

¿Puede ser popular el poder?

Entrevista al sociólogo Javier Biardeau sobre el poder popular

*Héctor Gutiérrez García
Zenobia Marcano Córdova*

¿Puede ser popular el poder? ¿Es algo que se ejerce, se detenta, se construye, se resiste o se articula? ¿Puede ser un poder lo popular? El poder popular como categoría: ¿es una articulación filosófica coherente, o incongruente?

Desde la filosofía política, lo popular se articula a dos nociones: la primera, popular como *populus*, que sería pueblo o comunidad; la segunda, lo popular como plebe o la parte pobre de la sociedad. Esta última es una articulación histórica dentro la filosofía política que ha derivado –luego de la Revolución francesa– en vincular el poder popular con el conflicto de clase, porque se asimila que “lo popular” tiene que ver fundamentalmente con aquellos sectores de la sociedad que ocupan las posiciones más bajas en la estructura social y están sometidos a procesos de subalternidad o dominación, por parte de sectores que controlan espacios de decisión y recursos que tienen o concentran tres claves de la estratificación social: en primer lugar, el privilegio económico; en segundo lugar, el prestigio cultural, y en tercer lugar, la dominación política.

Entonces, desde el punto de vista de la tradición –del pensamiento– de la filosofía política, hay que distinguir muy bien cuando se habla de “poder popular”, si se está hablando de la soberanía popular –y en ese caso estaríamos hablando de *populus*, que es la comunidad política que se autodetermina y es capaz de autoalterar las formas políticas en el ejercicio de su participación, con mecanismos directos o indirectos de ejercicio de su soberanía–, o si se está hablando del poder popular como el poder de los grupos que están siendo sometidos, explotados, subalternizados, excluidos, discriminados, etc. Yo creo que es tradición, en el caso histórico ya venezolano, utilizar fundamentalmente cómo la lucha de clases se expresa alrededor de la definición de lo popular y el poder popular.

¿Cuándo lo popular puede ser poder? Lo popular puede ser poder, primero, si se vive el poder como un poder democrático, porque la democracia casi literalmente se traduce como poder del pueblo o el poder de muchos, y generalmente en las sociedades desiguales “los muchos” son los que están subalternizados, dominados, excluidos o explotados. Entonces el poder de los muchos hace que, en las democracias, sea más factible que la gente crea en el poder popular. Es legítimo hablar de poder popular en la medida que existan algunas precondiciones que definen un régimen constitucional como democrático, porque las democracias contemporáneas tienen como tres “grandes dogmas” articulados entre sí: el dogma de la soberanía popular que es clave para entender esto del “poder popular”; el segundo dogma es el de los derechos humanos, y el tercero es el dogma constitucional, el del Estado de Derecho. Las democracias contemporáneas tratan de combinar estos tres axiomas para desarrollar una red institucional.

Ahora, “poder popular” tiene la dificultad –si se traduce en términos de poder de clase– de si es “clases sociales”, o si se habla de “comunidad política” como un todo. Allí es donde está prácticamente la distinción más fuerte entre *populus* y plebe para hablar de poder popular. Yo entiendo que en el proceso venezolano se está utilizando fundamentalmente el poder popular en la tradición latinoamericana de la construcción de lo popular. Para mí –de lo que he leído sobre eso– quien mejor ha hecho una “arqueología de lo popular” –en términos de discusión, así suene un poco paradójico– es (Jesús) Martín Barbero, en el texto *De los medios a las mediaciones*: allí hay una arqueología de lo popular latinoamericana; se puede ver ahí cómo trabaja esto de las clases populares y subalternas. Obviamente, si uno refuerza y refuerza el poder popular “en sí mismo”, eso termina teniendo una lógica autolimitante, porque para que exista poder popular, siempre tienen que existir “clases subalternas”, y en la medida en que ya no existan clases subalternas ya no tiene sentido que exista “poder popular”. Entonces hay allí también un tema de lo que es la construcción de lo que se llama “la transición socialista”: de “hasta cuándo poder popular” y “qué es poder popular”.

¿Y esto de partir de la noción de plebe implica la no construcción de lo otro, de la soberanía?

¡Claro! Porque, además, tratas de homogeneizar la construcción de la voluntad colectiva, porque esto tiene un poco que ver con (Jean Jacques) Rous-

seau y el tema de la voluntad general. Si poder popular se traduce en “voluntad general”, en “voluntad colectiva”, entonces lo que no lo es ¿no forma parte de la voluntad colectiva? ¿Y en qué estatus queda desde el punto de vista político? Puede ser excluyente el poder popular –cuando es comprendido como un poder popular homogéneo (homogeneizante)–, si tiene tendencia a tratar al resto a partir de un mecanismo de segregación, que es justamente la gran queja desde la filosofía liberal y de la filosofía antipopulista de la tiranía de la mayoría, o de las formas de generar la democracia en las tipologías clásicas: que si es una autocracia, o si es una demagogia, o qué tipo de régimen es este que depende del poder de muchos, y en el cual se segrega a quienes no están de acuerdo con esa homogeneización política.

Entonces, allí hay un debate muy fuerte. Yo creo que en el caso venezolano se está utilizando la tradición latinoamericana muy vinculada tanto a la tradición populista, como a la tradición de corte socialista, que ve el poder popular como el poder de “los de abajo”, que están insurgiendo o están contestando las relaciones de dominación de los que se consideran que son los que concentran el prestigio cultural, el privilegio económico y el poder político.

¿Además impediría verlo como “estrategia”, como dice (Michel) Foucault, que el poder no es una cosa que se tiene como clase o como pueblo, sino que se ejerce?

