

Repensar la política desde América Latina
Cultura, Estado y movimientos sociales

Raphael Hoetmer
(coordinador)

Repensar la política desde América Latina

Cultura, Estado y movimientos sociales

Sonia E. Álvarez / Graciela Di Marco /
Aníbal Quijano Obregón / Alberto Adrianzén M. /
Raphael Hoetmer / Xochitl Leyva Solano / Soraya Rizzardini González /
Andreza Prevot y Tiago Coelho Fernandes / Floresmilo Simbaña /
Agustín Lao-Montes / Raúl Zibechi / Pablo Ospina Peralta /
Maristella Svampa / Pablo Stefanoni / Álvaro Campana Ocampo /
Mónica Carrillo, Chalena Vázquez, Herbert Rodríguez, Claudia Denegri Davies,
Mar Daza Quintanilla, Susana Ilizarbe Pizarro y Jorge Miyagui Oshiro /
María Ysabel Cedano García, Lourdes Huanca Atencio,
Diego Saavedra Celestino, Mario Palacios Páez,
Edmundo Murrugarra y Ricardo Soberón Garrido /
Ezequiel Adamovsky / Boaventura de Sousa Santos /
Immanuel Wallerstein



UNIVERSIDAD NACIONAL
MAYOR DE SAN MARCOS
FONDO EDITORIAL DE LA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



PROGRAMA
DEMOCRACIA Y
TRANSFORMACIÓN
GLOBAL

Repensar la política desde América Latina

Cultura, Estado y movimientos sociales

Lima, mayo de 2009

- © Programa Democracia y Transformación Global
Av. 6 de agosto 848, interior E, Jesús María, Lima
Teléfono: (51) (1) 7153450 • Fax: (51) (1) 7187526
www.democraciaglobal.org • e-mail: info@democracia global.org
- © Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales • Unidad de Posgrado • UNMSM
Av. Venezuela s/n, Ciudad Universitaria, Lima • Teléfono: 6197000 anexo: 4003
www.sociales.unmsm.edu.pe • e-mail: postcs@unmsm.edu.pe

Cuidado de la edición: Odín R. del Pozo O.
Diagramación: Guido Raúl Huerta

La portada se ha diseñado sobre la base de la obra «No a la Guerra» de Beatriz Aurora

Esta publicación ha sido posible gracias al apoyo económico de Oxfam GB

ISBN: 978-9972-834-29-5

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2009-06743

Los textos de este libro son *copyleft*. Las y los autores y el editor autorizan la copia, distribución y citado de los mismos en cualquier medio y formato, siempre y cuando sea sin fines de lucro, el autor o la autora sea reconocido como tal, se cite la presente edición como fuente original, y se informe al autor(a) y al editor. La reproducción de los textos con fines comerciales queda expresamente prohibida sin el permiso expreso del editor. Toda obra o edición que utilice estos textos, con o sin fines de lucro, deberá conceder estos derechos expresamente mediante la inclusión de la presente cláusula de *copyleft*.

Impreso en Perú
Printed in Peru

CONTENIDO

Introducción <i>Raphael Hoetmer</i>	11
I. Lo político y la reinención de la política: conceptos, imaginarios & escenarios	
Repensando la dimensión política y cultural desde los movimientos sociales: algunas aproximaciones teóricas <i>Sonia E. Álvarez</i>	27
Movimientos sociales y democracia radical: lo público y lo privado <i>Graciela Di Marco</i>	37
El nuevo imaginario anticapitalista <i>Aníbal Quijano Obregón</i>	59
El espíritu constituyente o el nacimiento del pueblo <i>Alberto Adrianzén M.</i>	75
II. Los procesos sociales y políticos en nuestra América: actores, discursos & prácticas	
Después del fin de la historia: reflexiones sobre los movimientos sociales latinoamericanos de hoy <i>Raphael Hoetmer</i>	85
Nuevos procesos sociales y políticos en América Latina: las redes neozapatistas <i>Xochitl Leyva Solano</i>	109

Del movimiento de mujeres:
los tambores lesbofeministas de la Lesbianbanda 131
Soraya Rizzardini González

El Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra y
los desafíos de la construcción de un proyecto popular para Brasil 137
Andreza Prevot y Tiago Coelho Fernandes

El movimiento indígena ecuatoriano y la construcción
de la plurinacionalidad 153
Floresmilo Simbaña

Movimientos afroamericanos:
contendias políticas y desafíos históricos 169
Agustín Lao-Montes

III. Gobiernos progresistas y movimientos sociales: (des)encuentros, perspectivas & desafíos

Gobiernos y Movimientos: entre la autonomía y
las nuevas formas de dominación 185
Raúl Zibechi

Historia de un desencuentro: Rafael Correa y los
movimientos sociales en el Ecuador (2007-2008) 195
Pablo Ospina Peralta

Argentina: la reconfiguración del espacio piquetero (2003-2008) 219
Maristella Svampa

La «indianización» del nacionalismo o la refundación
permanente de Bolivia: continuidades y rupturas en
la (re)definición de la comunidad política 231
Pablo Stefanoni

¿Una nueva política en Venezuela?:
por los recorridos del poder popular 249
Álvaro Campana Ocampo

IV. Política, cultura y emancipaciones en el Perú

Muestra «Resistencias Creativas»: visibilizando la disidencia 267
Jorge Miyagui Oshiro (curador)

Cultura y política en el Perú:
sobre resistencias, alternativas y transformación social 273
*Mesa redonda con Mónica Carrillo, Chalena Vázquez,
Herbert Rodríguez, Claudia Denegri Davies, Mar Daza Quintanilla,
Raphael Hoetmer, Susana Ilizarbe Pizarro y Jorge Miyagui Oshiro*

Perú en el escenario continental:
sobre colonialidad, violencia y la izquierda 305
*Mesa redonda con María Ysabel Cedano García,
Lourdes Huanca Atencio, Mario Palacios Páez, Edmundo Murrugarra,
Ricardo Soberón Garrido, Raphael Hoetmer y Diego Saavedra Celestino*

V. Entre futuros inciertos y otros mundos posibles: lecciones, estrategias & horizontes

Problemas de la política autónoma:
pensando el pasaje de lo social a lo político 345
Ezequiel Adamovsky

El Foro Social Mundial y la izquierda global 373
Boaventura de Sousa Santos

¿Hacia dónde se encamina el mundo? 411
Immanuel Wallerstein

INTRODUCCIÓN

Raphael Hoetmer

Vivimos una época de cambios tan intensos y continuos que podemos hablar de un cambio de época, originado por los procesos interrelacionados de la revolución de la tecnología de la información (CASTELLS 2000), las globalizaciones económicas, culturales y políticas, la reorganización del sistema capitalista, los nuevos flujos migratorios, el creciente poder de empresas transnacionales e instituciones multilaterales, así como por el protagonismo de nuevos movimientos sociales (a menudo transnacionales y hasta globales).

Zygmunt Bauman caracteriza nuestra era como la «modernidad líquida» (2005), en la cual nada puede mantener su forma, y las palabras han perdido sus sentidos anteriores. Los conceptos que solíamos usar para analizar el mundo ya no nos sirven de la misma manera para entender los cambios socioeconómicos, políticos, tecnológicos y subjetivos contemporáneos. Por lo tanto, las palabras son como zombis: muertos (sin significado...) y vivos (... pero usándose) al mismo tiempo.

En términos foucaultianos podríamos decir que estamos frente a un cambio de episteme, en el cual no solamente cambian las condiciones materiales, sino también se está transformando nuestra manera misma de mirar y entender la realidad (FOUCAULT 1973). En consecuencia, existe en la actualidad una profundización y complejización de disputas entre diferentes actores sociales y políticos sobre el significado y la práctica de conceptos como democracia, desarrollo y política, que indican confrontaciones sobre el futuro de nuestras sociedades.

De esta manera, pueden ocurrir escenas como las del encuentro del G8+5 en Heiligendam (2007).¹ Mientras que dentro de una fortaleza improvisada de rejas, muros, bombas lacrimógenas y miles de policías, se

1 En esta ciudad Alemana participaron —aparte de los ocho poderes económicos tradicionales (los Estados Unidos, el Reino Unido, Italia, Francia, Alemania, Japón, Canadá y Rusia)— también Sudáfrica, China, India, México y Brasil, ya que sus hegemonías regionales les hicieron imprescindibles para discutir el futuro económico y político del sistema mundial.

reunieron los presidentes de las democracias históricas por excelencia (Francia, EE. UU. y Gran Bretaña) y las democracias más grandes del mundo (India y Brasil), afuera los manifestantes gritaron: «Ustedes son ocho, nosotros millones», denunciando la falta de transparencia y reclamando democracia real. En países alrededor del mundo, simultáneamente, se realizaron marchas y eventos expresando las mismas demandas.

Las protestas contra el G8 forman parte de un proceso de intensificación de luchas sociales alrededor del planeta; éstas cuestionan el modelo del capitalismo neoliberal desde los últimos años de la década de los ochenta. Entre sus expresiones más famosas están los levantamientos indígenas en Bolivia y Ecuador (a partir de 1989), el proceso del Foro Social Mundial² (iniciado en 2001), el levantamiento de los zapatistas en el estado mexicano de Chiapas (desde 1994), y las protestas que consecuentemente acompañan a las reuniones de organizaciones y plataformas multilaterales, como la Organización Mundial de Comercio (OMC), el Foro Económico Mundial (FEM) y el Fondo Monetario Internacional (FMI).

En este escenario, América Latina gana un protagonismo especial debido a la potencia de las respuestas organizativas a la ofensiva neoliberal de los años ochenta y noventa, y sus consecuencias en el continente. A un lado, largos procesos de movilización social, inspirados por el espíritu del «¡Que se vayan todos!» y protagonizados por organizaciones sociales indígenas, barriales, de mujeres y otros, resultaron en el derrocamiento de gobiernos en Argentina, Ecuador, Bolivia y —en un contexto algo diferente— en el Perú. A la vez, las propuestas y prácticas de lucha de los movimientos latinoamericanos influyeron en activistas y movimientos alrededor del planeta. Las bajadas desde El Alto en Bolivia, las ocupaciones del Movimiento Sin Tierra en Brasil, así como la construcción de espacios políticos autónomos llamados «caracoles» por los zapatistas en México, no solamente surgieron de la protesta contra las consecuencias sociales del neoliberalismo. Más bien, disputaron las pretensiones hegemónicas del imaginario neoliberal del «Fin de la Historia» (FUKUYAMA 1999), y de que «No Hay Alternativa» de Margaret Thatcher, como tam-

2 El Foro Social Mundial es un proceso continuo de encuentros bajo el lema: *Otro Mundo es Posible*. Los Foros Mundiales anuales, que ya se han organizado siete veces, son su expresión más conocida. Organizaciones sociales, ONG e intelectuales progresistas se juntaron cuatro veces en Porto Alegre (Brasil), una vez en Mumbai (India), Nairobi (Kenya) y Belem do Para (Brasil), y una vez policéntricamente en Bamako (Mali), Karachi (Pakistán) y Caracas (Venezuela). Un componente menos conocido del FSM son los diferentes foros locales, nacionales, regionales y temáticos, que se organizan alrededor del mundo.

bién cuestionaron un patrón de poder histórico, a lo cual Aníbal Quijano (2000) se refiere como la «colonialidad del poder».

El nuevo espíritu rebelde que se difundió por la mayor parte de Nuestra América, en los últimos veinte años, preparó también el camino a victorias electorales en diferentes ámbitos de los Estados del continente. Sin duda, una foto del conjunto de presidentes de los países de la región hoy en día indica las brechas en las relaciones de dominación que dirigieron a nuestros países desde la fundación de la colonia, o desde la colonización española. Es decir, en la actualidad los estados americanos son presididos, entre otros, por un sindicalista (Lula da Silva en Brasil), un padre de la Teología de la Liberación (Fernando Lugo en Paraguay), dos mujeres del movimiento de derechos humanos (Cristina Fernández en Argentina y Michel Bachelet en Chile), un campesino-indígena (Evo Morales en Bolivia), un economista progresista (Rafael Correa en Ecuador), un afroamericano (Barack Obama en los Estados Unidos), y un militar progresista (Hugo Chávez Frías en Venezuela). De alguna forma, ellos y ellas representan a los movimientos emancipatorios del siglo XX, sin que esto necesariamente implique cambios políticos profundos.

En este momento de transición paradigmática (SOUSA SANTOS 2006) una de las tareas principales de los activistas e investigadores comprometidos con la transformación social es (re-)evaluar los conceptos analíticos, teorías de cambio y metodologías que usamos para analizar, explicar, criticar y cambiar la sociedad. Es decir, requerimos de análisis, interpretaciones y teorizaciones de los caminos de transformación social presentes en las acciones, conceptos, imaginarios y propuestas políticas de los movimientos sociales actuales. La presente publicación, *Repensar la política desde América Latina*, es una humilde contribución a este desafío.

Repensar la política en tiempos de crisis

Al inicio de 2009, la publicación de *Repensar la política...* parece aún más relevante que en noviembre de 2007, cuando varios de los autores participaron en el II Foro de Democratización Global, organizado en Lima por el Programa Democracia y Transformación Global. La actual crisis financiera revela el fracaso económico de las políticas neoliberales, ámbito en el cual todavía reclamaba su éxito. Su doctrina prometió crear prosperidad y estabilidad socioeconómica, pues su crecimiento económico iba a chorrear hacia abajo a las mayorías del mundo. Los últimos meses de 2008 evidenciaron lo contrario. Como vinieron advirtiendo

movimientos ciudadanos como Attac y Jubileo, el sistema económico neoliberal —dirigido por la especulación financiera— se construyó sobre una desigualdad estructural y riesgos enormes. Fue el Estado quien finalmente tuvo que intervenir para sostener al sistema actual y salvar a los bancos privados responsables de la misma crisis. Las consecuencias sociales y económicas son enormes. La crisis estadounidense se difundió rápidamente provocando situaciones de recesión económica alrededor del mundo. En noviembre y diciembre de 2008, sólo en los Estados Unidos, más de un millón de personas se quedaron sin trabajo.

La real crisis que el mundo atraviesa es aún mucho más profunda y grave que lo que permite ver el economicismo que dirige al debate público y a la política actual. Aparte de la crisis económica, el escenario mundial al inicio del siglo XXI se define por crisis alimentarias (persiste el hambre; aumenta la manipulación genética de los alimentos; los agrocombustibles reemplazan crecientemente a la agricultura alimentaria), energéticas (las fuentes tradicionales de energía están por acabarse, pero antes de ello siguen contaminando el medioambiente), ecológicas (la destrucción progresiva de nuestro planeta, simbolizada en el calentamiento global), y políticas (las fuerzas políticas tradicionales parecen no tener ni la voluntad, ni la capacidad de responder a estos problemas urgentes), que evidencian una crisis cultural. Es decir, no se trata de crisis coyunturales, pero más bien son consecuencias de una historia de larga duración de organización del sistema mundial y de la relación de la humanidad con la naturaleza.

Sostenemos que estamos frente una crisis de la modernidad occidental, que produce un escenario muy complejo en América Latina caracterizado por Boaventura de Sousa Santos como la polarización entre «[...] la represión del neoliberalismo y la imaginación utópica de los pueblos» (en HOETMER 2008). En ello vemos los escenarios de conflictos internos, como en Bolivia, Venezuela, y posiblemente en Ecuador, donde las élites nacionales se resisten a dejar parte de sus privilegios, como exigen las reformas de gobiernos progresistas. O en Colombia, México, Chile y Perú, donde gobiernos conservadores (o socialdemócratas) promueven una profunda criminalización de las luchas sociales y críticas a sus políticas. Además, la geopolítica del continente está caracterizada por una división y conflictos entre gobiernos antiimperialistas (Bolivia y Venezuela), gobiernos progresistas moderados (Brasil y Argentina), y gobiernos profundamente conservadores (Colombia, Perú y México). Finalmente, es evidente la dificultad e incapacidad (o falta de voluntad) de la mayoría de

los gobiernos progresistas de realmente generar justicia social, ecológica y cultural, y por tanto, de cumplir con la agenda de los movimientos sociales que crearon las condiciones de sus victorias electorales.

Para los movimientos sociales del continente, este nuevo escenario es sumamente complejo y ha implicado un momento de reorientación. El *II Foro de Democratización Global* se situó en dicho momento histórico. Identificó, así, tres ideas o conjuntos de desafíos generales que están en la base de este libro.

En primer lugar, afirmamos que necesitamos cambios radicales en el mundo para responder a la crisis cultural de la modernidad occidental. Ello implica que no solamente no es necesario —como dicen los zapatistas— sentarse en la silla del poder. Más bien, es urgente una transformación del conjunto de las relaciones de poder en nuestras sociedades, para crear un mundo más justo, equitativo y democrático, cuyo equilibrio con la naturaleza permita su continuidad en el futuro. No obstante, las condiciones para un cambio de este tipo son difíciles. La fuerza y complejidad de las relaciones de dominación exigen (re)inventar y construir nuevos caminos emancipatorios adaptados al contexto de las globalizaciones, y suficientemente poderosos para enfrentarse con la penetración profunda de la cotidianidad por el imaginario y las prácticas capitalistas-neoliberales.

Las diferentes experiencias de otros mundos ya existentes evidencian, no obstante, que tales cambios no son imposibles. Es decir, en movimientos y luchas alrededor del planeta ya se han construido otras relaciones sociales, modelos económicos, derechos individuales y colectivos, y prácticas de democracia que dan pistas para procesos de transformación social mayores. En este sentido, las alternativas a la realidad social actual surgen desde abajo, y requieren ser visibilizadas, profundizadas, difundidas y teorizadas para permitir cambios más profundos en otros ámbitos. Como plantean Sonia Álvarez, Arturo Escobar y Evelina Dagnino en su importante libro *Cultures of Politics. Politics of Cultures* (1998), estos cambios son profundamente culturales, ya que dependen de otras concepciones y prácticas sociales de democracia, de autonomía, del cuerpo, de la naturaleza y del territorio.

Los proyectos de cambio que buscan construir y expandir los otros mundos (poscapitalistas) son varios. Ellos son forjados desde diferentes sujetos políticos, que van desde los movimientos indígenas, de afrodescendientes y de mujeres (todos históricamente marginalizados por la izquierda), hasta partidos de izquierda y proyectos estatales de reformas

políticas. Esta diversidad de luchas y movimientos implica una serie de desafíos principales para reinventar la política. Es necesario, por ejemplo, pensar en la relación entre las acciones y procesos de articulación en los diferentes ámbitos (local, nacional y transnacional) de los conflictos y movimientos sociales, para que ellos no se quiten energía entre sí pero se fortalezcan.

En segundo lugar, se deben evaluar las conexiones entre las múltiples estrategias y dimensiones de los movimientos actuales. Por ejemplo, cómo se relaciona la acción callejera y beligerante con la participación en espacios institucionales, o con la creación de espacios autónomos en los cuales se practican las alternativas propuestas por los mismos movimientos.

En tercer lugar, es necesario inventar y construir nuevas institucionalidades que permitan la consolidación y realización de las propuestas que surgen desde los movimientos sociales en los diferentes ámbitos de la sociedad. Finalmente, es inevitable considerar las relaciones entre los diferentes sujetos y luchas sociales. Si bien es cierto que la diversidad de movimientos no se deja reducir o centralizar en un sujeto hegemónico, también es evidente que las relaciones de competencia y confrontación entre diferentes proyectos progresistas siempre han obstaculizado el cambio social. Esta relación es aún más urgente de considerar en los países donde alguno de los proyectos progresistas han logrado victorias electorales, y tienen que construir relaciones constructivas con otras expresiones del campo progresista.

En todo ello, la relación entre la política de lo posible en lo inmediato (los cambios en el corto plazo), y la política de la transformación real (los cambios civilizatorios en el mediano plazo) constituyen el desafío principal. ¿De qué manera pueden relacionarse las reformas políticas moderadas, con las luchas sociales por un mundo realmente diferente? ¿Cómo evitar que las coyunturas políticas y electorales terminen debilitando los procesos de organización social? ¿Cómo atender las necesidades inmediatas de cambio social y luchar por cambios profundos, a la vez? ¿Cómo crear institucionalidades y prácticas de gestión estatal nuevas que no terminen corrompiendo y moderando a los activistas y dirigentes que participan en ellos? ¿Cómo crear mecanismos más potentes para generar los cambios macronacionales necesarios? Finalmente, ¿de qué manera evitar que la toma del poder estatal no se convierta en un obstáculo de cambios más radicales —y transnacionales—, necesarios en el contexto actual, como suele pasar ahora?

Son estos desafíos sobre los cuales reflexionan los y las autores y autoras de los artículos reunidos en *Repensar la política desde América Latina*. Creemos que esta discusión es sumamente relevante en el Perú, donde la renovación de la política y la emergencia de nuevos movimientos sociales tienen un corto y complicado pasado, debido a la historia contemporánea de la guerra civil, la fragmentación de la izquierda, las crisis económicas y la dictadura fujimorista. En consecuencia, en los últimos quince años el desarrollo de los movimientos sociales en el Perú ha estado en disonancia con la gran convocatoria, continuidad, impacto y la alta intensidad de la acción colectiva contra las instituciones, gobiernos y políticas neoliberales en América Latina.

Ello no quiere decir que el Perú no haya tenido parte en las protestas y movilizaciones en el continente. Por el contrario, el país ha manifestado una alta conflictividad social dentro de la cual la protesta demócrata contra el régimen de Fujimori el año 2000 es el ejemplo más importante. No obstante, las protestas que se dieron en los gobiernos posteriores al retorno a la democracia no llegaron a la fuerza, la articulación, la continuidad o a las estructuras organizativas que sí se presentaron en otros países como Ecuador, Bolivia, Brasil y Argentina. Así, Ramón Pajuelo plantea que las nuevas protestas sociales en el Perú reflejan una crisis permanente del sistema político, debido a que la fragmentación política y social de la sociedad impide la emergencia de movimientos a partir de los conflictos sociales (PAJUELO 2004).

Sin embargo, creemos que este escenario complicado está cambiando. La larga historia de disputa por el futuro del país está encontrando nuevos caminos y expresiones desde las diversidades que han persistido dando cuenta de las estructuras simbólicas de dominación colonial, patriarcal y capitalista, luchando por emanciparse, disputando sentidos y, a la vez, creando formas alternativas de vida. Evidencias claras de ello son el levantamiento amazónico en agosto de 2008,³ el protagonismo de la Confederación Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería en la escena política del país, la diversidad de actores presentes en la Cumbre

3 Entre el 9 y el 21 de agosto, las organizaciones de los pueblos indígenas amazónicos protestaron contra varios decretos legislativos promulgados para implementar el Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos en el Perú, a través de la toma de instalaciones de una central hidroeléctrica, de la empresa estatal Petro-Perú, de dos pozos de gas explotados por la empresa argentina Pluspetrol, de un lote del proyecto gasífero Camisea, y del bloqueo de varios ríos. La protesta resultó en la derogación de dos decretos, pero quedaron intactos varios otros que buscan la privatización de la amazonía y de los territorios indígenas.

de los Pueblos en mayo de 2008 en Lima⁴, y la reconstrucción del movimiento de mujeres que está poniéndose en marcha.

Encuentros

Los diferentes autores y artículos aquí presentados analizan los desafíos para la consolidación de la nueva radicalidad presente en los movimientos sociales que han protagonizado la historia de los últimos años en el continente, y para su traducción en proyectos políticos que permiten la salida del laberinto de la modernidad occidental. Ellos y ellas son investigadores involucrados en diversos movimientos, dirigentes sociales, activistas y artistas provenientes de Ecuador, Argentina, Uruguay, Brasil, México, Estados Unidos, Puerto Rico, Holanda y Perú. La mayoría participó del 21 al 23 de noviembre en el *II Foro de Democratización Global: Repensar la Política desde América Latina*, realizado en el Centro Cultural de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en Lima.

Inspirado por el espíritu del Foro Social Mundial, el II Foro ofreció un espacio de encuentro y discusión para quienes buscan alternativas al capitalismo neoliberal, para ello contó con diferentes momentos y metodologías. Durante las mañanas se llevó a cabo un taller para dirigentes y activistas sociales, mientras que en las tardes el Foro Público ofreció presentaciones teóricas, análisis de los logros y desafíos de los movimientos y gobiernos progresistas del continente, así como dos mesas de diálogo sobre las relaciones entre cultura y política, y una asamblea final de discusión sobre el contexto peruano. Además, el Foro fue acompañado por una intervención artística llamada *Resistencias creativas* (coordinada por el artista plástico Jorge Miyagui) que interpeló continuamente a los y las participantes del Foro, a través de las obras, *performances* y del concierto final.

El intercambio entre los participantes y los invitados de afuera resultó sumamente inspirador por varios motivos. En primer lugar, el Foro permitió la confluencia y el diálogo entre distintas luchas, como las de los movimientos de mujeres, indígenas y de artistas, evidenciando las similitudes y diferencias entre ellos. En segundo lugar, las discusiones

4 En mayo de 2008 se reunieron en Lima los presidentes de América Latina, el Caribe y Europa. Paralelamente, organizaciones sociales e instituciones de la sociedad civil de estas regiones se congregaron en la «Cumbre de los Pueblos: Enlazando Alternativas». En ella participó una amplia gama de organizaciones sociales del Perú, y se destacó el protagonismo y la presencia de los indígenas andinos.

entre diferentes visiones políticas y experiencias, posibilitaron crear un panorama amplio de los caminos de transformación social en el continente, sus encuentros y (des)encuentros. Asimismo, el Foro significó un espacio de encuentro humano sumamente rico. Recogiendo las palabras de Raúl Zibechi durante su visita a Lima, en septiembre de 2007, «[t]ambién se trata de que podamos crear amistades y comprensiones mutuas en nuestros encuentros y luchas». Los tres días en Lima dieron el espacio a la construcción de amistades que desbordaron el Foro, y están en la base de varias colaboraciones que siguen en el tiempo.

Tanto por este encuentro humano, como por la calidad de las intervenciones y discusiones en el *II Foro de Democratización Global* decidimos invitar a los diferentes participantes a presentar sus textos actualizados para esta publicación. Además, invitamos a otras personas, amigos y colaboradores del Programa a contribuir a ello, con textos adicionales que nos permitieron crear un panorama aún más completo acerca de la discusión sobre la escena contemporánea. Varios de ellos (De Sousa Santos, Wallerstein y Zibechi) integran nuestro consejo consultivo, mientras que otros (Svampa, Stefanoni, Simbaña y Lao-Montes) son amigos y compañeros (o amigos de amigos) con quienes hemos compartido los caminos de las luchas por un mundo mejor, en los años pasados. Finalmente, realizamos dos mesas de discusión posteriores al Foro que presentamos en la parte IV; allí los artistas, activistas, investigadores y dirigentes peruanos profundizaron la discusión sobre el contexto nacional que iniciamos en el Foro.

Estructura del libro

Repensar la política... está integrado de cinco partes diferentes. En la primera, Sonia Álvarez, Graciela di Marco, Aníbal Quijano y Alberto Adriánzen dan pistas teóricas e interpretaciones de los cambios generales de nuestra época y de los conceptos con los cuales tenemos que analizar éstos. Así, Álvarez alimenta el debate sobre los movimientos sociales con cuatro planteamientos teóricos que permiten entender la dimensión cultural de las relaciones de dominación, y en consecuencia la necesidad de un cambio cultural promovido por los movimientos sociales para su transformación. Graciela di Marco insiste, en el segundo capítulo, y a partir de la experiencia de varios movimientos argentinos, en que este cambio cultural consiste de una democratización de todas las relaciones sociales, incluyendo los privados y los transnacionales. Ello implica necesariamente

la necesidad de la democratización de los propios movimientos sociales, en lo cual a menudo persiste la marginalización de determinados grupos, como el de las mujeres.

Alberto Adrianzén y Aníbal Quijano identifican, desde dos perspectivas diferentes, que América Latina está viviendo un tiempo de cambios, en lo cual puede surgir un nuevo orden basado en la democratización de nuestras sociedades. Quijano habla de un nuevo imaginario anticapitalista que ha puesto en crisis el actual patrón colonial-capitalista de poder. Adrianzén ve un espíritu constituyente presente en los procesos políticos y electorales de la región, que tiene como desafío principal realizar una nueva síntesis entre el liberalismo y la democracia.

En la segunda parte, en mi artículo analizo las tendencias y desafíos presentes en los movimientos sociales que han puesto Nuestra América en movimiento, en respuesta a la ofensiva neoliberal. Las otras contribuciones de este apartado analizan los recorridos, avances y aportes en ello, a partir de los casos específicos de las redes neozapatistas (Xochtil Leyva), el movimiento lesbofeminista argentino (Soraya Rizzardini), el Movimiento de Trabajadores Rurales sin Tierra brasileño (Thiago Coelho y Andreza Prevot), el movimiento indígena ecuatoriano (Floresmilo Simbaña) y los movimientos afroamericanos (Agustín Lao-Montes). Sus reflexiones, a partir de sus propias experiencias y participaciones en dichos movimientos, dan cuenta de la riqueza y diversidad de los caminos construidos por los movimientos latinoamericanos y, a la vez, identifican horizontes y desafíos por enfrentar en el futuro.

