



John Holloway fotografiado por Gabi Moncau

Multiplicar las grietas

Entrevista a John Holloway

por Gabriela Moncau y Julio Delmanto

Sin lugar a dudas, *Agrietar el Capitalismo. El hacer contra el trabajo*, el último libro de John Holloway, debería ser de lectura obligada para todo simpatizante o participante en el movimiento 15 m. Esta entrevista fue publicada en la revista brasileña *Caros Amigos* (nro.168, marzo de 2011, www.carosamigos.com.br). Traducida al español por Alberto Bonet, ha sido reproducida por la revista argentina *Herramienta*, de donde El Viejo Topo la ha tomado.

—*El libro Cambiar el mundo sin tomar el poder tuvo una gran repercusión y una serie de críticas. Una de ellas fue la de que no había propuestas. Su nuevo libro Agrietar el Capitalismo. El hacer contra el trabajo, parece desarrollar teorías de cómo caminar en dirección de un cambio del mundo sin tomar el poder. ¿Cómo fue el recorrido entre estos dos libros?*

—Tienen razón cuando dicen que hubo muchas críticas a *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Una de las principales fue el hecho de que el libro termina diciendo que bueno, no sabemos cómo cambiar el mundo sin tomar el poder. Y la respuesta a esas críticas es que es claro que no sabemos. No sabemos cómo hacer la revolución, si supiésemos ya la habríamos hecho. Lo que sabemos es que las tentativas del siglo XX fracasaron y de esos fracasos podemos aprender que es necesario concebir la revolución de otra forma. Pero no tenemos respuestas. Parte del repensar la cuestión de la revolución es justamente partir del hecho de que no sabemos cómo hacerla, por eso necesitamos pensar, discutir. Pero, más allá de eso, diré que no sabemos, porque si yo digo que sé como hacer la revolución, parto del presupuesto de que tengo que explicarte a ti como se hace, lo que implica una política del monólogo. Si decimos que no sabemos, entonces se hace necesaria la conversación, eso implica una política del diálogo, horizontal y, supongo, más honesta. Recibí muchos tipos de críticas. Algunos decían “qué absurdo, qué locura, está absolutamente

equivocado”; otros decían “estoy totalmente de acuerdo, no quiero entrar en la sucia lógica del estado, de la conquista del poder estatal. Pero entonces ¿qué hacemos?” Entonces, el nuevo libro es un poco una tentativa de avanzar con una respuesta en este sentido, una respuesta que es al mismo tiempo una pregunta.

—*¿Señala caminos para la ruptura con el capitalismo?*

—Realmente, la cuestión de la ruptura es central, queremos romper con la lógica del capitalismo. Y queremos hacerlo de miles de formas diferentes. Creando espacios donde no vamos a reproducir la lógica del capital, donde vamos a hacer otra cosa, tener otros tipos de relaciones, desarrollar actividades que tengan sentido para nosotros. Entonces, el problema de la cuestión de la revolución, en lugar de ser cómo tomamos el poder, pasa a ser: ¿cómo rompemos con la lógica del capital? Para mí, el ejemplo más obvio es el de los zapatistas. A partir del momento en que se cruza hacia su territorio y hay una señalización que dice “aquí el pueblo manda y el gobierno obedece”. Se trata de la creación de un espacio con otra lógica. Pero si comenzamos a pensar en eso, vemos que no son solamente los zapatistas, son también radios comunitarias, centros sociales, comunidades o municipios autónomos, en fin, una serie de rupturas que no son necesariamente territoriales, pueden también referirse a una actividad, como las protestas

estudiantiles contra la introducción de la lógica del mercado en la educación. O puede darse también en la relación entre marido y mujer, o con los hijos, tratar el amor como una tentativa de crear una relación en la que no se acepta la lógica capitalista de la ganancia y la mercancía. La única forma de pensar la revolución es en términos de esos espacios o momentos que se pueden concebir como grietas en el tejido social de la dominación capitalista. La única forma de pensar en la revolución es en términos de creación, multiplicación y expansión de esas grietas, porque ellas se mueven, son dinámicas. Y esta respuesta es también una pregunta, porque hay muchos problemas que resolver.

