

Revolución y cultura política en América Latina

Helio Gallardo*

Resumen: En su reflexión, el autor plantea la posibilidad de una izquierda política continental que sobrepase el eje politicista, fruto de la sociedad industrial que le dio nacimiento. La emergencia de nuevas temáticas y realidades vuelven a poner en el tapete la necesidad de una izquierda radical, pero no militarista ni elitista, sino que revolucionaria en tanto Latinoamericana e integradora de los diferentes movimientos sociales que se oponen a una globalización “en una sola dirección”. El cambio no puede, desde esta perspectiva, continuar siendo teledirigido “desde arriba”, como ha sido habitual entre las cúpulas revolucionarias del continente, ni menos orientado desde y hacia un único grupo social específico. La radicalidad y la autoproducción cultural surgen como elementos claves en la reflexión del autor. Mujeres, campesinos, obreros, indígenas, desempleados, sectores marginales y minorías aparecen como los actores claves de un proyecto de cambio radical, democrático y no excluyente, fuera de la lógica unívoca de la clase social o el partido político. El autor plantea la integración de las diferentes luchas liberadoras (en lo social y ambiental) sin la pérdida de su especificidad, pero manteniendo un espacio común de crítica al sistema sociopolítico.

Palabras clave: América Latina, política, radicalismo, izquierda, cambio, movimientos sociales.

Abstract: In his reflection, the author raises the possibility of a continental political left that exceeds the “politician” axis, which comes from the origins of the industrial society. The emergency of new realities and subjects reflects the necessity of a radical left, but neither a militarist nor an elitist one, but revolutionary in a Latin American way and as much integrating of the different social movements that fight against “one-way” globalisation. The change cannot, from this perspective, continue being controlled «from above», as it has been usual between the revolutionary elites of the continent, neither oriented from and towards an only specific social group. The radicalism and the cultural self-production arise like the key elements in his reflection. Women, peasants, workers, natives, unemployed, marginal sectors and minorities appear like the central actors of a radical project of democratic and nonexcluding change, outside the univocal logic of the social class or the political party. The author defends the integration of the different liberating fights without the loss of their specificity, but preserving a common space of critic to the sociopolitical system.

Keywords: Latin America, politics, radicalism, left, change, social movements.

* * *

Presentación

Estas notas plantean conceptualmente los contenidos básicos de los *trabajos Siglo XXI: Militar en la izquierda* y *Siglo XXI: Producir un mundo*, que fueron editados bajo la forma de discusiones amplias y como libros extensos. Estas notas omiten las discusiones y se presentan como indicativas, aunque sostienen igualmente su carácter de propuesta en o para un diálogo. Como en otros textos, la expresión “América Latina” tiene sentido exclusivamente en un fuerte nivel de abstracción. Para todos los efectos no se pueden seguir de estas notas “recetas” para analizar las situaciones políticas específicas de países o regiones del subcontinente. Asimismo, las referencias a algunos procesos particulares deben entenderse como ilustraciones de conceptos, no como análisis sociohistórico y político. Se presentan aquí las siguientes cuestiones: la izquierda política es propia de las sociedades modernas y expresa una actitud (testimonio) y no una mera posición o un lugar en un espectro (derecha-centro-izquierda). La izquierda latinoamericana es necesariamente radical o revolucionaria sin que ello prejuzgue su carácter parlamentario o político-militar. Las izquierdas latinoamericanas ya no pueden comportarse como lo hicieron durante el siglo XX. Finalmente, se observa que la puesta de atención en los movimientos sociales y en las lógicas institucionales supone una izquierda que, sin renunciar a la urgencia de los ritmos electorales o del trabajo insurreccional, ubica estos procesos en el campo más denso y básico de una necesaria transformación de la cultura política popular.

Izquierda política y modernidad

La izquierda política nace con las sociedades modernas, con independencia de que en el pasado medieval o antiguo hayan existido posiciones que puedan ser considerados “progresistas” en relación con el sistema de dominación imperante. Así, rebeliones de esclavos o de campesinos pueden considerarse populares o clasistas, pero no de izquierda. Para que exista “izquierda política” es imprescindible una sensibilidad que promueve la autoproducción humana (del hábitat humano) y la convicción, derivada de ella, de que los colectivos humanos, en tanto se organizan como fuerzas sociales, pueden incidir liberadoramente sobre las lógicas estructurales de dominación/sujeción reinantes y transformar gratificadoramente sus instituciones. Esta sensibilidad y convicción de libertad, liberación y felicidad es propia de las sociedades modernas o de la modernidad.

