



Bajo el Volcán

ISSN: 8170-5642

bajoelvolcan.buap@gmail.com

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

México

Tischler, Sergio

Valor de uso y política. Notas teóricas en torno a La Otra Campaña zapatista

Bajo el Volcán, vol. 6, núm. 10, 2006, pp. 185-195

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Puebla, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28661019>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

VALOR DE USO Y POLÍTICA
NOTAS TEÓRICAS EN TORNO A
LA OTRA CAMPAÑA ZAPATISTA

Sergio Tischler

I

El surgimiento público del zapatismo en 1994 fue un verdadero *acontecimiento-sorpresa* para todo el mundo, incluyendo quizá a los mismos zapatistas, quienes, de golpe, se convirtieron en centro de atención nacional y mundial.

Recuerdo que el día 2 de enero me levanté tarde, como la mayoría, y fui a caminar sin intención de comprar el diario. Pero, al llegar al puesto de periódicos y revistas, vi en primera plana de *La Jornada* una fotografía de los insurrectos que habían tomado San Cristóbal de Las Casas. Eso es un chiste, pensé. Después del desplome del sistema soviético, de que Daniel Ortega perdiera las elecciones en Nicaragua frente a Violeta Chamorro y del desprestigio que le acarrió al sandinismo la famosa “piñata”, así como el virtual cierre del ciclo de lucha armada en El Salvador y Guatemala con los acuerdos de paz y demás políticas de negociación, la insurrección zapatista no podía ser posible.

A pesar de esa conclusión instantánea, compré el periódico. Lo imposible era realidad. Pero una realidad que podía ser muy efímera. De hecho, un amigo de San Cristóbal de las Casas, empapado de las experiencias guerrilleras centroamericanas, me escribió días después: “los fui a ver porque pronto los habrán liquidado”.

Hoy el zapatismo es una realidad fuertemente implantada en México y en el mundo. Para que eso ocurriera, los zapatistas tuvieron que produ-

cir una verdadera ruptura, y hacer brotar de esa ruptura un proceso que es una nueva temporalidad. El rompimiento se puede observar en varios frentes: a) respecto a la reducción de la historia al tiempo del capital o a la forma valor y sus formas políticas; es decir, a la ideología hegemónica del aniquilamiento del sujeto revolucionario y el fin de la historia; b) respecto al canon vanguardista (canon clásico) del sujeto revolucionario; y, c) respecto a las nociones de revolución y poder.

El zapatismo no habría nacido sin ese parto. Y eso es algo extraordinario por múltiples razones: históricas, políticas, culturales. Pero lo que, en términos teóricos queremos consignar, es que el zapatismo expresa la emergencia de una *nueva constelación de lucha desde la potenciación del valor de uso en la política*. Nada más y nada menos que el nacimiento de una *nueva figura de la lucha de clases*.

II

¿Qué se quiere decir con eso del valor de uso y la política? Para aclararlo tendremos que dar un breve rodeo teórico. Sin embargo, dejaremos planteado el problema.

Hablar del valor de uso y la política es plantear el problema de la centralidad del sujeto en la elaboración y la transformación del mundo: *el sujeto somos nosotros*, los de abajo, no el Estado o alguna organización política específica o el capital. Sin embargo, esto no es tan evidente, porque el sujeto se presenta en la inmediatez capitalista como la negación del nosotros en la forma del mercado y de las instituciones; es decir, de manera reificada. Esto porque el capital, el imperio de la forma valor, implica un modo de dominio y explotación impersonal, abstracto, diferente a las formas de subordinación directa. Esa característica es la que explica la constitución de la vida social como un enorme proceso de fragmentación y separación dirigido y gobernado por el dinero, una abstracción muy real, que tiene por núcleo el trabajo abstracto. El capital es, pues, la organización de la explotación y de la dominación como proceso de abstracción real. El Estado, por su lado, no sólo es parte de dicha relación social sino una figura política organizativa de esa dominación,

una forma conspicua de la abstracción. Por extensión, se puede decir que toda forma de organización fundada en la separación y la abstracción (en la separación sujeto/objeto, en la expropiación del hacer¹ de los hacedores que son la comunidad del valor de uso) es parte de la dominación moderna y del proceso de reificación que le es consustancial.