—*Has dicho que cualquier teoría radical de cambio tiene que partir de una teoría de la crisis. ¿Por qué?*

—Me parece que una teoría crítica, una teoría revolucionaria, no es una teoría de la dominación. Buena parte de la teoría de la izquierda nos dice todo el tiempo que somos una sociedad dominada por el capital, por el dinero, por el consumo. Bueno, eso ya lo sabemos, es obvio. El hecho de que vivimos en una sociedad de dominación clasista, en una sociedad injusta, eso es perfectamente obvio. El problema no está en discernir eso, en entender la dominación, sino en entender la fragilidad de la dominación, la posibilidad de romper con la dominación, este es el punto de partida de la reflexión crítica anticapitalista. Comenzar entendiendo el capitalismo en términos de su crisis, su fragilidad, y no de su poder.

—*¿Y como entiende el concepto de identidad? ¿Por qué usted defiende la “anti-identidad”?*

—Si se comienza con la negatividad, el *no*, entonces eso implica que se está pensando que el mundo en el cual vivimos no es el mundo verdadero. El mundo verdadero es el mundo que todavía no existe, es el mundo que podría existir. Estamos pensando más allá de lo que existe, de lo que somos. Entonces yo soy más de lo que soy. Me parece muy importante pensar la revolución a partir de la ruptura de las identidades. Por ejemplo, pensemos una vez más en la lucha zapatista: nunca dijeron “somos un movimiento indígena”, dijeron “estamos luchando por la humanidad, estamos yendo más allá de esa identidad”. Creo que eso es importante, pues muchas luchas identitarias acaban volviéndose conservadoras.

—*Pero ¿es posible romper con esas categorías partiendo de esa*

misma identidad? ¿Como el movimiento negro, o el movimiento de las mujeres?

—Es claro que tenemos que comenzar desde donde estamos. Sí, muchas veces la afirmación de la identidad en movimientos como esos es la afirmación que desafía. Una afirmación negativa. Una afirmación que dice “usted no me ve, pero aquí estoy, ¿que va a hacer?” Y eso va claramente en contra de lo que actualmente existe. Pero si me quedo en eso y nada más, el movimiento se transforma fácilmente en algo excluyente y conservador. Los zapatistas podrían haber dicho desde el principio “somos un movimiento indígena, vamos a luchar por nuestros derechos en cuanto indígenas”; mucha gente los interpreta de esa forma, incluso el gobierno. Pero sería un movimiento que nos excluiría, ¿no es cierto? Es claro que queremos que los indígenas conquisten un mejor lugar dentro de nuestra sociedad, pero finalmente no se trata de esto, se trata de romper con las estructuras actuales, de pensar en un movimiento contra el capitalismo, contra la sociedad actual.

—*Y, dentro de la teoría de las grietas, ¿cómo funcionaría la idea de unidad? ¿Usted considera que sería necesaria una unidad entre las muchas grietas?*

—No, unidad no. Creo que sería importante una confluencia entre las grietas. Que las grietas se conecten. Tal vez no sea una buena metáfora para Brasil, pero podemos entender la idea de las

El problema no está en entender la dominación, sino en entender la fragilidad de la dominación.

grietas imaginando un lago congelado: estamos intentando romper el hielo, arrojando piedras al lago. Se crean agujeros y grietas, rajaduras, ¿no es cierto? Y del otro lado también están arrojando piedras y por otro lado también, que es un poco lo que está pasando hoy. Va formándose una multiplicidad de grietas que a veces se expanden y otras veces se regeneran, de manera que el agujero puede congelarse otra vez. Pero si las grietas se juntan, se hacen mayores, más potentes. A veces se juntan, se separan otras veces. Yo pienso el movimiento de las grietas como un proceso que incluye coincidencias, pero que no deben ser impuestas a partir de una perspectiva particular. Si yo estoy aquí desde este lado del lago arrojando piedras y veo que usted está haciendo lo mismo de su lado, no tiene ningún sentido que le diga que debería estar aquí conmigo. Es necesario reconocer que las personas están intentando romper el hielo del capitalismo de muchas formas diferentes y tengo que respetar que usted esté ahí. Y respetar implica criticar, en una confluencia es importantísimo el diálogo.

