiene que ver con una especie de efecto de acumulación de las movilizaciones locales y regionales. Aunque las distintas movilizaciones no se encuentran articuladas entre sí, se hallan dispersas en la diversa geografía social del país, ancladas en su propia territorialidad, sitiando en sus propios bordes los umbrales de las ciudades; cada una se beneficia por la potencia de las otras.

La multiplicidad de las movilizaciones termina conformando una maniobra rizomática, destreza inesperada que se mueve aleatoriamente de acuerdo a los distintos desenlaces posibles. En ese sentido, lo que acontece con una de ellas depende de lo que ocurre con las otras movilizaciones, y viceversa. De todos modos, el acoplamiento se da aun cuando las voluntades localizadas no busquen la eficiencia de un acuerdo organizado. Estamos entonces ante el bricolage de lo político en un país abigarrado; cada tejido de cada movilización se junta con otro tejido de otra movilización, formando entre todas la vestimenta del aparapita, el cargador andino. Sólo que en este caso el aparapita, ataviado con su nueva vestimenta, hace de cargador de ilusiones, guerrero nómada, destructor del mapa estriado de un Estado poscolonial, atrapado en el dilema que le impone la polaridad diseñada por sus abalorios modernizadores y por la

evidencia de una demanda social que hablan de un país poblado por la miseria, la explotación y la discriminación. El guerrero desata y corta los bordes, las líneas y los ejes del espacio estriado, volviéndolo liso otra vez, como el espacio rico en territorialidades de los nómadas.

Otra apreciación va en sentido contrario a la anterior, que encuentra en el bricolage de las movilizaciones la potencia acumulativa de la maraña de la multitud convocada, multitud que expresa el ejercicio antropológico de la fuerza política de las sociedades opuestas al Estado. La segunda apreciación se encuentra con los límites que imponen la dispersión y la desarticulación de los movimientos. No dejan de ser movilizaciones locales, ancladas en su propia interioridad, imposibilitadas de salir afuera, impotentes para conquistar ese afuera y hacerlo propio, pues para lograr esto se requiere amarrar los distintos conflictos y articular las distintas guerras en la “madre de todas las batallas”, darles una forma dúctil, plástica a las distintas formas de expresión de las luchas, escapando de este modo a la condena de un primordialismo encerrado en su propia hostilidad particular.

El panorama de las movilizaciones comprende a por lo menos seis sectores comprometidos en las jornadas de septiembre y octubre:

1. La población aymara del altiplano, primordialmente campesina, organizada mayoritariamente en sindicatos, empero agitados éstos por la fuerza de la asamblea comunal. Aquí, los sindicatos comunales lograron su síntesis movilizadora en la reunión de los comités de bloqueo. Empero, la forma de organización sindical no ocultó su contenido histórico; al contrario, en el enlace de la movilización y en la geografía de los bloqueos se hizo presente la emergencia del ayllu mediante la unificación de sus fragmentos dispersos.
2. Los campesinos productores de coca del Chapare. Sindicalizados, con control de municipios y con representación parlamentaria. Vinculados al mercado, a los circuitos mercantiles, a la producción del cultivo de coca y a su comercialización, se han convertido en el epicentro del conflicto que los coloca en el lado opuesto no sólo del gobierno neoliberal boliviano sino sobre todo del gobierno norteamericano. Son el objeto de poder de la política de erradicación e interdicción. Por eso el Chapare se convierte en posible escenario de un enfrentamiento militar.

No es el ayllu, como en el caso anterior, la forma y la sustancia organizacional; es el sindicato campesino como tal, y amalgama dos estilos de sindicalismo: el rural y el minero. Este último aparece como experiencia acumulada, incorporada en la nueva forma de organización sindical agraria que se ventila en la zona tropical. La lucha es aquí contra la forma teatral de la democracia, contra la forma simulada del mercado y contra la doble moral del discurso contra las drogas.