La tercera parte del libro aborda las posibilidades de realización de las propuestas y agendas de los movimientos del continente, a través del camino institucional-estatal. Es decir, los diferentes artículos reflexionan sobre el después del «*Que se vayan todos*». Raúl Zibechi entiende el surgimiento de gobiernos progresistas como un desafío enorme para los movimientos, ya que implica nuevos modos y técnicas de control y moderación de las acciones y propuestas de los movimientos sociales, sin que esto resulte necesariamente en cambios profundos en sus países. Pablo Ospina analiza cómo la colaboración entre gobierno y movimientos en Ecuador genera desafíos para ambos lados, pero podría ser necesario para poder realizar los cambios profundos pretendidos. Álvaro Campana evalúa en su contribución hasta qué punto la construcción del socialismo del siglo XXI en Venezuela logra ser una política realmente nueva, mientras que Maristella Svampa estudia la reconfiguración del campo piquetero, responsable de uno de las etapas de mayor innovación y radicalidad po-

lítica en el continente, a partir de la recomposición del sistema político, a través del gobierno de Néstor Kirchner. Finalmente, Pablo Stefanoni sostiene que la revolución democrática y cultural promovida por Evo Morales en Bolivia es dirigida principalmente por —lo que él llama— un «nacionalismo plebeyo parcialmente etnizado», y no tanto por una ideología únicamente étnica.

El cuarto apartado del libro está dedicado al análisis del contexto peruano. A través de dos mesas de discusión con artistas, activistas, investigadores y dirigentes con quienes el Programa viene trabajando desde hace varios años analizamos dos temas principales. Jorge Miyagui, Herbert Rodríguez, Chalena Vázquez, Mónica Carrillo, Mar Daza, Susana Ilizarbe y Claudia Denegri profundizaron la discusión sobre las relaciones entre arte, cultura y política, y las posibilidades de resistencia y transformación social que se abren a partir de ellas, asunto ya iniciado en el *II Foro de Democratización Global*. En la segunda mesa, Mario Palacios, Lourdes Huanca, Edmundo Murrugarra, Ricardo Soberón, Diego Saavedra y María Isabel Cedano discutieron acerca de cómo el caso peruano se ubica en el contexto continental. La pregunta central de la mesa era: ¿Cuáles son los avances y desafíos en la renovación de la política y la reconstrucción de la organización social en el país? En ambas mesas se desarrolló un debate excelente, en el cual las y los participantes mostraron una preocupación explícita por la persistencia de la subjetividad y las relaciones de poder coloniales en nuestras sociedades, las mismas que legitiman las relaciones de opresión y dificultan la necesaria reinención de la política en la misma izquierda.

En el quinto y último apartado del libro, Ezequiel Adamovsky propone, a partir de las experiencias del movimiento de asambleas populares, el Foro Social Mundial, el movimiento piquetero y el zapatismo, la necesidad de repensar la estrategia de una política autónoma. Para ello considera necesario la construcción de nuevas formas organizativas, a lo cual refiere como una «interfase autónoma» que permite el pasaje de lo social a lo político. Boaventura de Sousa Santos argumenta que el paradigma de la modernidad occidental ha entrado en crisis y, por lo tanto, vivimos un momento de cambio de paradigma. En ello, el Foro Social Mundial como proceso y espacio da la oportunidad a la izquierda global de reinventarse para crear caminos de otros mundos posibles en el futuro. Immanuel Wallerstein describe, en el último artículo, la continuidad de acontecimientos que nos han llevado al escenario caótico actual en el cual es difícil distinguir el futuro, pero queda claro que cambios profundos son necesarios para la sobre vivencia de la propia humanidad.

Finalmente, se incluyen cuatro páginas con fotos que dan cuenta de la muestra *Resistencias creativas: Visibilizando la disidencia*, que ofreció un espacio plural e interdisciplinario como parte integral del II Foro. En la muestra participaron artistas de formación académica, artistas de la contracultura urbana y artistas artesanos. En la presentación de la muestra, su coordinador Jorge Miyagui plantea: «A través de estas distintas miradas podemos echar luces sobre la complejidad que nos compone y nos relaciona con el mundo: las maneras creativas como resistimos, desde el espacio de la memoria, de la cultura popular, del género, desde toda construcción democrática».

Agradecimientos

La publicación *Repensar la política desde América Latina* es otro intento más de seguir provocando y retomando las discusiones que dieron forma al *II Foro de Democratización Global*, y que han sido centrales en los cinco años de existencia del Programa Democracia y Transformación Global. Sin duda alguna, este producto es el resultado de un esfuerzo colectivo en el cual ha colaborado una gran cantidad de personas. Por lo tanto, quisiera terminar esta introducción con un agradecimiento profundo a todas y todos los que han participado en la construcción y organización del *II Foro de Democratización Global*, así como en la realización de este libro. Ha sido un proceso rico, a veces complicado, de caminar juntos, que apenas comienza con ellos.

En primer lugar, agradecemos a Sonia, Graciela, Alberto, Aníbal, Xochitl, Soraya, Thiago, Andreza, Floresmilo, Agustín, Raúl, Pablo Ospina, Maristella, Pablo Stefanoni, Ezequiel, Boaventura e Immanuel por su compromiso con el libro, al igual por su flexibilidad y rápida comunicación en las últimas fases de su realización. A Mónica, Chalena, Herbert, Claudia, Jorge, Susana, Mar, Diego, María Ysabel, Lourdes, Mario, Edmundo y Ricardo agradecemos profundamente su gentil y apasionada participación en las dos mesas redondas que realizáramos con posterioridad al Foro, y que forman el cuarto apartado del libro. Agradecemos, también, a todos y todas las artistas que participaron en la muestra *Resistencias creativas*, que incluye a Karen Bernedo, Teodoro Ramírez, Alfredo Márquez, Herbert Rodríguez, Christian Alarcón, el Foro de la Cultura Solidaria, Wilder Ramos, Aurelio de la Guerra, Elio Martuccelli, Miguel Lescano, Alejandro Jaime, Centro Cultural La Nada, Julia Salinas, Julia Ortiz, Milton Miranda, Javier Vargas, Lalo Quiroz, Nancy Viza, Proyecto Monumenta, El Colectivo, SEF, Carlos Troncoso, Colectivo Aguaitones, Colectivo Ambre, Paloma Rosa-

les, Augusto Chávez, Orestes Bermúdez y el mismo Jorge Miyagui. Comité Poco Flo, Oru y Chalena Vázquez eran responsables para el cierre musical diverso y excelente del *II Foro de Democratización Global*. También queremos agradecer a Marisa Remy, César Escuza, César Ramos, Daniel Eduardo Tigre Páucar, Mario Verdi y Paúl Maquet, quienes participaron en el Foro, pero por diferentes razones no han podido entregar un texto para la publicación ni participaron en las mesas redondas.

En segundo lugar, varias personas han sido claves en la organización del *II Foro de Democratización Global*. Irma Pflucker era responsable final de la organización exitosa del Foro, en lo cual colaboró todo el equipo del PDTG, conformado por Diego Saavedra, Susana Ilizarbe, Álvaro Campana, Mar Daza, Miguel Huamán, Álvaro Maurial y Elvis Mori. También ha sido importante la participación de un grupo de estudiantes entusiastas y comprometidos de las diferentes carreras de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Gracias a Cristina Medina, Eliana Jacobo, Fernando Lizágarra, Indira Huilca y Sandy Martínez por su constante participación en la organización del Foro. Teivo Teivainen (director del PDTG), Roxana Crisólogo, Virginia Vargas y Ramón Pajuelo han colaborado en la construcción de la propuesta del II Foro, y a Jorge Miyagui agradecemos por su entusiasta y creativa participación como curador de *Resistencias creativas*.

En el proceso de la realización de la publicación ha sido agradable la colaboración con el editor Odín del Pozo y con el diagramador Raúl Huerta, quienes han desarrollado un trabajo de alta calidad. Beatriz Aurora nos dio permiso para usar una de sus hermosas obras para el diseño de la portada. Renato Sandoval se encargó de la excelente traducción del capítulo de Immanuel Wallerstein. También agradecemos a Maristella Svampa y Pablo Ospina, quienes no sólo colaboraron con un texto, sino, además, nos pusieron en contacto con Pablo Stefanoni y Floresmilo Simañana, cuyas contribuciones eran fundamentales para completar el libro. Diego Saavedra, Susana Ilizarbe y Mar Daza colaboraron con la organización y moderación de las dos mesas redondas, las cuales han sido transcritas por Yasser Gómez y el mismo Diego Saavedra. Finalmente, agradecemos a Oxfam GB por haber apoyado la publicación de este libro, y al Centro Cultural de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos por habernos prestado sus maravillosos espacios. Sin duda, seguiremos nuestras discusiones en sus recintos en numerosos momentos del futuro.

Lima, 14 de enero de 2009

Bibliografía

ÁLVAREZ, Sonia; Arturo ESCOBAR y Evelina DAGNINO (eds.)

1998 *Cultures of Politics. Politics of Cultura: Re-visioning Latin American Social Movements*. Oxford: Westview Press.

BAUMAN, Zygmunt

2005 *La modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de la Cultura Económica.

CASTELLS, Manuel

2000 *The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. I: The Rise of the Network Society II. Cambridge-Oxford: Blackwell.

FOUCAULT, Michel

1973 *De woorden en de dingen*. Haarlem: Ambo.

FUKUYAMA, Francis

1999 *Het einde van de geschiedenis en de laatste mens*, 4.^a ed. Ámsterdam: Olympus.

HOETMER, Raphael

2008 «Entre la represión del neoliberalismo y la imaginación utópica de los pueblos», entrevista con Boaventura de Sousa Santos. Disponible en: Agencia Latinoamericana de Información-América Latina en Movimiento <<http://alainet.org/active/24577>> (18/12/08).

PAJUELO, Ramón

2004 «Perú: crisis política permanente y nuevas protestas sociales». *Revista OSAL* 14, pp. 51-68.

QUIJANO, Aníbal

2000 «Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina». En: LANDER, Edgardo (comp.). *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Unesco-Clacso.

SOUSA SANTOS, Boaventura de

2006 *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM.

I

Lo político y la reinención de la política:
conceptos, imaginarios & escenarios

REPENSANDO LA DIMENSIÓN POLÍTICA Y
CULTURAL DESDE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES:
ALGUNAS APROXIMACIONES TEÓRICAS¹

Sonia E. Álvarez

Este ensayo presenta un conjunto de propuestas analíticas, una serie de aproximaciones teórico-conceptuales que vengo desarrollando en los últimos tiempos sobre las dimensiones culturales del neoliberalismo, lo político en lo cultural, los movimientos sociales como campos discursivos de acción y el fenómeno que denominamos la «Agenda Sociedad Civil». Quiero ofrecer, así, cuatro proposiciones o más bien provocaciones («*pal-pite*», como diríamos en portugués; o corazonadas, presentimientos, en español) para alimentar el debate actual sobre los movimientos sociales. Primero, propongo que el neoliberalismo es un proyecto político y cultural con consecuencias económicas y no sólo un proyecto económico con correlatos políticos y culturales. Segundo, mantengo que los movimientos sociales no son equivalentes a —o por lo menos no se deben reducir a— la protesta política «dura, pura y masiva». Tercero, sostengo que los movimientos sociales pueden ser considerados campos o dominios político-culturales, formaciones sociales que se despliegan en los más diversos espacios de la sociedad civil, y también hacia los partidos, el Estado, la academia, los medios, etcétera. Y, por último, presento algunas ideas sobre lo que denominamos la «Agenda Sociedad Civil», las cuales surgen de ricos diálogos con colegas que participan en el Consorcio de investigación sobre movimientos sociales y transformaciones político-culturales del siglo XXI.²

1 Versiones anteriores de este ensayo fueron presentadas en el segundo Foro de Democratización Global en Lima-Perú, el 21 de noviembre de 2007, y en la jornada «Los movimientos sociales y la profundización de la democracia en América Latina», Universidad de Puerto Rico-Río Piedras, San Juan, Puerto Rico, 7 de marzo de 2008.

2 El Consorcio fue lanzado formalmente en el último Congreso de LASA en septiembre de 2007, y se concretó a finales de abril de 2008 durante una conferencia internacional realizada en la Universidad de Massachusetts-Amherst (UMass) que llevó el título de «Interrogating the Civil Society Agenda: Social Movements, Civic Participation and Democratic Innovation». Además

Primer palpito / presentimiento

El neoliberalismo es un proyecto político y cultural con consecuencias económicas, y no sólo al revés. Obviamente, no es exclusiva o estrictamente ni una cosa ni la otra, pero sí quiero con esto sugerir que es fundamental que los analistas de los movimientos sociales, al igual que los propios militantes, tengamos claro que la cultura es un terreno crucial de lucha, y que la política y la cultura son co-constitutivas. El neoliberalismo es un proyecto de sociedad, de transformación radical del tejido social en sí mismo, a servicio de un proyecto hegemónico de nuevos grupos y clases nacionales e internacionales que desde un inicio buscó derrotar y reemplazar a las clases y grupos dominantes de la época anterior—nacional-populista-desarrollista (GARRETÓN 2003; SANDOVAL 2005). Si entendemos al neoliberalismo de esta forma multidimensional, entonces sería crucial que los movimientos sociales también se consideren como luchas simultáneamente materiales, políticas y culturales.

Para transformar al neoliberalismo global en todas sus dimensiones, por lo tanto, tendríamos que hacer más visibles las prácticas culturales cotidianas como terreno y fuente de prácticas políticas, y viceversa. Como argumenta Raymond Williams, la cultura tiene que ser entendida como «[...] el sistema de significación mediante el cual (aunque entre otros) necesariamente se comunica, reproduce, experimenta y explora un orden social» (1981: 13). Así, «[...] la cultura no es una esfera sino una dimensión de todas las instituciones económicas, sociales y políticas. La cultura es un conjunto de prácticas materiales que constituyen significados, valores y subjetividades» (JORDAN y WEEDON 1995: 8). Entonces tendríamos que

de la UMass, las instituciones fundadoras incluyen centros y programas de investigación en la Universidad Estadual de Campinas y la Universidad Federal de Minas Gerais en el Brasil, el Programa Democracia y Transformación Global de la Universidad Nacional de San Marcos en Lima-Perú, la Universidad General San Martín en la Argentina, la Universidad del Valle en Colombia, el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra-Portugal, y la Universidad de Carolina del Norte-Chapel Hill, Brown University y Harvard University en los Estados Unidos. Asimismo, participan investigadoras/es de diversas instituciones, tanto académicas como de los propios movimientos sociales y la sociedad civil. El Consorcio pretende promover investigaciones colaborativas e intercambios de diversos tipos entre investigadoras/es y estudiantes de posgrado en los EE. UU., Puerto Rico, Argentina, Brasil, Colombia, Chile, Perú, Venezuela, Inglaterra y varios otros países, como Portugal. Nuestro enfoque es las Américas, pero en perspectiva comparativa. Mucho de lo que presento aquí es fruto de riquísimos diálogos con colegas y alumnos del Research Working Group on Social Movements and 21st Century Cultural and Political Transformations del Centro de Estudios Latinoamericanos, Caribeños y Latinos de la Universidad de Massachusetts, Amherst. Agradezco especialmente a Millie Thayer, Agustín Lao-Montes, Jeffrey Rubin, Barbara Cruikshank, Kiran Asher y Gianpaolo Baiocchi.

entender a los movimientos sociales como agentes de producción cultural y, por consiguiente, de saberes y poderes potencialmente contrahegemónicos. Como argumento, sostengo junto a mis colegas Evelina Dagnino y Arturo Escobar que «[...] la cultura es política porque los significados son elementos constitutivos de procesos que, implícita o explícitamente, buscan dar nuevas definiciones del poder social. Es decir, cuando los movimientos despliegan conceptos alternativos de mujer, naturaleza, raza, economía, democracia o ciudadanía, ponen en marcha [lo que llamamos] “*cultural politics*”», concepto típicamente (mal) traducido al español como «política cultural» o, más bien, la política de la cultura (ESCOBAR, ÁLVAREZ e DAGNINO 2001: 26).

Nuestra definición de *cultural politics* es, pues, relacional y dinámica. Analizamos la política de la cultura / *cultural politics* como «[...] el proceso que se desata cuando entran en conflicto conjuntos de actores sociales que a la vez que encarnan diferentes significados y prácticas, han sido moldeados por ellos». Un presupuesto de la definición que proponemos es que «[...] significados y prácticas —especialmente aquellos que, en virtud de la teoría, se han considerado marginales, de oposición, minoritarios, residuales, emergentes, alternativos, disidentes y similares, todos en relación con un orden cultural predominante determinado— pueden originar procesos cuyo carácter político debe necesariamente ser aceptado» (ESCOBAR, ÁLVAREZ y DAGNINO 2001: 26).

De tal manera, el concepto de política de la cultura nos permite evaluar mejor el alcance de las luchas de los movimientos sociales por la democratización de la sociedad (y no sólo del Estado), a la par que posibilita resaltar las implicaciones menos visibles y a menudo desatendidas que éstas tienen. Suponer que sería un movimiento bien sucedido, que constituiría un triunfo o un avance para un determinado movimiento tendría que ser repensado a partir de dicha reconceptualización de lo político en lo cultural y lo cultural en lo político. Por ejemplo, incluso para los movimientos populares, un primer paso en la lucha a menudo tiene que ser establecer —culturalmente— el derecho a tener derecho; en el caso del feminismo, sin duda uno de sus mayores logros ha sido la desnaturalización cultural de los significados y sentidos del ser hombre o mujer.

En efecto, como argumenta David Slater, «[...] las luchas sociales pueden entenderse como guerras de interpretación» (2001). ¿Y por qué nos interesarían tales «guerras»? Porque «[...] el poder de interpretar, así como la apropiación e invención activas del lenguaje» —y de otros códigos culturales, como propone la teórica feminista Jean Franco (2001)—

«[...] son herramientas cruciales para los movimientos emergentes que buscan su visibilidad y el reconocimiento de los puntos de vista y las acciones que trascienden los discursos dominantes» (ESCOBAR, ÁLVAREZ y DAGNINO 2001).

Segundo *palpite* / presentimiento

Si aceptamos por lo menos parte de lo que he expuesto hasta este punto: si cultura, política, Estado y mercado se compenetran y juntos forman consustancialmente «lo social», entonces el activismo —la militancia transgresiva— tendría que y debería siempre darse en una multiplicidad de espacios y lugares que no suelen considerarse «propiamente políticos». Esto lo sabemos muy bien las feministas hace por lo menos 30 ó 40 años, mucho antes de que la izquierda tradicional y ahora el «campo anticapitalista» reconociera la importancia de lo local, lo cultural, lo íntimo y lo personal en los procesos de transformación política.

Los movimientos sociales no se pueden reducir solamente a los momentos visibles de manifestación callejera. Aun en los quintaesenciales movimientos «de masa» de hoy en día existen dimensiones de su accionar que forman parte fundamental de sus intervenciones político-culturales más transgresivas, pero que no siempre salen a las calles, a la luz del día. Asimismo, en épocas cuando las manifestaciones de protesta visibles son menos frecuentes, ello tampoco significa que «no hay movimiento», como muchos sustentan. Es decir, la protesta puede ser cíclica, tener flujos y reflujos, pero es sólo la punta del iceberg del activismo político-cultural de la mayoría de los movimientos sociales. Por abajo, por atrás, a los lados y por encima de la protesta hay formas y expresiones de militancia, de intervención política-cultural que son más o menos constantes, aunque menos visibles y que hacen posible los llamados ciclos de protesta movimentistas.

Tercer *palpite* / presentimiento

Lo que solemos llamar movimientos sociales tal vez podrían ser mejor conceptualizados como «campos» o «dominios político-culturales», a los que yo vengo llamando *campos discursivos de acción*.³ Tales cam-

3 Mi colega Agustín Lao-Montes tradujo mis notas de trabajo sobre «social movement fields», resumidas a continuación, al castellano, para poder utilizarlas en contextos pedagógicos.

pos están fundamentados y anclados en la sociedad civil, aunque pueden también extenderse a la sociedad política, al Estado y hacia otros públicos —tanto dominantes como alternativos o subalternos, nacionales e internacionales. Dichos campos discursivos de acción son compuestos por mucho más que un conjunto de organizaciones de movimientos sociales (OMS) ya que tienden a incluir una diversidad de actores y espacios. Los feminismos (o movimientos feministas), por ejemplo, actualmente constituyen campos de movimiento social difusos, heterogéneos, polisémicos y policéntricos.

Los nudos articuladores de estos campos varían con relación a los cambios en la correlación de fuerzas en el campo de poder en ámbitos más generales o escalas más amplias (locales, nacionales, globales). Por ejemplo, las ONG, la Iglesia, hasta espacios en el propio Estado pueden ser núdulos de articulación en determinadas coyunturas o contextos.

El «descentramiento» de los feminismos hacia un sinnúmero de espacios y lugares nos ayuda a mejor entender el porqué de su influencia (no poco significativa) en la cultura y la política, a pesar de su supuesta «desmovilización» e institucionalización en los años noventa. Se han dado innumerables luchas feministas interpretativas y de «*advocacy*» en muchos de tales espacios y lugares.

Los campos discursivos de acción se articulan formal e informalmente a través de redes (más bien tejidos, telarañas o membranas) político-comunicativas que no solamente enlazan organizaciones de movimientos sociales (OMS) y organizaciones no gubernamentales (ONG), sino también vinculan individuos y grupos en otros espacios y lugares dentro de la sociedad civil, el Estado, la academia, etc. Tales espacios se entretejen y articulan por medio de encrucijadas complejas (articuladas en varios ámbitos) de personas, prácticas, ideas y discursos. Así, esta conceptualización alternativa de lo que solemos llamar «movimientos» nos brinda otra manera de pensar la tan lamentada «fragmentación de las luchas».

Los campos de movimientos sociales también se articulan de manera discursiva. Constituyen en sí mismos formaciones políticas donde se construye y ejerce la ciudadanía, donde los derechos son imaginados, donde las identidades y necesidades son forjadas, y donde el poder y los principios son contestados y negociados. De hecho, las contenciones y contestaciones políticas y discursivas de los sentidos y del poder son elementos constitutivos de estos campos.

Es decir, los campos de movimientos sociales son, por definición, conflictivos y contradictorios. Al igual que todas las formaciones políticas,

dichos campos están minados por desigualdades y relaciones desiguales de poder entre los actores que se identifican con los valores, principios y demandas de un determinado campo. Los campos tienen dimensiones verticales y horizontales y varían en densidad.

Las desigualdades de poder entre las personas identificadas con el campo feminista latinoamericano, por ejemplo, se intensificaron durante la década de los noventa, cuando dicho campo se extendió decididamente —en función de su alcance vertical— hacia el Estado, las arenas de política pública, y otras esferas gubernamentales a escala nacional e internacional. Las feministas más «civiles» y bien comportadas fueron convocadas a la «participación ciudadana» por gobiernos de toda estirpe y por las más variadas instituciones internacionales. De esta manera, sectores significativos de los feminismos en los años noventa aceptaron la invitación, con grandes expectativas (la mayoría de las cuales hemos visto arrasadas en el nuevo milenio). Así, sectores del feminismo fueron legitimando, concretizando y participando activamente en la instalación y consolidación de lo que estamos llamando la Agenda Sociedad Civil en la región. Y ello me conduce a mi cuarto y último *palpite*.

Cuarto *palpite* / presentimiento

La «Agenda Sociedad Civil» es una de las dos facetas de las luchas sociales, culturales y políticas en las Américas de hoy en día que nuestro Consorcio busca investigar: La proliferación de la «participación cívica» a través del llamado «tercer sector» y en programas gubernamentales, por un lado; y la creciente notoriedad de formas de participación política menos civiles, o si se quiere, menos «civil-izadas» y más contenciosas, por el otro. Sostenemos que ambas caras —que llamamos la «Agenda Sociedad Civil» y la «Contienda No-civil-izada», respectivamente— tienen profundas consecuencias para los futuros de la democracia en la región.⁴

Por lo menos desde las protestas de Seattle en 1999 y las que en 2001 derrumbaron al gobierno de De la Rúa en la Argentina, el panorama de las luchas sociales/culturales/políticas en las Américas ha cambiado dramáticamente. Así, envolviendo un amplio abanico de actores y actoras no

4 Esta distinción entre sociedad «civil» y «no-civil» fue bastante debatida durante nuestra conferencia de abril de 2008, porque algunos participantes argumentaban que reproduce los discursos dominantes que buscan descalificar a los movimientos más militantes, llamándolos «bárbaros» antidemocráticos. Pero la mantengo aquí justamente con el intento de contrarrestar y resignificar los sentidos hegemónicos de ambos términos.

estatales, ese cuadro político transformado incluye desde movilizaciones masivas en Bolivia y Ecuador y nuevas formas de organización entre inmigrantes, pueblos indígenas y afrodescendientes, hasta las modalidades innovadoras de política desarrolladas por el MST en Brasil, los piqueteros en Argentina, movimientos *hip hop* y de medios alternativos emergentes en toda la región, y las redes multiescala que surgen de y a la vez constituyen el Foro Social Mundial.

Igualmente, el panorama político actual abarca una énfasis «pos-Washington Consensus» en el sentido de promover la «participación cívica» por parte de los gobiernos neoliberales y las instituciones internacionales como el Banco Mundial y la ONU. Esta última tendencia ha convergido —como lo pondría una de las socias del Consorcio, Evelina Dagnino, «perversamente»— con la acumulación (y creciente cuestionamiento) de casi dos décadas de experiencias de participación basadas en la sociedad civil (DAGNINO 2004; DAGNINO, OLVERA y PANFICHI 2006). Se junta, también, con la más reciente «Marea Rosada» que ha cubierto buena parte de América Latina, cuyos gobiernos de izquierda y centroizquierda también promueven la «democracia participativa» (CORRALES 2006; HERSHBERG y ROSEN 2006; JOHNSTON y ALMEIDA 2006; PRASHAD y BALLVÉ 2006). Estas diversas convergencias, entonces, conforman lo que llamamos la «Agenda Sociedad Civil».

Para los feminismos, como para otros campos discursivos de acción, la «Agenda Sociedad Civil» representa una mezcla compleja y contradictoria de constreñimientos y oportunidades, condiciones *enabling* y *disabling* (HALE 2006; HALE y MILLAMÁN 2006). Es un producto de disputas políticas y confluencias discursivas sobre una variedad de prácticas y discursos acerca de la ciudadanía, participación y democracia —además, muchas veces implícita pero aun así crucial, sobre nación, raza, género, sexualidad—, al igual que un sinnúmero de otros vectores de dominación y resistencia (ÁLVAREZ 2008).

Nuestro trabajo colaborativo pretende interrogar dos de las suposiciones fundamentales que se alimentan de esa Agenda y que prevalecen en el debate contemporáneo sobre la relación entre la sociedad civil y la democracia: primero, que la sociedad «no-civil» amenaza la democracia; y, segundo, que la participación de la sociedad civil en instituciones y programas gubernamentales e intergubernamentales siempre la realza o amplía.

De esta manera, el proyecto actual del Consorcio se propone (re)combinar dos corrientes paralelas de teorización que hasta ahora raramente

se han entrelazado en la literatura académica: 1) Investigaciones recientes sobre los movimientos más militantes del siglo XXI (como las luchas contra la globalización neoliberal en las Américas y más allá); y 2) Las pesquisas sobre la sociedad civil, la participación ciudadana y la democracia, que están en curso desde finales de los años ochenta y principios de los noventa.

Estos dos fenómenos aparentemente dispares, sostenemos, están profundamente interrelacionados. La contienda «no-civil-izada» es producto de las desigualdades fomentadas por el modelo de desarrollo vía el mercado. La «Agenda Sociedad Civil», a su vez, representa un esfuerzo por parte de los ciudadanos y ciudadanas (des)afectados (as) para tratar de remediar esas desigualdades por medios institucionales y una tentativa por parte de (algunos) gobiernos e instituciones internacionales de incorporar, contener o redireccionar la desafección ciudadana y la movilización contenciosa. Esperamos, entonces, poder contribuir al debate académico tanto como a promover prácticas de activismo y de «*advocacy*» más críticas y más efectivas al buscar interrelacionar y analizar, simultáneamente, prácticas civiles y «menos-civiles» en arenas institucionales y extrainstitucionales a escala local, nacional e internacional.

Bibliografía

ÁLVAREZ, Sonia E.

2008 «Beyond the Civil Society Agenda? “Civic Participation” and Practices of Governance, Governability and Governmentality». Trabajo presentado en el Seminario Internacional *Interrogating the Civil Society Agenda: Social Movements, Civic Participation and Democratic Innovation*, University of Massachusetts, Amherst, 24-27 de abril.

CORRALES, Javier

2006 «The Many Lefts of Latin America». *Foreign Policy* 157, pp. 44-45.

DAGNINO, Evelina

2004 «Confluência perversa, deslocamentos de sentido, crise discursiva». En: GRIMSON, A. (ed.). *La cultura en las crisis latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

DAGNINO, Evelina, Alberto J. OLVERA y Aldo PANFICHI (eds.)

2006 *A disputa pela construção democrática na América Latina*. São Paulo-Campinas: Paz e Terra-Unicamp.

ESCOBAR, Arturo

- 1992 «Culture Economics, and Politics in Latin America». En: ESCOBAR, A. y S. E. ÁLVAREZ (eds.). *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*. Boulder, CO: Westview Press.

ESCOBAR, Arturo, Sonia E. ÁLVAREZ y Evelina DAGNINO (eds.)

- 2001 *Política Cultural & Cultura Política: Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus-ICANH-Pensamiento.

FRANCO, Jean

- 2001 «Deponer al Vaticano: El proyecto secular del feminismo». En: ESCOBAR, A., S. E. ÁLVAREZ y E. DAGNINO (eds.). *Política Cultural & Cultura Política: Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus-ICANH-Pensamiento.