Claro; si la pregunta es si el poder popular es una articulación, yo creo que sí, que es articulación. Pero la gente lo ve fundamentalmente como una condición social, y desde allí el poder popular se define por el actor que ocupa una posición dentro de una estructura de dominación y de desigualdad: los “de abajo”, los que “son subalternos” y los que tienen “ciertas características sociales” –casi como “por definición”– cuando se organizan y movilizan construyen necesariamente poder popular. Es como un “reduccionismo de clase” que opera en la lógica de quienes plantean que el poder popular se construye con las clases de abajo –o con los de abajo y con los que son mayoría–, pero no pueden ejercer el poder. Pero efectivamente, tú lo puedes ver como ejercicio: tratar de invertir las relaciones de poder dominantes y crear una nueva situación de conjunto en las relaciones de poder; puedes verlo como resistencia legítima a una situación de opresión, puedes verlo como una conquista de mayores espacios de libertad y de opciones para quienes están limitados por una condición o una restricción social e institucional; pero creo que la manera como se está usando, tiene más

que ver con la tradición nacional popular latinoamericana y con la tradición marxista y socialista.

Digo esto porque en otros contextos adquiere una connotación más bien reaccionaria. Por ejemplo, cuando uno habla de “lo popular” en Europa, en Italia, Francia, España, o en la propia Alemania, sigue siendo vinculado lo popular a los regímenes que invocaron al pueblo-nación como una cultura homogénea frente a un enemigo externo o frente a una raza inferior. Entonces lo popular sigue siendo visto allá como una variante del fascismo, del movimiento nazi, del movimiento falangista, porque allí también hay una construcción de lo popular, pero de “lo popular” no por la vía del socialismo en términos marxistas, sino lo popular en términos nacionalistas.

¿Qué puede caracterizar un poder popular deseable, posible, factible? ¿Cómo se relaciona el poder popular con determinados procesos como democratización, socialización, modernización, resistencia cultural? ¿Cómo se relaciona con democracia participativa y protagónica, democracia directa, democracia radical, democracia de alta intensidad, democracia sin fin?

El poder popular se relaciona con la democracia directa. Esta resonando permanentemente con la idea de soberanía popular directa, el ejercicio directo de la soberanía popular. También está resonando mucho con el tema de la democracia participativa, que es un concepto que –si se quiere– metaboliza la tensión entre democracia representativa y democracia directa. Democracia participativa como paradigma es –aunque no se dice mucho porque puede tener cierto costo político–, una deflación de la democracia directa y es una ampliación de la democracia representativa, pero no es una quiebra de la democracia representativa. La democracia participativa no es más que la combinación –un poco así– de: “tanta democracia directa como sea posible y tanta democracia representativa como sea necesaria”. Por eso es una fórmula que sirve también como “de comodín”. Con relación a la democracia protagónica, es fundamentalmente que el sujeto de la acción política sea fundamentalmente un sujeto que traduzca las aspiraciones y demandas de los sectores populares, que la prioridad de la agenda política sea definida desde los de abajo.

¿En que condiciones se ejerce con mayor viabilidad el poder popular? En la medida en que se profundice la democracia sustantiva originaria, porque allí

tendríamos que entrar en otro debate que es el debate de la compatibilización histórica entre el liberalismo político y la filosofía democrática.

El liberalismo político es una lucha contra el absolutismo, cuyo dogma fundamental es la lucha contra la concentración del poder en una instancia que es el Estado. El liberalismo fue una reacción contra el absolutismo político monárquico, contra la idea del poder monárquico absoluto, y el dogma fundamental frente al poder absoluto es la separación del poder, la división del poder: dividir el poder y controlar este poder absoluto por otros poderes, porque el poder se controla solo con el poder, según dicen los teóricos del liberalismo. En cambio la teoría democrática (más que una teoría) es la separación del poder –y en esto estoy utilizando una distinción de (Norberto) Bobbio que es como muy clásica–, es una “teoría de la distribución del poder”. Es decir, intentar distribuir el mayor quantum de poder en la base de la pirámide social. Y eso significa que tú estás invirtiendo los sistemas de dominación y desigualdad en términos de posibilidades de decisor, de la decisión política, y eso ya entonces puede chocar con la concepción “liberal” de la libertad y del poder, porque si en esa distribución del poder hay “demasiada concentración abajo”, los que estaban “arriba” pueden denunciar que hay una suerte de control totalitario del poder por parte de “los muchos” frente a las “minorías”, o frente a los “pocos”, o frente a las personas o individuos ya definidos “en términos liberales”. Es decir, que hay un poder colectivo que amenaza la libertad individual. Y entonces es allí donde comienzan las compatibilizaciones: son como los “acordeones” entre la filosofía liberal y la filosofía democrática. La democratización del poder es una consigna de la democracia en sentido clásico, pero los liberales están en contra de una democratización de alta intensidad del poder porque pondría en riesgo, según ellos, el ejercicio de los derechos naturales de los individuos, que son los derechos de libertad, propiedad, contrato, no interferencia, etcétera.

Entonces, allí es donde estamos, en la modernidad política, disputando justamente hasta dónde llega la restricción liberal de la democracia o hasta dónde llega la expansión democrática de la soberanía popular. Esta tensión no se resuelve sino –desde mi punto de vista– en justamente lo que traduce el tema de “la hegemonía” y “la contrahegemonía”. Porque la hegemonía es tratar justamente de construir una voluntad colectiva que logre tener una influencia mayoritaria sobre el conjunto social, definido incluso de manera abierta. Siempre hay un resto que está en posición de minusvalía frente al poder de la voluntad colectiva, y ese resto reclama su derecho a no ser “menos que”, a no destruir la

lógica de la igualdad ante la ley, que es parte del axioma liberal: si todos somos iguales ante la ley cómo puede un colectivo ponerme a mí en posición de “ser menos” ante la ley “que un colectivo”. Y eso viene un poco a propósito de las filosofías que son más individualistas, o las filosofías políticas que son más colectivistas o comunitaristas. La tensión “comunitarismo-liberalismo” no está resuelta en la modernidad política, y es permanente.