—*¿Entonces usted piensa que la idea tradicional de unidad de*

la izquierda es equivocada?

—Sí, esa idea acaba siendo muy destructiva. Es imposible y tampoco es deseable. Porque queremos crear una sociedad donde podamos hacer lo que nos gusta, lo que queremos, lo que tiene sentido para nosotros, una sociedad heterogénea. El argumento de las grietas es que no tenemos otra opción que no sea comenzar por la particularidad. Estamos aquí, cada cual en su lugar, y tenemos que movernos a partir de ahí. Ustedes podrían decirme “no, lo que necesitamos es la unidad de la izquierda. Tenemos que movernos a partir de un centro y pensar en la totalidad a partir de un programa nacional, global”, lo que sea. Eso, en primer lugar, me parece que no es realista. En segundo lugar, abre las puertas para la burocratización del movimiento y, en tercero, implica una represión a muchos movimientos reales que existen por todos lados. Creo que es exactamente lo contrario: en lugar de pensarnos a partir de la totalidad, tenemos que comenzar a partir de nuestra particularidad y confluir. No juntándonos de forma que se imponga una línea política unitaria.

—*Usted escribió que el pensamiento y la práctica revolucionaria tienen que ser necesariamente antifetichistas. Queremos que usted hable un poco de eso. ¿Cómo sería una práctica revolucionaria que tenga eso como eje central?*

—El capitalismo es un sistema que no está controlado por nadie. Ni por los capitalistas, ni por los gobiernos. Es un sistema de relaciones sociales donde quien domina son las cosas. El dinero, el capital, las fuerzas cosificadas. Entonces, la revolución es un proceso que, necesariamente, en primer lugar, pasa por entender lo social como nuestra creación cosificada o fetichizada y, en segundo lugar, es un proceso de desarrollo de formas de determinar eso social. En ese sentido, pienso que la crítica en el sentido marxista es una tentativa de desfetichizar esas relaciones y restaurar la creatividad humana en el centro del universo social, digamos.

—*Usted hace también una crítica a las explicaciones del fracaso de las revoluciones del siglo XX que siempre se asocian a los conceptos de ideología, hegemonía o falsa consciencia. ¿Podría explicar eso?*

—Bueno, el problema con la idea de falsa consciencia o hegemonía es que sugiere la idea de que hay alguien que tiene la consciencia que no es falsa. Y que, por lo tanto, sería responsabilidad de esa persona enseñar a los otros y mostrarles el camino. Eso me parece absurdo y catastrófico desde el punto

de vista político. Si pensamos, no en términos de conciencia correcta o justa, sino en términos de fetichización, la idea es que las formas con las cuales existen las relaciones sociales en el capitalismo van generando ciertas apariencias, ciertas ilusiones reales, y todos estamos viviendo dentro de eso. Todos estamos dentro de ese mundo fetichizado, al mismo tiempo que lo estamos criticando, teóricamente o en la práctica. Y la idea de que podría haber personas que existen por encima de esa fetichización simplemente no tiene sentido. Creo que tenemos que comenzar reconociendo lo que ya existe, entonces no es cuestión de construir el partido, de construir algo que no existe. Yo creo que hay que comenzar diciendo que ser revolucionario y anticapitalista es la cosa más común del mundo, todos somos eso de alguna forma. Es cuestión de ir pensando en cómo podemos promover la confluencia y el reconocimiento mutuo de esas rebeldías.

—*Críticos de su libro Cambiar el mundo sin tomar el poder dicen que es anti-histórico o a-histórico. ¿Cuál es su respuesta a esas críticas?*

—Me parece que la crítica se hace de diferentes formas. A veces, sobre todo del lado trotskista, se dice que no, que hay que entender el fracaso de las revoluciones del siglo XX en términos de estalinismo o en términos de dirección política, de las características especiales de cada caso.

Me parece muy importante pensar la revolución a partir de la ruptura de las identidades.