3. Los colonizadores, campesinos, obreros campesinizados, migrantes rurales, todos ellos organizados en sindicatos, amplían la geografía de los bloqueos a los llanos de Santa Cruz. El conflicto social alcanza al oriente. Podemos comprender que las reivindicaciones de los colonizadores se hallan insertas en el contexto de la lucha de clases del ámbito rural. La problemática social, económica y política que enfrentan los colonizadores abarca una gama de ámbitos. En lo que corresponde a la estratificación social, constituyen una de las clases subalternas de la estructura social rural. En lo que corresponde a las limitaciones económicas, los colonizadores no están ubicados en las mejores tierras; sus posesiones y propiedades no dejan de ser restringidas, están alejadas de los mercados; no cuentan con recursos económicos ni acceso a créditos, tampoco con asistencia técnica ni con adecuada asistencia en salud y educación. La mayoría son migrantes del occidente boliviano, originarios andinos, sometidos a formas de discriminación racial. Los sindicatos de colonizadores se encuentran adscritos a la CSUTCB. Este vínculo con la entidad matriz es el que los lleva a ser parte de la geografía de los bloqueos y los cercos.
4. La Coordinadora del Agua y la Vida de Cochabamba es una organización autogestionaria, que aglutina a diversos sectores sociales de la sociedad cochabambina: campesinos, regantes, fabriles, consumidores del agua de todas las clases sociales, clases medias, profesionales, maestros, ciudadanos, jóvenes. Todo este conjunto social es articulado transversalmente por una forma de organización deliberante y asambleísta, sometida constantemente al control de las bases. Se puede decir que toda la sociedad civil se encuentra representada corporativamente en ella, aunque un eje dinamizador de su gestión autogestionaria lo constituye la Federación de Fabriles.

La Coordinadora jugó un papel preponderante en las jornadas de abril de 2000; en las jornadas de septiembre y octubre de ese mismo

año, su presencia se vio opacada por la extensión y profundidad de las movilizaciones campesinas, las del altiplano, las del Chapare, las de los valles y las de los colonizadores. Sin embargo, no hay que olvidar que la Coordinadora estuvo presente hasta al final, apoyando la prolongación de la lucha de los productores de la hoja de coca, aunque este apoyo comprometía en la ciudad su propia fortaleza.

De todas las formas de organización citadas anteriormente, la Coordinadora es la más novedosa y sugerente, no sólo porque aglutina a distintos sectores sociales, expresándolos políticamente, no sólo por haber dejado al margen las mediaciones partidarias, sino sobre todo por su carácter propositivo autogestionario. En el seno de esta organización anida un proyecto societario y político trastrocador del orden democrático representativo y del orden estructural de las clases.

5. Los maestros componen un importante sector de las clases medias, sindicalizado en todo el país; por tanto, cuenta con la estructura común organizacional: sindicatos, federaciones y confederación. Este sector estuvo presente tanto en el área urbana como en el área rural. En las ciudades, sus marchas fueron constantes; en el campo, apoyaron directamente a los bloqueos campesinos. A pesar de haber llegado a un acuerdo con el gobierno, con cierta antelación, condicionaron cualquier convenio a la solución de los otros conflictos, principalmente los correspondientes al ámbito campesino.

Los maestros demandan de manera constante el aumento salarial y mejores condiciones de trabajo. Este sector se ha caracterizado por su franca oposición a las reformas estructurales, principalmente a la Reforma Educativa neoliberal. Particularmente en el departamento de La Paz, la dirección trotskista, ya tradicional, de la Federación de Maestros Urbanos ha influido ideológicamente en el magisterio, estableciendo un estilo virulento en su elocuencia discursiva y en la rigidez de sus tácticas de lucha.

Todos estos sectores estuvieron presentes en las movilizaciones de septiembre y octubre de 2000, ciertamente aportando con su propio estilo, definiendo a partir de su particularidad el perfil integral de la rebelión popular. Cada uno de los sectores involucrados se benefició con la fuerza y la energía de los demás emplazamientos. Se podría decir que todos, incluyendo a los campesinos productores de la hoja de coca

—quienes a pesar de no conseguir el medio cato de cultivo de hoja coca, lograron evitar la construcción de tres cuarteles militares—, impusieron acuerdos y compromisos al gobierno acorralado, obligándolo a entablar un diálogo directo, abierto y público, donde se incluyó a más de un centenar de dirigentes de base.