Otras sociedades que son más sociocéntricas que egocéntricas (o sujeto-céntricas en el sentido liberal) resuelven el tema muy sencillo: la comunidad política griega, la polis griega, siempre subordinó el interés de la persona al interés del bien común. Para ellos era inconcebible una comunidad política donde el individuo estuviese por encima del bien común. Eso está claro en Aristóteles y en la democracia griega –incluso en Pericles–; de hecho, por eso es que –de alguna manera– Sócrates bebió la cicuta.

La modernidad política abrió una tensión y trató de compatibilizarla en un pacto entre conservadores, liberales y radicales alrededor de la democracia posible para ellos, que es la democracia representativa. Eso se ha venido modificando sustantivamente en los últimos años –sobre todo en el último siglo–, porque se ha expandido mucho la noción de ciudadanía: ya no es la ciudadanía liberal, sino que está la ciudadanía política, la ciudadanía social, e incluso ciudadanía ambiental, cultural. Estos derechos que se reclaman son derechos mucho más holísticos que individuales. Y entonces ahí viene la tensión “individuo-comunidad”, o “persona-comunidad”. Por ejemplo, hay Constituciones que hablan de derechos individuales, y hay otras Constituciones que hablan de derechos de la persona humana: eso es un matiz aparente, pero ahí se encierra toda una concepción –por detrás– de si es más comunitarista la concepción filosófica, o si es más liberal.

Tú has escrito sobre democracia radical. ¿Qué planteas en este tema?

Sobre la democracia radical he escrito porque me estoy adscribiendo a un paradigma que se está debatiendo ahorita en el contexto del campo de la izquierda política mundial. La democracia radical tiene dos acepciones: la democracia directa y la democracia participativa. Para mí, la democracia radical tiene como una severa restricción, que ya no es tanto en el ámbito de la libertad individual, sino en el ámbito de la diversidad de la sociedad contemporánea: el hecho del pluralismo cultural y del pluralismo de las opciones de modos de vida que en

esta sociedad se pueden desarrollar, y eso ha cambiado un poco las coordenadas con relación a lo que era la esencia de la democracia directa durante la Revolución francesa, donde fueron muy fuertes también los sectores radicales. Generalmente se argumentan en contra de la “democracia directa” razones tecnológicas, razones de tamaño demográfico, razones de procedimiento decisonal.

Para mí la democracia radical es la posibilidad de poner siempre en cuestión la “objetividad” de una relación de dominación. Una relación de dominación cuando se “naturaliza” y se convierte en un hecho “incuestionable” es justamente el mayor peligro para la democratización del poder. En la medida en que sea siempre posible cuestionar el carácter “objetivo” de lo social, y que las formas de lo social son “naturales”, son formas “cristalizadas” que no pueden ser autoalteradas por el concurso de la organización de grupos, de fuerzas o de colectivos, yo creo que allí es donde está el peligro para la democracia radical. La democracia radical fue mantener “vacío” el lugar del poder, frente a lo que fue el gobierno monárquico, donde está claramente establecido quién ejerce el poder en la monarquía, quiénes son representantes o encarnaciones de la trascendencia en el mundo inmanente, en el mundo este que ellos llamarían el “mundo del pecado”. La democracia representativa inhibe la posibilidad de poner en cuestión las “barras” que separan al “representante” del “representado”, y lo que hace la democracia radical –desde mi punto de vista– es “colocar esa barra en disputa”, en debate.

La democracia directa va mucho más allá, y dice que es posible “quitar la barra como tal”, que es posible construir una sociedad autogobernada, que no es necesario que hayan representantes de ningún tipo, y un representante puede ser un vocero, puede ser un delegado, puede ser alguien con un mandato calificado, revocable, y quienes eligieron a este delegado, a este vocero, lo pueden sustituir en cualquier momento y en cualquier circunstancia. Desde mi punto de vista, yo creo que esto es complicado de implementar. Teóricamente yo lo compartiría, pero la implementación de un ejercicio permanente de la revocabilidad de los mandatos y del control del poder de manera permanente, genera un tema de arraigo institucional que se resuelve en la práctica, que no se puede postular teóricamente como un axioma. Eso depende de hasta qué punto haya una cultura política favorable al ejercicio de este tipo de concepción.

Como hay diferentes formas de pensar en la sociedad y diferentes modos de abordar la cuestión democrática, hasta ahora creo que si uno logra

desplazar un poco la “naturalización” que se ha hecho de que la democracia representativa es el límite final del ejercicio democrático en la sociedad moderna, se está avanzando mucho. Eso puede ser como una idea “de viejo” –que uno “se conforma con poco cuando pudiera aspirar a más”–, pero hasta que no se logre sedimentar de manera generalizada que la barra que separa gobernante - gobernado es una barra que se disputa constantemente, políticamente, y como no hemos encontrado el modo de institucionalizar formas de ejercicio directo y permanente de la democracia directa, creo que la democracia radical es el ejercicio participativo del poder, reconociendo que hay una diversidad y una pluralidad de opciones y de sujetos en la construcción de la voluntad colectiva, y que es muy difícil alcanzar la unanimidad, que es como el tema más complicado derivado de la reflexión de (Jean Jacques) Rousseau. Yo veo difícil –e incluso hasta inconveniente– tratar de suponer un orden político donde impere la unanimidad.

Para pensar estos procesos ¿es útil verlos como entrecruzamientos de discursos y estrategias? ¿como disputas entre lo hegemónico y lo contra-hegemónico? ¿como desigualdades materiales y estructurales? ¿Cuáles agentes sociales influyen los procesos de poder popular? ¿Se pueden discernir estos procesos desde los conflictos entre los agentes? ¿desde sus correlaciones de fuerza? ¿qué condiciona estas correlaciones?