Eso me parece equivocado, no es realmente la historia, es como una construcción de una forma de no pensar. Un segundo punto sería que hay que entender la revolución no como la realización de la Historia y sí como la ruptura de la Historia; existe una tradición que dice que la Historia está de nuestro lado, que nos va a llevar al comunismo; me parece que no es así, hacia donde nos está llevando la Historia realmente es hacia la aniquilación total; el problema es cómo pararla. Hay una cita de Walter Benjamin donde plantea básicamente la idea de que estamos en el tren de la Historia y el problema no es cómo llegar a la estación sino como tirar del freno para que pare y nos bajemos. Y, en tercer lugar, tal vez yo comparta un poco la crítica, en el sentido de que sí es importante localizar históricamente esta idea de cambiar el mundo sin tomar el poder, entender que el concepto de poder era parte de una constelación histórica en la cual la lucha anticapitalista era la lucha del trabajo contra el capital. Creo que este concepto está en crisis y que está surgiendo otro concepto de la lucha anticapitalista, que ya no está centrado en la toma del poder y no está centrado en la idea de la lucha del trabajo contra el capi-



tal, sino en la de que la lucha anticapitalista es necesariamente la lucha contra el trabajo y, por lo tanto, contra el capital, contra el trabajo abstracto alienado. Y contra, por lo tanto, todo ese mundo de fetichización que surge de la centralidad del trabajo alienado. El argumento de *Agrietar el Capitalismo. El hacer contra el trabajo*, es que ese movimiento de las grietas debe ser entendido como la rebeldía, como la revuelta del hacer —o trabajo concreto— contra el trabajo abstracto. Entonces, realmente, lo que todas esas grietas están diciendo, de diferentes formas, es que el movimiento es contra el trabajo abstracto y alienado, un movimiento por otro tipo de actividad aquí y ahora y no solamente después de la revolución.

—*Incluso cuando la lucha del trabajo contra el capital se enciende dentro del capitalismo y por lo tanto no traiga consigo la respuesta o la revolución, ¿cree que esas luchas pueden ser consideradas también grietas?*

—Yo creo que todas las luchas son contradictorias. La lucha por mejores condiciones de trabajo puede ser, o es normal-

mente, al mismo tiempo una lucha por mejores condiciones y una lucha contra las condiciones existentes, una lucha de gente que dice “somos más que trabajadores, somos humanos, queremos respeto por nuestra dignidad”. La lucha siempre está traspasando los límites.

—*Una característica del capitalismo es su capacidad de transformar todo en mercancía, incluso sus críticas. Esto ciertamente es un riesgo para las grietas. ¿Cómo pueden escapar a esa incorporación al sistema?*

—Yo encuentro que esa es una lucha constante, si vemos todas las experiencias de grietas, todos los movimientos autónomos, todas las protestas que todo el tiempo

están buscando formas de no dejarse reintegrar al sistema. No hay una fórmula mágica. Pienso dos cosas. En primer lugar, para mí la negatividad es muy importante, hay que pensar todo el tiempo “bueno, comenzamos con ese grito contra el mundo existente”, realmente un “no!”, y hay que tener presente eso todo el tiempo. La otra cosa es que hay que moverse todo el tiempo, ir moviéndose y cambiando todo el tiempo. El capital es un proceso que corre atrás de las rebeldías, por eso ellas tienen que ser más rápidas que él, inventando nuevas formas de organizarse, de expresarse.

—*¿Y cómo ve usted Cuba, cree que también es una revolución que fracasó?*

—Cuba es una pregunta que siempre trato de evitar, pues es un símbolo muy importante en América Latina y obviamente no es la Unión Soviética, no es China, no es la misma cosa. Yo creo que todas las revoluciones son procesos contradictorios, siempre hay una tensión entre la revolución como movimiento de autoorganización y autodeterminación, por un lado, y

un movimiento de gente que quiere cambiar el mundo y la sociedad en beneficio de otros, por otro lado. Si pensamos en la revolución como movimiento de autodeterminación, esto lleva a formas de organización autodeterminantes, como asambleas, consejos, etc. Si pensamos en la revolución como movimiento en beneficio de otros, entonces esto lleva a la forma estatal. Son diferentes formas de política: por un lado, sería una política de diálogo, una política anti-verticalista; por otro lado, una política del monólogo, verticalista. Y el intento de cambiar el mundo en beneficio de otros puede llevar a beneficios reales y concretos para mucha gente, pero termina siendo una forma de organización que excluye a esas personas. Yo creo que en todas las revoluciones hay un conflicto entre esas dos perspectivas. En el caso de la revolución rusa está muy claro que la perspectiva estado-céntrica aplastó el movimiento consejista o soviético muy rápidamente.