El planteamiento anterior supone que la izquierda política no es un lugar en un continuo de fuerzas o partidos (izquierda-derecha-centro) ni se constituye mediante un enfrentamiento de posiciones (izquierda/derecha) respecto de cuestiones como la reforma agraria, o el carácter del Estado y la lucha de clases. La izquierda es básicamente una actitud hacia el mundo o, más apropiadamente, en el mundo, desde y con el mundo. Por ello puede existir “izquierda” sin derecha o sin centro. Las sociedades modernas no pueden, en cambio, pensarse sin izquierda. “Izquierda política” es el nombre propio de una actitud no politicista (o sea que no escinde la sociedad en ámbitos relativamente estancos, como el público y privado, y privilegia en ellos al Estado como referente exclusivo de la acción política) orientada a que en todas las instituciones sociales (trabajo, familia, gobierno, cultura) dominen lógicas que promuevan la autonomía y la autoestima de los sujetos humanos que las constituyen o son involucrados en ellas. La izquierda es indispensable en sociedades que promueven la autoproducción humana y dicen querer, como tendencia, potenciar a cada cual para que asuma su individualidad como autocreación libre, aún cuando ello se dé en entornos sobre los cuales no se tiene un control completo.

La izquierda política es, por tanto, una producción necesaria de la sociedad moderna. Su actitud es inevitablemente crítica (debe pensar sus entornos y también pensarse) y holística, aunque no orgánica, y debe darse la forma organizacional que potencie estos caracteres. El mundo natural-social para la o las izquierdas es algo que debe ser producido (constituido, cambiado, orientado) en un sentido liberador. Las fuerzas que hicieron emerger la sociedad moderna prometieron liberar a los seres humanos de la escasez mediante la tecnología y ciencia aplicadas al proceso productivo y eliminar o remover toda autoridad, no consentida o meramente funcional, exterior al libre arbitrio del individuo-social (autonomía, autoestima). Por supuesto, su articulación burguesa o capitalista no ha cumplido esas promesas. Pero ello no implica que la liberación de la escasez (o su reposicionamiento mediante otra comprensión y práctica de la economía política) y de la ignorancia o la autonomía (integración personal), prolongada como autoestima individual y social, no constituyan referencias de liberación. Una práctica es liberadora si amplía para los individuos y grupos un repertorio determinado de opciones y apodera la voluntad social e individual para seleccionar (discernir) gratificadoramente y con alcance universal entre ellas.

Que todas las hembras estén unilateralmente al alcance del deseo masculino para penetrarlas materialmente (una imagen del marqués de Sade) no es liberador y, por ello, no puede considerarse de izquierda. No es liberador porque no puede universalizarse (discrimina) y porque en lugar de ampliar el repertorio de comportamientos sexuales (libidinales) gratificadores, los reduce. Aunque violar sexualmente a mujeres o varones es una acción humana (protagonizada por individuos de la especie), no produce género humano o humanidad. Las actitudes y testimonios de izquierda empoderan lógicas que buscan producir humanidad. Critican, por tanto, todas las instituciones y lógicas sociales estructurales y situacionales que impiden la producción de humanidad, aunque ellas faciliten acciones humanas.

La relación salarial, por dar otro ejemplo, no produce humanidad porque tiende a transformar al asalariado en cosa u objeto: la fuerza de trabajo. Así, la masa de asalariados se encuentra negada para producir humanidad en tanto asalariada. Podría producir humanidad sólo fuera de la relación salarial que la constituye y subordina. Este último planteamiento no es factible para la experiencia humana determinada por la organización capitalista de la existencia. El control burocrático de la existencia, corporativo o socialista, como lo muestran quienes sufren sus procesos en las obras de Kafka, no potencia a los seres humanos para producir humanidad (libre, autogratificante) y más bien destruye su capacidad subjetiva para resistir los

imperios/sujeciones de lógicas institucionalizadas, o sea despersonalizadas. Así como el acoso y violación generalizado de las hembras imaginado por el marqués de Sade no genera humanidad porque victimiza estructuralmente a más de la mitad de la especie, la relación salarial tampoco la produce porque, con independencia de sus determinaciones materiales inmediatas, contribuye a una sensibilidad que tiende a repositionar las relaciones sociales como “cosas” (objetos) determinados por la fragmentadora trama de hierro del tráfico mercantil. Los seres humanos posicionados como “cosas” desajustadas no están en condiciones objetivas ni subjetivas de autoproducir su humanidad.