Todo esto aconteció al margen de los partidos, que estuvieron ausentes, aunque también estuvo ausente la Central Obrera Boliviana (COB). Los protagonistas fueron la multiplicidad de organizaciones de base; en otras palabras, el gran protagonista de las movilizaciones fue la multitud en acción. Ciertamente, los dirigentes sintetizaron y personalizaron la expresión de la multitud. Pero, ¿qué hubiera sido de ellos sin la autopoiesis de la multitud? Las masas crean a sus dirigentes y a sus líderes, no sólo los convierten en sus representantes sino también en símbolos de la lucha, en los rostros de la interpelación, en los mitos de la utopía, de la memoria y de la esperanza que el mismo imaginario colectivo se encarga en construir.

Sin embargo, las movilizaciones de septiembre y octubre de 2000, a pesar de contar con distintas posturas, definieron su perfil propio en torno a un eje, a un campo de intensidad de fuerzas. La movilización aymara le dio un carácter político y cultural a la asonada de la multitud. La incorporación de la memoria larga en la significación de las reivindicaciones definió la profundidad de la interpelación. La lucha no terminó, ni mucho menos, con los acuerdos logrados, sino que su horizonte se tornó más amplio y anhelante.

El proyecto intrínseco de las movilizaciones no puede ser satisfecho sino con el trastrocamiento profundo de las estructuras de dominación. No será posible una convivencia sino en una República descolonizada, una República que asiente sus bases en los sustratos culturales de los pueblos nativos, retomando sus proyectos originarios como alternativas posibilidades societales. Reconociendo efectivamente esta matriz se puede interpretar la contribución de Occidente a las formaciones sociales abigarradas latinoamericana. Aislado los factores colonizadores del tributo, se puede reconsiderar esta participación subsumiéndola a los procesos autogestionarios de las masas en acción, a la propia capacidad creativa de la multitud, al arte de los flujos nómadas de las composiciones sociales.

Lo político se convierte entonces en la voluntad inventiva del todo social en acción, de la gama de iniciativas de la gente liberada de los diagramas de dominación. La praxis de esta república — es decir, los procesos concurrentes y los sentidos prácticos inherentes— no puede situarse sino en una pragmática anticolonialista y anticapitalista; no puede constituirse literalmente sino como una antiproducción y un antipoder, tiene que componerse como cultura de la seducción. Replegarse de nuevo en la riqueza del pensamiento analógico, en la fuerza deslumbrante de los mitos, en la numinosidad de las intuiciones colectivas, en su imaginario plástico, aunque también en un nuevo iluminismo o, dicho de otro modo, en la ilustración de la ilustración; es decir en la crítica, un retomado trascendentalismo. En el contexto de estas condiciones, la tecnología deja de ser un medio, un instrumento para conseguir fines pobres o deslucidos; se convierte en una escritura, en un programa y en un grama enclavado en el devenir del destino humano.

## La dialéctica de las movilizaciones

La dialéctica es el pensamiento que se encuentra a sí mismo en su propio desenvolvimiento. Concebido de esta manera, el pensamiento es negatividad pura. Dicho de otro modo, la dialéctica es el pensamiento negativo. La dialéctica supone un retorno al sujeto en tanto repliegue, vuelta a la mismidad después del viaje a la otredad; volver después de haber vivido la experiencia del desentrañamiento. Vista así, la dialéctica siempre es una nostalgia. Cuando se retorna se lo hace de forma enriquecida. El concepto como memoria de esta experiencia del abandono es como la totalización del viaje y del regreso, pero en casa es la conciencia de este devenir. Devenir que tiene dos aspectos: el alejamiento y la proximidad. El concepto viene a ser la conciencia de este superarse, de este regresar enriquecido, aunque despojado de sus vestimentas y materialidad, puesto que el enriquecimiento es espiritual. Esta valorización espiritual es el saber. Espíritu que, desde la perspectiva de Hegel, es la comunidad.