GARRETÓN, Manuel Antonio, Marcelo CAVAROZZI, Peter S. CLEAVES, Gary GERREFFI, y Jonathan HARTLYN

- 2003 *Latin America in the Twenty-First Century: Toward a New Socio-Political Matrix*. Miami: North-South Center Press.

HALE, Charles R.

- 2006 «Rethinking Indigenous Politics in the Era of the *Indio Permitido*». En: PRASHAD, V. y T. BALLVÉ (eds.). *Dispatches from Latin America: On the Frontlines against Neoliberalism*. Cambridge, MA: South End Press.

HALE, Charles R. y Rosamel MILLAMÁN

- 2006 «Cultural Agency and Political Struggle in the Era of the *Indio Permitido*». En: SOMMER, D. *Cultural Agency in the Americas*. Durham, NC: Duke University Press.

HERSHBERG, Eric y Fred ROSEN (eds.)

- 2006 *Latin America after Neoliberalism: Turning the Tide in the 21st Century?* Nueva York: The New Press-NACLA.

JOHNSTON, Hank y Paul ALMEIDA (eds.)

- 2006 *Latin American Social Movements: Globalization, Democratization, and Transnational Networks*. Nueva York: Rowman and Littlefield.

JORDAN, Glenn y Chris WEEDON

- 1995 *Cultural politics: class, gender, race and the postmodern world*. Cambridge, MA: Blackwell.

PRASHAD, Vijay y Teo BALLVÉ (eds.)

2006 *Dispatches from Latin America: On the Frontlines against Neoliberalism*. Cambridge, MA: South End Press.

SANDOVAL, Irma

2005 Doctoral dissertation. University of California, Santa Cruz.

SLATER, David

2001 «Repensar la especificidad de los movimientos sociales: fronteras, cultura y política en la era global». En: ESCOBAR, A., S. E. ÁLVAREZ y E. DAGNINO (eds.). *Política Cultural & Cultura Política: Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus-ICANH-Pensamiento.

WILLIAMS, Raymond

1981 *Culture*. Glasgow: Fontana.

MOVIMIENTOS SOCIALES Y DEMOCRACIA RADICAL: LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

Graciela Di Marco

En esta presentación me centraré en el análisis de algunos de los más relevantes movimientos sociales en Argentina a fines del siglo xx y en los inicios del siglo xxi, con el objetivo de reflexionar sobre sus características y alcances. No es mi propósito proponerlos como las únicas modalidades de movimientos, sino, por el contrario, mostrar una lectura de los procesos seguidos para contribuir al debate en América Latina, teniendo en cuenta que es una lectura —desde el feminismo— de movimientos que están conformados por mujeres y varones. Sostengo que las demandas de los movimientos siguieron diversos caminos, y que mientras las vinculadas a los derechos sociales y económicos fueron en parte absorbidas por el Estado, no sucedió lo mismo con la más radical demanda de las mujeres en los movimientos: sus derechos sexuales, representados por el derecho al aborto.

En esta introducción haré referencia al marco conceptual que guía el análisis: democracia radical, democratización, la política y lo político. Considero la ampliación de la democracia radical, entendiéndola como una nueva hegemonía dada por la expansión de los derechos democráticos, generada por la articulación de las reivindicaciones de cada colectivo o grupo con las de los otros (LACLAU y MOUFFE 1985). Esta nueva hegemonía posibilitaría las condiciones para nuevas relaciones, prácticas e instituciones sociales igualitarias (MOUFFE 1999: 111, 113).

No puede haber una radicalización de la democracia que no la considere simultáneamente tanto en lo privado como en lo público. Al proceso de democratización de lo privado lo he denominado *democratización social*. La democratización sugiere, a diferencia de la noción democracia, un proceso abierto, con un orden por crear y donde los grados de exhaustividad del valor democracia a lo ancho de la sociedad son siempre extensibles (HOPENHAYN 1993: 217-218). Desde este enfoque, la participación y la ampliación de los espacios de igualdad no se refieren solamente a la

ciudadanía política, civil y social, sino que se extienden a las relaciones de género, de generaciones, a los diferentes modos de vivir las culturas, los cuerpos y las sexualidades. Además de un enfoque de los actores sociales, considerados como agentes, esta perspectiva considera relevante el acceso en igualdad de condiciones a los derechos sociales, económicos y culturales, junto con la democracia interna de las organizaciones sociales, ya que los derechos no pueden existir fuera de instituciones, valores y prácticas sociales (O'DONNELL 2003: 84, 85).

Los procesos de democratización social redefinen la distribución de los recursos simbólicos y materiales de los colectivos sociales, a través de la revisión de los supuestos que sustentan las bases de la autoridad y los procesos que permiten la explicitación de la desigualdad para los actores marginados o subordinados, que se basan en la desnaturalización y crítica de la misma. En las diferentes esferas, tanto públicas como privadas, se pueden suscitar procesos democratizadores; entre ellas, las relaciones de sexo y de generaciones. El enfoque de democratización pone el énfasis en las relaciones de poder y autoridad entre los sexos (géneros), así como entre adultos, niños y jóvenes, al igual que en toda relación de subordinación; por ejemplo, aquellas forjadas por cualquier tipo de diferencias, como las étnicas o de capacidades. Las relaciones susceptibles de ser democratizadas son tanto las del mundo público como las del privado, lo nacional como lo global. En todo tipo de instituciones —familias, municipios, escuelas, lugares de trabajo, instituciones públicas, servicios, etc.— y en todos los planos —político, social, cultural, tecnológico y económico— (HOPENHAYN 1993).

El *proyecto democratizador* se refiere a una progresiva consolidación de la democracia radical en las escalas microsocial, nacional y global, con nuevos discursos de derechos, participación, pluralismo, desnaturalización de las dominaciones (muchas de ellas conformadas por el sistema capitalista), redefinición de la autoridad y el poder. Se considera importante la democratización de la vida cotidiana, el ámbito de lo privado, desde la concepción de ésta como fermento de la historia (HÉLLER 1977), no sólo como lugar de las *pequeñas cosas*. La vida cotidiana puede ser pensada como el sitio de la repetición, de la satisfacción de las necesidades materiales, y también como el lugar de la creatividad, del reconocimiento del(a) otro(a), donde se sufre y se goza, donde se siente, de ahí el atribuirle el lugar de la multiplicidad. Si bien lo que sucede en la vida cotidiana no es suficiente para explicar la estructura social, los cambios que ocurren en ella repercuten en la totalidad de la sociedad. Del mis-

mo modo, la vida cotidiana también está conectada con la historia, como señala Heller:

[...] en la vida cotidiana se determinan nuevas categorías, las cuales posteriormente o se conservan, o al menos se despliegan por algún tiempo, y por lo tanto se desarrollan, o bien retroceden. Es decir, la vida cotidiana también tiene una historia. Y esto es cierto no sólo en el sentido de que las revoluciones sociales cambian radicalmente la vida cotidiana, por lo cual bajo este aspecto ésta es un espejo de la historia, sino también en cuanto los cambios que se han determinado en el modo de producción a menudo se expresan en ella antes de que se cumpla la revolución social a nivel macroscópico, por lo cual bajo este otro aspecto aquélla es un fermento secreto de la historia. (1977: 39)

Otros autores, como de Sousa Santos (2001), también se han detenido a pensar la importancia de la vida cotidiana y su vinculación con la ciudadanía. Este autor piensa que lo cotidiano, el mundo de la intersubjetividad, es el lugar donde se experimenta la desigualdad y la opresión; por esa razón, es el campo privilegiado de la lucha contra las mismas. De allí que establece una relación entre subjetividad y ciudadanía.

Históricamente, la vida social y política no significó para las mujeres un ámbito en el cual pudieran expresarse con autoridad, pues dicho espacio estaba reservado a los varones de la familia. Así, constituir una voz propia que recupere el mundo de la vida cotidiana en un movimiento que permita incluirlo como ámbito de lo político forma parte de la revolución democrática a la que aspiramos. La igualdad de oportunidades y de derechos para las mujeres es condición para el pleno ejercicio de la ciudadanía, la cual está definida como una práctica de sujetos corporizados, cuya identidad de sexo/género afecta fundamentalmente su pertenencia y participación en la vida pública. Éste es, por ello, un análisis de la ciudadanía que pone también su foco en los cuerpos físicos, en la sexualidad, la reproducción y la producción. Si se tiene en cuenta dicha perspectiva, existen diversos obstáculos para el ejercicio del poder y la autoridad por parte de las mujeres: la política de la maternidad y el cuidado infantil; la regulación y normativización de los cuerpos de las mujeres y de la heterosexualidad obligatoria; la violencia; la dificultad de acceso a los recursos económicos y la utilización de éstos.

Los procesos de democratización tienen lugar primordialmente en los espacios colectivos. Así, la acción colectiva se encarna en la vida coti-

diana, y si consideramos la imbricación del poder en todas las relaciones sociales, la participación en diversos sectores crea una acumulación de efectos positivos en el avance hacia una sociedad más democrática. En este sentido, los procesos participativos y la democratización son mutuamente interdependientes.

Desde el enfoque de democratización se trata de observar si los sujetos tradicionalmente subordinados pueden desarrollar poder y autoridad en sus relaciones, y si este proceso forma parte de una ampliación del reconocimiento de sus derechos. En consecuencia, más que referirnos a procesos de empoderamiento, como es frecuente encontrar en la literatura sobre género, preferimos considerar *los procesos de reconocimiento del poder en diversos ámbitos*, es decir, el reconocimiento de la legitimidad de ese poder (autoridad).¹ De esta manera, cuando hablamos de las mujeres es un eje central el proceso de reconocimiento de su autoridad en el mundo privado, por ejemplo, en las relaciones familiares.

Pasaré revista a algunos autores que han abordado al concepto de democratización. Anthony Giddens (1992) considera que la ampliación de la democracia en la esfera pública ha sido principalmente un proyecto masculino, mientras que en la democratización de la vida personal las mujeres han jugado el papel más importante. Según Giddens, éste es un proceso menos visible, en parte porque no ocurre en la arena pública, pero sus implicaciones son tan profundas como la anterior. Las características de la democratización de la vida privada se vinculan con el establecimiento de relaciones libres e igualitarias entre los individuos y de sistemas de autoridad que no están fijados a contratos rígidos, basados en la complementariedad de roles, sino en la especialización de cada uno(a); ello de acuerdo con las capacidades de cada persona, teniendo en cuenta las posibilidades que cada cual tiene para desarrollarlas, más allá de ser varón o mujer. La democratización tiene en su centro la creación de circunstancias en las cuales la gente pueda desarrollar sus potencialidades y expresar sus cualidades. Un objetivo clave es que cada individuo debe respetar las capacidades de los otros, tanto como su habilidad para aprender y aumentar sus aptitudes (GIDDENS 1992: 184 y ss).

Entre otros investigadores que sostienen la perspectiva de democratización, David Held pone el énfasis en un concepto de democracia que se basa en si los ciudadanos tienen verdadero poder para actuar como tales, es decir, si son capaces de disfrutar de la serie de derechos que les permi-

1 Para una ampliación de la crítica al enfoque de empoderamiento, ver: DI MARCO 2005: cap. 6.

tan demandar participación democrática y considerar dicha participación como un título (1992: 351-353). Held considera un *doble proceso de democratización*: la transformación, en tanto reorganización democrática, interdependiente, tanto del Estado como de la sociedad civil, y la aplicación del principio de autonomía alrededor de este proceso, al que denomina un «modelo de estado y de sociedad civil de autonomía democrática o socialismo liberal». La realización de este modelo reside en el derecho de todos los ciudadanos para participar en las cuestiones públicas, para lo cual es necesario que no queden grandes categorías de ciudadanos en una posición de subordinación (HELD 1992: 360). Este autor desarrolló, asimismo, el concepto de *nautonomía* para referirse a las relaciones de poder que generan asimetrías sistemáticas de perspectivas de vida, que producen asimétricamente o imponen límites artificiales sobre las mismas y las posibilidades de participación política para tomar decisiones (HELD 1997: 210).

Nancy Fraser (2003) también menciona la noción de democratización. Su perspectiva dualista de justicia no se agota en las dimensiones de redistribución y reconocimiento. En su último libro desarrolla una tercera dimensión —lo político— entendida como exclusión o marginación política, dada por procedimientos que obstaculizan o impiden acceder a los procesos de toma de decisiones o tener voz, aun en ausencia de falta de reconocimiento o de distribución (FRASER 2003: 68-69). La democratización es, entonces, el remedio para la marginación. Se refiere a lo que se necesita para reparar los obstáculos políticos que producen marginación política (FRASER 2003). La adición de esta tercera categoría a su modelo, que en otros trabajos es denominada *representación* (FRASER 2005: 305), no es clara, pues para que la exclusión o marginación tengan lugar debe existir una falta de reconocimiento y/o de distribución de una categoría de ciudadanos, que les impida participar en la toma de decisiones. Ello indica que no es un simple asunto de procedimientos, en el sentido de que si se cambian los mismos entonces se posibilita la democratización, remediando la exclusión. Los contratos autoritarios implican la naturalización de algún orden de desigualdades, sea de clase, de género, de sexo, religión, etnia, o todas juntas. Por otra parte, ya en su concepción de justicia Fraser coloca como núcleo central la paridad en la participación, esto es, para ella la justicia requiere que todos los miembros de la sociedad sean considerados como pares, y para esto se necesitan dos condiciones: una objetiva, la distribución de recursos materiales para asegurar la independencia y la voz de los participantes (FRASER y HONNETH 2006: 36),

y una intersubjetiva, conformada por las *pautas institucionales de valor cultural que expresen respeto por todos los participantes y que aseguren la misma oportunidad para obtener estima social*. Por lo tanto, la democratización implica que se hayan reconocido dichas pautas.

Política e identidades

«Cuestión propiamente política, la del antagonismo y el poder»

Chantal MOUFFE (1999: 24)

La política no es solamente una acción racional que apunta a determinados objetivos, un cálculo de medios y fines, sino que también presenta una dimensión de significación que implica el reconocimiento de lo común, de lo colectivo, de una identidad individualmente constituida. Lechner expresa que «[...] la política es la lucha por ordenar los límites que estructuran la vida social, proceso de delimitación en el que los hombres, regulando sus divisiones, se constituyen como sujetos» (1981: 13).

La construcción de la identidad se da a través del establecimiento conflictivo o negociado de las diferencias entre unos y otros. Los sujetos se agrupan, reconociendo la pertenencia a un área de igualdad y se diferencian de lo ajeno, de lo otro. Está implícita, así, una significación ético-política, donde no se considera solamente lo instrumental, el cálculo de lo posible, sino también lo imprevisible, lo azaroso, la heterogeneidad, las diferencias. Como Lechner afirma, «[...] la unidad (solidaridad) basada en las diferencias» (1981: 22). Si lo específico de la política es la construcción del *nosotros*, no es posible sin el reconocimiento de las diferencias con los *otros*. En tal proceso radica la construcción de una democracia plural, en la delimitación de lo propio y de lo ajeno. Lechner señala, asimismo, que «[n]o es posible construir una unidad sin construir simultáneamente las diferencias con el otro respecto del cual se afirma uno» (1982: 22). Ello tiene una doble consecuencia: diferenciarse de lo ajeno, de las demandas e intereses contrapuestos, reconociendo el conflicto; y diferenciarse hacia adentro de los diferentes colectivos, ya que están formados por sujetos que sustentan diferentes concepciones del bien, diferentes enfoques para la expresión y logro de sus demandas. Éste es un aspecto que tenemos en cuenta en nuestras investigaciones: no reducir mecánicamente las identidades individuales a las colectivas, pues si bien ambas son producto de las demandas, y sólo pueden darse en las relacio-

nes sociales, el procesamiento es diferente, la catexia y los cuerpos que se expresan en las mismas también los son, aunque aparezca en algunas acciones colectivas un elemento unificador y un nombre como significante de una totalidad inalcanzable (LACLAU 2005: 127).

Chantal Mouffe realiza una interesante distinción entre lo político y la política. Se refiere a la diferencia entre *pólemos* (antagonismo, conflicto) y *polis* (vivir juntos). Lo político (*pólemos*) se vincula con la diversidad de las relaciones sociales, con el antagonismo y hostilidad en las mismas, dado que son relaciones de poder. La política (*polis*) se ocupa de organizar la convivencia humana en situaciones que son siempre conflictivas, porque están atravesadas por lo político. La política se manifiesta en la generación de una unidad contingente en la diversidad, de intereses en conflictos, que se pueden resolver preservando la democracia (MOUFFE 1999: 77). La categoría de *exterior constitutivo*, tomada de Derrida, ocupa un lugar central en la argumentación de esta autora; expresa, así, que la condición de existencia de toda identidad es la afirmación de una diferencia, la determinación de un otro que le servirá de «exterior». Dicha categoría permite comprender las condiciones de emergencia y permanencia del antagonismo, ya que en la instauración de un nosotros por la delimitación con un ellos, esos nosotros/ellos pueden convertirse en adversarios o enemigos (MOUFFE 1999: 15): «[...] para construir un “nosotros” es menester distinguirlo de un “ellos”. Por eso la cuestión decisiva de una política democrática no reside en llegar a un consenso sin exclusión —lo que nos devolvería a la creación de un “nosotros” que no tuviera un ellos como correlato, sino en llegar a establecer la discriminación nosotros/ellos de tal modo que resulte compatible con el pluralismo» (MOUFFE 1999: 16).

Reconociendo que el antagonismo (relación amigo/enemigo) es inevitable, la autora referida aboga por la creación de instituciones que permitan transformarlo en agonismo, ello es, transformar el enemigo en adversario. El enfrentamiento entre adversarios, lejos de representar un peligro para la democracia, es una condición de su existencia. Lo cual incluye el consenso sobre los valores ético-políticos de la libertad y la igualdad, así como el conflicto en torno a diferentes alternativas para lograrlos (MOUFFE 1999: 13, 16,17; 2007: 36 y ss). La articulación de demandas por parte de los diferentes grupos que experimentan algún tipo de subordinación, según la misma autora, puede llevar a una extensión y radicalización de la democracia, pues la multiplicidad, la pluralidad y el conflicto son la razón de ser de la política (MOUFFE 1999: 39). Tras

afirmar que puede haber redefiniciones del ejercicio del poder, pero que éste nunca puede ser eliminado, sostiene que una política democrática debe permitir la multiplicación de espacios en que las relaciones de poder sean debatidas. Por eso aplaude la multiplicación de luchas democráticas (MOUFFE 1999: 19, 24). En este contexto teórico, Mouffe alerta acerca de la ilusión de una sociedad «transparente, reconciliada consigo misma», porque esta fantasía conduce al totalitarismo. En esa misma línea, uno de los autores de *Hegemonía y estrategia socialista* (LACLAU y MOUFFE 1985), argumenta que la libertad supone que haya distintas posibilidades, y esas posibilidades suelen generar antagonismos. Por eso, no considera que pueda desaparecer nunca el principio de la división social, que siempre va a existir y generar antagonismo (LACLAU 2000).

En las modernas sociedades existe un bien común, conformado por un conjunto de valores ético-políticos: la libertad y la igualdad. Su núcleo central es el pluralismo, argumenta Mouffe (1999: 54). Y advierte que el mismo es *un horizonte que nunca puede ser aprehendido y al mismo tiempo la condición de posibilidad de representación dentro de un espacio social*. Afirma que no puede existir una comunidad política perfectamente inclusiva, justamente por las variadas interpretaciones de los principios de libertad e igualdad. La negociación en ámbitos de participación colectiva asegura el pluralismo y la libertad (MOUFFE 1999: 87, 180).

Las pasadas experiencias autoritarias en América Latina muestran los riesgos de una postura por la cual se reclama la reducción a lo uno: esta perspectiva no deja margen para la diversidad, en la medida en que se desarrolla una tendencia a la eliminación, el disenso y las diferencias y aparece conjuntamente el rechazo al pluralismo. Pero esta noción debe ser en sí misma contestada, ya que se puede suponer que todos somos iguales, que todos contamos en forma semejante en una situación comunicativa. La cuenta de los no-contables, la parte de esos que no tiene parte, nos remite a lo que Jacques Ranciere (1996) denomina «[...] el litigio acerca de quien es entendido en la cuenta de la democracia». Esta cuenta es contingente, no está predeterminada. Las políticas se ocupan de sumar las partes, en este sentido Ranciere dice —con otras palabras— lo que Laclau (2005) denomina *la absorción diferencial de las demandas*. En cambio, la política es el proceso de contar la parte de los que no tienen parte, y esto es siempre conflictivo; por eso para Ranciere, como para Mouffe, el consenso es despolitizador.

Una vez aclarada la perspectiva teórica, pasaré a analizar los movimientos sociales.

Movimientos sociales en Argentina (fines del siglo xx e inicios del siglo xxi)

Madres y abuelas de Plaza de Mayo

Muchos de los movimientos sociales de los últimos años del siglo xx, de forma explícita o no, se basan en el legado de los movimientos de derechos humanos, entre ellos el de Madres y abuelas de Plaza de Mayo, cuya práctica política surgió a partir de un dolor individual y se transformó en una abierta rebeldía hacia el gobierno militar argentino.² Ésta se extendió, luego, hacia diversas formas de la política de los partidos que se sucedieron en el poder durante las últimas décadas. Los movimientos de madres redefinieron la maternidad (y la condición de abuelas), entendiéndola y practicándola en una forma que hemos denominado *maternidad social*, involucrada para demandar al poder político por todos los hijos e hijas desaparecidos (SCHMUKLER y DI MARCO 1997). Estamos haciendo referencia a la práctica política a partir de la maternidad, y no a la maternidad como paradigma de la participación política de las mujeres. Así, pues, con el reclamo de justicia y lucha contra el autoritarismo, la maternidad adquiere otro significado: es una práctica que la politiza y la aleja de la maternidad privada, recluida en la privacidad del hogar y subordinada a la autoridad masculina en el mismo. A casi veinticinco años de la restauración constitucional, las Madres sostienen la defensa de los derechos humanos con una crítica hacia todas las formas de opresión, incluidos los planes de ajuste de la década del noventa, la desocupación y la fragmentación de la sociedad en sectores cada vez más diferenciados. En este sentido, promueven una ampliación de la ciudadanía democrática que, como afirma Dietz (1985), es colectiva, inclusiva y generalizada. La aceptación de sus hijos como militantes populares y la decisión de seguir luchando por sus mismas ideas permite percibir un aspecto del movimiento, dado por la transmisión generacional invertida, ya que las madres aprendieron del ejemplo de sus hijos e hijas. En palabras de Hebe Bonafini, «[n]osotros somos las primeras madres de la historia paridas por sus hijos» (DI MARCO 1997).

Su politización y consecuente lucha, junto con los demás organismos de derechos humanos, impulsó los «Juicios por la Verdad y la Justicia»,

2 Cuando me refiero a «Madres de Plaza de Mayo», incluyo tanto a la Asociación que tiene este nombre, como a «Madres de Plaza de Mayo. Línea Fundadora», constituida por un conjunto de madres que se separan de la anterior agrupación en enero de 1986.

así como la nulidad dictada por la Corte Suprema de Justicia en 2005 de las leyes de «Punto Final» y «Obediencia Debida», dando fin de este modo a veinte años de impunidad.

Las acciones colectivas en los noventa

Argentina, en los años noventa, estuvo atravesada por numerosas acciones colectivas frente al modelo socioeconómico, político y cultural que se iba instalando. Éstas se caracterizaron por la complejización de las identidades sociales y políticas, la progresiva desarticulación de la matriz sindical, con demandas de tipo económico y la emergencia de una matriz cívica o de derechos (SCRIBANO y SCHUSTER 2001; SCHUSTER y PEREYRA 2001).

Las movilizaciones estuvieron conformadas por trabajadores y sindicatos afectados por procesos de reconversión industrial y diversos sectores medios perjudicados por las reformas del mercado, así como por las *puebladas* en ciudades del interior; éstas se encontraban en crisis por la implementación del ajuste en las cuentas públicas provinciales y las reformas del mercado, debido a lo cual ciudades enteras se movilizaron en defensa de sus intereses. Entre las *puebladas*, una de las más importantes fue el *Santiagazo*, protagonizado por los habitantes de la capital de la provincia de Santiago del Estero en 1993. Los manifestantes contra el ajuste fiscal incendiaron el edificio del Gobierno provincial e intentaron acciones similares en las sedes de los otros poderes, y atacaron también los domicilios de legisladores y políticos provinciales.

En Cutral-Co y plaza Huincul, en la provincia de Neuquén, en junio de 1996, y en Gral. Mosconi y Tartagal, Salta, en mayo de 1997, tuvieron lugar los primeros cortes de rutas, que derivaron en las organizaciones piqueteras. En la misma época se constituyó el Movimiento de Mujeres Agropecuarias en Lucha (MML) y el Movimiento Campesino Santiagueño (MOCASE), la CORREPI (Coordinadora contra la Represión Policial e Institucional) y las Madres del Dolor.

Me referiré especialmente a tres movimientos, los Movimientos de Trabajadores Desocupados (MTD), las Asambleas y las Empresas Recuperadas y Autogestionadas por los trabajadores (ERA), sin desconocer la importancia de otros, tales como los ya aludidos.³

3 Sigo en adelante los estudios realizados por el equipo de investigación que coordinó: DI MARCO y MORO 2004; DI MARCO y PALOMINO 2003, 2004a, 2004b. Asimismo, DI MARCO 2004, 2006.

Movimientos de Trabajadores Desocupados (MTD)

Los movimientos de trabajadores desocupados (MTD) surgieron en el interior del país, en las localidades afectadas por la eliminación de las fuentes de trabajo que acompañó algunas privatizaciones. La modalidad de acción que utilizaron fue la interrupción o cortes de rutas, llamados *piquetes*, de donde derivó su denominación como *piqueteros*. El año 2002, la mayor parte de las organizaciones piqueteras obtuvieron subsidios para sus integrantes, a través del Plan Jefes y Jefas de Hogar, de alcance nacional, y de diversos programas, especialmente de la provincia de Buenos Aires. Este programa, implementado por el gobierno nacional, otorgaba subsidios a varones y mujeres desocupados de hogares pobres y con hijos menores de 18 años o discapacitados de cualquier edad o con la mujer (jefa o cónyuge) embarazada. La cantidad de personas que los recibieron a través de las organizaciones de desocupados, sumando a todos los grupos, se estimó en alrededor de 150 000 en todo el país.⁴ Los distintos movimientos piqueteros fueron constituyendo o se integraron a diversas organizaciones que conformaron un mosaico heterogéneo con características diversas, derivado de sus orígenes y alianzas: algunos surgieron de partidos políticos, otros, de organizaciones sindicales y otros, se organizaron en forma independiente.

Asambleas barriales

Las asambleas barriales se establecieron a partir de las diferentes acciones colectivas que se dieron entre el 19 y 20 de diciembre de 2001. En los días previos a tal fecha, dado el malestar reinante por la instalación del *corralito financiero*,⁵ los vecinos se reunían para protestar en las esquinas, frente a los bancos. En esa semana se habían registrado saqueos de supermercados en el gran Buenos Aires y en algunas ciudades del interior del país. Frente a este panorama, el gobierno nacional declaró el estado de sitio. En la memoria colectiva dicha medida retrotraía al registro doloroso del estado de sitio, la represión y la tortura sufridos durante la dictadura militar; y dado el clima de descontento, se produjeron manifestaciones

4 En el pico del otorgamiento de los subsidios (2002-2003), el total de personas que recibieron planes fue de casi dos millones.

5 El gobierno decretó, el 3 de diciembre de 2001, la indisponibilidad de los ahorros y depósitos bancarios como medio de impedir la fuga de divisas al exterior. Ello provocó un fuerte freno en la circulación monetaria y en la actividad económica.

que tomaron como epicentro la Plaza de Mayo en la ciudad de Buenos Aires.

Uno de los ejes centrales de acción de las asambleas barriales se vinculó con la crítica al sistema político y la elaboración de propuestas alternativas de profundización democrática. Otro de los ejes, menos conocido en general, fue la búsqueda de articulación de sus propuestas con nuevos modelos socioeconómicos (DI MARCO y PALOMINO 2003). Las asambleas tendieron a profundizar la politización de la sociedad civil, replanteando las relaciones de poder y autoridad en la sociedad y la política.

Las empresas recuperadas y autogestionadas por los trabajadores

El proceso de recuperación de empresas fue una de las respuestas de los obreros y obreras ante los casos de amenaza de cierre de las mismas.⁶ Una alternativa para los trabajadores era ingresar a la población desocupada y tratar de obtener un subsidio de desempleo, y cuando éste finalizara inscribirse en programas como el de Jefes y Jefas de Hogar Desocupados. En cambio, la otra opción, la recuperación de las empresas, significó una apuesta a futuro, consistente en la preservación de los empleos y la obtención de ingresos, que aún siendo al principio considerablemente menores que los que percibían antes de la situación crítica, eran superiores a los planes citados o a los subsidios de desempleo. El desafío consistió en la organización cooperativa y la producción, con la perspectiva de aumentar sus ingresos. Los obreros y obreras pasaron así a ser socios de las cooperativas recién creadas, desapareciendo la figura del patrón, y en muchas se estableció que independientemente de las funciones que cumplen, todos reciben el mismo ingreso. Las empresas recuperadas sustentaron sus acciones en la defensa del derecho al trabajo, enfatizando la discusión del valor público del mismo (DI MARCO y MORO 2004).