La noción de “autoproducción de humanidad” remite a un proceso abierto. La humanidad no es algo que se tenga por el hecho de nacer con los caracteres de la especie, es un referente sociocultural que debe ser producido o construido, y su producción no constituye un progreso lineal, o sea sin rupturas, tensiones ni reversiones. El concepto de “humanidad” es una noción abierta que recoge y designa “experiencias de humanidad”, o sea prácticas (acciones, instituciones) de liberación. Las experiencias de liberación solo pueden ser leídas sociohistóricamente, no constituyen humanidad por sí mismas. La izquierda política se compromete con la producción de humanidad en el marco de las sociedades modernas. Por ello su actitud y testimonio resultan indispensables para que en ellas los seres humanos sean, es decir se autoproduzcan procesualmente como tales.

Las izquierdas latinoamericanas son radicales

Cuando se habla desde formaciones sociales determinadas, como las latinoamericanas y caribeñas, aparecen izquierdas, en plural. Ello ocurre porque las formaciones sociales son complejas y temporales y contienen, usualmente articulados, diversos principios de dominación que se expresan como lógicas de sujeción (sometimiento) materializadas en instituciones e institucionalizaciones. Estas lógicas de sujeción interpelan y activan la resistencia de actores sociales diversos cuyo combate puede generar izquierdas en plural.

Las formaciones sociales latinoamericanas y caribeñas se han conformado como sociedades de la periferia capitalista y ello ha bloqueado de manera específica su constitución como comunidades y naciones en el mismo movimiento que ha potenciado una sensibilidad cultural neocolonial (dependiente) y oligárquica (de discriminación) que opera como uno de los factores para la reproducción de las diversas formas de sometimiento (sujeción) que afectan a los diversos sectores de su población. La sujeción estructural constituye así un mecanismo básico de constitución y reproducción del “orden social” latinoamericano y caribeño. Ubicadas en la modernidad (factores originales de su constitución) estas agrupaciones sociales constituyen su negación. Sufren la modernidad, no la producen, porque no pueden darle carácter, excepto bajo la forma de la reacción o negatividad mecánicas de la adaptación a la sujeción. El título de una novela del peruano Ciro Alegria, “El mundo es ancho y ajeno” (1941), con independencia de su contenido y valor literario, remite a la estructuración socio-cultural de América Latina, no sólo a la situación de sus pueblos originarios. Igualmente lo hace con dramatismo desolado la parábola-cuento de Juan Rulfo “Nos han dado la tierra”, de su colección “El llano en llamas” (1953). Como conglomerados que sufren la modernidad sin poder producirla, nosotros generamos valores económicos y riquezas en un proceso que produce pobres y miserables y también pauperización (pérdida de vitalidad, precariedad, provisoriedad como ethos sociocultural) que exige una “esperanza” o en la súbita magia de los acontecimientos e instituciones o en un horizonte escatológico de gratificadora vida eterna.

Los principios constitutivos de dominación/sujeción están, así, en la economía, la existencia familiar y cotidiana, las lógicas políticas, la cultura, y se materializan en subjetividades e ideologías mesiánicas y sociohistóricamente desencarnadas, como las propuestas por el cristianismo católico, dominante en la región, el socialismo de clase o modernizador, los nacionalpopulismos, o el indianismo, en lo que remite a los discursos “de salvación” con mayor o menor referencia “de masas” o “popular”, o en el brutal ejercicio neoligárquico de la Seguridad Nacional y en el pragmatismo que se reconoce liberal del “pensamiento único” de la transición entre siglos. Los principios básicos de sujeción se siguen de la lógica de acumulación y concentración de capital y del cosmopolitismo de la mercancía, de la administración patriarcal y masculina de la libido, del carácter patrimonial y clientelar (discriminador) del Estado como expresión de la corrupción del ámbito de existencia pública y de una cultura mágica determinada por el pecado, el azar y la cosmética. En relación con todos y cada uno de estos principios la experiencia universal de sujeto humano (las relaciones

que deberían potenciarlo y constituirlo) no es factible, por prohibida.