La identidad de lo popular no es una identidad predefinida, sino que está construida –como dice tu pregunta– a través de discurso y estrategia. Lo popular es permanentemente una identidad que se está redefiniendo –alrededor de, menos que de intereses predefinidos en la estructura social, más alrededor de aspiraciones y demandas y lógicas culturales que están resemantizando la vida, que están resignificando la vida–, y que está construyendo “sentido”, igual que “fuerza”, e igual que “poder”, que ejercicio de poder. Entonces yo creo que hay entrecruzamiento de estrategias y hay entrecruzamiento de poderes, pero también construcción de dispositivos de identificación alrededor de lo popular.

Mientras más abierto sea, más abierto y diverso sea la comprensión de lo popular, abierto en el sentido de que no hay un sujeto privilegiado que tenga el control de los signos de lo popular, porque lamentablemente la teoría marxista dejó la herencia de que lo popular tiene como “una predefinición” y un privilegio casi “ontológico” de la identidad proletaria sobre el resto de las capas sociales y grupos que pudiesen articularse al proletariado como el sujeto de cam-

bio. Pero ese proletariado es definido fundamentalmente por su adscripción a la teoría marxista, es un proletariado marxista. Si fuese un proletariado con otra composición ideológica, es descalificado porque no forma parte del sujeto ideal identificado por el Partido Revolucionario Marxista. Entonces yo creo que –en mi caso–, yo ya he roto casi absolutamente con esa inercia marxista de pensar que lo popular se define exclusivamente desde lo proletario, sin decir –obviamente– que las relaciones de explotación y de clase dejen de existir: claro que existen, pero el sujeto proletario es uno de los sujetos subalternos de la sociedad, no es el único; es uno de los fundamentales en tanto que la relación de explotación se define por allí, pero también hay alienación en el consumo, opresión en el género y en la definición de género, en las relaciones étnicas, culturales.

Hay muchas relaciones de poder entrecruzadas. Y hay que articular a ese sujeto proletario tradicional a una comprensión multiforme –justamente– de la construcción articulada del poder popular, porque va más allá del poder obrero. Si no, caemos en un “obrerismo reduccionista”. O el otro peligro, que es una indefinición de clase de lo popular, donde lo popular no tiene ningún “corte” o ningún juego diferencial del significante “clase”: “todo es popular” y deriva en “populismo”. Y populismo es la apología de lo popular como campo de voluntad homogénea en contra de una élite, sin definir muy bien qué es ese “popular homogéneo” que está luchando y que es “virtuoso en sí mismo”, y le atribuimos una cantidad de cualidades positivas sin ver si allá adentro, en eso que estamos construyendo como pueblo, estamos desdibujando relaciones –incluso de poder– en el interior de lo popular (relaciones de poder en el campo –propio– popular), y eso hay que explicitarlo también.

O sea, lo popular no es el lugar del “no-poder”. Lo popular es justamente el ejercicio del entrecruzamiento de múltiples relaciones de poder que se tejen en contra de un “eje de identificación más fuerte”, que es lo que impide la realización de la ruptura de las relaciones de dominación-subalternidad en la sociedad. Lo popular trata de articular todo ese conjunto de relaciones de dominación y subalternidad, y de luchar contra el eje de dominación que se unifica en un sector, en una clase, en un bloque. Y esa alteración significativa de ese conjunto de relaciones articuladas de poder, es lo que uno llama *revolución* (revolución democrática), que no es la misma concepción de “revolución” del sentido marxista, que es una transformación de las relaciones sociales de producción exclusivamente (y eso alterará –casi– de manera un poco mecánica la superestructura del capital). En este caso es cómo alterar de manera significativa el conjunto de

relaciones de dominación-subalternidad que se dan en la sociedad a partir de una lucha común, de una construcción de lo común que es articulación de diferencias: articulación de diferentes, que a la vez genera un equivalente de lucha contra una identidad opresiva (que es lo que oprime al conjunto de relaciones de poder que está allí).

Pero si uno después de destruir un poco el “polo” de dominación, piensa que va a llegar a la sociedad de “no poder”, se va a encontrar justamente con que se están redefiniendo las relaciones entre géneros, las relaciones entre etnias, las relaciones entre el consumo y la producción, las relaciones de la “sociedad” con la “naturaleza”, que si bien se están redefiniendo permanentemente, democracia radical es, justamente, tratar de impedir que estas cuestiones –que se pueden disputar políticamente– se cierren, y que ya no se discutan. Igual, la lucha entre generaciones, pues cómo uno puede condenar a los niños de hoy a que crean absolutamente en lo que la tradición de los adultos le va a señalar como único modelo cultural: ellos también tienen todo el derecho de autoalterar lo que reciben de las generaciones de adultos. Si uno piensa que la sociedad es –por ejemplo– la “sociedad de los adultos masculinos de la etnia moderna occidental”, y no ve el campo de segregaciones y exclusiones que se generan con esa afirmación de hoy en día, está mal, y que ello no da cuenta de que uno tiene que generar en el “ejercicio de poder” la posibilidad de que se cuestione a sí mismo, de reversión del poder. Si no existe la reversión ya ahí se genera un fetichismo, una “naturalización”, una cosificación, que es lo que creo que está en contra de la democracia radical.

¿Tiene que ver el poder popular con la interculturalidad, con las ancestralidades, con la diversidad, con la perspectiva de género? ¿Qué lugar ocupan o qué papel juegan los procesos de descolonización y despatriarcalización, la colonialidad y lo decolonial?

Yo no me adscribo así todavía, no me inscribo, o no tengo muy claro hacia dónde apunta el paradigma de la decolonialidad, en términos de ese programa de investigación. Yo creo que la lucha por la descolonización es mucho más amplia y desborda la reducción teórica, categorial y conceptual que hace ese programa de investigación llamado “decolonialidad”, de lo que es un problema mucho más complejo, y que involucra a sujetos epistémicos que van mucho más allá de los académicos que están desarrollando esa teoría. Yo creo que la decolonialidad es una suerte de “variante teórico-

académica” del movimiento de la descolonización, un movimiento mucho más amplio y que involucra a otros actores, otras subjetividades, y otras identificaciones.