La participación de las mujeres en los movimientos sociales

Hemos caracterizado brevemente los tres movimientos sociales que se dieron en la Argentina a finales del siglo xx y comienzos del XXI; ello nos per-

6 Los estudios realizados en los dos últimos años, basados en estimaciones, consideran que existen en la actualidad más de 130 empresas recuperadas, con un número de trabajadores entre 8000 y 10 000, y la mayor parte son del sector manufacturero. El 75% de éstas son actualmente cooperativas. En cuanto a la localización geográfica, la mitad está en el Conurbano Bonaerense, el 10% en la capital y el resto en Córdoba, La Pampa y Santa Fe.

mite ahora abordar la práctica colectiva de las mujeres en los mismos. Una primera observación es que los movimientos que estoy analizando están compuestos por varones y mujeres. En las *Asambleas*, con una composición predominante de sectores medios, participaron en la misma proporción, tanto en número como en frecuencia y calidad de intervenciones. Más de la tercera parte tenía una historia de militancia previa. Los y las asambleístas profundizaron una práctica político-social y fueron altamente críticos de la injusticia social, pero en general mantuvieron frecuentemente los discursos de género que en este sector social se caracterizan muchas veces por la negación de la subordinación y la discriminación de las mujeres. Si embargo, es importante desatacar que en los proyectos que realizaron, las mujeres asambleístas no se plantearon principalmente un trabajo asistencial ni percibieron sus acciones como una extensión del altruismo materno, sino como parte de la lucha por la justicia social, alejándose de la construcción maternalista y patriarcal. Muchas de las formas de trabajo de las asambleas remitieron a modalidades caras al movimiento de mujeres: la horizontalidad, la politización y democratización de lo público. Se intentó, asimismo, un aprendizaje de trato igualitario entre géneros y generaciones, en las discusiones, en las tomas de decisiones y en las actividades concretas que se realizaron. Estas prácticas, tendientes a la igualdad entre mujeres y varones, fueron heterogéneas y no llegaron a configurarse en modalidades claramente diferenciadas a las de la cultura patriarcal dominante, debido a la dificultad de abandonar los enfoques tradicionales acerca de las normas y valores que se juegan en la relación entre los varones y mujeres.

Asimismo, las feministas se hicieron oír en algunas asambleas con respecto al tema del aborto, y lograron que se propusiera un taller en el Foro Social que se realizó en 2002 en Buenos Aires. En la red de salud que conformaron las asambleas se incorporaron los temas de la anticoncepción, la educación sexual y la legalización del aborto. Una militante feminista expresó que algunas de las estrategias tuvieron como resultado atraer la atención de las asambleas, «[...] fue un intento de acercarse a la sociedad, de romper el cerco, para que ésta asumiera nuestra lucha» (COLEDESKY 2004). El 8 de marzo de 2002, las feministas marcharon hacia la Plaza de Mayo con sus reivindicaciones, sumadas a las asambleas vecinales. También a fines de ese año se constituyó la Asamblea por el Derecho al Aborto.

En los *movimientos de trabajadores desocupados*, alrededor del 70% del total de las personas involucradas fueron mujeres, quienes trabajaban especialmente en la gestión de los proyectos comunitarios y participaban en las marchas y acampes. La mayor parte de los piqueteros no tenían ex-

perencia militante, ni en partidos políticos ni en sindicatos, como sí era el caso sus líderes. Las prácticas sostenidas en el tiempo —tanto la salida al espacio público con sus demandas, como las acciones que realizaron en sus territorios—, les brindaron herramientas para relacionar las necesidades individuales con las colectivas. El sustento económico era considerado un derecho; así, al principio la necesidad fue el motor de la inscripción en los movimientos —la participación puede considerarse como parte de una estrategia de supervivencia familiar. También es cierto que, en el caso de las mujeres, su aparición en el ámbito público —en los términos de Hannah Arendt— mediante su participación en las marchas y acampes en el centro de la capital del país, permitió variadísimas interacciones; éstas contribuyeron no sólo a la lucha por el derecho al trabajo y la dignidad, sino que también llevaron al replanteo de sus derechos, en especial los vinculados con la violencia contra las mujeres y el derecho al aborto. La presencia pública las visibilizó como sujetos en lucha por sus derechos ante otros sectores sociales y se convirtió en modos de expresar su identidad piquetera. La salida del aislamiento doméstico —tanto para las que nunca habían trabajado fuera de sus hogares, como para aquellas que habían trabajado en el servicio doméstico para otras familias— y la participación en los cortes de rutas y calles, generó paulatinamente una apropiación de la idea de la obtención de derechos a través de la lucha. Las actividades desarrolladas, como contraparte de la obtención del subsidio que recibían del Estado, era considerada como un trabajo por las mujeres, y también por los jóvenes, sobre todo por los que antes no habían tenido la posibilidad de tener una experiencia laboral.

En casi su totalidad, los líderes (varones) de los movimientos manifestaban que instalar el debate acerca de la desigualdad de poder, autoridad y recursos entre hombres y mujeres no era conveniente, pues podía generar divisiones en el colectivo. Algunas mujeres, en cambio, consideraron que era importante plantear el derecho al aborto y a vivir libres de violencia. Esta disparidad originó conflictos en las organizaciones, especialmente entre los varones y aquellas mujeres que emprendieron transformaciones en sus concepciones de género y que buscaron posiciones de mayor influencia dentro del movimiento. Por otra parte, en esta heterogénea realidad, bajo un aparente protagonismo femenino en las luchas piqueteras, que se instaló casi como un sentido común en el discurso de las propias organizaciones, en las de apoyo y en los medios que describen sus actividades, la conducción siguió siendo masculina.⁷

7 En sólo un MTD, la conducción fue de una mujer, que no era esposa de ningún líder.

En las *empresas recuperadas*, el 30%, aproximadamente, estuvo compuesto por obreras. Para ellas, el cierre de la fuente de trabajo era potencialmente negativo: lo que estaba en peligro era un trabajo asalariado. La pérdida del mismo les dejaba como alternativa el trabajo doméstico no remunerado o mal remunerado, la informalidad laboral, que va unida a la pobreza y la desprotección social. Hubieran pasado de tener una inserción laboral estable, a regresar al hogar y a la no-disponibilidad de recursos propios, situación más grave aún para las mujeres jefas de hogar. La igualdad de salarios y la rotación en las actividades han beneficiado a las mujeres, aunque las funciones sean definidas como propias de este género. Por otra parte, la paridad en los ingresos y la participación en las decisiones conducen a un mayor compromiso con la actividad productiva.

Aun con las diferencias mencionadas, para muchas mujeres —asambleístas, piqueteras y obreras de empresas recuperadas— el proceso seguido a partir de su involucramiento en la acción colectiva puede indicar un *camino sin retorno* para la transformación de sus identidades, que se ve favorecida por la interacción entre la participación y el desarrollo de la conciencia social.

Las mujeres en los movimientos y el movimiento de mujeres

Según el tipo de movimiento, las mujeres se dieron diferentes definiciones de acuerdo con sus intereses y derechos, tanto como diferentes estrategias. En algunos casos, dejaron ver la aparición de un feminismo popular conformado por mujeres piqueteras, obreras de empresas recuperadas, madres que luchaban contra la represión policial; ellas encontraron su canal de expresión en los Encuentros Nacionales de Mujeres, así como en la lucha por el aborto legal y por los derechos sociales y económicos.

Los Encuentros Nacionales de Mujeres tienen lugar una vez al año en una provincia elegida por las participantes; su organización está a cargo de una comisión ad-hoc. Los encuentros anuales comenzaron en 1986 por iniciativa de un grupo de mujeres feministas argentinas que había participado en la Tercera Conferencia Internacional de la Mujer en Nairobi, convocada por Naciones Unidas (1985). A estos encuentros concurren tanto mujeres de sectores populares como de sectores medios, feministas y no-feministas. Son autónomas, autoconvocados, pluralistas, masivos, no-institucionalizados. Los partidos políticos intentaron, en cada encuentro, promover sus propias consignas pero no lograron cooptar este inmenso colectivo que se siguió autoconvocando cada año.

A partir de 1997, comienzan a participar en los encuentros las mujeres de las incipientes organizaciones de trabajadores desocupados y otros grupos, como por ejemplo, el Movimiento Campesino de Santiago del Estero (MOCASE), y los que surgieron en el segundo ciclo de protestas.⁸ Simultáneamente, los sectores conservadores, encabezados por la Iglesia católica, comenzaron no sólo a criticarlos, sino a intentar boicotearlos; ello a diferencia de años anteriores, cuando no se habían sentido amenazados, al visualizar al feminismo como portador de demandas de grupos de mujeres de clase media urbana. La articulación de las luchas y la definición de adversarios y enemigos dio por resultado la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto, la primera de alcance federal en Argentina, votada en el Encuentro de Mendoza (2004), al que concurrieron más de quince mil mujeres.

Mediante la articulación de las luchas de mujeres de diferentes sectores sociales, urbanos y rurales, emergió el feminismo popular en la Argentina. Este feminismo, expresado por activistas de barrios populares en algunos países de América Latina en los años ochenta, parece haberse consolidado en la Argentina actual con la participación de gran número de mujeres de los movimientos sociales que he descrito. Éstos comienzan a articularse con las feministas y, desde las necesidades e intereses propios, plantean sus prioridades.

Las demandas y la democracia radical

Cuando el lenguaje de las demandas de necesidades se escapa de los discursos hegemónicos, de lo privado y de la economía de mercado (que Nancy Fraser conceptualiza como «demandas fugitivas»), puede aparecer un momento de demandas populares o de demandas fugitivas politizadas. Si el Estado no las absorbe, las administra y coloniza con el discurso experto, es posible que se dé una articulación en una cadena de equivalencias. En la Argentina, finalmente, se impuso la lógica de la diferencia; los MTD acudieron a las diversas instancias del Estado para reclamar planes y proyectos. Algunos dirigentes entraron a formar parte del actual gobierno, mientras otros MTD se iban desmovilizando, al no poder generarse una

8 En 1997 se contabilizaron 104 cortes de rutas en diferentes provincias argentinas. Sus objetivos estaban vinculados con el reclamo de puestos de trabajo y subsidios, al igual que con la demanda por el incremento del gasto social en salud, alimentación y educación, junto con peticiones de ayuda al gobierno nacional para evitar el cierre de fuentes de trabajo y el pago de salarios atrasados.

cadena de equivalencias. Si las demandas son satisfechas por el sistema institucional, se inscriben en la lógica de la diferencia y quedan aisladas de la relación equivalencial con otras demandas (LACLAU 2005: 105, 107).⁹ Ello sucedió con las demandas de trabajo y de subsidios de parte de los movimientos, que fueron absorbidas en parte y deficientemente por el Estado y perdieron su potencial de construcción de un pueblo, en el sentido que Laclau le otorga a dicha categoría.

Así como los reclamos por trabajo y contra la violencia hacia las mujeres se dirigen a las instituciones, y pueden ser satisfechos diferencialmente, el reclamo por la legalización del aborto como significante de los derechos sexuales construye una frontera, sobrepasando los discursos de la hegemonía patriarcal. Cuando se articulan las mujeres en un movimiento social, surge una demanda que significa a todas las otras: la lucha por la legalización del aborto, que condensa la lucha por la ciudadanía de las mujeres, ello es, ejercer la libertad sobre sus propios cuerpos. Los pactos implícitos o explícitos que naturalizan el patriarcado, a los que denomino *consensos conservadores*, dejan afuera los derechos de las mujeres, mientras que la respuesta de parte de las mujeres en lucha fue: «el piquetero tiene cara de mujer». Ellas forzaron el esencialismo para marcar la resistencia y la competencia por el poder. Pusieron en la esfera pública las identidades de las mujeres en lucha, que se inscriben en la demanda por ciudadanía.

La articulación de la política feminista y las de otros movimientos sociales, vinculación contingente de elementos heterogéneos, de demandas diversas como las que constituyen la multiplicidad de los movimientos (piqueteras, obreras de empresas recuperadas, assembleístas, campesinas, indígenas y feministas) dio lugar a una cadena de equivalencias. Ésta estuvo representada hegemonícamente en los derechos sexuales, en especial, la legalización del aborto, que obviamente no reduce el particularismo de cada demanda individual (demandas por trabajo, por la tierra, por los derechos de los pueblos originarios, etc.). Antes de la emergencia de estos movimientos, el particularismo de la demanda por la legalización del aborto no podía ser articulado con otras demandas de las mujeres relacionadas con la necesidad de trabajo o con políticas contra la violencia hacia las mujeres, porque era considerada como oponiéndose a los objetivos particulares de las mismas. Es con estos movimientos que se

9 Laclau denomina «demandas democráticas» a las que pugnan por entrar al Estado, sin ser planteadas contrahegemonícamente, al distinguirlas de las demandas populares, que intentan crear una nueva hegemonía.

produce dicha relación equivalencial, con nuevas actrices: las mujeres, lo que dio como resultado la emergencia del *pueblo feminista*, que articula diversas luchas para la ampliación de los derechos de las mujeres y para la consolidación de una democracia pluralista.

Algunas reflexiones

Los diferentes movimientos sociales de fines del siglo xx y principios del XXI, multiplicaron en la Argentina los espacios en los que «[...] las relaciones de poder están abiertas a la contestación democrática» (MOUFFE 1999: 17). Así, colocaron en la agenda pública nuevos problemas y prácticas a partir de las reelaboraciones de las necesidades de los actores; además, contribuyeron a modificar el discurso social y político legitimado. Ello fue posible a partir de la voz de los actores sociales, quienes reclamaron públicamente la satisfacción de sus necesidades y demandas al Estado. Los movimientos, con prácticas no exentas de contradicciones, elaboraron un lenguaje de las necesidades traducido en demanda de derechos, politizando los ámbitos del mercado del mismo modo que el movimiento feminista politizó la vida privada familiar y convirtió en políticas las necesidades de las mujeres de ver equiparada su condición con la de los varones (DI MARCO y PALOMINO 2003).

A partir de este análisis nos surge una pregunta: ¿Podemos comparar los procesos seguidos por los movimientos sociales en América Latina?, ¿podemos pensar, al estilo del discurso neoliberal, en «lecciones aprendidas»? No lo creo. En cambio, sí pienso que existe una línea potencialmente fértil a ser explorada: Aquella que plantea en cada sociedad la posibilidad de articular demandas, pero al mismo tiempo, teniendo en cuenta las relaciones de poder en los diferentes movimientos, porque aun dentro de los grupos subordinados existen relaciones de subordinación. En Bolivia, Ecuador, Perú y Venezuela, por ejemplo, y en los recientes sucesos en la Argentina en torno a los productores agropecuarios, vemos cómo las articulaciones para sostener hegemonías amenazadas se basan en no desnaturalizar lo naturalizado. Los procesos políticos a ser tenidos en cuenta son, entonces, tanto las articulaciones contrahegemónicas como la democratización de lo público y lo privado; ello sin dejar «para otro momento más propicio» la desnaturalización de las opresiones que sufren las mujeres, los pueblos originarios y las diferentes identidades sexuales.

Bibliografía

ÁLVAREZ, Sonia

- 1998 «El estado del Movimiento y el Movimiento en el Estado». Ponencia preparada para el Seminario Internacional *Experiencias de investigación desde una perspectiva de Género*. Programa de Estudios de Género, Mujer y Desarrollo. Santa Fe de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- 1999 «Advocating feminism: The Latin American Feminist NGO “Boom”». *International Feminist Journal of Politics*, vol. 1, n.º 2, 30 de noviembre, pp. 181-209 (29). Routledge.

ÁLVAREZ, Sonia; Evelina DAGNINO y Arturo ESCOBAR (eds.)

- 1998 *Cultures of Politics - Politics of cultures: Revisioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press.

COLEDESKY, Dora

- 2004 «Dudas, reflexiones y preguntas en la lucha por el derecho al aborto» [junio de 2003]. *RIMA-lista*, diciembre. Disponible en: Red Informativa de Mujeres de Argentina: <http://www.rimaweb.com.ar/aborto/dcoledesky_dudas.html>.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura

- 2001 «Los nuevos movimientos sociales». *Osal 5 Observatorio Social de América Latina*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), septiembre. (Extraído de: DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*. Santa Fe de Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Facultad de Derecho Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes, 1998 [1995]), pp. 312-331.)

DI MARCO, Graciela

- 1997 «Las mujeres y la política en los '90». En: SCHMUKLER, Beatriz y Graciela DI MARCO. *Madres y democratización de las familias en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Biblos.
- 2004 «Relaciones de género en los movimientos sociales». Revista *La Aljaba*. Edición de las Universidades de Luján, La Pampa y Comahue.
- 2005 *Democratización de las familias*. Buenos Aires: UNICEF.
- 2006 «Movimientos sociales y democratización en Argentina». En: LEBON, Natalie y Elizabeth MAIER (comp.). *De lo privado a lo público: 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*. México: UNIFEM-Lasa-Siglo XXI editores.

DI MARCO, Graciela y Javier MORO

- 2004 «Experiencias de economía solidaria frente a la crisis argentina: estudio desde una dimensión de género». En: VALENZUELA, María Elena. *Políticas de empleo para superar la pobreza*, cap. 2. Santiago de Chile: OIT-Editorial Andros.

DI MARCO, Graciela y Héctor PALOMINO

- 2003 *Movimientos Sociales en la Argentina. Asambleas: la politización de la sociedad civil*. Buenos Aires: Ediciones Baudino, Universidad Nacional de San Martín.
- 2004a *Reflexiones sobre los movimientos sociales en la Argentina*. Buenos Aires: UNSAM-Ediciones Baudino.
- 2004b *Construyendo sociedad y política. Los proyectos del movimiento social en acción*. Buenos Aires: UNSAM-Ediciones Baudino.

DIETZ, Mary

- 1985 «Citizenship with a feminist face. The problem with maternal thinking». *Political Theory*, vol. 13, n.º 1, febrero. Sage. Cambridge.

FRASER, Nancy

- 1991 «La lucha por las necesidades: Esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío». *Debate Feminista*, año 2, vol. 3, marzo. México.
- 2005 «Mapping the Feminist Imagination: From Redistribution to Recognition to Representation». *Constellations*, vol. 12, n.º 3, Blackwell Publishing. Oxford, pp. 296-307.

FRASER, Nancy y Axel HONNETH

- 2003 *Redistribution or Recognition? A. Political– Philosophical Exchange*. Londres: Verso.

GIDDENS, Anthony

- 1992 *The Transformation of Intimacy. Sexuality, love and eroticism in modern societies*. California: Standford University Press.

HELD, David

- 1992 *Modelos de democracia*. México: Alianza Editorial.
- 1997 *La democracia y el orden global*. Barcelona: Paidós.

HÉLLER, Agnes

- 1977 *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones Península.

HOPENHAYN, Martín

- 1993 «El humanismo crítico como campo de saberes sociales en Chile». En: BRUNNER, José Joaquín; Martín HOPENHAYN; Tomás MOULIAN; Ludolfo PARAMIO. *Paradigmas de conocimiento y práctica social en Chile*. Chile: Libros FLACSO.

LACLAU, Ernesto

- 2000 *Nuevas Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Argentina: Nueva Visión.
- 2005 *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

LACLAU, Ernesto y Chantal MOUFFE

- 1985 *Hegemony and Socialist Strategies. Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso.

LECHNER, Norberto

- 1981 *Especificando la política*. Santiago de Chile: FLACSO. Documentos de trabajo n.º 134, enero.

MOLYNEUX, Maxine

- 2003 *Movimientos de mujeres en América Latina. Estudio teórico comparado*. Madrid: Ediciones Cátedra-Universidad de Valencia-Instituto de la Mujer.

MOUFFE, Chantal

- 1992 «Feminismo, ciudadanía y política democrática radical». En: LAMAS, Marta (comp). *Ciudadanía y feminismo*. México: Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM)-del Instituto Federal Electoral (IFE). [Publicado también en: BUTLER, Judith y Joan W. SCOTT (eds.). *Feminists Theorize the Political*. Nueva York: Routledge, 1992.]
- 1999 *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Buenos Aires: Paidós.

MOUFFE, Chantal

- 1999 *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Buenos Aires: Paidós.
- 2003 *La paradoja democrática*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- 2007 *En torno de lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

O'DONNELL, Guillermo; Osvaldo IAZZETTA; Jorge VARGAS CULLEL (comps.)

- 2003 *Democracia, desarrollo humano y ciudadanía. Reflexiones sobre la calidad de la democracia en América Latina*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, PNUD.

RANCIERE, Jacques

1996 *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

SCHMUKLER, Beatriz y Graciela DI MARCO

1997 *Madres y democratización de la familia en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Editorial Biblos Biblioteca de las mujeres, 4.

SCHUSTER y PEREYRA

2001 «La protesta social en la Argentina Democrática. Balance y perspectiva de una forma de acción política». En: GIARRACCA, Norma. *La protesta social en la Argentina: transformaciones económicas y crisis social en el interior del país*. Buenos Aires: Alianza Editorial.

SCRIBANO, Adrián y Federico SCHUSTER

2001 «Protesta social en la Argentina de 2001: entre la normalidad y la ruptura». *OSAL Observatorio Social de América Latina*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), año 2, n.º 5, septiembre, Buenos Aires.

EL NUEVO IMAGINARIO ANTICAPITALISTA¹

Aníbal Quijano Obregón

Entre mediados de los 70s y fines de los 80s del siglo xx, la pugna por la hegemonía mundial culminó con la total derrota de los rivales del imperia-lismo euroyanqui. Esa derrota arrastró también a los antagonistas radicales del actual patrón de poder mundial. Un nuevo período histórico se inició de ese modo: *por primera vez en su historia, la especie humana en su totali-dad apareció, en primer término, encuadrada dentro de un mismo y único patrón de poder. En segundo término, la legitimidad de este poder parecía virtualmente plena, ya que no sólo habían sido derrotados los proyectos alternativos, sino, sobre todo, también la crítica y sus fundamentos fueron empujados fuera del debate público. En consecuencia, por un no tan corto tiempo, el poder dejó de ser una cuestión de indagación y de debate, salvo de modo tecnocrático como un dato irreductible de la existencia social humana.* Los dominantes y beneficiarios de este nuevo avatar de la especie lo bautizaron, apropiadamente, como «globalización», pues el «globo» entero era, por fin, su exclusivo dominio. Y su victoria parecía tan completa y definitiva que no tuvieron reparos en promulgar el «fin de la historia».²

El patrón de poder así «globalizado» es el resultado de un largo proce-so. Se constituyó con América desde el final del siglo xv, amalgaman-do en la colonialidad del poder, un nuevo sistema básico de dominación mundial fundado en la idea de *raza* y un nuevo sistema de explotación mundial, el capitalismo. Se fue configurando en todo lo fundamental has-ta fines del siglo xviii, culminando con su eurocentramiento.³ Sus cambios

1 Publicado originalmente en *América Latina en Movimiento*, N.º 351, 9 de abril, 2002, pp. 14-21, edición especial por el 25º Aniversario de ALAI. Quito, Ecuador.

2 Cf. mi debate sobre el «fin de la historia» en «¿El Fin de cuál Historia?», *Análisis Político*, Revista del Instituto de Estudios Internacionales, Universidad Nacional de Colombia, N.º 32, pp. 27-34, septiembre-diciembre de 1997. Bogotá, Colombia.

3 He propuesto esta perspectiva teórica, principalmente, en «Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina», en Edgardo LANDER, comp. *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires: UNESCO-CLACSO, 2000. Versión al inglés en NEPANTLA, *Views from the South*, NC: Duke University, 2000, vol. 1, 3, pp. 533-581.

y movimientos posteriores han consistido, ante todo, en el desarrollo de las tendencias estructurales ya entonces definidas. Pero de modo cada vez más heterogéneo y discontinuo entre los ámbitos centrales de la existencia social que articula. Así, mientras que en el control de las relaciones intersexuales y de las intersubjetivas, la crisis no ha hecho sino intensificarse desde fines del siglo XIX, en el control del trabajo y de la autoridad pública las crisis pudieron ser resueltas contra viento y marea a favor de los dominantes, hasta, precisamente, el período de su final «globalización». En adelante, la historia puede ser diferente.⁴

A los vencedores, la «globalización» de su patrón de poder les ha permitido, primero, intensificar su dominación reconcentrando su control mundial de la autoridad política, y bloqueando, incluso revirtiendo donde fuera posible, la desconcentración o nacionalización de la dominación. Se ha formado por eso un Bloque Imperial Global bajo la hegemonía de Estados Unidos. Esta hegemonía ha sido bruscamente acentuada después del 11 de septiembre de 2002.⁵ En otros términos, el imperialismo ha sido reconfigurado e intensificado. Segundo, acelerar y profundizar, y por un momento casi sin resistencia, la reconcentración del control mundial del trabajo, de sus recursos y de sus productos. Eso es, se ha intensificado la explotación de los trabajadores y la polarización social de la población mundial.

En ambas dimensiones de la «globalización» del actual patrón de poder, los resultados son catastróficos para la vasta mayoría de la especie. Así, en un lado aumenta el número de países donde el Estado va siendo separado de todo control real de la mayoría de la población y llevado a operar casi exclusivamente como administrador y guardián de los intereses de los capitalistas «globales». Se trata de un proceso de desnacionalización del Estado y de desdemocratización de las relaciones políticas en

4 Las respectivas propuestas de debate en *El Trabajo en el Umbral del Siglo XXI*, Conferencia en el Primer Centenario de la Confederación General de Trabajadores de Puerto Rico, San Juan, 1998. Publicado en *Pensée Sociale Critique Pour le XXI Siècle. Critical Social Thought For The XXI Century*. Melanges en l'Honneur de Samir Amin. Bernard Founou-Tchigoua, Sams Dine and Amady A. Dieng, eds. Forum du Tiers Monde, L'Harmattan, 2003, pp. 131-149

5 En torno de esas cuestiones, remito a mi estudio *Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia*. Su versión original, en *Tendencias básicas de nuestra época: Globalización y democracia*, Caracas: Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual, 2001, pp. 25-61. Reproducido en *Trayectorias*, Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León, año 4, N.º 7-8, septiembre 2001, Monterrey, pp. 58-91. En Portugués, en *Novos Rumos*, año 17, N.º 37, 2002, pp. 04-29. São Paulo. Una versión levemente revisada fue publicada en *San Marcos*, N.º 25, julio 2006, pp. 51-104, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. Michael HARDT y Tony NEGRI, *Empire* (Harvard University Press, 2000) sostienen que estamos ya dentro de un Imperio análogo al romano.

la sociedad. Ese proceso afecta, principalmente, a todos aquellos países donde la democratización y la nacionalización de la sociedad y de sus relaciones en el Estado no habían culminado o sus conquistas eran aún muy precarias.

En el otro plano, la reconcentración del control del trabajo y de sus recursos y productos y la polarización social de la población mundial llegan ya al extremo de que sólo el 20% de la población mundial controla el 80% del producto mundial y, viceversa, el 80% de esa población no tiene acceso sino al 20% de tal producto. La distancia entre ricos y pobres del planeta no sólo es la mayor de la historia, sino que crece diariamente entre países, entre empresas y países, y por cierto entre habitantes de cada país. Así, entre los países ricos y pobres la distancia ahora es de 60 a 1 cuando hace menos de dos siglos era apenas de 9 a 1. La General Motors ganó 168 mil millones de dólares en 1996 mientras que Bolivia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Uruguay, juntos no llegaron sino a un PIB combinado de 159 mil millones de dólares. En América Latina, el ingreso del 20% más rico es 16 veces mayor que el del 80% restante. O en EE. UU., la población pobre saltó de casi 25 millones a más de 35 millones en los últimos 20 años. Actualmente, tres de las personas más ricas del mundo tienen una fortuna mayor al PIB de 48 de los países pobres.⁶

Se puede observar sin dificultad que la creciente reconcentración del control mundial de la autoridad política, con todas sus implicaciones sobre la desnacionalización y la desdemocratización de Estados y de sociedades, es el fundamento y el modo de imponer la aceleración y la profundización de la explotación del trabajo y del control de sus recursos y de sus productos. El resultado es la polarización de la población mundial entre un puñado de capitalistas, sean individuos o empresas, ricos, armados hasta los dientes, y una abrumadora mayoría despojada de libertades democráticas y de recursos de sobrevivencia.

La «globalización» del actual patrón de poder tiene, ante todo, ese resultado. Es verdad, por supuesto, que la «globalización» implica también la intercomunicación instantánea, la simultaneidad de la información, la mayor visibilidad de la diversidad de las experiencias de la especie, en fin, el profundo cambio en nuestras relaciones sociales y con el espacio y el tiempo. Ergo, profundas modificaciones de las relaciones intersubjetivas dentro de la población mundial y que preludian, quizá, bajo condicio-

6 Ver del autor *Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia*, op. cit.

nes históricas distintas, la integración mundial de la humanidad con toda la riqueza de su diversidad y de su heterogeneidad de experiencias y de conquistas históricas.

Nadie negaría que estas conquistas de la innovación científico-tecnológica sean obviamente reales, importantes, decisivas, para la creciente integración comunicacional y cultural de la humanidad. Pero presumiblemente tampoco nadie disputaría, honradamente al menos, la pertinencia de preguntarse si estas mutaciones en la vida humana han probado ser, en la «globalización» del actual patrón de poder, incompatibles con la feroz tenaza que tritura a la mayoría de la especie entre, de un lado, una estructura mundial de explotación y de distribución que amplía sin cesar la extrema concentración del control de la producción mundial, la pérdida de empleo y de ingresos de los trabajadores y de las capas medias, la pobreza absoluta de la mayoría, la muerte diaria de cientos de miles de gentes por esta específica causa. Y del otro lado, un orden político mundial que globaliza el imperialismo, que erosiona la autonomía, la identidad y la democracia de la mayoría de los países del «globo», que tiene por eso inherente una extrema conflictividad que se expresa en la creciente marejada de guerras y de intercambios entre terrorismo de Estado y terrorismo privado.