De tal suerte, que pensar en el valor de uso como fundamento de la política implica una inversión de perspectiva teórica que significa la crítica radical a la política como trama de la forma valor y la razón instrumental. Es decir, una crítica al capital y, como parte de esta relación, a la forma Estado y, en general, a toda forma de poder que tiene por finalidad el poder. Lo cual se sustenta en la fuerza del valor de uso como negatividad: en cuanto potencia de negación del valor o del trabajo abstracto, el horizonte del valor de uso es la emancipación. En ese sentido, *el nosotros* como sujeto es el proceso de emancipación desde la potencia del valor de uso. Dicho concepto, entre otras cosas, trata de dar una posible respuesta al tema de la clase y de la lucha de clases, asumiendo la crisis del canon clásico.

Como se sabe, el núcleo de la crítica de Marx al capital y a la economía política como ciencia del capital se encuentra en el develamiento de las relaciones sociales de explotación y de dominio escondidas en la categoría de trabajo asalariado. Marx plantea que el trabajo asalariado presupone la igualdad jurídica, un contrato que se establece entre personas que gozan de una igualdad ante la ley. Pero la existencia y funcionamiento de las relaciones asalariadas entre personas jurídicamente libres implica algo que está oculto en la forma salarial: el enfrentamiento entre propietarios de distinta clase. Por un lado, el propietario de los medios de producción (el capitalista) y, por otro, el despojado de medios de producción que se ve obligado (por la condición de despojado de medios de producción) a vender su fuerza de trabajo al capitalista. De tal manera, que el punto de partida de la relación es la concentración y el despojo. Dicho punto de partida se prolonga en la producción: el trabajador produce más, mucho más, de lo que recibe como salario, y ese *plus* le pertenece al capitalista, cuestión que se reproduce en escala ampliada en un movimiento incesante de acumulación.

Sin embargo, la teoría del valor de Marx no se suspende en ese momento, una suerte de teoría sistémica de la reproducción del capital. Por el contrario, la teoría del valor es también (simultáneamente) una teoría de la crisis del capital. Su centro es el antagonismo que entraña el trabajo en la forma capitalista. El desdoblamiento entre valor de uso y valor de la fuerza de trabajo, entre trabajo concreto y trabajo abstracto, es expresión del antagonismo social en la figura del capital. En ese sentido, la crisis no es externa al capital, ni el resultado de una contradicción insalvable entre producción y consumo (aunque sea ésta una forma de su expresión), sino el antagonismo que toma cuerpo en luchas y *temporalidades excedentes* al tiempo de la reproducción capitalista.

Se puede plantear entonces, que la existencia de un tiempo social que desafía (en forma de sujeto en lucha) a la temporalidad “homogénea y vacía” del capital es algo ligado al valor de uso, cuestión anclada en la naturaleza contradictoria de la relación capitalista: el capital es una relación social que somete al trabajador a una temporalidad racionalizadora y deshumanizante (el valor de uso como soporte del valor), pero, al mismo tiempo, ese dominio tiene su límite en el trabajador mismo (el valor de uso como negación del dominio). De tal suerte, el valor de uso no se reduce a la capacidad del trabajador de producir plusvalor sino es la posibilidad de abrir la historia; es decir, de superar la forma capitalista de existencia. El valor de uso es, en este sentido, el trabajo como creación de riqueza y cultura, donde creación equivale a lucha, insubordinación frente a su forma enajenada.

El capital tiende a reducir toda la vida (la historia social-natural) a la forma mercancía, una forma abstracta y homogénea. La insubordinación del valor de uso, del trabajo, es un rechazo a esa reducción y a esa totalidad. Así, el capital implica una afirmación de poder que no logra conjurar su crisis.

Quizá por eso, Marx y Engels pensaron el comunismo no como un programa al que la sociedad se debería subordinar, o como un ideal al cual llegar, sino como “movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual”. Un movimiento que es la comunidad (del trabajo) en proceso de emancipación.