Contra esta prohibición radical e intolerable (de ser comunidad, pueblo, nación, ser humano) se constituyen en América Latina las izquierdas. Como su lugar de constitución está en las raíces, se aprende a ser de izquierda sintiendo, leyendo e interpretando raíces. “Izquierda radical” remite a una que siente/lee sus raíces para tomar cuidado de sí y transformar el mundo, su mundo (hasta hoy negado). En América Latina “izquierda radical” se lee como “izquierda revolucionaria”. Las izquierdas latinoamericanas (que han buscado la reforma agraria, la conformación de nación, la organización obrera y campesina, la lucha de masas, el gobierno popular, la protesta cívica, el enfrentamiento de ídolos, como formas, conscientes o no, de reconstituir estas formaciones sociales y de orientarlas “hacia otra cosa”) no lo son si no se entregan en su proceso de configuración este carácter revolucionario. Las luchas, parlamentarias o insurreccionales, son para cambiar colectivamente “este” mundo, deseo y trabajo no factible sin que el colectivo se cambie a sí mismo y testimonie su transformación.

En este sentido las luchas revolucionarias en América Latina, a diferencia de las rebeliones, han sido insuficientemente radicales. Creyendo tener el instrumento adecuado (la lectura clasista de la historia, los valores “correctos”, el partido de cuadros o la estructura político-militar, el sentimiento atávico, la mente ilustrada y el monopolio del reclamo de justicia) para sitiar y destruir las sujeciones oligárquica, militar, imperial, clerical, lumpenburguesa tradicionales, no cuidaron de sí y reprodujeron autoritarismos oligárquicos, militares, clericales, lumpenburgueses u, hoy, patriarcales, adultos y etnocéntricos, de modo que el sujeto humano comunitario, o el proceso que lo constituye y que debía protagonizar con su testimonio la radicalidad de la revolución, resultó arduo por internamente desgarrado, cuando no imposible (prohibido). No interesa aquí la explicación (racionalización) contextual de estas prohibiciones. Únicamente se constatan. Escribió Guevara, quizá atrapado en la tensión entre las racionalidades de ser militante efectivo, o sea incidente, y la de irradiar la estatura del ser humano que conmueve y convoca a millones porque crece mientras sueña y juega: “Las taras del pasado (social) se trasladan al presente en la conciencia individual y hay que hacer un trabajo continuo para erradicarlas. El proceso es doble, por un lado actúa la sociedad con su educación directa e indirecta, por otro, el individuo se somete a un proceso consciente de autoeducación”¹

Ser radical, entonces, compromete la subjetividad. La subjetividad es el correlato inevitable de la objetividad moderna entendida ya como autoproducción, ya como producción alienada. A un mundo producido política, no teológica o “naturalmente”, corresponde un productor que se autogesta y determina en una renovación o reconfiguración permanente con una eficacia gratificante libre y solidaria.

La izquierda radical o revolucionaria contiene, por tanto, la reconstitución, deseada por sus protagonistas, de sus sensibilidades sociales, de su manera, muchas veces inerte, de “ser en el mundo”. Esta reconstitución subjetiva se reconoce como una revolución cultural la que, obviamente, no es una revolución individual en los corazones. Vista como incidencia de la acción supone la liquidación de las fragmentaciones y enfrentamientos populares (la desagregación de la mayoría generada por la dependencia, la sujeción y la mala muerte imperantes), la voluntad de comunidad y autoestima, muchas variedades de frugalidad heroica divorciada del sometimiento. Sin cotidianidad heroica y frugal y sus lógicas e instituciones, no existirá revolución en América Latina. Lo radical no se centra exclusivamente en las tareas necesarias, recharacterizar la propiedad y la apropiación, por ejemplo, revolucionar la familia conyugal, recuperar las riquezas básicas o aislar y destruir los ídolos, cuya ejecución en entornos hostiles se sigue de una planificación popular precisa, sino en la actitud cultural que le entrega sabiduría, coraje, crítica y persistencia a esas acciones. El llamado hasta la victoria final de los luchadores populares, o su testimonio de humanidad, solo se entiende desde esta revolución cultural colectiva. La victoria se consigue porque se la testimonia.