Creo que la llamada “ancestralidad” pone en tensión fundamentalmente a la herencia moderna eurocéntrica o euro-occidental, como dicen algunos compañeros ahora. Lo que está en cuestión con los pueblos originarios y las ancestralidades en nuestra América tiene un poco que ver con cómo las narrativas que nos han socializado y que nos han construido como sociedades básicamente criollas, urbanas y modernas (modernizadas) han negado culturalmente y han segregado permanentemente otras voces y otros gestos, otros cuerpos y otras tradiciones, y ahí es donde está la disputa real de cómo generar lo que algunos llaman la “hermenéutica pluritópica” o “diatópica”. Pero yo veo que aún son más frases que experiencias reales: experiencias reales es como tú pones “entre paréntesis” tu propia tradición, tu sistema cultural de referencia, frente a otro radicalmente distinto, y tienes la posibilidad no solamente de “abrir un espacio al otro” en tanto que otro, sino de modificar tu propio sistema de referencia a partir de ese contacto, de esa relación intercultural. Si eso no es posible, entonces estamos en el “diálogo de sordos” convencional, y en vez de llamarlo “diálogos interculturales”, habría entonces que llamarlos “sorderas interculturales”. No sé hasta qué punto el contacto también es “en doble vía”, y entonces supondrá para los otros, distintos a uno (no simplemente diferentes sino radicalmente distintos a uno), evaluar cómo en ese contacto su propio sistema o marco de referencia cultural –con su núcleo psicofísico– puede o no puede comprender y resignificar esa relación con el otro modernizado, latinoamericanizado, que no es “ni chicha ni limonada”, que no es ancestral ni es europeo en el sentido clásico del término, que es el “mestizo latinoamericano” que supone que nuestra América es “solamente eso”, su propia identidad, y que no se da cuenta de que él es justamente la tensión irresuelta entre la conquista y colonización permanente que sigue hasta hoy.

Poder popular: ¿es populismo? ¿es demagogia? ¿es retórica? ¿El poder popular como fin, como medio, como proceso, como consigna, como marketing político, como evento político? ¿Como propuestas? ¿como subjetividad? ¿como concienciación?

Dependiendo del uso que se le dé, o también uno pudiese decir que, en la medida en que el poder popular derive en “populismo”, deja de ser poder

popular, comienza uno con una serie de enunciados “más fuertes”. Cada vez que el poder popular se convierte en una “marca” del *marketing* político, deja de ser poder popular. Cada vez que el poder popular no traduce –o desprecia– la voluntad deliberativa y participativa de un colectivo frente a un tema o a una situación, deja de ser poder popular. Cada vez que el poder popular es un instrumento del discurso de una élite política que se atribuye la posibilidad de “decidir cuáles son las elecciones, opciones y posibilidades de los otros”, sin pasar por un proceso de debate y deliberación, eso ya no es poder popular.

Entonces, yo sí creo que a pesar de que el poder popular tiene que definirse con la mayor flexibilidad posible, uno tiene que tener mucho cuidado a la hora de que se incluyan “contrabandos” en el espacio del poder popular, como el contrabando populista. Yo creo que sí hay que mantener, y esto sí es una disputa fuerte, la “barra de distinción” entre populismo y lo popular. El populismo es el uso de lo popular para la reproducción de la construcción de una nueva élite que concentra el poder.

Creo que hay que separar lo popular de la “cultura de masas” mercantilizada. Si lo popular es una “marca” que tú vas a administrar en un espacio de comunicación masiva, masificada, a partir de estrategias y tácticas de *marketing*, de mercadeo, de propaganda o publicidad, ya esto para mí no tiene nada que ver con lo popular. Y si popular es que una tribu o un líder utilice la demagogia para convencer, o para persuadir o para ganar “adepción”, me parece que esto tampoco es poder popular. Creo entonces que habría que establecer esas tres separaciones de una manera muy tajante, denunciando el populismo, denunciando el mercadeo de lo popular, y denunciando la hegemonía autoritaria de un liderazgo que hable de que “encarna el nombre de lo popular”, que supone que ella es “la encarnación casi absoluta” del poder popular o la “personalización” del poder popular. La personalización del poder popular es un fraude, mercadear con el poder popular es un fraude, y el populismo es un fraude también. Depende de los actores que estén agenciando el poder popular, defender o no espacios de definición de eso que llamamos “poder popular”.

¿Los imperialismos tratan de contener, instrumentalizar, neutralizar, cooptar, desarraigar y destruir las organizaciones populares autónomas? ¿Qué papel juegan aquí los tanques de pensamiento, por ejemplo, Gene Sharp y su golpe suave? ¿Pueden denunciarse tales estrategias desde pers-

pectivas críticas, como por ejemplo el neoimperialismo de Perry Anderson, y en favor de qué?

Desde los años 60 ya hay una tradición de izquierda que ha entendido muy bien lo que significa “estrategias de recuperación”. Lo que hace Gene Sharp es resignificar y “recuperar” todo lo que se elaboró a partir de las acciones de desobediencia civil y desobediencia popular, para fines y estrategias de derrumbar o cambiar regimenes políticos inconvenientes para lo que la comunidad internacional hegemonizada por Washington define como lo que “es democrático” o “no es democrático”. Gene Sharp lo que ha hecho es “instrumentalizar” una forma de lucha, que es legítima por cierto; como forma de lucha es completamente legítima. Ahora, el asunto allí es justamente ver: ¿Cómo este tipo de personaje, Sharp, logró “separar” la estrategia de lucha de la desobediencia popular con su continuidad como proyecto de sociedad? ¿Qué “tipo de sociedad” prefigura la desobediencia popular o la desobediencia civil? Obviamente prefigura una “sociedad de iguales y libres”, que es muy distinta a la sociedad que está defendiendo Gene Sharp, que es la “sociedad liberal democrática norteamericana”. Entonces, ellos están “recuperando” una táctica de lucha y “resignificándola” para su propio uso político. Por eso es importante –un poco– ver cómo funcionan ciertas tácticas en determinados esquemas estratégicos, y no pensar que siempre funcionan “igual” en todos los esquemas estratégicos.