¿Cuál es el sujeto que retorna con las movilizaciones, enriquecido espiritualmente después de haber sido otro? Buscando su huella en la historia. En la historia, si ella es distinta al recuento de los hechos y es más bien resonancia de la presencia, se encuentra no una huella sino

muchas; no un recorrido sino muchos. Entonces, la presencia de ese sujeto se nos aparece como travesías de la voluntad colectiva que busca unificar sus fragmentos dispersados por el viento del tiempo en un territorio que ya no es el suyo. Todo ha cambiado, se vive la experiencia del alejamiento; desde esta distancia se siente una tremenda nostalgia por retornar, volver al terruño, al hogar de los abuelos. ¿Cómo remontar esta distancia? Si el concepto es conciencia del devenir, la conciencia es voluntad en acción. La voluntad como deseo racionalizado se realiza en la pura actividad. Esta voluntad activa, esta voluntad voluntariosa vive esta experiencia de la satisfacción no sólo como goce del momento sino también como diferimiento de la apetencia; como trabajo, pero también como conciencia de sus propias necesidades, por lo tanto, como libertad. La conciencia colectiva de las movilizaciones supone una voluntad múltiple que se propone devolver a la nostalgia su terruño, persigue el retorno a las procedencias, busca habitar de nuevo los espacios abrigados de la tradición, sentir la invención fogosa del hogar.

Pero el retorno es un viaje, como el alejamiento; es más, cuando se retorna no se sabe si nos alejamos del punto de partida o nos aproximamos a él. Tampoco estamos seguros de si ese punto de partida todavía existe o si es una invención de la memoria. Retornar es como el viaje de Ulises a Ítaca, lleno de obstáculos y pruebas, complicidades y conspiraciones de los dioses. La dilatación del tiempo, que no parece transcurrir, hace crecer la distancia y hace aparecer como vanos todos los esfuerzos por retornar. Sólo la astucia de Ulises logra engañar a los dioses y a sus criaturas. Ulises se llama Uti (Nadie) para no ser encontrado; el páramo en el que deambula es la nada. El guerrero victorioso ha sido castigado por Poseidón, el dios del mar, para que aprenda que el hombre nada es sin los dioses.

Este hombre desterrado, que sufre su extrañamiento, despojado de todo, incluso de su barco y sus compañeros, es rescatado de su destierro después de cruzar el Hades, el mundo de los muertos. Atraviesa este límite, cruza el umbral que lo conecta a otro agenciamiento, el de los humanos. El guerrero entonces se hace héroe, el que simboliza el sacrificio. Es así como el héroe señala los límites al hombre; éste está destinado a la muerte. Sólo el sacrificio lo acerca a su destino, el reconocimiento de su propia dignidad, lo admirable de su finitud y el paso efímero de su transcurrir.

Cuando Ulises llega a Ítaca tiene que matar a sus enemigos, a los pretendientes de su esposa Penélope; así es como recupera lo suyo. La *Iliada*, que antecede a la *Odissea*, es el entramado de la guerra. La epopeya de Ulises comienza con el fin de la Guerra de Troya, cuando pretende volver a su hogar y los dioses se lo impiden como castigo por haber ideado la destrucción de Troya. El retorno es posible, pero sólo mediante la entrega, el sacrificio, aceptando las limitaciones humanas —el hombre es nada sin los dioses—, la propia historicidad del viaje, el alejamiento y el retorno, aceptando la llegada al terruño ya en la vejez sosegada, la vejez que se alegra de los maravillosos pequeños detalles, la edad de la razón, después de haber sacrificado la juventud.