Las fuertes derrotas parciales de los movimientos revolucionarios, como en el México de inicios del siglo XX, en la Bolivia de 1952, en el Chile de 1970-73, o en la América Central de la década de los ochentas, pasan por la ausencia o insuficiencia de esta revolución cultural que, como se advierte, no surge espontáneamente de la heroicidad e intensidad de sentimientos involucrados por la lucha armada. Esta intensidad se desorienta y debilita sin un conmovedora fe antropológica moderna que sus adversarios sin duda considerarán arrogancia o fatuidad imbécil. “¿Como es posible que simples campesinos, ¡y hasta mujeres negras! u obreros tengan autoestima!” La fe antropológica consiste en la disposición hacia la producción del colectivo, el empeño común, la permanente presencia cultural del debate sobre lo que se desea producir como

comunidad histórica, como pueblo. La fe antropológica es actitud que convoca y construye la virtud popular.

El México que representaba Zapata, por ejemplo, estimó que no se debía debatir la presencia cultural del campesino en el Estado-pueblo que pugnaba por nacer tras el éxito militar de la Revolución. Tal vez se pensó, en 1914, que esa presencia sociocultural y humana del hombre de la tierra mexicana, condensada en el lema “Tierra y Libertad”, era poco importante. En el Chile muy posterior de Allende, la mayoría electoral popular, y los partidos que lo convocaban y movilizaban, creyeron que la revolución consistía en orientar institucionalmente la riqueza hacia los sectores postergados, cuestión para la que existían recetas y modelos. Así, su base electoral fue vista como objeto a beneficiar, no como sujeto. México vio frustrada por un siglo, y quizás más, su revolución popular. La población trabajadora de Chile debió soportar, casi sin defensa, una masacre. La frustración y el martirio no constituyen valores populares o de izquierda.

La radicalidad, entonces, no viene determinada por el peso y la calidad de las armas, por el apoyo electoral o por el programa de gobierno, sino por un testimonio de producción de comunidad que se apoya en sí mismo y que se irradia a otros para estimular la creación de una cultura común. Este es el alcance de la economía-sociedad-cultura donde “cabén todos” excepto quienes testimonian lógicas de discriminación y desean institucionalizarlas. En este específico sentido resulta más intuitivamente radical, o sea potencialmente revolucionaria, que las experiencias antes nombradas, con todas sus debilidades, retrocesos e insuficiencias, la configuración reciente del Pachakutik ecuatoriano en tanto contiene una voluntad de autotransformación de sectores indígenas y ladinos para configurar una alianza política permanente que permita en ese país un inédito pacto social que institucionalice la resistencia a una globalización excluyente y, más específicamente, incorpore como protagonistas ecuatorianos a las poblaciones negra e indígena. Este proceso de movilización es semejante a la voluntad catalizadora radical que animó inicialmente al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1994) y que, en las condiciones mexicanas, fue aislada por sus enemigos y, probablemente, frustrada. Las izquierdas latinoamericanas ya no pueden reiterar unilateralmente sus prácticas del siglo XX.

Las izquierdas políticas, o más ampliamente, los sectores “progresistas” de la política latinoamericana buscaron durante el siglo XX o incorporar a una modernización nacional desde arriba a sectores populares (“cabecitas negras”, por ejemplo) y medios, o capturar el poder de Estado y avanzar hacia el socialismo mediante una estrategia político-militar (Cuba, Nicaragua) o parlamentaria (Chile). Paralelamente se dieron luchas agrarias y de pueblos originarios que al no poseer capacidad para convocar a otros sectores sociales, fueron aisladas y derrotadas. En los diferenciados procesos considerados aquí “progresistas” se reiteran algunos factores comunes: a) se inscriben básicamente, excepto el alzamiento zapatista de 1994, en una sensibilidad desarrollista; b) se dan una ideología autoritaria o vertical, nacional-popular (peronismo, getulismo, sandinismo, etc.) o clasista (marxismo-leninismo); c) la transformación revolucionaria se propone como “toma del poder” que estaría radicado en el Estado o en las unidades productivas (trotskismo). En este imaginario diverso pero coincidente, el poder es visto como una cosa o dispositivo que puede tomarse y administrarse en beneficio de los sectores sociales preteridos. El desafío político planteado por la legitimidad en la utilización del poder es resuelto mediante ideologías mesiánicas, conducciones carismáticas y, en menor medida, por la disciplina orgánica o partidaria.