La obvia respuesta a esa pregunta es que no. Todo lo contrario. Eso significa entonces que esas conquistas tecnológicas de la civilización actual no sólo no ocurren en un vacío histórico, sino dentro de un patrón de poder. Y que no hay duda alguna que dentro de este patrón de poder, sirven no sólo para la mayor integración cultural de la especie, sino también como soporte, como instrumentos y como vehículos para el desarrollo de la dominación y de la explotación de la mayoría de la población mundial.

Las condiciones de la resistencia

Durante dos décadas, aproximadamente, esta «globalización» imperial del actual patrón de poder ha podido ser impuesta contra poca y en algunas zonas casi ninguna resistencia. Pero ya desde comienzos de la década final del siglo xx, los trabajadores volvieron a la lucha abierta. Primero en aquellos países llamados «tigres asiáticos», como en Corea del Sur o Indonesia. Seguidamente, en algunos países del «centro», en Estados Unidos, en Francia, en Alemania, en Italia, en particular en el período de reactivación económica que entre 1994 y el año 2001 siguió a un momento de recesión mundial. Actualmente, la resistencia se extiende a la vir-

tual totalidad del «globo» y en especial entre las juventudes de los países centrales. En el caso de América Latina, ningún país está exceptuado de crisis políticas y económicas empujadas, en buena medida, por las masivas luchas de resistencia de los explotados, dominados y discriminados. Sin la masificación y «globalización» de la resistencia contra el imperialismo globalizado, los dos Foros Sociales Mundiales en Porto Alegre, los años 2001 y 2002, habrían sido imposibles o de magnitudes y resonancias insignificantes.

Dos cuestiones requieren ser abiertas sobre las condiciones y las características de la resistencia contra la «globalización» imperialista, porque implican otras sobre las condiciones y las potencialidades del nuevo período del conflicto social.

En primer término, debe ser observado el hecho de que no fue corto el tiempo —casi treinta años— en que la «globalización» imperialista pudo imponerse con poca o ninguna resistencia en todo el mundo y, para comenzar, en su forma de brusca reconfiguración de la estructura de acumulación y de las relaciones capital-trabajo en los países «centrales», más pronunciadamente en Inglaterra primero bajo Thatcher y luego en EE. UU. bajo Reagan, durante la década de los 80s del siglo xx. La explicación tiene que ser buscada en la convergencia, no sólo la simultaneidad, entre dos procesos. En un lado, la erosión y la desintegración final del llamado «campo socialista». En el otro, la decisión de las burguesías «centrales», sobre todo de la centenaria asociación imperial britano-americana, de aprovechar el debilitamiento de sus rivales para pasar a una ofensiva mundial contra el trabajo y contra las burguesías dependientes como camino de reconfiguración de la estructura de poder político mundial con la hegemonía explícita de dicha asociación, y, al mismo tiempo, de la estructura de acumulación mundial bajo la hegemonía de su capital financiero.

El debilitamiento del «campo socialista» hasta la implosión final de la URSS, dejó sin apoyo, en unos casos, y sin referente, en todos, a regímenes que hasta entonces resistían e incluso desafiaban las presiones imperialistas, así como a las organizaciones y movimientos políticos participantes en ese período y en ese lado del conflicto, en todo el mundo. Eso permitió la entronización o imposición simple de regímenes favorables a los intereses imperialistas en la mayoría de países. Los reclamos de un «Nuevo Orden Económico Mundial» de fines de los 60s y comienzos los 70s del siglo xx, provenientes de regímenes «nacionalis-

tas», «desarrollistas» y «reformistas»,⁷ varios vinculados de diferentes modos y medidas al «campo socialista», fueron rápidamente cortados y durante los 80s el mundo se encaminó a lo que el primer Bush, después de la Guerra del Golfo, pudo llamar, sin embargo, el Nuevo Orden Mundial.

Paralela y convergentemente, la crisis capitalista comenzada a mediados de los 70s, con su recesión, inflación, desocupación, castigando a los trabajadores de todo el mundo, concurría al debilitamiento y aun a la desintegración de las organizaciones sindicales en los países «centrales», impidiéndoles resistir y defender sus previas conquistas, que no eran pocas, y en la «periferia» a la desintegración de los agrupamientos e identidades sociales, a la erosión indetenible de las organizaciones sociales de los trabajadores. El «ajuste estructural» fue el resultado de esa convergencia entre, de una parte, la derrota política del «campo socialista», de los «nacionalistas» y de los antagonistas del patrón mismo de poder, y de la otra, la crisis del capitalismo. Así quedó bloqueado en la «periferia» el desarrollo de las previas tendencias de des-concentración o de re-distribución del poder y facilitó la imposición de la reconcentración mundial del poder político imperialista, al mismo tiempo que la reconcentración mundial del control capitalista del trabajo y del producto mundial.

La pregunta pertinente es, en consecuencia, qué explica el reingreso de los trabajadores y en general de los pueblos del mundo, sin «campo socialista», sin numerosos regímenes «nacionalistas» y «reformistas», sin proyectos, ni discursos, ni movimientos y organizaciones políticas co-

7 En el caso de América Latina, baste recordar que al final de los años 60-comienzos de los 70 del siglo xx, en Chile estaba la Democracia Cristiana, con Frei a la cabeza, y le sucedió la Unidad Popular con Allende, los militarismos «nacionalistas» en Perú, Bolivia, los demonacionalistas como la Acción Democrática de esos años en Venezuela, liberales desarrollistas en Colombia, en Argentina, Uruguay y aún en Brasil la dictadura militar practicaba una política desarrollista e industrialista. En México estaba aún muy firme el control del Estado por el PRI. Esos regímenes actuaron en ese tiempo más o menos en convergencia con el Nasserismo y el Baathismo del Medio Oriente, con ciertos regímenes poscoloniales de África que se reclamaban de «socialismo africano», así como con los del Sudeste asiático que tenían entonces análoga orientación y en conjunto procuraban tener peso propio en el tablero político y económico mundial, y se apoyaban en el «campo socialista», que se veía aún muy fuerte a pesar de la disputa sino-rusa o podían usarlo como referencia en el forcejeo con el imperialismo euro-yanqui. El Movimiento de los No-Alineados, el Grupo de los 77, el Pacto Andino como defensa del mercado regional, fueron todos resultados de ese movimiento mundial de lucha por la desconcentración de la autoridad política mundial y por alguna redistribución real del control del trabajo y de sus productos. Todos ellos fueron derrotados con la crisis mundial del capitalismo y el advenimiento del Thatcherismo-Reaganismo como estado mayor de la coalición imperialista britano-americana, que se origina hacia el final del siglo XIX y se afianza hasta hoy como la coalición hegemónica del Bloque Imperial Global.

rrespondientes. Propongo buscar las respuestas en dos de las situaciones mencionadas, para zonas y poblaciones diferenciadas según ellas.

En el «centro», el primer impulso ha sido probablemente la reactivación económica desde fines de los 80 y a lo largo de los 90, en particular en la segunda mitad de los 90s, porque ha permitido a importantes sectores de trabajadores mayor seguridad para reivindicar de nuevo mejores salarios y condiciones de trabajo, así como a importantes segmentos de la juventud, el excedente de conciencia y de tiempo que son indispensables para cuestionar, criticar, organizarse, movilizarse. Pero desde Seattle en adelante, lo que moviliza a esos sectores en toda Europa y en Estados Unidos⁸ es la nueva conciencia adquirida respecto de los estragos presentes y del funesto futuro de la «globalización» imperialista, y de que sólo enfrentándola como tal, globalmente pues, será posible avanzar. En la «periferia», los primeros en movilizarse para resistir fueron los trabajadores de los países llamados «tigres asiáticos», en el momento de la brusca caída desde una larga situación de estabilidad social al desempleo y a la pobreza, como en Corea del Sur, o como en Indonesia frente a una brusca crisis económica asociada a la crisis política de la más sangrienta y corrupta, pero también más prolongada y estable de las satrapías impuestas por el imperialismo. En América Latina, las movilizaciones de resistencia no tienen impulsos básicamente diferentes. Si se tiene en cuenta en especial las revueltas brasileña, argentina, la peruana del fin del fujimorismo, la revuelta mexicana de Chiapas en adelante, o lo que ocurre en Venezuela desde el «caracazo», inclusive las luchas en Bolivia y en Ecuador, todas ellas, en diferentes maneras según las particularidades locales, suceden a períodos de estabilidad económica, inclusive con momentos de relativa prosperidad, y de estabilidad política.

De todos modos, la experiencia de las dos reuniones del Foro Social Mundial, en Porto Alegre, permite también señalar que una vez que la resistencia se masifica y se globaliza, una nueva conciencia es rápidamente formada entre los trabajadores y en los jóvenes de las capas medias en curso de inestabilización y de desintegración. Esa nueva conciencia es actualmente el nuevo y más importante elemento de motivación y de impulso a la movilización y a la organización de la resistencia contra la «globalización» imperialista.

8 Véase sobre ese debate, por ejemplo Jay MANSOUR: «The Labor's New Internationalism», en *Foreign Affairs*, enero-febrero 2000.

Cuando el primer Foro Social Mundial fue convocado en Porto Alegre en 2001, el movimiento de resistencia contra la «globalización» imperialista estaba en pleno curso de globalización. Con todo, la asistencia de cerca de 20 mil personas, jóvenes en su amplia mayoría, rebasó obviamente las previas expectativas. Pero la asistencia de más de 50 mil personas, provenientes de 150 países de todo el mundo, en el FSM de 2002, pudo mostrar a los ojos de todos que la lucha contra la «globalización» del actual patrón de poder se había realmente globalizado. Nada indica mejor el reconocimiento de ese hecho como el Foro Económico Mundial de Nueva York, el cual si bien rehusó la confrontación con el FSM de Porto Alegre, como sí pudo ocurrir con Davos, dedicó gran parte de sus debates formales a los problemas de la pobreza y del desempleo.

¿Qué explica esta rápida globalización de las movilizaciones contra la «globalización» imperialista? Sugiero que es el «efecto de demostración» de las propias movilizaciones previas lo que hace insostenibles los efectos de la «globalización» imperialista y en ese sentido el primer FSM de Porto Alegre cumple sin duda un papel decisivo. En otros términos, la nueva conciencia adquirida, la visibilización de que la resistencia mundial existe, que somos una población creciente que se moviliza, que esa movilización no solamente es posible, sino que produce un nuevo «sujeto histórico» (para usar la vieja jerga) cuya existencia fuerza a los dominadores a reconocer que hay un problema real para la reproducción de la «globalización» de su poder, como lo confirman los debates del FEM de Nueva York. Es verdad que la situación de la creciente mayoría de los pueblos del mundo se deteriora cada día y se hace insostenible. Pero, como siempre ocurre, la pobreza y la degradación de las condiciones materiales de vida de los pueblos no se convierten en un problema político, en un problema de la sociedad, sino cuando las víctimas se organizan y se movilizan.

¿De la resistencia a la alternativa?: la experiencia del Foro Social Mundial de Porto Alegre

Si se atiende a los discursos formales que ocuparon los espacios centrales del FSM, en el 2001 y en el 2002, la lucha contra la «globalización» parece otorgar primacía a ciertas áreas de problemas: 1) la defensa de la autonomía de los estados y del control nacional de recursos naturales y de capital, financiero en particular; 2) la demanda de restauración del empleo, de salarios, de servicios públicos básicos en cada país; 3) el re-

clamo de una lucha global contra la extensión y la profundización de la pobreza, usando los propios recursos del capital financiero (ATTAC). 4) la resistencia a la creciente degradación de la «naturaleza» y del ambiente ecológico de la sociedad actual; 5) la lucha contra la discriminación de «género» y de «raza».

Las propuestas específicas de esos discursos, en especial durante el segundo FSM en el 2002, son notablemente heterogéneas. Para no abundar demasiado, se puede consignar que van desde «humanizar» y «democratizar» la «globalización» y las instituciones básicas del orden mundial actual, el FMI, el Banco Mundial, la ONU, como la manera de enfrentar la pobreza y el desempleo, hasta la reconquista de la autonomía política de los países, la re-estatización de los recursos de producción, de los servicios públicos y el fin del neoliberalismo, a fin de que pueda restaurarse la provisión de empleo, salarios y servicios públicos.

En breve, se trataría principalmente, sea de una resistencia anti-imperialista, «antiglobalización» en ese sentido específico, y contra el «neoliberalismo» como patrón universal de política económica, de rechazo al carácter predatorio del actual capital financiero, de rechazo a las formas de discriminación y a la destrucción del entorno ecológico. En este discurso están lo/as «anti-imperialistas» y «nacionalistas», muchos de la/os «feministas» y de lo/as «ecologistas», y muchos de quienes se identifican como «socialistas», cuyo lugar allí corresponde a la conocida alianza entre anti-imperialismo, nacionalismo y socialismo, en torno de un eje básico: el control del Estado, cada quien para sus propios fines. O de una tácita admisión de que las actuales tendencias del poder son irreversibles y que lo que tiene sentido y se puede lograr es su «humanización» y su «democratización». Allí se encuentran, principalmente, los social-liberales y los socialdemócratas que no se alinean en la «tercera vía» de Blair-Schroeder.

Como se puede inferir, en los discursos formales predominantes en el Foro pugnan, en unos, la memoria de las conquistas ganadas o que parecían próximas y que la «globalización» imperialista y el neoliberalismo destruyen: autonomía, nacionalización y democratización de los Estados y de las sociedades, servicios públicos, empleo, ingresos, en el caso de los trabajadores. Esto es, la memoria de lo conquistado en términos de la desconcentración y de la redistribución de este mismo patrón de poder, junto con la esperanza de su reconquista. En otros, la crítica a los aspectos indeseables del actual patrón de poder, como la pobreza, la violencia, la discriminación, la degradación ecológica, pero dentro de una tácita admi-

sión de que la «globalización» de este poder es irreversible, por lo cual la crítica viene bañada en una caritativa esperanza de su «humanización» y «democratización». No hay modo de establecer, con algún rigor, la ubicación de la mayoría de participantes en el FSM respecto de esos discursos y propuestas. Se puede, a lo sumo, conjeturar que había más gente con los primeros que con los segundos. Pero también que una proporción no desdeñable de aquella, transita siempre entre ambas vertientes.

Paralelamente, sin embargo, en ambas reuniones del Foro, pero sobre todo en la más reciente del 2002, actuaba una masa imponente de jóvenes, sobre todo, que agitaba consignas también muy heterogéneas, pero de lejos más radicales, en reuniones de seminario, en talleres, en mesas redondas, en reuniones informales, en los campamentos, en las calles y en los pasillos de los predios de la Universidad Católica de Porto Alegre donde se realizaron las dos reuniones del FSM. El discurso de esa juventud llegada desde todos los rincones del planeta era dirigido contra el carácter capitalista, no sólo imperialista y «neoliberal» de la «globalización» y se orientaba a una lucha contra el patrón mismo de poder, en cada una de las áreas básicas de existencia social, trabajo, sexo, subjetividad, autoridad pública.

La atmósfera mental de esa juventud impregnó la de todo el Foro y fue, sin duda, lo que otorgó a esas reuniones, no obstante el ambiguo espíritu de muchas de las centenas de ONG allí presentes, su poderosa y vital capacidad de irradiación, su sentido utópico, su contagiosa esperanza en que realmente «otro mundo es posible».

¿Cuál «otro mundo es posible»?

La profunda y prolongada derrota de todos los rivales del imperialismo euroyanqui y de los antagonistas del capitalismo, tiene todo el sentido histórico de una contrarrevolución. La «globalización» imperialista tiene ese carácter. Por eso es irreversible en un sentido preciso: la existencia social previa no puede ser restaurada.

En consecuencia, todo posible cambio que en adelante pueda ser conquistado por las víctimas actuales de esta «globalización» imperial, no puede ser pensado, ni por lo tanto proyectado, como una reversión de las actuales tendencias del capitalismo, mucho menos de sus efectos e implicaciones en nuestra historia, en nuestra existencia social actual.

Es cierto, desde luego, que las luchas de los dominados/explotados durante 500 años y en particular en los últimos 200, hasta la «globali-

zación», permitieron, aunque no siempre, ni en todas partes, moderar, enlentecer, negociar, los límites, las condiciones, las modalidades de la dominación/explotación. Por lo tanto, no sólo es necesario y urgente tratar de lograr imponer de nuevo esas condiciones, de mejorar la situación y las perspectivas de los trabajadores dentro del actual patrón de poder, sino que, en principio, parece posible lograr esos cambios sin, necesariamente, la destrucción de ese patrón de poder como tal.

La cuestión, no obstante, que tiene que ser indagada y decidida es si tales cambios son, realmente, viables dados el nivel y la escala alcanzados ya por las tendencias del capitalismo y del entero patrón de poder del que se sirve. El capitalismo competitivo permitía, incluso requería, en un sentido, su específica democracia, aunque su ejercicio fue conquistado o admitido sobre todo en el «centro». El capitalismo monopolista produjo ya tendencias hacia la reducción de ese horizonte, pero la extensión universal de una estructura productiva asociada a la relación capital-salario, permitió que las luchas por la democracia específica de este poder fueran también viables en la «periferia» y la sobreexplotación del trabajo en ésta permitió a la burguesía del «centro» recursos para ceder el «*welfare state*» a las luchas de sus trabajadores locales. Pero el capitalismo imperialista «globalizado» desenvuelve tendencias que bloquean y pervierten, cada vez más, ese horizonte. La tecnocratización e instrumentalización de su racionalidad, la condición predatoria de la acumulación especulativa, la pérdida de capacidad y de interés en la mercantización de la fuerza de trabajo viva e individual, que lleva a la reducción del empleo asalariado estable, todas esas tendencias están estructuralmente asociadas a la concentración de riqueza, de ingresos, a la correlativa polarización interestatal y social, y de ese modo a la necesidad de una creciente concentración del control de la autoridad pública.

En tales condiciones ¿cuán amplio y profundo es o puede ser el margen para la des-concentración estable y para una relativamente importante redistribución del poder que toda democracia, necesariamente, implica? El mundo que domina «globalmente» este patrón de poder es, por cierto, heterogéneo, estructural e históricamente, por lo cual el patrón de poder mismo es heterogéneo y discontinuo. Siempre es posible, pues, que en alguno o algunos de sus espacios, este poder sea forzado a admitir algo de su específica democracia. Lo que, sin embargo, es improbable, es que el patrón de poder mismo, como tal, sea cambiado de modo generalizado o universal, que sea convertido en un poder democrático, aunque fuera dentro de los límites específicos de su específica democracia, que sea

«democratizado» y «humanizado» sin perder su propio carácter, esto es, sin ser destruido.

Desde esta perspectiva, la nostalgia, que no deja de implicar cierta mistificación, de lo perdido en la «globalización» imperialista, no puede ser la esperanza de las luchas que han comenzado de nuevo. Y, de otro lado, la derrota que permitió que todo lo que fue conquistado, o casi, nos fuera arrebatado, no podría ser explicada sin relación con el carácter mismo que esas conquistas y sus respectivas luchas tenían. *Y eso es, sin duda, lo que columbran los jóvenes del mundo, precisamente porque son producto de dicha «globalización».*

Las gentes que han sido formadas en esta «globalización», y que en los países pobres son mayoría, necesitan y demandan, como todas las víctimas de este poder, acceso igualitario a los bienes y a los servicios de todo orden que son producidos en el mundo actual. No se trata solamente de objetos o de servicios, sino de formas de relación social igualitaria en cada área de existencia social, trabajo y sus productos, sexo y sus productos, subjetividad y sus productos, autoridad pública y sus productos. Y se lo procurarán de todos modos. Si es viable por los medios que siguen siendo la promesa neoliberal, bien.⁹ Si no, lo asaltarán. Ya han comenzado.

La colonialidad del poder y la cuestión de la democracia hoy

El actual patrón de poder «globalizado» se funda en dos ejes centrales: uno es un sistema básico de dominación que articula todas las formas previas en torno de la clasificación universal básica de las gentes según el criterio llamado «raza». Otro, es un sistema básico de explotación que articula todas las formas de control de trabajo en torno del capital. Ambos ejes son recíprocamente dependientes. Su conjunción para configurar un patrón específico de poder es el resultado de la experiencia colonial iniciada con América. La colonialidad es, por eso, la condición fundante e inherente a este patrón de poder. La colonialidad no se refiere solamente a la clasificación «racial» de la población del mundo. Sin ella, y desde la perspectiva de la globalidad, ninguno de los ámbitos del poder, el control del trabajo, de sus recursos y de sus productos; el control del sexo, de sus recursos y de sus productos; el control de la subjetividad, de sus recursos

9 Nada puede ser más patético, o más hipócrita, que el discurso de los agentes de la «globalización» neoliberal: lucha frontal contra la pobreza, proclaman con voz engolada mientras hacen todo lo necesario para producir más pobres y más pobreza.

y de sus productos; o el control de la autoridad pública o colectiva, sus recursos y productos, tendría sus actuales rasgos específicos. La denominación ceñida de este patrón de poder sería la de colonial-capitalista.¹⁰

Debido a ese carácter constitutivo, respecto de la democracia el actual patrón de poder es, sin duda, el más contradictorio de todos los conocidos. En efecto, por una parte, implica una condición radicalmente antagónica a la democracia: la colonialidad del poder. Pero de otro lado, por las condiciones históricas del proceso del capital como relación social y de su centralidad en el sistema de explotación, requirió un modo y una medida de relaciones democráticas, especialmente en algunas de las instancias del poder, la autoridad pública y la subjetividad. La compleja dialéctica histórica entre ambos términos de esa contradicción ha estado presente en la heterogénea y discontinua distribución geocultural de la experiencia sobre la democracia en el mundo de los últimos 500 años, especialmente si se considera las relaciones entre Europa y no-Europa respecto del Estado-Nación y de la secularización de las relaciones intersubjetivas.¹¹

De todos modos, uno de los bienes que en este patrón de poder llegó a ser excepcionalmentepreciado, hasta ser finalmente incorporado como necesidad vital al imaginario universal, es la democracia. Por eso, respecto de ella, para este patrón de poder hoy está planteado un doble problema. En primer lugar, es su «globalización», precisamente, lo que ha universalizado este bien en el imaginario mundial, y simultáneamente lo ha encuadrado en el contexto de mayor peligro histórico para su desarrollo, inclusive para su sobrevivencia. En segundo lugar, es que para el acceso a todos los demás bienes y servicios que el mundo produce, la democracia hoy es, literalmente, indispensable. En ambos planos, tanto más, cuanto más se desarrollan las tendencias «globalizadas» del capitalismo.

La democracia ha sido siempre un bien escaso, y acceder a su uso y a su ejercicio ha sido siempre muy costoso, subjetiva y materialmente. Y la colonialidad del patrón actual de poder se convirtió en el obstáculo central, inclusive para el limitado ejercicio posible que este poder admite. Pero el poder actual no solamente mantiene su escasez, sino que lo está poniendo en peligro definitivo. Lo que fue una de las conquistas de la modernidad que se inició con América, está hoy acosada, en la dimensión

10 Ver *La Colonialidad del Poder; Eurocentrismo y América Latina*, op. cit.

11 Un debate más amplio sobre tales cuestiones, en *Estado-Nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas*. En Helmut SCHMIDT y H. GONZÁLES, comps. *Democracia para una nueva sociedad*, Caracas: Nueva Sociedad, 1998; y en «El Retorno del Futuro y las Cuestiones del Conocimiento», *Hueso Húmero*, N.º 37, Lima.

subjetiva de nuestra existencia social, por fundamentalismos de todo linaje, algunos de los más influyentes de ellos producidos y cultivados en el «centro» mismo del capitalismo, y cuya agresividad y violencia son alimentadas precisamente por la crisis de este poder y de su «globalización». Y en la dimensión material, está bajo el asedio violento de los intereses sociales más predatorios del capitalismo actual.

Todo eso, precisamente cuando es más nítidamente perceptible que nunca, para todo el mundo, pero ante todo para los jóvenes, que la democracia es hoy la condición básica para el acceso igualitario a los principales bienes y servicios que la humanidad produce. Y este es, con seguridad, el aprendizaje central de la juventud formada en la «globalización» imperialista. Para comenzar, porque la simultaneidad de la información y de la comunicación implica el acceso imaginario a todos los bienes, a todos los servicios, a la multiplicidad de opciones de la diversa y heterogénea experiencia de la especie que circulan en las autopistas de la «sociedad virtual». Y en contraste con ese despliegue, la «globalización» de las tendencias actuales del capitalismo polariza hasta el extremo las posibilidades sociales, inclusive geoculturales, de acceso a los más deseados o necesitados bienes y servicios desplegados ante el anhelo de las gentes, jóvenes en particular. El patrón de poder que produce e impone tal polarización se hace, pues, cada vez más insostenible. Tendría que ser cambiado. Y si la experiencia recurrente es que no puede ser moderado y «humanizado», tiene que ser destruido.

Desde fines del siglo XIX, sobre todo, ya estaban activas corrientes de ideas y organizaciones políticas que preconizaban que la democracia es la condición misma del desarrollo de la sociedad humana. Pero las vertientes críticas del capitalismo que se hicieron mayoría, optaron por la concentración del control del Estado-nación y del control estatal de la propiedad de los recursos de producción y de los productos, porque, sobre todo para la corriente llamada «materialismo histórico» y más tarde «marxismo leninismo», que se hizo mundialmente hegemónica en el movimiento revolucionario, ése era el camino más realista, «no utópico», para salir del capitalismo.

La experiencia de más de 70 años de «socialismo realmente existente» y su derrota y desintegración final, mostró, sin embargo, y sin ambages, que por ese camino es inviable una sociedad alternativa a la del capitalismo, precisamente porque es incompatible con la continuada profundización de relaciones democráticas en la vida diaria de las gentes. Que, en consecuencia, solamente la destrucción del poder, de todo poder,

no su concentración, era el camino real. La posterior «globalización» imperialista del capital monopólico financiero no ha hecho sino confirmar esa experiencia.

En ese sentido, la experiencia del siglo xx deja algunas lecciones claras para la gente formada en el curso de esta «globalización», desde mediados de los años 70s:

1. El desarrollo de medios científicos y tecnológicos producidos dentro del actual patrón de poder ha magnificado la capacidad productiva de la especie y, de ese modo, su capacidad de propio desarrollo; ha ampliado y amplía constantemente la circulación y el intercambio mundial de la diversidad y heterogeneidad de experiencias de la especie y por eso también los márgenes de libertad individual y de igualdad social.
2. Pero por su carácter colonial-capitalista, el poder actual se globaliza desarrollando tendencias que gravitan cada vez más a favor de sus elementos más antidemocráticos, y por eso estrecha y pervierte constantemente las conquistas democráticas previas y bloquea el potencial democrático posible en los poderosos medios tecnológicos, tanto en términos de su capacidad productiva, como de ampliación de los márgenes de igualdad y de libertad individual y social.
3. En consecuencia, la democracia es ahora la condición imprescindible no sólo para la igualdad de acceso a los recursos, bienes y servicios que la especie produce, sino también para el propio desarrollo de las potencialidades inherentes a los medios científico-tecnológicos actuales y, de ese modo, para la búsqueda y desarrollo de nuevos sentidos históricos de la vida de la especie, de nuevos horizontes de sentido históricos.
4. La experiencia del «campo socialista» se reveló inconducente a los fines de producción de una existencia social alternativa a la del actual patrón de poder. Su determinación básica fue la concentración de poder que se instaló desde la partida, expropiando la socialización del poder originalmente emprendida por los trabajadores. En otros términos, tal «campo socialista» se formó sustituyendo la democracia de los productores por el despotismo burocrático.
5. La democracia alternativa a la que pudo ser conquistada en algunas áreas del capitalismo, es al mismo tiempo una profundización y una ruptura con esa experiencia. En ese sentido, se proyecta como una continuada ampliación y profundización de la igualdad social de gen-

tes diversas y heterogéneas y de la libertad individual y de la solidaridad colectiva entre ellas.

En consecuencia, el nuevo imaginario histórico que está en proceso de constitución, ante todo entre los jóvenes, se va elaborando en contra del patrón de poder colonial-capitalista y su «globalización» imperialista, y simultáneamente en contra del despotismo burocrático. Este nuevo imaginario tiene, por eso, dos elementos constitutivos principales: primero, la necesidad y la búsqueda de un nuevo horizonte de sentido para la existencia social de la especie, como elemento fundante de toda existencia social alternativa. Es el que emerge como contenido de la idea de utopía revolucionaria. Segundo, la democracia como condición, punto de partida y eje de toda trayectoria de producción de otra sociedad, de una existencia social alternativa a la impuesta por el patrón colonial-capitalista de poder.

Es quizá cierto, como Habermas lo señala con pesar y con lucidez,¹² que no hay ninguna garantía de que las experiencias y el aprendizaje hechos durante la historia de una sociedad y de un patrón de poder específicos, serán nuevos puntos de partida que permitan evitar la repetición de los mismos errores cuando se ingrese en otra historia, es decir, en una sociedad nueva. Esta es una de las tragedias históricas de la especie, la única que tropieza dos veces en una misma piedra. Pero también es un rasgo definitorio de su libertad, de su aptitud y de su disposición de volver a pensar, de volver a optar y a decidir, de nuevo, cuantas veces sea posible o necesario.

De todos modos, esa nueva perspectiva podrá, en adelante, dar sentido al debate de las cuestiones en torno del poder y la revolución.

Lima, 30 de marzo de 2002

12 Jürgen Habermas: *The Theory of Communicative Action*. Boston, Mass.: Beacon Press, 1984, vol. II, parte V.

EL ESPÍRITU CONSTITUYENTE O EL NACIMIENTO DEL PUEBLO

Alberto Adrianzén M.