Con el tema del neoimperialismo, creo que básicamente hubo una época, a partir los años 50 (la segunda postguerra después del 45), donde Estados Unidos concibió una ingeniería institucional de la conducta social que llamó “construcción del Estado”, *Nation-Building* o *State-Building*, construir “Estado”, construir “Naciones”. A partir del Plan Marshall, era construir un “Estado-Nación” luego de una conflagración bélica, pero a partir de los años 90 se viene dando más bien lo que es la “construcción de la sociedad civil”. Ya no es solamente la “construcción estatal”, sino que hay una forma de recolonización muy vinculada a la resocialización autoritaria de las experiencias en el Cono Sur, que tienen que ver con “cómo reconstruir un tejido social funcional a la forma de régimen político que nosotros consideramos que es el fin de la historia, que es la democracia representativa liberal”. Eso es lo que llaman la “onegización de la Sociedad” (de ONG, organización no gubernamental): hablar de “sociedad civil” por todos lados e imponer la agenda de la sociedad civil en clave liberal, en clave de derechos cívicos, y no hablar de “sociedad organizada”, ni de “empoderamiento social”, porque se plantea fundamentalmente como una lucha que es

“sociedad frente a los abusos del Estado”, que es como una regresión histórica a la lucha de los liberales clásicos contra el Estado absolutista que ve polémico el “Estado social”.

Entonces yo creo que el imperialismo de postguerra pasó por dos etapas. La primera etapa fue diseñar ingenierías sociales para construir Estados-Nación: cómo construir y re-construir Estados nacionales después de graves crisis, puede ser después de una guerra, puede ser otra cosa, y eso lo intentaron hacer con la “intervención directa” de los movimientos de descolonización aliados a ellos: tratar de construir Estados “funcionales” a las relaciones de poder –más que del imperialismo norteamericano– del imperio, del bloque de poder occidental. Pero últimamente se ha comenzado a ser más sofisticados; ya no solamente es reconstruir “Estados nacionales”, sino reconstruir “sociedades civiles”, y toda esta agenda de fortalecer la sociedad civil, fortalecer ONG, tratar de “construir”, tratar de invertir –más que en actores políticos– en actores sociales, tiene que ver con la “construcción de sujeto”.

Yo creo que ellos han llegado ya al límite, ya son “diseñadores de sociedades” en términos de ingeniería social, y yo no desestimo para nada la posibilidad que tienen las ciencias sociales de construir “tecnociencias para la dominación”. Y allí yo sí creo que la Escuela de Fráncfort denunció una amenaza que se convirtió en algo real. Se están utilizando las ciencias sociales en función de técnicas de domesticación o de manipulación de masas a gran escala; utilizando de manera planificada, sistemática, secuenciada, en “modelos de reconstrucción de estados naciones” –y de “sociedades civiles” en este caso–. Entonces, cuando a mí me hablan de “sociedad civil”, y de *State-building*, o de *Nation-building* y cosas así, o lo que llaman ellos ahora *Regime Change*, por ejemplo, que son como palabras de cierta comunidad letrada de la academia norteamericana, uno tiene que poner todas las alertas activas, porque efectivamente lo que se está activando es un “dispositivo de ingeniería institucional de conducta colectiva”, para que estas sociedades no puedan dar saltos autodeterminados sino heterodeterminados de manera tan sutil, que piensen que lo están haciendo “con plena libertad”. Esto es justamente, y hay un logro, es lo que podríamos considerar un “logro civilizatorio” de las sociedades de dominación, que es haber logrado hacer pasar la dominación como un acto de libertad individual, y allí es donde yo creo que está la clave más profunda para los siglos que vienen, tratar de descifrar y de desarticular eso: ¿Cómo puede uno efectivamente autodeterminarse sin caer en la ilusión de

que esta “libertad vendida” es la libertad efectiva, que uno no está siguiendo “un carril ya prefijado” por una ingeniería social que está interviniendo muy sutilmente, con mecanismos muy sutiles? Por eso podemos hablar de una nueva transformación, de “sociedades disciplinares” a “sociedades de control”. Yo participo de la tesis de que estamos viviendo en “sociedades de control social”, y que ese control social es muy tecno-científico, y que uno –bueno, lamentablemente– tiene que convivir luchando con esto, disputar espacios.

¿El poder popular está relacionado con modos de producción? ¿con la formación social o política? ¿con modelos socioeconómicos de desarrollo? ¿con la economía política? ¿con la territorialidad y la ecología social? ¿con lo glocal? ¿con la toparquía? ¿con discursos de élite y con discursos subalternizados? ¿Con la inclusión? ¿cómo? ¿Con lo alternativo? ¿cómo?

El poder popular para mí está relacionado con una construcción de la dinámica histórica que pretende alterar bloques de poder, bloques históricos de poder. Dentro de esos bloques históricos de poder hay economías políticas, pero la economía política no es lo único que define ya la sociedad; sobre todo, las sociedades de consumo, que son sociedades donde tanto lo cultural como lo económico están correlacionándose de manera conjunta, y no hay un predominio de uno sobre el otro, porque en el fondo son “extensiones”: lo cultural se vuelve una extensión de la sociedad capitalista de producción prefigurada, como la sociedad capitalista de consumo sería una extensión de cierta cultura diseñada para justamente crear una demanda y una necesidad que no tiene mucho que ver con lo que antes se llamaba “necesidades”, sino que más bien son propensiones al consumo, la propensión al consumo de determinados satisfactores. Yo creo particularmente que lo que define fundamentalmente a la sociedad son como cuatro ámbitos: por supuesto, el ámbito económico, pero también el ámbito de la reproducción, y de las relaciones patriarcales o matriarcales, o las relaciones que definen la autoridad alrededor de lo que llamamos tradicionalmente “sexualidad” y “género”; son constitutivas también de la matriz del poder popular.