Este “progresismo” es tributario de una Filosofía de la Historia o de un “marxismo” ideológicamente transformado en “ciencia” perfecta. Tanto la ciencia omnicomprendiva y “exacta” como la Filosofía de la Historia demandan intérpretes humanos autorizados: para este imaginario el liderazgo institucional o personal se sigue inevitablemente de la transformación de la gente en “masas” movilizadas electoral o socialmente o que apoyan “guerras del pueblo”. El carácter autoritario de las ideologías revolucionarias facilita la invisibilización de las tramas y lógicas sociales que, diversamente, contienen otras posibilidades de “revolución”. Por ello, este autoritarismo es expresión de un politicismo o, mejor, de una desviación politicista.

Excepciones a la descripción de la sensibilidad revolucionaria recién descrita, se encuentran en los planteamientos de la Segunda Declaración de La Habana (1962), especialmente en su último tercio; también en el pensamiento de Ernesto Che Guevara y, con mayor nitidez, en el zapatismo de liberación nacional mexicano de finales del siglo recién pasado. Pero estas excepciones no prosperan y se frustran por razones diversas.

El “progresismo” desde arriba, mesiánico y autoritario, que interpreta a la gente como masa organizada y movilizable, no produce revoluciones, en el sentido de un orden alternativo donde el sujeto humano –como

apuesta— sea universalmente posible. Tampoco socialismo, excepto que éste sea lo que la autoridad decreta, es decir, institucionalidad socialista. No se niega aquí el carácter heroico de estos procesos ni su decantación en situaciones de dignidad y autoestima populares raramente alcanzadas en la historia de América Latina, como lo muestran la experiencia cubana y la gestación de una sensibilidad justicialista revolucionaria en Argentina, por referir dos ejemplos. Sólo se indica que esas experiencias no pudieron avanzar significativamente en la constitución de sociedades alternativas, entre otros factores, porque una conducción autoritaria de los procesos populares (puede discutirse su inevitabilidad) invisibiliza las tramas sociales (lógicas familiares, culturales, cotidianidad) cuya transformación deseada por la población constituye el embrión indispensable de esa alternativa y de su reproducción. El autoritarismo resuelve las opciones morales de la población mediante un dispositivo politicista: el ejercicio monopólico del poder político. Politicismo y autoritarismo no tienen como antecedente el marxismo original del siglo XX con independencia de que se les agregue el calificativo de “socialistas”. El anterior mecanismo o dispositivo politicista no podrá reiterarse (al menos no unilateralmente) en el siglo XXI. En primer lugar, porque el contexto internacional, que nunca ha sido favorable para los movimientos populares latinoamericanos y caribeños, se ha enrarecido desfavorablemente debido a una fase más vigorosa y totalitaria de mundialización mercantil y a la doctrina hegemónica de la guerra global preventiva contra el terrorismo. Los procesos internos de liberación en América Latina deben dar por descontado, entonces, un reforzado acoso geopolítico liderado por Estados Unidos. Aunque este superpoder decaera, no decaerá durante las próximas décadas el cosmopolitismo mercantil fetichizante con sus efectos en la conformación de subjetividades unidimensionales de “masa”. La agresión externa encuentra, de este modo, una resonancia “interna”, sociocultural, aún más favorable que en el siglo XX. Contribuye con esta última situación la desaparición —en la transición entre siglos— de sociedades significativas del socialismo histórico, liquidación que tiene alcances tanto sobre la expresión política de la lucha de clases como sobre los referentes utópicos populares. En las condiciones descritas, procesos que no emerjan desde las sensibilidades populares efectivamente sentidas, o sea como necesidad de liberación desde las lógicas de sujeción/dominación existentes, los procesos conducidos “desde arriba” y, por ello, con protagonismo de minorías, podrán quizás sostenerse heroicamente, pero serán finalmente aislados, quebrados internamente y derrotados. Las movilizaciones requeridas por las izquierdas para construir sociedades alternativas deberán ser las propias del protagonismo de una mayoría social (local, nacional, continental) que no adquiere la forma de “masa” sino de presencia plural o diversificada y organizada desde sus propios intereses en tanto ellos coinciden con lo que asumen los diversos grupos como liberación social y humana (local, nacional, continental, universal). Los imaginarios ideológicos surgirán desde las tramas sociales básicas, de “abajo hacia arriba”, como poder local, y en articulación horizontal, si diversos grupos sociales asumen que su liberación particular (social y humana) en tanto mujeres, campesinos, obreros, jóvenes, negros, indígenas, ciudadanos, etc., es antisistémica, es decir, si estos grupos movilizadas se dan una teoría en la que su sujeción se explique como estructuralmente producida de modo que su liberación/identidad (autonomía) exija inevitablemente una lucha revolucionaria. En este sentido, y a diferencia de las luchas del siglo XX, los procesos revolucionarios serán populares, donde “pueblo” remite tanto a una categoría sociopolítica de análisis como a una movilización plural, diferenciada, desde raíces sociales, y permanentes (lo que no implica continuidad lineal) de los sectores e individuos que se reconocen discriminados y tratados como objetos y anhelan organizadamente darse control sobre sus propias existencias. El referente de valor que alimenta estas luchas particulares y específicas es el de liberación. “Liberación” remite a la autonomía y la irradiación de autoestima social. Como nadie puede liberar a “otro”, el referente conceptual y utópico de estos procesos de liberación es el de la autoproducción de sujetos. Una sociedad cuyas instituciones facilitan y potencian la autoproducción de sujetos, puede ser considerada republicana, democrática, socialista y comunitaria, plural (particularizada o diferenciada), solidaria y con voluntad de producción de humanidad (utopía de género humano). Se trata de procesos inéditos para la modernidad que pueden ser protagonizados por los grupos populares latinoamericanos y caribeños, en tanto logren asumirse como lugares sociales específicos a los que se niega radicalmente (su) humanidad.