Esta comunidad no es otra cosa, precisamente, que la asociación de los individuos (partiendo, naturalmente, de la premisa de las fuerzas productivas tal y como ahora se han desarrollado), que entrega a su control las condiciones de libre desarrollo y movimiento de los individuos; condiciones que hasta ahora se hallaban a merced del azar y habían cobrado existencia propia e independiente frente a los diferentes individuos precisamente por la separación de éstos como individuos y que luego, con su necesaria asociación y por medio de la división del trabajo, se había convertido en un vínculo ajeno a ellos (*La Ideología alemana*).

En otras palabras, el comunismo es visto como un movimiento desde abajo, que convoca la historia de los de abajo, y no como un proyecto iluminista ligado a un estrato social especializado. La línea de acción implica la superación de la división social del trabajo capitalista y la jerarquización social, no su preservación en la figura reificada del militante profesional.

III

Las mejores tradiciones y aportes teóricos del movimiento revolucionario están relacionados con esa visión. El caso más conspicuo, quizá lo constituye la experiencia del *soviet*. En el terreno teórico, uno de los pensamientos más profundos desde la perspectiva del valor de uso es el de Walter Benjamin con la crítica de un marxismo que tenía por núcleo racional la idea iluminista de progreso con toda la carga evolutiva y lineal de una temporalidad abstracta y homogénea.

Por otro lado, sería oportuno mencionar como ejemplo la polémica entre Marx y los populistas rusos respecto al *mir* (comunidad campesina), en la cual Marx tuvo que reconocer que, de cierta manera, en la tradición comunitaria había una posibilidad revolucionaria. En América Latina destaca el marxismo de Mariátegui, quien logró entender que la comunidad indígena peruana podía ser, hasta cierto punto, un terreno abonado para el comunismo, a diferencia de las tesis reduccionistas e instrumentales sobre el campesinado de la Tercera Internacional. Ahora bien, esa no fue la experiencia dominante. Por el contrario, la experien-

cia dominante del movimiento revolucionario estuvo ligada a la figura institucional del partido revolucionario.

Ya en los partidos de la Segunda Internacional se puede apreciar ese rasgo de fuerte institucionalización. A su turno, la experiencia rusa definió un canon hegemónico de la revolución ligado a la figura del partido y el Estado con las consecuencias por todos conocidas.

En otras palabras, la política desde el valor de uso fue subordinada a las formas de poder basadas en la separación y la abstracción.

De una manera muy hegeliana la forma valor contaminó y pervirtió el proceso revolucionario. Quizá por eso Adorno dedicó gran parte de su esfuerzo intelectual a desmontar filosóficamente el mecanismo hegeliano como forma conspicua de la trama burguesa, y a demostrar que la prolongación filosófica de Hegel no podía conducir a buen puerto. Para él, era un imperativo superar a Hegel y su dialéctica identitaria para liberar la teoría y la práctica de un concepto de totalidad mistificante.

IV

Una posible explicación de la separación/subordinación de la lógica social del valor de uso al dominio institucionalizado, es que la constelación de poder que implica la forma valor no fue superada en la experiencia histórica, particularmente en la Revolución rusa.

De la Revolución rusa se ha dicho mucho y es necesario decir mucho más (profundizar el análisis desde una perspectiva crítica, de izquierda). En este caso, nosotros sólo nos atrevemos a plantear una idea que va de la mano con nuestro argumento.

En la experiencia rusa se puede ver con claridad el movimiento contradictorio entre lógicas en apariencia unitarias: el soviets y el partido. En un primer momento el partido aparece como parte del movimiento de los soviets, pero cuando el partido bolchevique logra establecer una hegemonía en los soviets y tomar el poder, el partido entró en un proceso vertiginoso de separación/subordinación de éstos, hasta llegar a someterlos por la violencia. Con ello, la lógica social del soviets quedó prácticamente aniquilada y fue sustituida por la lógica de la razón estatal del nuevo poder.

Dicha constelación de poder, que surgió y se estabilizó como negación de la lógica social del valor de uso de la experiencia de los soviets, se expresó, como no podía ser de otra manera, en la forma de representación de la revolución. A los ojos de los revolucionarios, la experiencia rusa se fue transformando de experiencia particular en experiencia general. Surgió, de esa manera, un canon de la revolución, cuyo núcleo temporal/histórico era la Revolución rusa.

En resumen, se puede decir que el canon de la revolución surgido de aquella experiencia definió al Estado como la personificación del sujeto revolucionario.