—¿Piensa que es el mismo caso en los que se llaman “procesos de cambio” en América Latina, o sea, en las experiencias en Bolivia, Ecuador y Venezuela?

—Sí, Ecuador también, pero Bolivia y Venezuela son los ejemplos más importantes, claro. Si miramos la revuelta de Bolivia de diciembre, el *gasolinazo*, vemos las dos cosas: por un lado, la tendencia a aplastar el movimiento real de la revolución y, por otro, la negación del movimiento que todavía existe, diciendo que no, que no pueden hacer eso. En Venezuela también, de otra forma, me parece que las dos tendencias todavía existen. Pero en el caso cubano realmente es el estado el que domina. Supongo que la política del monólogo también se expresa en el número de horas de monólogo de los líderes políticos...

—¿Como evalúa el estado de la lucha zapatista en el México de hoy, después de más de quince años del levantamiento de 1994?

—Primero, está claro que el levantamiento zapatista cambió el mundo. Cambió el mundo para nosotros que vivimos en México, pero también para la izquierda en todo el mundo. Primero simplemente por el hecho de que se levantaran cuando parecía no haber ya lugar para levantarse, pero también por el hecho de replantear toda la cuestión del significado de la revo-

lución. La otra cosa es que me parece que hay un cambio en la subjetividad zapatista después de 2001. En el sentido de que después de los acuerdos de San Andrés, en 1996, la campaña y el movimiento zapatista tenían como objetivo la aceptación y la implementación de estos acuerdos, y después de 2001, de la

Marcha del Color de la Tierra, después de que vinieron a la Ciudad de México y se puso en evidencia que el gobierno no iba a implementar los acuerdos, ellos dijeron, después de un silencio: “vamos a ser nosotros los que vamos a hacerlo”. Me parece que hay un cam-

bio muy importante, porque dejan atrás la política de demandas, la política de exigencias al gobierno. Desde 2001 prácticamente dicen no vamos a pedir nada, no vamos a exigir nada, no tiene sentido exigir nada al gobierno, aprendimos eso, nosotros somos los que vamos a realizar los cambios, entonces vamos a asumir la responsabilidad, nosotros vamos a implementar nuestro sistema de educación, de salud, etc. Eso significa un replanteamiento del movimiento zapatista, en la forma en que yo lo entiendo: el centro ya no está en la comandancia sino en las comunidades, porque son ellas las que están implementando estos cambios. Y eso crea la impresión de que realmente no están haciendo gran cosa, porque simplemente lo están haciendo, ya no están exigiendo, ya no

están emitiendo comunicados como antes. Pero me parece que, al mismo tiempo, el proceso real de transformación es bastante profundo, aun con todas las dificultades del mundo. La Otra Campaña procura estimular una confluencia de muchos movimientos en México,

me parece que la idea fue excelente y que tuvo un poco de éxito, aunque no tanto como queríamos.

—Mucho se dijo que un rasgo característico del movimiento zapatista es que sería un movimiento que elabora su propia teoría. ¿Cómo analiza la teoría zapatista?

—Yo diría que no hay una teoría zapatista. Creo que a través de sus comunicados y a través de sus prácticas obligaron a las personas a repensar de forma fundamental toda la cuestión de la revolución, toda la cuestión de la teoría, del lenguaje, de cómo expresarse, etc. Eso me parece muy importante. Es claro que hay ciertos temas que ellos enfatizan mucho, que son muy importantes, como el “mandar obedeciendo” o “preguntando caminamos”, etc. Pero, si me piden que diga cuál es la teoría zapatista, yo no podría hacerlo ■

La idea tradicional de unidad de la izquierda es muy destructiva.

El capital corre atrás de las rebeldías, por eso ellas tienen que ser más rápidas que él.