Si uno analiza desde la concepción de (Aníbal) Quijano de la colonialidad del poder, uno puede ver desde allí la “matriz” que va estructurando el poder popular. Entonces la matriz sería, en primer lugar, cómo se da la relación y cómo se decide el poder alrededor del parentesco (eso que llamamos las redes de afinidad y consanguinidad), y cómo es complicado pensar que allí no hay poder. En

segundo lugar, cómo se da la relación sociedad –o grupo humano– con lo que llamamos “naturaleza”, y el cuerpo como justamente ese lugar donde la modernidad no pudo nunca discernir si se trataba de un cuerpo cultural o un cuerpo natural (he ahí el problema con el cuerpo), pero también hay un ejercicio del poder sobre el cuerpo: un tema de “biopoder”, el poder sobre el *Bio*, poder social sobre la vida. Después está la autoridad política, y en eso yo creo que (Carlos) Marx “se dejó robar” por el propio esquema del capitalismo suponiendo que la economía define la política, y no necesariamente en toda formación social es así, o sea, que también la política puede definir lo económico, y entonces no hay como una “ley general”, y que depende de donde vivamos. Y yo creo que en esta sociedad donde vivimos ahora se ha “politizado” tanto lo económico, que creo que la política sigue teniendo como una prioridad ontológica frente a lo económico: es decir, la ontología social yo la veo más desde lo político, y lo político lo veo más desde la matriz simbólica, desde donde se organiza justamente la identificación política. Y está el tema del consumo, de la producción, el tema de la etnia, que sigue siendo parte de lo popular.

Entonces lo popular sería “sociedad-naturaleza”, sería “parentesco”, sería “lenguaje”, sería “clase social”, sería “etnia”, y ninguna de ellas tiene una “prioridad ontológica”. Por otro lado, yo creo que la ontología social, la ontología como autoalteración y producción social depende mucho más de la política que de otra cosa, y colocar “la política” allí lo pone a uno en el terreno de la responsabilidad, de la decisión o la no decisión frente a cada encrucijada situacional que se dé. Decida uno o no decida, uno está participando en una construcción ontológica de lo social. Prefiero ver la sociedad más como construcción, que ver la sociedad como “objetividad” sometida a ciertas leyes; esas leyes –sí uno las conoce– después las puede cambiar, que era más o menos el esquema tradicional: primero “descubrir” las leyes de la sociedad, “conocerlas”, después de conocerlas tratar de “explicar las causas”, y así modificar “con conocimiento de causa” lo social. Yo creo más bien que la sociedad se construye políticamente –obviamente no arbitrariamente–, porque la experimentación social genera eso; efectivamente hay elementos sociales que devoran el arbitrio particular, personal, de voluntades singulares, y ahí pone los límites; el constructivismo individual y el constructivismo social tienen justamente una “barra”, y esa barra es: dónde están los límites de lo posible de la acción individual y dónde están los límites de la acción colectiva. La acción colectiva es lo que permite ver justamente hasta qué punto una sociedad es histórica, o es una sociedad que se ha coagulado, que se ha cosificado.

El poder popular –para mí– es además un momento conceptual de “transición”. El poder popular yo no lo mitifico, pues no creo que sea la historia del poder popular, igual que el “socialismo” y otras palabras por allí que son “palabras-fetiché”, o a lo mejor son momentos que uno vivirá y que uno también podrá despachar la utilidad o la eficacia simbólica que tienen estas palabras cuando uno supere determinada situación en la cual fueron útiles para la contestación de un cuadro de fuerzas determinado: hay un cuadro de relaciones de fuerzas, en el cual utilizamos el “poder popular”, y el poder popular permitió efectivamente desplazar ese cuadro de relaciones de fuerzas... ¿y ahora qué tenemos? ¿de “lo popular”... hacia dónde? Bueno, en ese momento tendríamos que construir “nueva gramática”, pensar que la gramática es simplemente “condición de posibilidad” y no “construcción política”, que es donde yo veo la dificultad.

¿Qué obstáculos encuentra el poder popular? ¿sectarismo? ¿voluntarismo? ¿burocratismo? ¿tecnoburocratismo? ¿ahistoricismo? ¿cortoplacismo? ¿énfasis en lo cuantitativo? ¿falta de formación? ¿educación autoritaria? ¿epistemes unilineales y cerradas? ¿falta de debate? ¿falta de autocrítica? ¿falta de praxis? ¿falta de ética? ¿falta de eficiencia? ¿falta de compromiso? ¿falta de vinculación comunitaria? ¿reproducción de las jerarquías establecidas de lo macro a lo micro? ¿militarismo?

Poder popular es la inversión del platonismo en todas sus expresiones: el platonismo es la filosofía –la metafísica– que naturaliza la jerarquía. El poder popular es la “desnaturalización” de todas las jerarquías. Si el poder popular se vuelve una “nueva jerarquía”, entonces hay que destruir esa jerarquía, hay que destruir también el “poder popular”. En la medida que el poder popular permita desnaturalizar la jerarquía, bienvenido el poder popular. En la medida que el poder popular comience a naturalizar “nueva jerarquía”, entonces ya ese poder popular se pudrió. En muchas de las cosas nombradas en la pregunta creo que están las premisas para la posibilidad de cambio radical que tenemos ahora en las relaciones de poder.

Para mí el poder popular es un momento transitorio, yo lo veo como un momento, no lo veo como un “estado”; lo veo desde esta particular visión de pensarme a mí mismo y pensar el proceso social como momentos. Uno está cambiando con la situación y la situación está cambiando también con uno, y uno debe tratar justamente de evitar el propio lenguaje que nos han construido,

que es el “lenguaje de identidades” que impide aceptar el cambio. Nosotros tenemos que tener una lucha permanente con nuestra gramática.