Muchos países de América Latina viven lo que podemos llamar un «espíritu constituyente». Es cierto que tal espíritu se percibe y hasta se siente más en los países andinos que en el resto de naciones de la región. Así, recientemente Bolivia y Ecuador han elegido Asambleas Constituyentes. En septiembre de 2007, los ecuatorianos —luego de casi diez años y de una consulta popular— eligieron una Asamblea Constituyente con la esperanza de construir un nuevo país; en septiembre de 2008, los mismos ecuatorianos aprobaron por casi 65% de los votos la nueva Constitución. En Bolivia, luego de un referendo revocatorio al que se sometió el Presidente, el Vicepresidente y las autoridades regionales, hace poco se desarrolló una consulta aprobatoria de la nueva Constitución.¹

Sin embargo, este espíritu constitucional también se presenta en otros países, digamos, libre de toda sospecha, como en Chile. Jorge Arrate, quien fuera Presidente del Partido Socialista, ha declarado que si bien es positivo la eliminación de «la vergonzosa firma de Pinochet», la Constitución «*nueva*» (subrayado del autor) de 2005 no refleja la opinión de todos los chilenos. Arrate sostiene que «[...] en el caso de Chile se requiere sanear su origen ilegítimo y discutir a profundidad sus contenidos. Esa tarea —dice el dirigente socialista— debe realizarla una Asamblea Constituyente y su propuesta debe ser posteriormente sometida a plebiscito» (2007). En 2007, en México, el candidato del Partido de la Revolución Democrática (PRD), Manuel López Obrador, luego de las elecciones presidenciales, también propuso una Asamblea Constituyente no sólo para

¹ En realidad, el proceso boliviano es mucho más complejo. La oposición política y una gran parte de las autoridades regionales no aceptan este referendo aprobatorio, porque consideran que el nuevo proyecto constitucional no alcanzó los dos tercios de la Asamblea Constituyente y porque los Estatutos Autonómicos de dichas regiones colisionan con la nueva Carta Magna. El 25 de enero del año 2009 se llevará a cabo una consulta aprobatoria sobre la nueva Constitución. Todo indica que el SÍ volverá a ganar.

reemplazar a la Constitución de Querétaro de 1917, sino también para fundar lo que llamó un «nuevo México».

Como vemos, el tema de las Asambleas Constituyentes hoy en día no es patrimonio exclusivo de los países andinos, sino más bien un tema regional que está presente en diversos países de características distintas. Este proceso constituyente comenzó en Colombia en 1991² con la instalación de una Asamblea que buscaba, por un lado, reformar un sistema político bipartidista que hasta ese momento se mostraba poco permeable para incluir a nuevos partidos, como lo demostró el proceso de apertura de los años ochenta; y, por el otro, encontrar salidas al conflicto armado que se vivía en ese país.

Al año siguiente, en 1992, Alberto Fujimori convoca en el Perú una Asamblea Constituyente para legitimar el golpe de Estado del 5 de abril de ese mismo año. Hay que señalar que dicha convocatoria se produjo más por presión internacional que por iniciativa del propio gobierno. Sin embargo, interesa anotar lo siguiente: el golpe de Estado del 5 de abril y la Asamblea Constituyente —en este caso— son parte de un mismo proceso y de un solo objetivo: dar inicio a un régimen político y a un modelo económico; es decir, construir un nuevo orden muy a tono con el contexto neoliberal que se vivía en esos años.

A las experiencias de Colombia y Perú le siguieron otras como la Asamblea Constituyente de Ecuador, en 1998; luego, la de Venezuela, y, finalmente, la boliviana que ha sido instalada en 2008, al igual que la ecuatoriana.

Ahora bien, si se analizan todas estas experiencias constitucionales es posible señalar que de dicho proceso emergen dos modelos constitucionales: el colombiano, que buscará reformar el orden; y el venezolano, que propondrá instalar un nuevo orden. Me parece que ambos procesos definen dos formas muy distintas de entender el cambio constitucional. Es en tales formas de entender el cambio constitucional donde radica, acaso, el problema —y tensión— hoy en día.

Las dos formas constitucionales

Si se sigue la doctrina constitucional veremos que ésta distingue entre un *poder constituyente originario* y un *poder constituyente derivado*.

2 En 1988 tuvo lugar un cambio constitucional en Brasil, pero fue el Congreso Nacional quien realizó esta tarea.

El primero, como señala César Alarcón Mondonio, ex ministro de justicia boliviano y abogado constitucionalista, «[...] se ejerce la primera vez que la comunidad se organiza jurídicamente, en el momento de la primera Constitución (Asamblea Constituyente Fundacional), o cuando, mediante un hecho revolucionario se constituye un nuevo ordenamiento jurídico en contravención de las disposiciones constitucionales establecidas para la reforma de la norma fundamental» (2006; cf. también VANOSI 2002).

Por ello, como dice este autor, al igual que otros estudiosos, la asamblea constituyente originaria (o poder constituyente originario) es un «[...] hecho político con consecuencias jurídicas». Es «[...] una noción extrajurídica o metajurídica», su poder es ilimitado ya que «[...] no está condicionado por el derecho positivo» ni por un control constitucional (ALARCÓN 2006).

Mientras que el poder constituyente derivado (otros lo llamarán asamblea constitucional), «[...] se ejerce en el momento de llevar a cabo una reforma constitucional» (parcial o total) y se respetan «[...] los órganos y procedimientos establecidos en la Constitución vigente para su reforma». Por ello, este tipo de poder produce lo que se llama «[...] un hecho jurídico y político con consecuencias jurídicas»; es también una noción jurídica normativa, además, es pasible de control constitucional y, por lo tanto, es limitado, pues está «[...] condicionado por una Constitución vigente objeto de la reforma» (ALARCÓN 2006).

Sin embargo, más allá de que sea importante hacer una exposición jurídica y constitucional sobre ambos conceptos, no es ello mi intención sino más bien plantear algunos temas políticos que se derivan de estas dos nociones de poder constitucional.

Si se sigue lo que sostiene Rune Slagstad (1999), podemos señalar que el poder constitucional derivado pertenece al campo del constitucionalismo liberal, ya que sus gobernantes actúan «sobre la base de una ley». Para este autor, la «[...] legitimidad del Estado liberal se basa en la general legalidad de todo su ejercicio de poder»; por ello, es un Estado legal, «[...] en el sentido de que la única forma de intervención legítima en la esfera libre del individuo es una intervención basada en la ley» (SLAGSTAD 1999).

En ese sentido, como también afirma Slagstad, «[...] el propósito central del constitucionalismo liberal es institucionalizar un sistema de mecanismos de defensa para el ciudadano». O como dice Carl Schmitt: «No es tanto el Estado mismo el que está organizado por los principios

del *Rechtsstaat* (Estado de Derecho), sino más bien los medios y métodos por los cuales es controlado; se crean garantías contra el abuso del Estado y se hace un esfuerzo para poner frenos al ejercicio del poder del Estado» (en SLAGSTAD 1999).

De otro lado, el poder constituyente originario parece pertenecer más bien a lo que podemos llamar un constitucionalismo democrático. En este caso, lo democrático está referido a un momento de unidad, de homogeneidad o, como dice Chantal Mouffe, a un momento constitutivo de *lo político* en el cual se «fijan los campos» para acción de la política. No es casual que este debate se dé en países como Bolivia, Ecuador y Venezuela, los cuales hoy, más allá de cualquier opinión, llevan a cabo procesos de cambio. Así, tampoco es extraño el surgimiento de propuestas que incrementan el presidencialismo y la reelección presidencial en nuestra región.

Si en el poder constituyente originario la reforma procede del poder, en el poder constituyente derivado emana de la ley. Si el segundo es un Estado de Derecho, el primero es un Estado de Poder, porque, como dice Slagstad, su preocupación es «[...] institucionalizar el monopolio del poder por el Estado: el Estado como modelo de unidad política» (SLAGSTAD 1999). No es extraño, tampoco por ello, que el segundo se base más en la búsqueda del consenso y en el respeto a ley, y el primero en el uso de la mayoría y la fuerza o en una ley que crea la propia mayoría. En este caso, legalidad y legitimidad se funden en un solo acto ya que la ley es un acto político (de mayorías) de consecuencias jurídicas.³ No es demás decir que este conflicto expresa la tensión entre liberalismo (o libertad) y democracia (o igualdad) que hasta ahora existe en nuestra región.

De esta manera, muchos han querido ver en el poder constituyente originario una manifestación de un nuevo populismo, de un cesarismo y autoritarismo políticos, o de una democracia plebiscitaria. Nos parece que debemos ir más allá de estos rótulos o definiciones y plantearnos algunas preguntas para analizar de otra manera este problema.

Cabe preguntarnos, entonces, ¿por qué en nuestra región —y, en especial, en la región andina— esta tensión se vive con más fuerza? ¿Qué hay detrás de dicha tensión entre un punto de vista liberal y otro democrático? ¿Cuáles son los desafíos o retos que tenemos por delante?

No intentaré en esta breve exposición responder a cada una de tales

3 La reciente reforma constitucional en Venezuela es un ejemplo de ello.

preguntas. Mi interés más bien es tratar de ubicar en qué momento estamos para, desde de ahí, ensayar una respuesta provisional.

El fin de un ciclo y el momento constitucional

Todo indica que América Latina está concluyendo un largo ciclo pendular, compuesto por dos momentos. Éstos corresponden, a su vez, a dos fases internacionales: el período populista y el neoliberal. Si bien ambos son distintos, es posible afirmar que tienen problemáticas parecidas, las que se pueden resumir en cómo nos insertamos al mercado mundial y cómo incluimos a más ciudadanos. En el populismo, la palanca principal fue el Estado y el ciudadano; en el neoliberalismo es el mercado y el consumidor. Dicho con otras palabras, en ese largo ciclo las sociedades latinoamericanas pasaron o están pasando de ser sociedades tradicionales a ser sociedades modernas.

Por eso es posible afirmar que vivimos un momento excepcional al concluir (o estar concluyendo) este largo ciclo y en el cual los avances logrados —que hoy se expresan en las mejoras de la democracia electoral— son consecuencias de procesos de inclusión política (democratización) en casi todos los países de América Latina; pero también procesos de nacionalización de estos sectores que luchan por su inclusión. No es extraño que la mayoría de tales procesos tengan como una de sus expresiones ideológicas y políticas el nacionalismo. Por eso, también, es posible hablar de déficit democrático en lugar de ausencia de democracia, como sucedió en el pasado cuando lo normal era la existencia de dictaduras militares. La otra razón del carácter excepcional del momento es el proceso de globalización, que redefine estratégica y estructuralmente las relaciones entre los países emergentes y el mercado mundial.⁴

Ahora bien, si el gran contexto histórico al interior de este ciclo largo es el tránsito de lo tradicional a lo moderno, el gran contexto político en esa misma fase, es, por un lado, la emergencia, como consecuencia de los procesos de modernización, de nuevos sectores sociales y élites; y, por otro, la creación y/o conformación de nuevas mayorías nacionales para construir una nueva legitimidad que justifique tanto la creación de un nuevo Estado como de un nuevo sistema político. El dato más importante, en este contexto, no es tanto la construcción de un nuevo Estado (o

4 Incluso se puede pensar en otra razón: en las dificultades para interrumpir la democracia vía los golpes de Estado. Hoy las élites están «obligadas» a vivir en democracia y, por lo tanto, a hacer política.

un nuevo poder) en abstracto, sino más bien la construcción de un nuevo Estado que ha dejado de ser, como en el pasado, incumbencia de pocos para convertirse, ahora, en incumbencia de muchos o de todos. En eso radica el tránsito de lo tradicional a lo moderno en la esfera estatal. Y por ello temas como los de la exclusión y la desigualdad, pero también otros como los de la eficacia y eficiencia ocupan hoy un lugar central en nuestras reflexiones.

Siguiendo a Jesús Martín-Barbero (2003) podemos afirmar que uno de los grandes problemas en la región —en particular de la subregión andina— es cómo crear un concepto (y sujeto) de *pueblo* (mayoría política) que dote de una nueva legitimidad a ese nuevo poder político que dice representarlo (cf. también MORGAN 2006).⁵ De esta manera, la tensión que se vive en los países andinos es real: dónde se pone más énfasis, en la construcción de un Estado como expresión del monopolio de este nuevo poder o, más bien, en un nuevo Estado que tenga como referencia principal los derechos de los ciudadanos. Y si a ello le sumamos que todo momento constitutivo (o fundacional) de *lo político* —como se vive en la mayoría de los países andinos— requiere de un cierto grado de homogeneidad y unidad, y por lo tanto de exclusión, ya que es necesario definir los campos para la acción de *la política*, es decir un «*nosotros*» y un «*ellos*», la tensión a que hemos hecho referencia será aún mayor.

Así, el problema no está en que se construyan esas mayorías, sino más bien en la manera cómo son construidas e institucionalizadas en cada uno de los países. Cuando se emplean formas plebiscitarias para que una mayoría electoral,⁶ construida y alentada desde el Estado, tenga como función principal la legitimidad del poder y no su expansión participativa y ciudadana, lo más probable es que estemos frente a la tentación de un ejercicio autoritario del poder.⁷

5 Podemos afirmar que todo acto refundacional es, al mismo tiempo, la creación de una nueva identidad nacional que busca redefinir —porque se vive un momento de inclusión— el todo social y político. Estamos, por lo tanto, frente a un cambio de calidad y no sólo de cantidad. No se trata solamente de sumar —esta suerte de aculturación política—, sino más bien de sumar redefiniendo a la propia sociedad y al poder.

6 En este punto hay que hacer la siguiente distinción: una mayoría electoral no es lo mismo que una mayoría política. Esta última supone formas hegemónicas (ello incluye reglas iguales para todos, procesos electorales limpios, libertad de expresión, etc.) de ejercicio del poder orientadas, sobre todo, a la inclusión y al respeto de las minorías.

7 En realidad, este tema es complejo. La conformación de una mayoría (o pueblo), que puede ser definida como un momento (y acto) político democrático —en el sentido de su homogeneidad y unidad—, por lo general es excluyente y poco pluralista puesto que busca lo obvio: ser sólo mayoría. Por eso es importante el asunto de las reglas en la democracia (ello incluye alternancia, sistemas electorales, etc.), puesto que buscan transformar lo que es mayoría en hegemonía política.

No es el caso hablar de todas y cada una de estas experiencias. Mi interés más bien ha sido llamar la atención sobre las tensiones que se viven en el contexto actual. Soy un convencido de la necesidad de entender ello, para de esa forma evitar caer en explicaciones fáciles y, diríamos, hasta ideológicas.

La situación que hoy viven algunos países de la región es dramática, por no decir trágica. Con ello no me refiero a ese dramatismo que anuncia grandes catástrofes (o tragedias), sino más bien a un momento lleno de tensiones en el que cada actor tomará decisiones en un contexto donde la duda sea, acaso, más importante que la certeza.

En la actualidad, mirar los países andinos requiere no sólo de una gran dosis de imaginación sino también de modestia. Aportar a la construcción de esta democracia que surge muchas veces sin pedir permiso es también una invitación a la responsabilidad y al coraje de unir lo que antes caminaba por separado: el liberalismo con la democracia. A lo mejor, en esta nueva síntesis que busca convertir a las actuales democracias electorales en democracias ciudadanas, como diría un informe del PNUD, radique el éxito de (re)crear democracias que representen a todos, así como la posibilidad de vivir en sociedades más justas y más iguales.

Bibliografía

ALARCÓN MONDONIO, Carlos

2006 «La Constituyente sólo puede ser derivada». Publicado en: *La Razón*. La Paz, Bolivia, 17 de octubre. Disponible en: <http://www.la-razon.com/versiones/20061017_005697/nota_267_345230.htm> (16/12/08).

ARRATE, Jorge

2007 «Asamblea Constituyente, nueva Constitución». Publicado en: <www.elmostrador.cl>. Chile, 17 de julio. Disponible en: <http://www.generacion80.cl/noticias/columna_completa.php?varid=1268> (16/12/08).

MARTÍN-BARBERO, Jesús

2003 *De los medios a las mediaciones*. Colombia: FCE.

MORGAN, Edmund S.

2006 *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

SLAGSTAD, Rune

1999 «El Constitucionalismo liberal y sus críticos: Carl Schmitt y Max Weber». En: ELSTER, Jon y Rune SLAGSTAD. *Constitucionalismo y Democra-*

ALBERTO ADRIANZÉN M.

cia. México: FCE y Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública.

VANOSI, Jorge Reinaldo

2002 *Estudios de Teoría Constitucional.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

II

Nuevos procesos sociales y
políticos en nuestra América:
actores, discursos & prácticas

DESPUÉS DEL FIN DE LA HISTORIA:
REFLEXIONES SOBRE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES
LATINOAMERICANOS DE HOY¹

Raphael Hoetmer

por Luna Katari²

*«¿Qué oscuro interés nos hace permanecer
Ocho horas al día contando sueños ajenos
Viviendo sueños ajenos?
¡Quiero verte jugar en el parque!
¡Quiero verte correr con tus hijos!
¡Quiero verte volver a tu tierra!
¡Quiero verte romper las cadenas!»*

SOL Y LLUVIA³

Cuando al final de los años ochenta cayó el muro de Berlín, el capitalismo neoliberal declaró su victoria final. Francis Fukuyama (1999) habló del fin de la historia, pues ya no existirían contradicciones ideológicas. Según el politólogo estadounidense, las lógicas interrelacionadas de la democracia liberal y el capitalismo habían abierto las puertas al reino de la libertad, en el cual el progreso, la democracia y la igualdad estarían esperando

- 1 Una versión más corta de este artículo ha sido publicada en: *América Latina en Movimiento* de ALAI, N.º 424-425 (disponible en: <<http://www.nigd.org/nan/nan-doc-store/11-2007>>). El texto original ha sido presentado en varias ocasiones, aparte del *II Foro de Democratización Global*, que incluyen encuentros de comunidades en Ocongate y Combopata, así como en los talleres de organizaciones sociales como la Confederación Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería, la Confederación Campesina del Perú y la Federación de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas y Asalariadas del Perú.
- 2 Este ensayo fue pensado, discutido y elaborado en los meses alrededor de tu nacimiento, Luna Katari. Naciste el 22 de agosto de 2008, en un mundo cuyo futuro es incierto. Las últimas correcciones y complementos fueron hechos contigo a mi lado, en los momentos entre las diferentes exigencias tuyas de alimentación. Te dedico este texto con las palabras del cantante holandés Herman van Veen: «El mundo no es hermoso, pero tú lo puedes colorear un poquito mejor».
- 3 Sol y Lluvia es un grupo chileno de rock alternativo, reconocido por su abierta oposición a la dictadura de Pinochet. Este texto viene de su canción: 'Sembrando esperanzas'.

a todos los ciudadanos del mundo. La euforia capitalista del momento daba nacimiento a esfuerzos importantes de reestructuración del sistema mundial, facilitando el proceso llamado globalización neoliberal.

Curiosamente, dentro de la tormenta de la ofensiva neoliberal, aparecieron ya en 1989 nuevas resistencias frente a la dominación capitalista y sus consecuencias en la vida cotidiana alrededor del mundo. El *caracazo* (1989), el levantamiento indígena en Ecuador (1990) y la marcha por la dignidad y el territorio en Bolivia (1990) pasaban primero desapercibidos o entendidos como restos del viejo orden. El levantamiento zapatista en Chiapas (1994), la huelga general en Corea del Sur (1996-1997), los encuentros en el marco del proceso del Foro Social Mundial (desde 2001), y las protestas contra la Organización Mundial del Comercio en Seattle (1999), contra el G8 en Génova (2001), y a escala mundial en contra de la invasión norteamericana a Iraq (2003), evidenciaron que en realidad había otra globalización en marcha, que ha sido llamada por Boaventura de Sousa Santos (2003) «la globalización contrahegemónica» y por Francois Houtart y Francois Polet (2000) «la globalización de las resistencias».

En todo caso, a partir del inicio de los años noventa aparecen dentro del fin de la historia nuevas rebeldías y sujetos políticos que atraviesan el planeta, desafiando al Imperio.⁴ En este escenario, los movimientos latinoamericanos ganan un protagonismo especial y ponen al continente en movimiento, introduciendo nuevas semánticas de la resistencia. El grito «¡Que se vayan todos!» del verano argentino (2001-2002), la invitación de articularse del «¡Nada sólo para los Indios!» del movimiento indígena ecuatoriano, y la propuesta de otro mundo de los zapatistas: «Por un mundo donde quepan todos los mundos», influyeron en activistas alrededor del planeta. Las imágenes de las bajadas desde El Alto en Bolivia, de las ocupaciones del Movimiento Sin Tierra en Brasil y de la lucha contra el TLC en Ecuador indicaron que la historia reinició... o —más probable aún— que la historia nunca terminó, ni terminará.

Casi veinte años después de la caída del muro de Berlín y de la aparición de esta intensificación de luchas, América Latina es otra. Como

4 El término «Imperio» ha sido discutido ampliamente en los últimos años, tras el planteamiento provocador de Michael Hardt y Antonio Negri (2000) de que en el mundo actual no hay imperialismo, pero sí un imperio todo presente y descentralizado. Otros, como Atilio Boron (2002), han disputado fuertemente esta tesis. Aquí no puedo entrar mucho en la discusión (para una lectura más amplia de ello ver PASSAVANT 2004), pero al usar un término con tanta carga retórica es importante tomar cuenta de ella.

también los movimientos mismos. Los lemas (y los ánimos del) «Otro mundo es posible» y «Que se vayan todos» ya no bastan. Frente a varias victorias, dificultades y derrotas, los desafíos son nuevos y las preguntas son parcialmente otras. Por lo tanto, existe una gran necesidad de evaluación y comprensión de las lecciones aprendidas, y los nuevos desafíos que han aparecido en el camino. Este ensayo pretende ser una contribución humilde a esta tarea colectiva.

El proyecto civilizatorio del neoliberalismo

El surgimiento de una nueva ola de movimientos sociales, a lo cual Michael Hardt y Antonio Negri (2004) han llamado un «nuevo ciclo internacional de lucha», es parte de los procesos más amplios de transformación del mundo. Debido a los procesos interrelacionados de la revolución de la tecnología de la información (CASTELLS 2000) y las globalizaciones económicas, culturales y políticas, vivimos una época de cambios tan intensos y continuos que podemos hablar de un cambio de época, en la cual diferentes sujetos y proyectos políticos disputan el futuro de sus sociedades y modos de vida.

Dicha disputa integra una historia más larga del sistema-mundo. La llamada democracia liberal capitalista fue constituida sobre una «[...] separación institucional sólida —el término técnico es diferenciación— del sistema político, del sistema general de desigualdad en la sociedad» (RUESCHEMEYER 1992: 41). Las luchas por un mundo más equitativo, democrático y justo parte en consecuencia de la tensión constitutiva entre la lógica del deseo de democracia (entendida como el autogobierno), y la lógica del deseo de acumulación del capital y del poder, a lo cual comúnmente se refiere como capitalismo.

El llamado neoliberalismo está relacionado en este contexto al intento de reorganizar las estructuras económicas y políticas mundiales, impulsado por los actores políticos principales del «Norte global» (Estados, instituciones multilaterales y, cada vez más, empresas transnacionales y élites nacionales en países del Sur), en respuesta a las crisis económicas internacionales de los años setenta y ochenta (CASTELLS 2000; CERNY 2004). Este proceso de transformación tiene cuatro características principales: la formalización de la separación de la democracia del mercado, la refundación de la soberanía a escala internacional, la creación de una ciudadanía económica global, y la reterritorialización del espacio a partir de estos procesos.

Las reformas neoliberales implican la —reinstalación y— formalización de la histórica separación de la democracia del mercado, en dos ámbitos diferentes y autónomos del sistema social. Según la lógica neoliberal, los técnicos deberían reinar en la economía, pues hay que seguir la racionalidad «apolítica» y transnacional del mercado, mientras que la democracia se ocuparía de los asuntos «políticos» nacionales (TEIVAINEN 2002: 1-7). Este economicismo implica —obvia, pero paradójicamente— una serie de reformas profundamente políticas del Estado, que privatizan responsabilidades anteriormente estatales y facilitan la colonización del sistema político por las lógicas y los códigos económicos.

La separación entre economía y política se vuelve de facto constitucional, con la creación de marcos jurídico-políticos internacionales que buscan imponerse permanentemente sobre las jurisdicciones nacionales existentes y los marcos normativos de derechos humanos y medioambientales a escala internacional. De esta manera, las globalizaciones han generado una «nueva geografía de poder» (SASSEN 1996: 29-30), en la cual la soberanía política es compartida en redes transnacionales formadas por las instituciones supranacionales, los mercados de acciones, los medios de comunicación, otros actores transnacionales, y por estados nacionales.

Este régimen jurídico-político global crea el fundamento de lo que Sassen llama una «ciudadanía económica global». Es decir, los acuerdos dentro de las negociaciones en la Organización Mundial de Comercio, o la firma de Tratados de Libre Comercio sirven para garantizar derechos y seguridad de inversión a empresas alrededor del planeta, sin la construcción simultánea de una ciudadanía política o social para los habitantes del mundo. De esta manera, se abrió el camino para la incorporación de nuevos espacios y ámbitos de la vida en la lógica del mercado transnacional.

A partir de estas tendencias de mercantilización y transnacionalización, el proyecto neoliberal ha significado un proceso de reterritorialización del espacio alrededor del planeta, con consecuencias desde lo global hasta lo local. A un lado, los espacios sociales públicos enraizados en una comunidad —como el mercado o la tienda barrial— son crecientemente reemplazados por espacios desvinculados de la cotidianidad de las gentes, como los hipermercados y los complejos comerciales. En el campo, tierras antes usadas por la agricultura alimentaria ya son convertidas en terrenos enormes para la producción de biocombustibles para el mercado global. Asimismo, pueblos y ciudades enteros (desde Brujas en Bélgica hasta Ollantaytambo en Perú) son convertidos en museos a cielo abierto por el turismo mundial, transformando la identidad y cultura de sus habitantes en objetos mercantiles.

En el Perú, uno de los ejemplos más ilustrativos de esta lógica es el impacto de la minería en la sociedad. Anthony Bebbington ve en la expansión minera una competencia entre dos proyectos geográficos: «Un[o] que implica una gobernanza de territorios que permite su ocupación por múltiples actores y otro que implica una gobernanza que asegure la ocupación por un solo actor» (2007: 24). Es en esta «tensión de territorialidades» en donde aparecen conflictos sociales por el control del territorio, por la organización del espacio y, en consecuencia, por su significado cultural y social. Allí se crea un vínculo con la identidad, importante para el futuro de la sociedad y las comunidades⁵ de personas que la conforman (PORTO GONÇALVES 2001). El neoliberalismo es, de esta forma, un proyecto de reorganización del mundo en su totalidad:

El neoliberalismo es un proyecto político y cultural con consecuencias económicas y no sólo al revés [...] es un proyecto de sociedad, de transformación radical del tejido social en sí mismo [...]. Si entendemos al neoliberalismo de esta forma multidimensional, entonces sería crucial que los movimientos sociales también se consideren como luchas simultáneamente materiales, políticas y culturales.⁶

¿Y el Estado...?

En este escenario de transformaciones mundiales, el Estado no desaparece sino se transforma e incorpora en las nuevas configuraciones de autoridad a escala global. La competencia económica, política y militar entre Estados; la atractividad de países para la inversión transnacional; la protección de empresas transnacionales en el extranjero; al igual que una política de recursos humanos que favorece el crecimiento económico dependen cada uno de políticas nacionales ejecutadas desde el Estado (CASTELLS 2000: 365). Además, las negociaciones internacionales que

5 Entiendo aquí por «comunidades», el resultado de interacciones y relaciones humanas que construyen un grupo con una identidad. Los individuos pueden formar parte de diferentes comunidades, ya que ellas son circunstanciales y están en desarrollo constante. Así, existen comunidades en todos los espacios sociales, como en los barrios populares y de clase media, en el trabajo, en el club de fútbol, en el campo, etc. Sostengo que parte del proyecto del capitalismo neoliberal es el intento de desintegrar comunidades, pues ellas son un sostén para la organización social. El ataque a las comunidades campesinas e indígenas tiene, dentro de esta lógica, un alto significado, porque son simbólica e históricamente los ejemplos por excelencia de la idea de comunidad.

6 Ver el trabajo de Sonia Álvarez incluido en la primera parte de este libro.

crean los marcos jurídico-políticos para la «nueva geografía del poder» se realizan entre Estados y/o bloques de Estados, como la Unión Europea.

No obstante, sigue siendo el espacio nacional en donde —en palabras de Michel Foucault (2004)— se intenta manejar a la población, sus deseos y resistencias, a través de políticas asistencialistas en contra de la exclusión social, políticas participativas, mesas de diálogo abiertas por el gobierno de turno a propósito de las reivindicaciones sectoriales, la criminalización de la disidencia y las políticas (anti)migratorias. Ello, sin embargo, no puede impedir el constante surgimiento de resistencias, debido a las consecuencias sociales, culturales y ecológicas de las reformas neoliberales. En este sentido, los movimientos que aparecieron en las últimas dos décadas han evidenciado las contradicciones fundacionales detrás de las cuatro promesas fundamentales de bienestar del capitalismo neoliberal planteadas por Fukuyama: el progreso, la igualdad, la libertad y la paz.