Izquierda y cultura política popular

Se trata aquí sumariamente de tres aspectos: a) no habrá revolución efectiva sin una reconfiguración cultural; b) la reconfiguración cultural no puede imponerse. En tanto ethos sociocultural, debe construirse e internalizarse; c) la nueva cultura debe tener carácter popular y movimientista.

La imagen es sencilla: no habrá revoluciones si la gente no las quiere. Sin revoluciones, no existe izquierda en América Latina. Estas revoluciones son antisistémicas y en su particularidad deben promover, directa o indirectamente, un efecto de totalidad. No se trata de que la lucha de mujeres con teoría de género construya por sí misma la nación, por ejemplo, pero sí de que su lucha pueda articularse con lógicas e instituciones económicas que no contengan discriminación aunque expresen la tensión entre necesidades humanas (valor eje) e iniciativa empresarial. Si la gente no desea la revolución ni lucha por ella, ésta tendrá que ser impuesta, o sea, será autoritaria, y entonces no constituirá un proceso revolucionario.

Las gentes, en plural, no existen en el vacío. Si se comprometen a luchar, lo hacen desde aquellos lugares sociales que resienten como intolerables para su identidad y existencia. El lugar sociocultural que el sistema imperante “concede” a los pueblos originarios, por ejemplo, es intolerable. También lo es la no existencia de empleo, que afecta los jóvenes. Esos lugares e instituciones poseen esas características como resultado de las lógicas de discriminación que las animan. Las gentes deben querer entender esas lógicas y para ello deben darse instrumentos emocionales y analíticos. Es la teoría popular. Los lugares sociales (esposa en la familia, obrera en la maquila, laica en la iglesia católica, etc.) no son generales, sino particulares, y las opresiones resentidas en ellos, específicas. Si se las rechaza como identificación que sujeta y oprime e impide ser persona, y se busca, con otros, liquidar esa identificación que forma parte de un sistema, entonces la lucha por la identidad autoconferida (autonomía, autoestima) se constituye como momento subjetivo, subjetivo y objetivo de una lucha revolucionaria. Aquí, la gente, o sea sectores específicos de ella, quiere la revolución, la llame como la llame. El papel de las izquierdas en relación con este proceso consiste en crear condiciones para que estas luchas despierten y, en su contribución, para articularlas. Este proceso sociopolítico en el que se despiertan y gestan deseos radicales de autonomía y autoestima, constituye la base de la reconfiguración cultural popular.