Particularmente yo estoy absolutamente en contra de ese “método de la crítica y la autocrítica”. Un método que lo inventaron, porque eso es un invento, de un momento muy particular de la Revolución rusa, que está datado, que tiene fecha, de 1927 a 1928, que fue el momento en el cual se institucionalizó en el seno de un partido, ya hegemonizado por el estalinismo, para destruir y juzgar a lo que quedaba de la vieja guardia bolchevique, que ya venía con sus sesgos bastante autoritarios desde mucho antes. Era una suerte de Saturno devorándose a sus propios hijos, que ni siquiera eran “hijos”, porque eran iguales. Fue una técnica de depuración estalinista de la crítica en el seno del partido, a eso le llaman “método de crítica y autocrítica”, después masivamente legitimado por el maoísmo, que fue el que lo institucionalizó a nivel internacional. Casi “ser maoísta” es hablar del riesgo que existe de ejercer la autocrítica “para todos”, y sobre todo en el partido como técnica de “centralismo democrático”, y una cantidad de cosas en las que yo ya no creo nada; y cuando digo “no creo ya”, es porque en un momento me lo creí, me creí ese cuento, y a lo largo del estudio de lo que es la genealogía de las prácticas de la historia, me conseguí con este hecho y en qué momento se inventa esta técnica, este método, y uno va encontrándose que eso no fue algo natural ni casual, sino que fue la herencia de una relación de fuerzas en un momento específico, y hay que decir, fue el momento de la hegemonía del estalinismo frente al trotskismo y a la “oposición de izquierda” en la Revolución rusa. Si los trotskistas usan esa frase, es porque históricamente no se han dado cuenta de que fue la técnica con la que le “cortaron la cabeza” a ellos mismos. Y si uno trata de encontrar más atrás, (Carlos) Marx y (Federico) Engels también fueron bastante autoritarios contra quienes fueron disidentes de ellos, contra quienes disintieron de Marx y Engels; también ellos tuvieron su cuota de autoritarismo, eso viene de muy atrás, pero no lo utilizaron, o nunca por lo menos inventaron un método formalizado para expulsar a quienes pensaban distinto, y eso es lo que es para mí el “método de crítica y autocrítica”: un método de disciplinamiento, un método de control y un método de segregación.

Entonces, yo en vez de hablar de “crítica y autocrítica”, me gusta hablar –como habla toda la filosofía postkantiana– de reflexión crítica, de un ejercicio crítico de la razón, un ejercicio crítico de la reflexión. La re-flexión es la flexión

de la propia conciencia sobre sí misma, y eso también tiene que ver con un método ya realizado también por la psicología profunda, y por otras culturas... pero llega un momento donde eso también se hace insuficiente, pero por lo menos es mejor que el método de crítica y autocrítica. Entonces estamos yendo hacia atrás, estamos llegando al “manantial” de donde comenzaron los desvaríos con relación a “cómo controlar, disciplinar y segregar” a quien piensa distinto. Entonces yo creo que es una de las tareas fundamentales de eso que seguimos llamando “revolución”, que también es otra palabra que puede ser puesta en cuestión, otra palabra interesante: cómo se creó el término “revolución” en términos de la historia cultural y de la modernidad, en vez de subversión, en vez de contestación, en vez de impugnación, en vez de insumisión por ejemplo, que son otros términos más atractivos. Creo que es importante ir poco a poco abriendo camino a otras palabras para pensar la modificación sustantiva y radical de las relaciones de poder.

Entonces por allí van –creo yo– “algunos tiros”, aunque obviamente eso no se comparte como código común: también hay que estar claros pragmáticamente en que los códigos de la cultura van creando ciertas restricciones a la hora de establecer comunidades de denuncia política, y entonces si uno le dice al revolucionario “hay que borrar la palabra revolución” –de un tirón nada más–, porque es mejor “contestación” o “insumisión”, van a empezar a entrar en crisis, porque toda su vida se han apegado emocional y afectivamente al término “revolución” y uno le está “moviendo mucho la alfombra”.

Igual ocurre con el método de la crítica y la autocrítica, que yo detesto. Un ejemplo, (Georg) Lukács escribió no sé si diez u ocho autocríticas, permanentemente, diciendo que “se había equivocado y que había estado en contra de la línea correcta del partido político”, pero Karl Korsch y Rosa Luxemburgo escribieron en un momento específico una cosa que se llamó “anticrítica”, es decir, ellos hacen una crítica, les vuelven a criticar a ellos y les piden que hagan una autocrítica, y contestan con una anticrítica, que en el fondo es como intentar romper un poco los códigos y las convenciones que se estaban experimentando en la interacción cotidiana para evadir el hecho de que hay disenso. Allí yo sigo el ejemplo –vamos a decir una palabra que le gusta a los dogmáticos– de manera ortodoxa, de Thomas Kuhn: hay una tensión esencial entre la tradición y la innovación, y uno tiene que ver cómo maneja esa tensión, porque uno a veces “tiene un pie” en la tradición, y a veces uno “tiene un pie” en la innovación, y lo importante es debatirlo.

Por eso, democracia radical qué es: someter permanentemente a disputa política la tensión que separa la tradición de la innovación. Eso tiene que disputarse políticamente. ¿Tiene que haber pura tradición? Sería una sociedad absolutamente aburrida. ¿Tiene que haber pura innovación? Probablemente una sociedad de pura innovación genere fortísimas tensiones de interacción comunitaria, irrupciones, situaciones tal vez de incertidumbre, tal vez de riesgos para la toma de decisiones, pero entonces vamos a disputar políticamente eso; esas tensiones vamos a plantearlas como una tensión constitutiva de la ontología social, como hecho de construcción política colectiva y vamos a ver cómo vamos resolviendo esta tensión.