En primer lugar, el llamado progreso capitalista que dirige el sistema social mundial actual produce riesgos enormes a su propia supervivencia, mientras que la política no tiene la capacidad ni la voluntad de responder a ellos (BECK 1997). Así, los movimientos ecologistas e indígenas vienen denunciando la degradación medioambiental de nuestro planeta; el movimiento Attac advierte desde hace años la precariedad del sistema financiero especulativo; además, el movimiento pacifista se opone a las carreras armamentistas que puedan llevarnos a la destrucción de la Tierra.

La segunda contradicción concierne a la promesa de igualdad, que en la época actual se realiza bajo la matriz de una exclusión y una inclusión simultáneas. Mientras que cierta parte de la población mundial vive un progreso material impresionante y goza de posibilidades de definir su propio destino como nunca antes, otra parte mucho mayor ha sido excluida efectivamente de la ciudadanía, entendida como la condición social de sujetos de derechos en democracias contemporáneas (LUHMANN 1997; SOUSA SANTOS 2003).

Esta igualdad excluyente tiene consecuencias profundas para la idea de la libertad en el mundo actual. Zygmunt Bauman (1999) plantea que el neoliberalismo podría haber reafirmado la libertad para votar, expresar opiniones, consumir y competir, pero al mismo tiempo ha eliminado la libertad positiva (en palabras de Isaiah Berlin) de poder formar la sociedad. Es decir, dicha libertad se ha privatizado, mercantilizado y simbolizado, imponiéndose sobre la libertad de la disidencia y la libertad de elegir el propio modo de vida. Además, la libre competencia en

sociedades altamente desiguales representa más que todo la naturalización y despolitización de opresiones existentes, bajo la promesa falsa de progreso para todos.

Finalmente, se presenta una contradicción alrededor de la idea de paz. Para el capitalismo neoliberal, la paz iguala al statu quo, por lo que cualquier desafío a las relaciones actuales del poder en el mundo es una amenaza. De esta forma, se justifican intervenciones militares «preventivas», como las de Iraq y Afganistán, y se ha convocado a nuevas guerras contra las drogas y contra el terrorismo, que no tienen una base territorial y por lo tanto permiten la militarización de las sociedades contemporáneas. Según Hardt y Negri (2004), la paz del capitalismo actual en realidad refiere a un estado permanente de guerra interna, en la cual el enemigo está en todas y ninguna parte a la vez, permitiendo la intensificación del control social.

Otra globalización en marcha: denunciando al neoliberalismo

Los procesos de globalización también abrieron nuevos caminos de organización social, articulación y resistencia en respuesta al malestar que originaron (STIGLITZ 2003). La combinación de las posibilidades de comunicación ofrecidas por las nuevas tecnologías de la información (CASTELLS 2004), la creciente presencia de adversarios internacionales en situaciones locales —como instituciones multilaterales o empresas transnacionales (SKLAIR 2002)—, y la conciencia incrementada de la globalidad de muchos problemas y riesgos contemporáneos (BECK 1997), originaron cada vez más estrategias, redes, campañas, discursos e identidades transnacionales por parte de estos movimientos (KECK 1998, OLESEN 2005, WATERMAN 1998).⁷

Estos movimientos, en su gran mayoría, se encontraron y empezaron a vincularse sobre la base de una denuncia compartida respecto del llamado neoliberalismo (AYRES 2004). Debido a que no existe un acuerdo sobre el significado de este término, cada organización puede movilizar este *marco maestro* encajándolo en sus propias ideologías, propuestas y prácticas,

7 Dichos movimientos incluyen a un lado a partidos de extrema derecha en casi todo Europa, la creciente influencia de fundamentalismos religiosos (desde George W. Bush hasta Osama Bin Laden), y al otro lado los movimientos indígenas, ecologistas, urbano-populares y de mujeres que reclaman justicia social, la diversidad humana, la democracia real y el equilibrio con la naturaleza. En este ensayo me enfocaré en la familia de movimientos sociales (ADAMOVSKY 2007) que ha sido identificada como el movimiento de solidaridad y justicia global, o el movimiento de alterglobalización.

permitiéndoles la construcción de redes más amplias basadas en una mayor tolerancia a diferencias políticas y estratégicas, sin perder la especificidad de su lucha. Hardt y Negri insisten, además —correctamente—, en que aparte de la identificación de un adversario compartido (el neoliberalismo) se difundieron alrededor del planeta «[...] prácticas, lenguajes, conductos, hábitos, formas de vida y deseos de futuros mejores comunes» (2004: 215).

La emergencia de esta *globalización contrahegemónica* —que comprende la aparición de nuevos movimientos sociales y la reinención de luchas históricas—, corresponde a un momento histórico peculiar. A un lado, los nuevos movimientos surgen en respuesta al contraste entre las promesas de la ofensiva neoliberal frente a las experiencias cotidianas de desigualdades, discriminaciones, mercantilización, exclusión social y destrucción del medioambiente. Al otro lado, se inscriben en un momento de ruptura en el imaginario y la práctica progresista en el mundo, como plantea Porto Gonçalves:

No olvidemos que la caída del muro de Berlín (1989) liberó una serie de movimientos sociales que se encontraban confinados hasta entonces por la estrategia ideológica de la guerra fría. Es como si el espíritu de los años sesenta pudiese, finalmente, emerger en la escena política mundial sin las descalificaciones que venían de ambos lados de la guerra fría. (PORTO GONÇALVES 2002: 10)

La teoría de cambio, que había sido hegemónica hasta este entonces en la izquierda, proclamó la necesidad de la toma del poder estatal para posteriormente realizar modificaciones estructurales en la economía, que transformarían la realidad. Esta visión redujo la política a una serie de estrategias para tomar el poder institucionalizado, y en consecuencia entendía al cambio como una promesa de futuro. Además, distinguió a la lucha de clases como la lucha principal, y las otras luchas contra la opresión, como secundarias, generando un fuerte economicismo y un instrumentalismo frente otros sujetos políticos.

Tras la victoria capitalista, que justamente se realizó en los ámbitos estatales y económicos de la sociedad, dicha teoría de cambio entró en crisis, por una serie de limitaciones y críticas desde el interior de las luchas sociales. Por una parte, las feministas e indígenas plantearon —hace ya décadas—, que la opresión no sólo es una cuestión de leyes, instituciones y políticas públicas, sino que vive en las discriminaciones y violaciones cotidianas referidas a la raza, género o clase. Evidencias de ello son

la violencia contra mujeres y migrantes, al igual que la discriminación en el sistema jurídico o económico frente a grupos minoritarios.

Por otra parte, dentro de la misma izquierda siempre existió una amplia presencia de racismo, machismo, autoritarismo, personalismo y elitismo; ello facilitó la reproducción de idénticas corrupciones, violaciones, discriminaciones y exclusiones propias de gobiernos conservadores, en regímenes izquierdistas. Los ejemplos van desde la represión de grupos étnicos minoritarios y la penalización del aborto, hasta la promoción de la corrupción y la persecución política (incluso de otros proyectos progresistas). Además, los Estados gobernados por partidos de izquierda o centroizquierda han terminado casi siempre dando concesiones amplias al capitalismo, como el caso del capitalismo dirigido por los Estados de China y Vietnam, o la deconstrucción del estado de bienestar por gobiernos liderados por socialdemócratas en Alemania, Suecia y Holanda.

Las hipótesis internas de los movimientos: transformando al poder

Los nuevos actores sociales y los discursos políticos han cuestionado las perspectivas limitadas del poder y del cambio social de la izquierda tradicional; podremos entender mejor ello a partir del esfuerzo de Michel Foucault por reubicar el Estado en la historia y en el conjunto de las relaciones de poder de la sociedad. Foucault entiende al Estado como una *práctica social* meditada de manejo de la población, a partir de instrumentos que son preexistentes a ello (como el ejército, el sistema fiscal y la policía). De esta manera, el Estado es el resultado de prácticas históricas de dominación y, a la vez, sigue formando parte de un «[...] campo [más amplio] de prácticas de poder» (2004: 291-339), que se desarrolla continuamente.

La perspectiva de Foucault revela cómo las relaciones de dominación material e institucional, promovidas por las políticas neoliberales, se sostienen en un campo históricamente construido de concepciones y representaciones hegemónicas, prácticas cotidianas e imaginarios sociales que regulan a la sociedad. Dicho modelo cultural e histórico de naturalización (o justificación) de la dominación ha sido llamado por Aníbal Quijano la «colonialidad del poder» (2003), que fue construido sobre la constitución de América (conocido en la historia hegemónica como el descubrimiento del nuevo mundo), tras la conquista española.

Quijano plantea que la colonialidad del poder parte del mito fundacional de que la historia humana es una línea recta desde el estado de la naturaleza hasta la civilización europea. A partir de la diferenciación

entre Europa y no-Europa, se origina una serie de codificaciones binarias jerárquicas —como civilizado/primitivo, moderno/tradicional, occidente/oriente—, que es presentada como natural, en vez del resultado de la historia del poder. Un elemento central en este esquema es la invención del concepto de raza, el cual codifica la diferencia entre conquistadores y conquistados como una diferencia biológica, naturalizando la opresión.

El geógrafo social Carlos Walter Porto Gonçalves, plantea que la colonialidad del poder define los parámetros del desarrollo, la relación con la naturaleza y la comprensión del poder en nuestras sociedades:

Esta expresión, *dominación de la naturaleza*, caracteriza mejor que cualquier otra el polo moderno del mundo colonial-moderno. El polo colonial es la naturaleza a ser dominada. Ahí están los «pueblos sin historia»; los pueblos que viven en «estado natural»; los pueblos que viven, todavía, en estadios inferiores —en estado salvaje y en la barbarie— de un mismo *continuum* en cuyo ápice —la civilización— están Europa y Estados Unidos. (PORTO GONÇALVES 2002: 13)

La idea de que la dominación de la naturaleza implica su transformación en «civilización», revela una comprensión y práctica del poder colonial-moderno, en lo cual el polo dominante/activo tiene el deber de civilizar/formar/constituir/disciplinar al polo subordinado. Es decir, según esta lógica el hombre tiene que gobernar a la mujer, el blanco al indígena, el rico al pobre, el adulto al niño, el hombre a la naturaleza, la razón a las emociones y la ciencia a los saberes prácticos, efectivamente, produciendo la colonización de lo segundo por lo primero.

En este sentido, podemos entender que una de las hipótesis internas⁸ de los movimientos sociales que ha tomado vuelo al final del siglo XX, plantea la necesidad de una descolonización de todas las relaciones sociales, incluyendo el Estado. Es decir, en vez de sólo tomar el poder (como si fuera una cosa), ahora se intenta transformar el poder (ya que es visto como una relación o práctica social), que requiere de otro tipo de política, a lo cual

8 Sostengo que las acciones de las organizaciones sociales corresponden a una hipótesis de cambio que a veces es explícita, pero más a menudo queda implícita en la acción. Por ejemplo, el lema *¡Que se vayan todos!*, que ha dirigido las protestas en el verano argentino de 2001-2002, corresponde a un espíritu (que también ha estado presente en Ecuador y Bolivia) o a una hipótesis de cambio que plantea la necesidad de una renovación total del sistema de autoridad en la sociedad (y no solamente poner otra persona en el cargo del presidente). Sin duda, el zapatismo ha tenido la expresión más precisa y elocuente entre las nuevas hipótesis de cambio, presentes en sectores más amplios del *nuevo ciclo internacional de luchas*.

Álvarez, Escobar y Dagnino (1998) llaman una política de la cultura.⁹ De esta manera, los movimientos disputan el modelo de vida dominante desde subjetividades específicas (indígenas, mujeres, obreros, estudiantes, etc.), y cuestionan al conjunto de las relaciones de poder en la sociedad.

Reinventando la política

La emergencia de los movimientos sociales de los años noventa del siglo pasado se presenta, entonces, como respuesta a las relaciones de dominación neoliberal, en desafío a un patrón de poder de más largo alcance y a la vez incorpora (auto-)críticas fundamentales a la izquierda tradicional, desde una comprensión más profunda de la complejidad de las relaciones de dominación. Es evidente que esta novedad de los «nuevos» movimientos debe de ser relativizada de diferentes formas, para dar justicia a la complejidad de la realidad y de la historia de la izquierda en el mundo.¹⁰ No obstante, sostengo que existen claramente tendencias de crear otros lenguajes y prácticas políticas, así como de cuestionar las teorías y organizaciones que una vez eran hegemónicas, en el nuevo *ciclo internacional de luchas*.

Es evidente, asimismo, que las tendencias de renovación están más presentes y fuertes en los movimientos que surgieron en los márgenes de la sociedad y de la izquierda tradicional, que en las luchas impulsadas desde el sujeto emancipatorio hegemónico de la izquierda, es decir, el movimiento obrero. Es en las periferias del poder donde se ha aprendido vivir a pesar de —o incluso en contra del— Estado, sobre la base de regímenes de saberes alternativos, prácticas políticas subalternas y experiencias de vida contrahegemónicas, como revelan los «ecos del subsuelo» (ZIBECHI 2007) de los movimientos indígenas, los piqueteros, los movimientos de mujeres, afroamericanos, campesinos sin tierra, gays y lesbianas.

9 Esta visión ha sido expresada explícitamente por los zapatistas que, en reiteradas ocasiones, plantean que no quieren sentarse encima de la silla del poder (o entrar en la habitación del poder), pero sí cortarle sus patas.

10 Dentro de la izquierda siempre hubo voces disidentes y originales que cuestionaron el economicismo, vanguardismo, centralismo y, en algunos casos, el machismo y racismo presentes en la izquierda misma. Ejemplos de ellos son José Carlos Mariátegui, Antonio Gramsci, Rosa Luxemburgo, además de una serie de pensadores y activistas anarquistas, feministas y de movimientos de liberación.

Al otro lado, las características identificadas como «nuevas» en los movimientos contemporáneos ni son omnipresentes en los llamados «nuevos» movimientos (indígena, feminista, ecologista, etc.), ni están completamente ausentes en los «viejos» movimientos (v. g. el sindical). Es decir, existen prácticas identificadas como viejas (jerárquicas, formalistas y vanguardistas) en los nuevos movimientos, como también existen renovaciones en los movimientos tradicionales.

En estas tendencias de renovación de la política identifico cinco elementos centrales que caracterizan las luchas emancipatorias de nuestra época. En primer lugar, los movimientos sociales de las últimas décadas parten cada vez más de la afirmación de la diferencia como punto de partida de sus luchas liberadoras. La experiencia del movimiento indígena sostiene su lucha, por ejemplo, en una cosmovisión e historia propia. Además, entre diferentes organizaciones, luchas y sujetos ha empezado a surgir un reconocimiento mutuo, que abre el camino al reconocimiento de la diversidad de la vida humana como fundamento para la emancipación. De tal manera, diferentes movimientos se han empezado a encontrar sobre la base de críticas comunes al capitalismo neoliberal, sin dejar al lado sus diferencias, disputar la vanguardia o llegar a centralizaciones excesivas. El Foro Social Mundial ha sido (y sigue siendo) instrumento fundamental en este proceso en marcha.

Asimismo, y en segundo lugar, las diversas luchas sociales se realizan en los múltiples espacios de la vida social, y no sólo en la disputa por el poder estatal. Es decir, los indígenas y las mujeres luchan por su liberación dentro del sistema legal, el sistema político, los medios de comunicación, la economía y al interior de las organizaciones sociales mismas. Así, se logra ampliar nuestra comprensión de lo político, entendiendo que la dominación está presente en todos los espacios de la vida. Este enfoque multidimensional se refiere también —en tercer lugar— a las localidades de los conflictos sociales, pues ellos son cada vez menos restringidos a espacios locales o nacionales, como muestra el caso de la resistencia de una comunidad peruana, en el norte de Piura, en contra de la explotación minera en su territorio, en el cual están involucrados una empresa transnacional, el gobierno nacional, legislaciones transnacionales, medios de comunicación y redes de solidaridad con la comunidad formadas por activistas alrededor de la planeta.

En cuarto lugar, el ámbito interno de los movimientos se ha convertido en un espacio principal de lucha, ya que allí se intentan construir alternativas reales al capitalismo neoliberal. En los espacios propios de los movimientos actuales se tratan de crear nuevas formas de organización correspondientes con sus valores y apuestas políticas. También se aplican propuestas propias de educación, medios de comunicación y organización económica, las cuales se oponen a las prácticas hegemónicas. Dichos espacios propios se sostienen en procesos de elaboración de conceptos y prácticas contrahegemónicas de la democracia (basadas en un cuestiona-

miento a la democracia representativa), la autonomía (frente a partidos, financieras, gobiernos, etc.) y del desarrollo (sobre la base de una crítica profunda al economicismo). Esta tendencia es aún más fuerte en los movimientos territoriales, ya que en ellos los espacios políticos propios, y los espacios de la vida cotidiana, coinciden.

De esta forma, diferentes movimientos sociales contemporáneos se convierten en laboratorios para la construcción (o consolidación) de prácticas y relaciones sociales (parcialmente) no-capitalistas, dentro y en contra del orden neoliberal. De tales autonomías emergen los llamados *movimientos sociales prefigurativos*, que en sus formas de organización y acciones ya reflejan el otro mundo que buscan construir.¹¹ Los movimientos actuales aparecen, por lo tanto, como procesos de aprendizaje, en vez de estrategias predefinidas para resolver la contradicción fundamental entre capital y pueblo.

Evidentemente, estas tendencias no han dado a luz una nueva política ética o pura. Al contrario, los movimientos sociales emergentes provienen de una realidad social en la que existen desigualdades, opresiones, discursos, personalismos, luchas por el poder y prácticas políticas hegemónicas, todo lo cual se reproduce dentro de ellos. No obstante, sostengo que dentro los movimientos y sus espacios sociales existen mejores condiciones para la innovación social que en otros espacios de producción social de la realidad, debido a la mayor sensibilidad a la opresión, el mayor grado de libertad de pensamiento, y la necesidad más grande de cambio en las periferias del sistema social.

Los costos del éxito: ¿la recomposición del neoliberalismo?

La ofensiva de los movimientos en América Latina ha cambiado esta parte del continente profundamente. Ya no existe una hegemonía neoliberal, salvo en las élites continentales y algunas fortalezas del conservadurismo (como Lima y Santiago de Chile). El nuevo imaginario rebelde, que vive en sectores amplios de los pueblos americanos, ha dado a luz diversas luchas exitosas, que van desde la movilización contra la privatización del agua en Cochabamba (Bolivia) y el proyecto minero de Manhattan en Tambogrande (Perú), hasta la caída de presidentes autoritarios como Gonzalo Sánchez de Losada y Alberto Fujimori.

11 Raúl Zibechi plantea al respecto que los movimientos sociales son «portadores del otro mundo» (2007).

Las movilizaciones han consolidado, además, la presencia de nuevos actores políticos que ya no son posibles de marginalizar o negar, como los indígenas en Ecuador y Bolivia, y el Movimiento de Solidaridad y Justicia Global a escala internacional. Además, el Foro Social Mundial representa una confluencia de diversos movimientos y luchas que no tienen precedentes en función de su amplitud, apertura, fuerza movilizadora y capacidad propositiva. Simultáneamente, las crisis ecológica, alimentaria, energética y financiera que el mundo atraviesa evidencian una crisis profunda del sistema capitalista-neoliberal.

Estos movimientos, también, han abierto el paso a victorias electorales de candidatos progresistas en diferentes países de la región, que revela la crisis de la colonialidad del poder como patrón de poder histórico en el continente. Los presidentes de los países americanos de hoy en día representan de alguna forma a los movimientos emancipatorios del siglo xx: un padre de la Teología de la liberación (Fernando Lugo de Paraguay), dos mujeres que además están directamente vinculadas al movimiento de derechos humanos de sus países (Cristina Fernández en Argentina y Michelle Bachelet en Chile), un campesino indígena (Evo Morales en Bolivia), un sindicalista (Lula da Silva en Brasil), un militar progresista (Hugo Chávez en Venezuela), un afroamericano (Barack Obama en los Estados Unidos) y un economista progresista (Rafael Correa en Ecuador). Hace treinta años hubiera sido difícil de imaginar el tener tantas caras que no se parecen al sujeto hegemónico en una foto de los encuentros presidenciales continentales.

Sin embargo, el perfil progresista en estos gobiernos «izquierdistas» a menudo no se plasma en cambios políticos reales. Sólo Evo Morales, Rafael Correa y en menor medida Hugo Chávez (mientras que Lugo de Paraguay está aún por verse) han impulsado cambios reales en las relaciones de poder en sus países, sin que esto signifique la construcción de un modelo económico radicalmente diferente del existente. A la vez, la necesaria tensión creativa entre la regulación de los gobiernos y el desborde (o la radicalización) de los movimientos, se encuentra debilitada en la mayoría de los casos, o hasta disuelta en algunos otros (como en Argentina). Las políticas de moderación y cooptación por parte de los gobiernos ponen en peligro tanto la posibilidad de transformaciones reales desde el Estado, como la construcción de agendas alternativas de las organizaciones sociales.

Luego, la fuerza e insistencia de las movilizaciones contra el neoliberalismo ha generado una redefinición de las agendas neoliberales en el mundo. El Consenso de Washington ha sido reemplazado por agendas

nuevas, que incorporan algunos aspectos de los reclamos de los movimientos (respecto del medioambiente, políticas participativas y el multiculturalismo), pero de ninguna forma cambian las estructuras de dominación. Charles R. Hale (2002) plantea, por ejemplo, a propósito del caso guatemalteco, que ha surgido un «multiculturalismo neoliberal», que consiste en la entrega de ciertos derechos o apoyos económicos sin la realización de ciudadanía real.¹² Y Porto Gonçalves sostiene, en su libro *Geo-grafías* (2001), que la idea del desarrollo sustentable es profundamente despolitizadora, ya que reemplaza la lucha por la justicia social, la solidaridad y el equilibrio de la naturaleza, por la demanda de supervivencia del mundo.

Finalmente, podemos señalar que el propio paradigma del neoliberalismo original (que llamaré neoliberalismo-1) se ha modificado en vista de las resistencias a él (creando neoliberalismo-2). Las principales preocupaciones del neoliberalismo-1 eran la creación de marcos político-jurídicos constitucionales internacionales para asegurar las condiciones favorables para la mercantilización, la transnacionalización y la reterritorialización a largo plazo. El neoliberalismo-2 quiere defender estas condiciones favorables —que aseguran el acceso a los recursos naturales estratégicos tan importantes en el escenario de las múltiples crisis— dentro del régimen «democrático», pese a la falta de apoyo popular para ellos. En consecuencia, se han desarrollado nuevas políticas de seguridad para el manejo de la población.

El nuevo paradigma de seguridad neoliberal promueve la polarización dentro de la sociedad civil, entre los buenos (que se dedican a fomentar el desarrollo económico y el fortalecimiento de la gobernabilidad, para sostener la seguridad social), y los malos (que cuestionan el modelo económico y político actual, y por lo tanto pone en peligro al statu quo). Entre sus estrategias figuran: la creciente *regulación de la sociedad civil*, que pone progresivamente condiciones legales a sus acciones; la *criminalización de la disidencia* (mediante la penalización de la acción política disidente, el ataque sistemático a través de los medios masivos y la política hegemónica de las personas y discursos que expresan su oposición al statu quo, así como

12 Barrera (2001: 244-245) reconoce dos estrategias en el caso ecuatoriano para mantener el statu quo. A un lado, las demandas indígenas son marginadas por ser étnicas, negando las críticas antisistémicas detrás de las demandas; mientras que al otro, la entrega de privilegios busca cooptar dirigencias y comunidades para causar divisiones en alianzas más potentes. Esta incorporación del discurso multicultural por la supremacía neoliberal es una de las amenazas más desafiantes al movimiento indígena en Ecuador (RECALDE 2005: 100).

el uso de leyes antiterroristas para ello); la *privatización de la seguridad* (cada vez existe más espacio legal y/o político para la organización privada de la seguridad, como servicios de seguridad de empresas transnacionales, la organización de vigilancia en las ciudades o las actividades de grupos paramilitares); y la *militarización* (la creciente intervención militar en la sociedad, a través de bases militares, campañas de ayuda humanitaria efectuadas por el ejército y mecanismos legales que permiten su participación en el manejo de protestas).

Las políticas de seguridad neoliberal, buscan obstruir la constitución de sujetos (políticos) desde los conflictos, a través de la cooptación (si fuera posible), o destrucción (si fuera necesaria) de las organizaciones sociales. En este sentido el escenario actual está caracterizado por la creciente polarización entre «[...] la represión del neoliberalismo y la imaginación utópica de los pueblos» (SOUSA SANTOS 2006). Así, las múltiples crisis que atraviesa el capitalismo neoliberal ni significan necesariamente su próximo fin, ni garantizarían un mundo mejor después.

Desafíos en la actualidad

Entonces nos encontramos en un escenario complejo, definido por las múltiples crisis y por un intento de recomposición del dominio neoliberal, que no debe ser confundido con un supuesto debilitamiento de los movimientos sociales, como han venido sugiriendo algunos analistas. Más bien, plantea la necesidad de identificar los desafíos que existen en la actualidad, y de evaluar el papel de los movimientos sociales en los procesos de cambio en la situación actual. Distingo seis desafíos principales para los movimientos actuales; cada uno de ellos tiene que ver en potenciar las conexiones entre diferentes dimensiones de la acción transformadora.

En primer lugar, para el fortalecimiento interno de las organizaciones sociales y de los movimientos que ellas sostienen, es clave resolver las tensiones fundamentales entre la centralización y la dirección desde las bases, y entre la institucionalización/profesionalización y la movilización social. En el complejo mundo actual, la continuidad y el éxito de las organizaciones sociales dependen en gran parte de su capacidad de luchar dentro las diferentes dimensiones del sistema social, como también de su habilidad técnica y política para combinar la acción de lucha con propuestas alternativas. Para ello, un grado de institucionalización y de centralización política parece necesario. Igualmente, dichos procesos han debilitado los movimientos, ya que a menudo han generado la pérdida de contacto de las

dirigencias nacionales profesionales con las bases, y han perpetuado a las dirigencias. A mi juicio, la democratización interna, la formación de líderes jóvenes y la renovación de liderazgos son claves para poder enfrentar tales problemas, pues crea un contingente de dirigentes intermedios que conectan las bases con los dirigentes nacionales, y cuentan con mayores capacidades técnicas para el trabajo de organización. En consecuencia, el protagonismo de estas dirigencias intermedias debería definir en gran parte la dirección y radicalidad de los movimientos.

En segundo lugar, en la lucha hegemónica por los imaginarios sociales, es crucial que se elaboren procesos propios de educación, de una economía interna diferente, medios de comunicación alternativos y mecanismos de sistematización y teorización de las luchas dentro de los movimientos, que permitan la difusión de sus perspectivas y propuestas. Sólo de esta forma se podrán superar y disputar la reproducción del statu quo en la educación formal, los medios de comunicación masivos y las ciencias sociales hegemónicas, desde una nueva radicalidad que va —como dijo Mariátegui— a las raíces de los problemas, y plantea la democratización real (entendida como el aumento de la capacidad de la gente de decidir sobre sus propias vidas) como su única salida. Para la construcción de propuestas de comunicación alternativa, de pedagogías emancipatorias, de economía solidaria y de investigación militante (o co-labor) es necesario fortalecer estos procesos dentro de las organizaciones sociales, además de construir a la vez relaciones de intercambio con organizaciones, instituciones, personas simpatizantes y aliados, con propuestas transformadoras en dichos ámbitos.

En tercer lugar, los movimientos actuales (y sus instrumentos políticos) deben enfrentarse con las críticas más fuertes y recurrentes hacia ellos, la cual sostiene que no tienen propuestas ni una organicidad que permita una incidencia real en el sistema político. Por una parte, es necesario entonces superar la separación teórica y práctica entre lo social y lo político en la que insiste la izquierda tradicional, en búsqueda de justificar un partido vanguardista. Sostengo que tal idea es funcional al statu quo, pues promueve el divorcio entre la fuerza creadora del movimiento y la fuerza reguladora del gobierno, que ha sido crucial en los fracasos que van desde el socialismo realmente existente hasta el Movimiento Pachakutik en Ecuador. A la vez, es necesario reconocer la necesidad de procedimientos, institucionalidades y herramientas de lucha para el autogobierno de la sociedad. Así, un tercer desafío fundamental para las fuerzas progresistas en el mundo es la construcción de procesos e institucionalidades que superen

esta separación, desde la incorporación continua de movimientos en la institucionalidad y sus expresiones representativas.¹³

En cuarto lugar, para la construcción de agendas y herramientas de lucha compartidas desde los movimientos, es clave profundizar las iniciativas de diálogo entre diferentes luchas y organizaciones sociales, como por ejemplo entre los movimientos de mujeres, indígenas y sindicalistas. Sólo de esta forma se puede comprender la complejidad de las relaciones de dominación y el sentimiento comunal entre diferentes grupos oprimidos, como los excluidos en las megaciudades de América Latina, las comunidades indígenas y las mujeres. Ello permitiría ir superando las discriminaciones y marginalizaciones que aún persisten dentro de los mismos movimientos sociales. En esto, más que crear agendas centralizadas o estructuras organizativas compartidas, se trataría entonces de incorporar mutuamente agendas entre diferentes sujetos políticos, de articular luchas sociales respetando sus diferencias, y avanzar en la creación de alternativas reales para el neoliberalismo y la democratización de las propias organizaciones.

En quinto lugar, el contexto de las crisis financieras, alimentarias, energéticas, ecológicas y políticas que el mundo atraviesa, exige de los movimientos (y sus propios proyectos políticos) mayor capacidad de propuesta. Sostengo que las múltiples crisis revelan una crisis civilizatoria del proyecto de la modernidad. Como plantean diversos autores desde diferentes perspectivas teóricas y políticas, el sistema político no parece tener ni la voluntad, ni la capacidad de responder a esta situación (BAUMAN 1999; BECK 1997; CASTELLS 2000, 2004; HARDT y NEGRI 2000, 2004; LUHMAN 1997). Debido a su condición de actores políticos en los márgenes de la sociedad, los movimientos actuales tienen un posicionamiento (basado en sus concepciones, saberes y prácticas de vida alternativas) más adecuado para construir salidas de la crisis civilizatoria actual.