El marxismo se comenzó a ver a partir de esa trama política y teórica, lo cual, como es conocido, dio paso a un proceso de perversión teórica y práctica.

La codificación del marxismo en términos de una teoría positiva del progreso no es, por tanto, sólo un fenómeno filosófico que se puede calificar de pobre, sino una representación que se refiere a un núcleo temporal y una trama de poder específicos. En este sentido, el derrumbe del régimen soviético, más que enseñarnos sobre los resultados desastrosos que supuestamente producen “las utopías”, nos coloca ante la obligación de pensar por qué las utopías no se han realizado. Parte de este proceso es actualizar el concepto de lucha de clases y de revolución, lo cual sería imposible de realizar sin la crítica del canon clásico definido por la experiencia de la Revolución rusa.

V

Para Walter Benjamin *actualizar* no era equivalente a adecuar en relación a una temporalidad que se supone homogénea. Actualizar es interrumpir, detener el *continuum* conceptual de una relación de poder para hacer saltar las constelaciones que dicho *continuum* niega y somete.

La revolución es ruptura. Para que ésta se produzca no basta con la voluntad, es necesaria una concepción radical que no se someta a la *síntesis subjetiva*; una concepción que haga del rompimiento y la crisis, de la fisura, de la negatividad, su centro teórico. En otras palabras, lo nuevo

no es la síntesis hegeliana, sino despliegue de la constelación congelada y negada en la síntesis misma.

El zapatismo es, en el sentido señalado, actualización de la revolución.

Su emergencia pública en 1994, pareció ser la presentación de un trasnochado que no se había dado cuenta que la fiesta a la que se dirigía ya hace varios días había terminado.

No fue así.

Más que trasnochado, el zapatismo se fue develando como un absurdo: propusieron la revolución y no la toma del poder.

Con esto, el canon clásico se hacía trizas. Pero no para adorar el mercado y la democracia representativa como la mayor parte de la izquierda cuerda e institucional en el mundo, sino para actualizar la lucha revolucionaria.

La guerrilla, en la forma zapatista, era otra manera de hacer y pensar la política. Hasta antes de su aparición, la guerrilla era vista como un instrumento para tomar el poder, y desde el poder llevar a acabo la revolución. En ciertos aspectos, era una suerte de adaptación del leninismo a las condiciones latinoamericanas, particularmente al proceso revolucionario centroamericano que, para ese entonces, había agotado su potencial de lucha. A diferencia, los zapatistas plantean ser una organización armada cuya razón de ser es superar la necesidad de su existencia. La defensa de un proceso de autonomía de las comunidades indígenas zapatistas y, en términos más generales, de la organización antagónica al capital, es parte de la necesidad de su existencia. Pero, el objetivo no es la consolidación de la organización armada en términos de hegemonía política y militar, sino una forma política destinada a sumar voces del movimiento de los de abajo. Por eso es una organización armada (lo que implica jerarquía y disciplina militares) que pretende llegar a no ser necesaria: el objetivo no es el poder sino la lucha de todos (los de abajo) contra el poder. Refiriéndose a la relación entre lo político y lo militar, en la Sexta Declaración dicen:

[..] también vimos que el EZLN con su parte político-militar se estaba metiendo en las decisiones que le tocaban a las autoridades democráticas, como

quien dice “civiles”. Y aquí el problema es que la parte político-militar del EZLN no es democrática, porque es un ejército, y vimos que no está bien eso de que está arriba lo militar y abajo lo democrático, porque no debe de ser que lo que es democrático se decida militarmente, sino que debe ser al revés: o sea que arriba lo político democrático mandando y abajo lo militar obedeciendo. O tal vez es mejor que nada abajo sino que puro planito todo, sin militar, y por eso los zapatistas son soldados para que no haya soldados.

El “caminar preguntando” es parte de ese proceso. Lejos de imponer un programa y una línea estratégica a la vieja usanza, el método de los zapatistas es abrir las fisuras, producir rupturas, poner en crisis el tiempo del capital y del Estado, para que las diversas constelaciones de lucha emerjan con sus voces particulares como voces legítimas. Estamos entonces, ante una forma nueva, una forma que cambia radicalmente los términos de la lucha de clases. La política de autonomía expresada en la figura de Los Caracoles y, ahora, el movimiento a las ciudades que plantea la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, es también parte de este proceso.