El mito de Tunupa también habla de un viaje acuático: el dios del relámpago es atrapado, amarrado a una embarcación que se desliza por el río Desaguadero desde el lago Titicaca (Titi-KaKa o Titi-Chaca)<sup>41</sup> hacia los lagos del sur (hoy todos salares, a excepción del lago Poopó). Unos dicen que su embarcación se hundió en el lago Poopó, otros dicen que esto ocurrió en lo que hoy es el salar de Coipasa, en tanto que otras versiones hablan de su hundimiento en el salar de Uyuni. De allí la emergencia del volcán Tunupa, en la parte norte del salar. El fuego atmosférico se transforma en fuego volcánico, subterráneo, después de atravesar los límites del agua.

Se habla también del retorno de Tunupa. ¿El fuego atmosférico se convertirá en fuego celestial mediante otra travesía por el agua o la travesía será terrestre? ¿El volcán escupirá su fuego, transformando la lava en roca, evaporando agua, haciendo llover y dando lugar al trueno, al relámpago y al rayo? Los cuatro elementos están presentes: tierra, agua, fuego y aire. Lo cíclico y la metamorfosis de los elementos no sólo se remontan a los orígenes del mundo, sino que actualizan el mito del eterno retorno: nacimiento, crecimiento, reproducción, muerte y resurrección. Por otra parte, estos elementos nos conectan con los símbolos animales, pero sobre todo con su origen musical. Los instrumentos musicales andinos de percusión y de viento combinan el latido y la fuerza eólica, la palpitación

41. En realidad es Titi-Chaca. Titi es el felino, el puma andino; chaca es puente, cruce; algunos lo interpretan como la cruz andina. Entonces, se trata del lago donde el felino cruza los puentes de los mundos.

de la vida y el soplo vital, la pasión y el aliento o la respiración, como expresiones del secreto del mundo y la afirmación de la vida. Todo retorna afirmándose en este regreso, que repite un ciclo remoto, inmemorial, que no tiene fin, pero cuyo sentido se encuentra precisamente en el juego del fuego y en el fuego del juego.

Hasta cierto punto, se puede decir que los andinos son como los presocráticos; en sus mitos, en sus símbolos y en sus imaginarios colectivos se encuentran presentes los elementos constitutivos del mundo; el ritmo de su juego y combinación expresan el devenir, que avanza hacia la unidad pérdida. La physis entendida como pacha es esta guerra de los elementos, es la contradicción manifiesta y desenvuelta de dos tiempos, dos territorios, un dualismo que se resuelve en el encuentro. El curso del mundo es un retorno.

Quizás también podamos encontrar analogías con los llamados presocráticos en las culturas amazónicas y chaqueñas. Esta concepción cíclica del tiempo, esta inscripción del eterno retorno en el ámbito de las representaciones, estas religiones politeístas, cuyas deidades simbolizan a los elementos, nos acerca a una filosofía de la physis, que es la filosofía del acontecimiento primordial. Como puede apreciarse, no es adecuado hablar de presocráticos, pues esta definición es establecida a partir de la historia de la filosofía griega. Empero, esta caracterización ayuda no tanto en la evaluación de las epistemes arcaicas, previas a la historia de la filosofía, sino, sobre todo, en la comprensión del papel y el rol de los sabios (sophos). A diferencia de los filo-sophos, los sabios (sophos) se ocupan de la physis y no así del amor al saber. Éstos instauran la filosofía en una precondition que llamaremos la certeza ética.

Concordando con Nietzsche diremos que, en el fondo, los filósofos son todos unos moralistas. Su praxis consiste en un trabajo ascético, supone la renuncia para poder desplegar una meditación pretendida suprasensible. En cambio los sabios parten de la certeza de que pertenecemos al mundo. Somos como fragmentos dispersos de un mundo que tiende a unificarse. La mirada se construye sobre el mundo, aunque en este caso está mediada por el aporte visionario de nuestros ojos. Se comprende entonces que estos sabios hayan desarrollado la ciencia de los números, hayan dado lugar al origen de la geometría, sean

los primeros físicos, agrimensores, astrónomos, astrólogos, místicos. Que hayan usado la palabra no para decir la verdad, sino para expresar la fuerza de la perplejidad ante la revelación numinosa de la totalidad.