Esta cultura popular de liberación es obviamente movimientista. Se da sus caracteres en la movilización (lucha social) permanente. “Permanente” no implica que las gentes estén luchando todo el tiempo, sino que su testimonio irradie constantemente y sostenga el ethos cultural de liberación popular. Independientemente de sus caracteres internos (división, ideologizaciones sectarias, etc.) las movilizaciones “piqueteras” argentinas no deben desvanecerse en los ritmos y calidades electorales de la política oficial o en la inercialidad de la cotidianidad y sus crisis. Bajo ciertas determinaciones, “piquetero” o “forajido”, en Ecuador, son sinónimos de popular-liberador y ello debe ser reproducido por el habla y la práctica popular, en todas partes. Se trata de animar la sensibilidad de “otro mundo”, porque éste no es de liberación, ni es de los embobrecidos y discriminados.

Desde lo anterior, se entiende el carácter decisivo de los movimientos sociales (lo que no excluye el trabajo de los partidos). Tienen que estar peleando e irradiando autoestima no solo para sostener la sensibilidad popular de liberación sino para producirse y descubrirse en su lucha. Los movimientos sociales no constituyen una base para los partidos de izquierda. Tampoco los suplantán. Son sus interlocutores sociopolíticos. El eje del carácter de izquierda, sin embargo, pasa por ellos. Existirán partidos revolucionarios si existen movimientos sociales radicales (ciudadanos, obreros, de jóvenes, indígenas, etc.). Esta tesis no constituye ninguna novedad ya que proviene del marxismo y de otros imaginarios revolucionarios del siglo XIX. Su diferencia es que en las condiciones latinoamericanas, no acepta que la gente (mujeres, campesinos, etc.) luchase radicalmente por una sola causa o eje: el socialismo o la sociedad liberada. Tal vez lo haga, pero lo hará con fiereza sólo desde sus condiciones particulares: para el socialismo, pero desde las mujeres, por ejemplo. Sin esta fiereza particularizada (aunque con proyección universal), y su compleja constitución y dirección, no pueden constituirse procesos revolucionarios y, por ello, no puede constituirse una izquierda política. La izquierda política no se construye dirigiendo “desde arriba”, sino aprendiendo a escuchar a “los de abajo”. De hecho, la izquierda política es un lugar de “los de abajo”.

Uno de los efectos de la desviación politicista de intentar revoluciones “desde arriba” es el actual naufragio de la experiencia en el gobierno nacional del Partido de los Trabajadores brasileño. Sin vigor, y sobre todo control, desde abajo, el PT se enreda o lo enredan en la corrupción política “normal” existente “arriba”. Como se ha visto, el poder oficial o gobierno no corrompe, sino que revela a quienes no experimentaron una transformación personal y cultural personal y orgánica durante el proceso de lucha que dieron para llegar electoralmente al Gobierno o acceder a posiciones significativas de administración del poder. Un político parlamentario “de profesión” en América Latina está contaminado, por acción u omisión,

con la venalidad y la corrupción inherentes a su profesión y que proviene del carácter o lógica patrimonial (no comunitario) con que se ejerce todo poder. Esta lógica permea a una organización como el PT, de extendida tradición parlamentaria², y aflora cuando se llega a ser gobierno. Una experiencia similar se vivió en el Chile popular de la década de los setentas. La corrupción de una parte de la cúpula sandinista (y probablemente de muchos cuadros medios) fue factor (efecto y causa) de la desmovilización cultural popular nicaragüense tras su enardecimiento durante la lucha armada insurreccional. Son ejemplos, no juzgamientos. Pero ejemplos que confirman que, sin un ethos cultural popular, no existirán revoluciones en el subcontinente. Y no se trata de “seguidismo” o idolatría por “el” pueblo, una abstracción. Se trata básicamente de prestar atención y contribuir a la movilización de los movimientos sociales que siempre han constituido en América Latina una forma especial de ser pueblo. Y, también, de darse medios adecuados para una transformación revolucionaria.

Bibliografía

Gallardo, Helio (2005), *Siglo XXI: Militar en la izquierda*, Arlekin, San José de Costa Rica, 442, pp.

Idem, *Siglo XXI: Producir un mundo*, (Arlekin, en proceso editorial), 460 pp.

Notas

* Helio Gallardo, filósofo y ensayista chileno, es catedrático de la Universidad de Costa Rica.

¹ Ernesto Che Guevara: *El socialismo y el hombre nuevo*, p.6. Siglo XXI, México, 1977.

² Fundado en 1980, el PT brasileño tiene un carácter parlamentario y desde la década de los noventa puede ser descrito como un partido de centroizquierda.