La forma nueva, creemos, tiene por núcleo el *hacer política desde el valor de uso*. De tal suerte, que la noción de sujeto revolucionario cambia: el sujeto no es una organización, una clase delimitada en términos apriorísticos a la cual atribuir un papel redentor, sino el movimiento de los de abajo con sus diversas formas de expresión. En otros términos, la clase ya no vista como síntesis totalizadora, sino como constelación de luchas y sujetos que avanzan actualizándose; es decir, abriendo un proceso de resignificación del mundo en un perpetuo enfrentamiento al capital y sus formas políticas, en la figura de un *nosotros*:

Lo que vamos a hacer es tomar su pensamiento de la gente sencilla y humilde y tal vez encontramos en ella el mismo amor que sentimos nosotros por nuestra patria.

Y tal vez encontramos un acuerdo entre los que somos sencillos y humildes y, juntos, nos organizamos en todo el país y ponemos de acuerdo nuestras luchas que ahorita están solas, apartadas unas de otras, y encontramos

algo así como un programa que tenga lo que queremos todos, y un plan de cómo vamos a conseguir que ese programa, que se llama “programa nacional de lucha”, se cumpla.

Y entonces, según el acuerdo de la mayoría de esa gente que vamos a escuchar, pues hacemos una lucha con todos, con indígenas, obreros, campesinos, estudiantes, maestros, empleados, mujeres, niños, ancianos, hombres, y con todo aquel que tenga bueno su corazón y tenga la gana de luchar para que no se acabe de destruir y vender nuestra patria que se llama «México» y que viene quedando entre el río Bravo y el río Suchiate, y de un lado tiene el océano pacífico y del otro el océano Atlántico.

VI

La Sexta Declaración de la Selva Lacandona y *La Otra Campaña* son un esfuerzo por trasladar el método zapatista al espacio urbano, donde la morfología de la lucha es muy diferente a la del campo y la montaña. Sin embargo, por diferentes que sean los espacios, esa política está unificada por la *estrategia del valor de uso*, la cual ha demostrado sus posibilidades en otros países, como Argentina, pero fundamentalmente en Bolivia.

Las condiciones son muy diferentes para los zapatistas. Pero el método de suscitar la rebelión de las luchas profundas, teniendo como base la comunicación de las experiencias de resistencia, puede permitir rearticular el fragmentado tejido social urbano y empujar un proceso de constitución de sujetos alternativos al sistema.

Del otro lado, tenemos el sistema en funcionamiento: un sistema de partidos políticos que juegan dentro de las reglas de la democracia representativa (parte de la forma política del capital).

Ciertamente, ese sistema es una *mediación política*, pero de allí no puede surgir un cambio profundo. Porque el tiempo y la trama electorales son parte del tiempo y la trama del sistema; la mediación lo reproduce en forma contradictoria, pero, como tal mediación, su sentido no apunta a la crisis y superación real del antagonismo del cual es parte. Apunta a preservar la abstracción como forma de dominio, es decir, a la *negación del nosotros* como reconstrucción de la politicidad desde la lógica social

del valor de uso. En otras palabras, conflicto y mediación (en la forma de Estado) son parte de la trama de la hegemonía, la cual en el ciclo electoral se expresa con urgencia. En ese sentido, las elecciones son muy importantes como tiempo de lucha definido por el sistema.

¿Cómo sacar la política de esa cárcel? ¿Cómo ir más allá, rompiendo la hegemonía del capital? ¿Cuáles son las contradicciones de la hegemonía que aparecen en la disputa electoral y que pueden ayudar a promover una política radical, una *estrategia del valor de uso* donde un *nosotros* diverso sea el *sujeto*? ¿Cómo colocar el tema de la revolución en el centro, superando la noción de sujeto revolucionario clásica, vanguardista, reducida a un tipo específico de organización o al Estado, es decir, a una forma abstracta?

Esas son algunas de las preguntas que mueven *La Otra Campaña* zapatista.

NOTA

¹ El sentido del término *hacer* es el acuñado por John Holloway en *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*.