Si hablamos de dialéctica de las movilizaciones, no es para enunciar la presencia de un sujeto que evoluciona, mediante su accionar, hacia una conciencia para sí o hacia una sociedad autogestionaria, contenida como posibilidad, desde un principio, en el preludio de las relaciones sociales y en la antesala de las sociedades arcaicas.

En primer lugar, la dialéctica es tomada aquí como metáfora de la dialéctica hegeliana. No pretende ser esta metáfora ni la ciencia de la experiencia de la conciencia ni la ciencia de la lógica; tampoco pretende convertir esta dialéctica en histórica, como si el sujeto social marchara teleológicamente hacia su liberación. No hay una lógica histórica que apunta a un porvenir, contenido con antelación.

En segundo lugar, la dialéctica es tomada aquí en su sentido heracliteano, como devenir, como curso, como recorrido, como huella, como viaje o, si se quiere, como pachakuti. Es esta dialéctica la que buscamos en las movilizaciones. Las preguntas que subyacen son las siguientes: ¿cuál es la articulación interna de las movilizaciones? ¿De qué modo se ha creado una red de alianzas? ¿Cuál es el campo de posibilidades abierto como horizonte historicista? Aunque también: ¿cuáles son las probables desarticulaciones? ¿De qué modo son frágiles las alianzas y éstas terminan rompiéndose? ¿Cómo se oculta un campo de posibilidades borrando su propio horizonte histórico?

Dibujando un bosquejo de respuestas podemos proponer las siguientes hipótesis:

1. La articulación interna de las movilizaciones corresponde a la bisagra intrínseca de la organización de los sindicatos campesinos, a la red de alianzas familiares de las comunidades y al diagrama inmanente de fuerzas, correspondiente a la pervivencia actualizada del ayllu.
2. Las alianzas se hacen posibles por la recurrencia de las ferias, de las fiestas, de los encuentros, del diseño territorial, del manejo climático y de la circulación demográfica derivados del archipiélago andino, que es como la topografía social del ayllu.

3. El campo de posibilidades abierto por las jornadas de abril, septiembre y octubre de 2000 avizora un límite y un umbral, por lo tanto, un nuevo horizonte de visibilidad. Este campo de posibilidades, aunque era latente antes, estaba encubierto; no era visible ni evidente. Paradójicamente, el bloqueo de caminos desbloquea las posibilidades históricas de la abigarrada formación social boliviana, hegemonizada hasta entonces por las relaciones capitalistas de producción, mediatizadas discursivamente por la ideología neoliberal. La lectura sintomática de los acontecimientos nos muestra el crepúsculo temprano del totalitarismo liberal; pero también, de las formas de mediación representativa, una democracia escenificada. La eclosión social nos muestra la fuerza de la masa, que se constituye en la energía inventiva de las nuevas formas de mediaciones sociales, políticas y culturales. El horizonte histórico se perfila tanto como un presente abierto a la invención de lo cotidiano, convirtiéndolo en el eje primordial de la desestratificación social, así como recoge las utopías inconclusas de un pasado recurrente.
4. Las movilizaciones suponen un momento de disponibilidad de fuerzas; en este sentido, se crean y refuerzan las articulaciones sociales y políticas, de carácter organizativo, encaminadas a mantener e irradiar la movilización. No sólo como toma efectiva de un espacio geográfico, sino como toma de los espacios de poder. Esta creación y reforzamiento de mediaciones que antes no había o que eran débiles —pues las que preponderaban eran sobre todo las institucionales y las acostumbradas en tiempos de paz— goza de la fuerza del acontecimiento, tiende a ser intempestiva y eventual. Cuando desaparece la movilización, estas nuevas formas de disposición, los nuevos dispositivos, esta extensa red de articulaciones y engranajes creados y reforzados, en la expansión e intensidad del acontecimiento, tienden también a desvanecerse. Reaparecerían en la nueva movilización. Esto hace inestable al movimiento en general. Sólo una actitud política de los movilizados podría voluntariamente mantener el carácter organizacional de la movilización, aunque no se dé de forma movilizadora, sino como una predisposición política a mantener los dispositivos de guerra.