En sexto lugar, es evidente que estas propuestas, articulaciones y nuevas institucionalidades deben actuar cada vez más en el sistema social a escala internacional. En el mundo de las globalizaciones, todas las relaciones sociales (y consecuencias los problemas, conflictos y movimientos) tienen dimensiones transnacionales, debido a su integración en procesos globales de producción social de la realidad. En este sentido, el Foro Social Mundial, las redes globales, y los movimientos transnacionales (como lo indígena, ecologista y feminista) tienen una importancia

13 El artículo de Adamovsky incluido en este libro se dedica al análisis de tal desafío.

central en los esfuerzos por construir una nueva arena política (y un debate público) internacional, en la cual se puedan ir exigiendo la democratización y la resolución de problemas profundos e inmediatos.

América Latina en Movimiento

Los desafíos señalados se dejan reducir a uno solo: crear otras culturas (políticas) que permitan la transformación social, desde la defensa de la humanidad y del planeta, de amenazas extraordinarias. Esto es más necesario aún en vista del pasado, en el cual las izquierdas mismas a menudo han sido sus adversarios principales. Dicho desafío no se resuelve en teorías o escritos. Más bien, requiere respuestas desde las prácticas de las resistencias y construcciones de otros mundos alrededor de nuestra América.

Entre las respuestas más creativas está el proyecto de los zapatistas. Los rebeldes sociales de Chiapas han avanzado más que nadie en la creación de nuevos lenguajes políticos a partir de una comprensión más profunda del poder, y en la construcción de espacios autónomos de vida. No obstante, en los últimos años han pasado por un momento difícil, debido a la inesperada victoria del conservador Felipe Calderón. La otra campaña zapatista había anticipado más bien una victoria del candidato centrista López Obrador, buscando un posicionamiento en el escenario político como la mejor opción para la construcción de una izquierda alternativa crítica a un gobierno centrista con muchos vicios de la política tradicional mexicana. La convocatoria a un nuevo encuentro internacional en Chiapas en los últimos días de 2008 y los primeros de 2009 seguramente busca retomar el protagonismo en el escenario internacional y nacional.

Al contrario, el movimiento indígena ecuatoriano optó por la participación en un gobierno de centroizquierda, terminando en una pérdida enorme de legitimidad y apoyo. Las elecciones para la Asamblea Constituyente vinieron todavía demasiado pronto para poder tener una participación sólida en este proceso. Sin embargo, la fuerza movilizadora y capacidad de incidencia en el debate público de los indígenas ha garantizado cierta influencia en el proceso de la reconstitución de la República y de la política del gobierno de Correa en general. La calidad de los líderes del movimiento, su agenda política tan desarrollada y la fuerza de las comunidades, además, deberían poder permitir la reorganización del movimiento para un mayor protagonismo en el futuro cercano.

Una tercera figura es encarnada por los cocaleros del Chapare y el movimiento urbano popular de El Alto, en Bolivia. Ellos entienden al gobierno de Evo Morales como su instrumento político. Sin duda, éste ha sido el más fiel a la agenda de los movimientos entre los gobiernos progresistas del continente. Sin embargo, el gobierno de Morales pasó (y sigue pasando) por momentos difíciles de polarización social en el país, en lo cual parte de los movimientos crecientemente han asumido posiciones críticas frente su política. Los errores de la derecha, la relativa calma del presidente y el apoyo popular continuo parecen, por ahora, garantizar la permanencia del proyecto de transformación que el MAS viene impulsando. Un momento crucial para Morales ha sido la marcha de 200 kilómetros hacia el Congreso, en apoyo al proceso de refundación de la República, por parte de las decenas de miles de bolivianos, en octubre de 2008, que obligó a la oposición a ceder su resistencia al referendo sobre la nueva Constitución. En este contexto, también fue interesante el encuentro internacional en solidaridad con Bolivia, implementado por diversas organizaciones sociales lideradas por la Ecuarrunari y el MST en Santa Cruz de la Sierra, que expresaron su apoyo al gobierno de Morales. Desde la experiencia boliviana, aparece la figura del instrumento político como una propuesta interesante, que, sin embargo, está aún por elaborarse en la práctica.

Desde el punto de vista de la construcción interna, el Movimiento Sin Tierra de Brasil es una de las experiencias más potentes. La organización social más grande del continente ha invertido mucho en los procesos y metodologías de educación y formación política de sus bases, en la construcción de alternativas económicas y en la creación de redes continentales. De esta manera, el MST ha podido consolidar sus bases y convertirse en uno de los referentes centrales para los movimientos del continente. Sin embargo, definir una posición frente el gobierno de Lula da Silva ha presentado una cantidad de dilemas que aún no están resueltos.

Adicionalmente, existe una gran variedad de luchas menos visibles o conocidas, como por ejemplo las numerosas luchas resistentes de mujeres, jóvenes, indígenas, campesinos, estudiantes y activistas por los derechos humanos de Colombia. La Comunidad de Paz de San José de Apartado es una experiencia que destaca, por su creatividad y persistencia. Los comuneros del norte del país se encuentran en una zona altamente disputada entre los diferentes actores armados. A partir de su rechazo a participar en el conflicto tomando posición, los campesinos insisten en mantener sus tierras en paz; deseo que ya les ha costado más de 150 vidas.

Fuera de los marcos nacionales hay avances e iniciativas importantes en la construcción de redes y encuentros transnacionales, como la creación de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI) o las Cumbres de los Pueblos que buscan una integración alternativa. Los espacios de encuentro de los movimientos permiten el diálogo entre agendas diferentes, como pasó en la Cumbre de los Pueblos de Cochabamba (2006), donde los movimientos más protagónicos eran el movimiento indígena y el movimiento para la diversidad sexual. Otro esfuerzo importante, que destaca por su impulso del intercambio, son los diálogos de movimientos impulsados por las compañeras feministas de América Latina y la India. Los encuentros buscaron visibilizar y discutir controversias y agendas, entre indígenas, sindicalistas, mujeres y activistas LGTB.

Todos estos diferentes ejemplos muestran búsquedas y luchas que siguen poniendo en movimiento a las relaciones de poder, los imaginarios sociales, las estructuras políticas y económicas, así como las prácticas cotidianas de nuestra América. En el medio de un escenario de múltiples crisis profundas, estas luchas y sus avances en los últimos veinte años enseñan que otros mundos son posibles, necesarios y ya existentes.

Bibliografía

ADAMOVSKY, Ezequiel

2007 *Más allá de la vieja izquierda. Seis ensayos para un nuevo anticapitalismo*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

ÁLVAREZ, Sonia; Arturo ESCOBAR y Evelina DAGNINO (eds.)

1998 *Cultures of Politics. Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Oxford: Westwood Press.

AYRES, Jeffrey M.

2004 «Framing collective action against Neoliberalism». *Journey of World Systems Research* 10: 11-34.

BARRERA GUARDERAS, Augusto

2001 *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena en la década de los noventa*. Quito: OSAL y Abya-Yala.

BAUMAN, Zygmunt

1999 *In Search of Politics*. Cambridge: Polity Press.

BEBBINGTON, Anthony

2007 *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas*. Lima: IEP-CEPES.

BECK, Ulrich

1997 *De wereld als een risicomaatschappij. Essays over de ecologische crisis en de politiek van de vooruitgang*. Ámsterdam: De Balie.

BORON, Atilio A.

2002 *Imperio e Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*. Buenos Aires: CLACSO.

CASTELLS, Manuel

2000 *The Information Age: Economy, Society and Culture*, volumen I: The Rise of the Network Society II. Cambridge-Oxford: Blackwell.

CERNY, Philip G.

2004 *Mapping varieties of Neoliberalism* (2004) en la conferencia anual de la Asociación de Estudios Internacionales en Montreal (Quebec, Canada). Ver: <www.psa.ac.uk/cps/2004/cerny.pdf>

FOUCAULT, Michel

2004 *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires-México DF: FCE.

FUKUYAMA, Francis

1999 *Het einde van de geschiedenis en de laatste mens*, 4.^a edición. Ámsterdam: Olympus.

HALE, Charles R.

2002 «Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala». *Journal of Latin American Studies* XXXIV: 485-524.

HARDT, Michael y Antonio NEGRI

2000 *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.

2004 *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. Nueva York: Penguin Press.

HOETMER, Raphael

2008 «Entre la represión del neoliberalismo y la imaginación utópica de los pueblos», entrevista con Boaventura de Sousa Santos. Disponible en: Agencia Latinoamericana de Información-América Latina en Movimiento <<http://alainet.org/active/24577>> (18/12/08).

HOUTART, François y François POLET (eds.)

2000 *El Otro Davos. Globalización de resistencias y de luchas*. México: Plaza y Valdés.

KECK, Margaret E. y Kathryn SIKKINK

1998 *Activists beyond Borders. Advocacy Networks in International Politics*. Londres y Ítaca: Cornell University Press.

LUHMANN, Niklas

1997 «Globalization or World Society: How to conceive of modern society?». *International Review of Sociology* 7: 67-79.

OLESEN, Thomas

2005 *International Zapatismo. The Construction of Solidarity in the Age of Globalization*. Londres y Nueva York: Zed Books.

PASSAVANT, Paul A. y Jodi DEAN

2004 *Empire's New Clothes. Reading Hardt and Negri*. Routledge-Nueva York y Londres.

PORTO GONÇALVES, Carlos Walter

2001 *Geo-grafías. Movimientos Sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. México D.F.: Siglo XXI.

2002 «Latifundios genéticos y existencia indígena». *Chiapas* 14. México D.F., pp. 7-31.

QUIJANO, Aníbal

2003 «Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina». En: LANDER, Edgardo (ed.). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires-Caracas: CLACSO-UNESCO, pp. 201-246.

RECALDE, Eulalia Flor

2005 «Una mirada sobre el Movimiento Indígena Ecuatoriano». En: ESCÁRZAGA, Fabiola y Raquel GUTIÉRREZ. *Movimiento indígena en América Latina: Resistencia y proyecto alternativo*. México D.F., pp. 95-107.

RUESCHEMEYER, Dietrich; Evelyne HUBER STEPHENS y John D. STEPHENS

1992 *Capitalist Development and Democracy*. Chicago: University of Chicago Press.

SASSEN, Saskia

1996 *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*. Nueva York: Columbia University Press.

SKLAIR, Leslie

2002 *Globalization. Capitalism and its Alternatives*. Oxford-Nueva York: Oxford University Press.

SOUSA SANTOS, Boaventura de

2003 «Globalización y Democracia», conferencia central en el *Foro Social Mundial Temático*, Cartagena de las Indias, Colombia, 16 de junio. Disponible en: <www.fsmt.org.co/ponencias2.htm?x=20509> (18/12/08).

2006 *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM.

STIGLITZ, Joseph

2003 *El malestar en la globalización*, 2.^a edición. Madrid: Suma de Letras.

TEIVAINEN, Teivo

2002 *Enter economism. Exit politics. Experts, Economic Policy and the Damage to Democracy*. Londres y Nueva York: Zed Books.

WATERMAN, Peter

1998 *Globalization, Social Movements and the New Internationalisms*. Washington D.C.: Mansell.

ZIBECHI, Raúl

2007 *Autonomías y emancipaciones*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM y Programa Democracia y Transformación Global.

NUEVOS PROCESOS SOCIALES Y POLÍTICOS EN AMÉRICA LATINA: LAS REDES NEOZAPATISTAS

Xochitl Leyva Solano

Cuando a principios de 2007 Raphael Hoetmer, coordinador del Programa Democracia y Transformación Global nos convocó a un Encuentro intitulado «Repensar la Política desde América Latina: Política, Cultura, Democracia Radical y Movimientos Sociales» no teníamos ni idea de las positivas y amplias repercusiones que éste tendría para cada uno de nosotros y nuestras respectivas organizaciones e instituciones. Hoy sabemos que dicho encuentro nos permitió fortalecer los diálogos inter- e intralatinoamericanos, así como reforzar nuestras redes y movimientos, los mismos que desde diferentes puntos de Abya-Yala luchan por justicia, equidad y democracia participativa. Durante tres días de trabajo en la ciudad de Lima, académicos comprometidos, militantes, activistas y académicos-activistas de Argentina, Bolivia, Brasil, Ecuador, México y Perú hablamos de nuestras experiencias con la finalidad de compartir las lecciones aprendidas y pensar en voz alta y de manera dialogada, los nuevos desafíos que, al final de la primera década del siglo XXI, enfrentan nuestras sociedades, organizaciones y movimientos.

En el documento base que Raphael Hoetmer nos distribuyó, se explicaban las razones por las que resultaba necesario llevar a cabo estos diálogos de saberes, prácticas y teorías. Hoetmer decía:

Cuando al final de los ochenta cayó el muro de Berlín, el capitalismo neoliberal declaró su victoria final. Francis Fukuyama habló del fin de la historia, dado que ya no existirían contradicciones ideológicas. Según el sociólogo estadounidense, las lógicas interrelacionadas de la democracia liberal y el capitalismo habían abierto las puertas al reino de la libertad, en el cual el progreso, la democracia y la igualdad estarían esperando a todos los ciudadanos del mundo. La euforia capitalista del momento daba nacimiento a esfuerzos importantes de reestructuración del sistema mundial, facilitando el proceso llamado globalización neoliberal.

Curiosamente, dentro de la tormenta de la ofensiva neoliberal aparecieron ya en 1989 nuevas resistencias frente a la dominación capitalista y sus consecuencias en la vida cotidiana alrededor del mundo. El *Caracazo* y los levantamientos indígenas en Bolivia y Ecuador pasaban primero desapercibidos o entendidos como restos del viejo orden. En realidad, eran las primeras señales de otra globalización en marcha que ha sido llamada por Boaventura de Sousa Santos «la globalización contrahegemónica» y por Francois Houtart «la globalización de las resistencias». En todo caso, a partir del inicio de los noventa, aparecen dentro del fin de la historia nuevas rebeldías y sujetos políticos que atraviesan el planeta, desafiando al Imperio.

En este escenario, los movimientos latinoamericanos ganan un protagonismo especial... América Latina se puso en movimiento, introduciendo nuevas semánticas de la resistencia. El grito «¡Que se vayan todos!» del verano argentino (2001/2002), la invitación de articularse del «¡Nada solo para los Indios!» del movimiento indígena ecuatoriano, y la propuesta de otro mundo de los zapatistas: «Por un mundo donde quepan todos los mundos», influyeron en activistas alrededor del planeta. Las imágenes de las bajadas desde El Alto en Bolivia, de las ocupaciones del Movimiento Sin Tierra en Brasil, y de la lucha contra el TLC en Ecuador indicaron que la historia reinició. O —más probable— que la historia nunca terminó, ni terminará.

Casi veinte años después de la caída del muro y de la apariencia de esta intensificación de luchas, América Latina es otra. Como también los movimientos mismos. Los lemas «Otro mundo es posible» y «Que se vayan todos» ya no bastan. Frente a varias victorias, dificultades y derrotas, los desafíos son nuevos y las preguntas son parcialmente otras. Por lo tanto, existe una gran necesidad de evaluación y comprensión de las lecciones aprendidas, y los nuevos desafíos que han aparecido en el camino (HOETMER 2007: 10-11).

Muchos elementos podrían ser retomados del texto citado, pero baste señalar la importancia que tiene el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el zapatismo no sólo para el surgimiento y la consolidación de «la emergencia indígena en América Latina», sino también —y sobre todo— para la emergencia y reproducción de la globalización desde abajo. Por «emergencia indígena» José Bengoa (2000: 19) entiende al «movimiento cultural panindigenista» que abarca desde el extremo sur de América hasta el norte del continente, en donde las voces de los indígenas, sobre todo desde mediados de la década de 1990, literalmente emergen del silencio en el que habían permanecido. Silencio anteriormente roto en

momentos de revueltas y rebeliones. Ello nos lleva a pensar, como bien apunta el intelectual maya de Guatemala Leopoldo Méndez, que dicha emergencia sólo representa un momento particular en una larga historia de resistencias y luchas descoloniales. En ellas se están (re)construyendo nuevos discursos y prácticas cuyo vértice son las demandas étnicas, pluriétnicas y plurinacionales, las mismas que están obligando a varios Estados-nación a repensarse y reorganizarse; como muestra, véanse los procesos constituyentes en Ecuador y Bolivia. Pero como bien señalaron los intelectuales convocados¹ al Primer Coloquio Internacional *In Memoriam Andrés Aubry*, el zapatismo ha realizado una contribución no sólo a América Latina o a Abya Yala sino al planeta tierra en general. ¿Por qué y cómo ha sucedido esto? Algunos aspectos de ese proceso son el meollo del presente capítulo.

Del objetivo del capítulo

Este capítulo intenta salirse de los esquemas comunes para poder tener una mirada diferente, no por eso mejor sino simplemente distinta. Mirada que hace el centro de su atención a algunas de las alianzas y convergencias que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) ha desarrollado a partir del 1 de enero de 1994, fecha en que le declaró la guerra al gobierno mexicano. Tales alianzas y convergencias no son fijas ni permanentes, son contingentes, fluidas y multifacéticas. Se dan de diversas maneras, en diferentes momentos y con distintos objetivos; tienen altos y bajos; tienen en su interior tensiones, rupturas y continuidades. Dichas alianzas y convergencias permiten la construcción del neozapatismo como *redes de movimientos sociales (social movement networks)*.

La metáfora de la *red en movimiento* «[...] nos da la posibilidad de imaginar, de una manera más vívida, los enredos (*entanglements*) a muchos niveles de los actores de los movimientos con los campos natural-ambiental, político-institucional y cultural discursivo en los cuales están anclados» (ÁLVAREZ 1998: 15-16). En otras palabras, las «[...] redes de movimientos sociales [...] transmiten la complejidad y lo precario de las muchas imbricaciones y ligas entre las organizaciones en movimiento, los participantes-individuales, así como con otros actores de la sociedad

1 Los intelectuales asistentes al Coloquio fueron: Sylvia Marcos, Gustavo Esteva, Gilberto Valdés, Jorge Alonso, Ricardo Gebrim, Francois Houtart, Peter Rosset, Enrique Dussel, John Berger, Jean Robert, Naomi Klein y Pablo González-Casanova. Dicho encuentro se realizó entre el 13 y el 17 de diciembre de 2007 en la Universidad de la Tierra-Chiapas, México.

civil (de la sociedad) política y [d]el Estado» (ÁLVAREZ 1998: 15). No he encontrado —y miren que he buscado por más de una década— conceptualización más adecuada que el de *social movement networks* para hablar de lo que el EZLN y el neozapatismo ha generado en torno a él. Como veremos adelante, las redes neozapatistas tienen raíz local, a la vez que son producto de la convergencia política transnacional que genera adeptos que se autodefinen como zapatistas, lo mismo en Las Cañadas de la selva Lacandona (Chiapas) que en las ciudades de Venecia, Berlín, Londres, Barcelona, por mencionar algunas.

Cabe señalar que la identidad política zapatista, nacida originalmente en el contexto de la revolución mexicana de principios del siglo XX, se recrea y llena de nuevos contenidos a finales del mismo siglo, para dar cabida a una diversidad político-ideológica que puede incluir lo mismo a un anarcosindicalista madrileño de la Confederación General del Trabajo (CGT), que a una defensora de los derechos humanos alemana; a una italiana de los centros sociales, que a un chileno exiliado en Londres; a una ex solidaria sandinista, que a una empresaria catalana. Todos ellos tejidos en redes neozapatistas que van más allá de ser redes de defensoría transnacional, que van más allá de ser puras redes cibernéticas. Redes neozapatistas que no pueden ser entendidas fuera de la *Era de la Información y de la Sociedad Red* que Manuel Castells (1998) nos invita a pensar como parte de un nuevo modelo societal, cultural y económico; un nuevo modelo que sufre fracturas en la actual fase de bifurcación del sistema mundo moderno capitalista (WALLERSTEIN 2006).

Geopolítica del conocimiento, posicionalidad y crisis

Partimos pues de la premisa básica de que el conocimiento no es abstracto ni deslocalizado; por el contrario, la producción del conocimiento está marcada geohistóricamente y, además, tiene un valor y un lugar de origen (MIGNOLO 2001). En ese sentido, nos inscribimos en la larga tradición que busca producir conocimiento que sea útil no sólo para la academia, sino ante todo que permita fortalecer los procesos de transformación, liberación y emancipación que se enarbolan desde los colectivos, organizaciones y movimientos de los que somos parte activa. De hecho, en el encuentro «Repensar la Política desde América Latina...» varios de los asistentes compartíamos el ser académicos y activistas a la vez, y el estar comprometidos con —y activos en— las luchas de los pueblos originarios y en las de las redes altermundistas. Desde esa *posicionalidad* es

que hablamos y construimos nuestros discursos, prácticas y reflexiones.² Posicionalidad que se distancia de aquellos analistas que cosifican a los movimientos y los ven sólo como «materia prima» que está allá afuera para ser estudiada e interpretada por el «experto».

Por lo anterior, el presente texto está pensado e intenta estar escrito en ambas claves y para ambos públicos: el académico comprometido y el activista, a la vez que busca contribuir a la *descolonialidad del saber, del ser y del poder*. En otras palabras, con nuestro quehacer —modestamente— buscamos abonar al desarrollo del *pensamiento crítico de opción descolonial* que como dijera Walter Mignolo se da ya en varias formas semióticas paralelas y complementarias a movimientos sociales que se mueven en los bordes y en los márgenes de las estructuras políticas (Estados, partidos políticos) y económicas (explotación, acumulación, opresión). Buscamos construir un pensamiento y una práctica que se desprendan de la imagen de una totalidad que nos hace creer que no hay literalmente salida, que otros mundos no son posibles, cuando muchos de ellos incluso están ya en proceso de construcción planetaria. El reto —agrega Mignolo— es ser capaz de pensar e imaginar (y agregar yo: de actuar) más allá de las categorías imperiales de la modernidad/colonialidad. La incapacidad de pensar más allá de esas categorías no se debe a una limitante individual, sino al éxito imperial en el manejo de la colonialidad del saber que nos lleva a «[...] aceptar que no existen otras formas de pensamiento, de teoría política o de política económica, de ontología, que la del Ser» (MIGNOLO 2006: 12-13).

En ese caminar, la perspectiva sistémica de Wallerstein nos permite alcanzar una visión holística e histórica que señala detalladamente la vinculación entre el ascenso mundial capitalista y el desarrollo de la ciencia y la tecnología. En ese sentido, se puede decir que la *ciencia moderna* (y por ende las ciencias sociales) es (son) hija(s) del capitalismo y siempre ha(n) dependido de él. Sin negar lo anterior, vale agregar que hoy —a principios del siglo XXI—, en los intersticios surgidos de la convergencia entre académicos comprometidos, activismos flexibles, feminismos varios, movimientos indígenas y movimientos antisistémicos, vemos surgir nuevas relaciones sociales que nos permiten afirmar que están en mar-

2 Para leer un recuento detallado de los retos que hay que saldar al tomar esta *posicionalidad*, ver HALE 2004, HARAWAY 1988, HERNÁNDEZ 2006, LEYVA 2008, LEYVA y SPEED 2008, MARCOS y WALLER 2008, RESTREPO y ESCOBAR 2004, SPEED 2006. En dichos textos se hace un recuento de autores y corrientes que han buscado descolonizar e repensar las ciencias sociales desde mediados del siglo pasado pero sobre todo a partir de los años setenta del siglo XX.

cha nuevas formas y procesos de producción de conocimiento.³ Conocimiento que ya no puede ser etiquetado sólo como activista o sólo como académico. Etiquetas que, como hemos comentado en nuestros espacios activistas, fungen como estancos que cada día nos pesan más porque nos clasifican y cosifican y no expresan la riqueza de los cruces de saberes que se están dando cotidianamente en los espacios-otros.

Una perspectiva crítica de opción descolonial nos debería conducir a mostrar cómo los movimientos (redes, organizaciones, colectivos, etc.) son sitios de producción del conocimiento, son productores de conocimiento-prácticas (*knowledge-practices*) y como afirman Maribel Casas-Cortés, Michal Osterweil y Dana Powell (2008) nos debería obligar a intentar borrar las fronteras científicas establecidas, así como a promover un enfoque más relacional y simétrico entre nosotros y dentro de los movimientos de los que formamos parte.

En esos nuevos intersticios se está produciendo *conocimiento-otro* y una reflexión epistémica colectiva sobre el propio proceso de producción de conocimiento con el fin de construir otro tipo de poder y de política (y, por supuesto, otro tipo de ciencias sociales). La reflexión epistémica que se está dando, cuenta con la amplia participación de estudiantes universitarios, académicos comprometidos, activistas, miembros de organizaciones de base y de la sociedad civil comprometida con las luchas sociales (sobre todo con las luchas indígenas, feministas, antineoliberales y anticapitalistas). Asunto que nos recuerda y nos lleva a señalar que han sido también de algunas universidades, academias y ciencias sociales de donde han emergido aguerridos activistas y emanado severas críticas contra el sistema-mundo moderno capitalista, véase el caso del propio Immanuel Wallerstein o de muchos de los pensadores críticos latinoamericanos cuyos aportes intelectuales han sido claves para el desarrollo de nuestras luchas sociales, movimientos y redes políticas. Como dijera Walter Mignolo: «No sólo el capitalismo se expandió paulatinamente en todo el planeta, sino a medida que lo hacía, con el capital iban juntos formas de pensamiento tanto de análisis y justificación como de crítica...» (2001: 16-17).

3 Pienso en espacios como los Foros Sociales Mundiales, la Universidad de la Tierra-Chiapas, la Universidad de la Tierra-Oaxaca, el Centro para la Integración de la Investigación y la Acción (CIRA, por sus siglas en inglés) asentado en el campus de Chapel Hill de la Universidad de Carolina del Norte, la investigación descolonizada activista llevada a cabo en el departamento de antropología de la Universidad de Texas en Austin y el mismo Programa Democracia y Transformación Global en Perú, por citar algunos ejemplos que conozco directamente.

Es el mismo Walter Mignolo quien apunta que Immanuel Wallerstein nos muestra que las ciencias sociales fueron compañeras del Imperio, pero es también Wallerstein quien sugiere que «[...] su transformación las puede purgar de las culpas de nacimiento [...] asegurándose que sean críticas del imperio (hoy de la globalización) y que no estén a su servicio suministrando conocimiento de “cómo son las cosas” sin preguntarse por el “qué y el porqué”...» (MIGNOLO 2001: 38).

Desde finales de los años noventa, Immanuel Wallerstein (2004) afirmó que la crisis sistémica en la que nos encontramos se presenta en el escenario económico pero también en el escenario político de los movimientos antisistémicos y en el escenario cultural de las presuposiciones metafísicas del conocimiento. En estos dos últimos niveles (el de los movimientos y el epistémico), Wallerstein vaticinaba que se iban a dar reformulaciones y reconsideraciones de estrategias y conceptos que hoy por hoy ya estamos viendo, viviendo y produciendo. En dichos ámbitos (el de los movimientos y el epistémico), debemos seguir actuando y abonando.

Geopolítica y guerra de redes sociales

Si hablamos de geopolítica, posicionalidad y producción de conocimiento estratégico para la acción militar y el ejercicio de poder imperial, no podemos dejar de mencionar que no fue casual, ni inocente, que hayan sido «investigadores» que trabajan para el servicio de inteligencia del gobierno y del ejército de los Estados Unidos de América (John Arquilla y David Ronfeldt) los primeros en publicar un libro sobre la *guerra de redes* («*netwars*») y el zapatismo. Para ellos, el énfasis estaba en lo militar más que en lo político, ya que el primero tenía una utilidad práctica: orientar la estrategia militar y política del Imperio, del gobierno norteamericano, ante el conflicto armado mexicano *post-94*. Esta orientación también impactó las acciones del propio gobierno y ejército mexicano.

Para Arquilla y Ronfeldt (1998), el levantamiento zapatista había creado un modelo que contribuía tanto a entender los nuevos movimientos y actores sociales en los años noventa como a construir nuevos conceptos para el desarrollo de perspectivas de organización, doctrina, estrategia y tecnología militares. Dicha innovación había llegado a ser paradigmática, dada la caracterización de los conflictos sociales en el *Nuevo Orden Mundial* donde cada vez crecían más los conflictos y los delitos basados en las redes. Una muestra —agregaban Arquilla y Ronfeldt— era la forma en que grupos como el Ejército Revolucionario Ir-

landés (ERI), Hamas o Sendero Luminoso han usado el Internet para ampliar su lucha o la forma en que en China, Irán, Iraq y Cuba los efectos de la revolución informática han abierto espacios de comunicación con el mundo, contribuyendo al avance de la democracia. A la lista, Arquilla y Ronfeldt agregaban el caso de Arabia Saudita y Myanmar (Burma) donde la *guerra de redes sociales* ha erosionado los regímenes autoritarios. Desde esta perspectiva, la inestabilidad y el conflicto *post-94* en México se enfrentaba al reto de la existencia de *redes sociales de guerra* como la zapatista, que coexistían con las redes armadas-guerrilleras o con las redes criminales del narcotráfico. Del control, contraataque y destrucción de todas ellas —afirmaban en 1998 dichos autores— dependía, en gran parte, la estabilidad y la gobernabilidad de México. Hoy, diez años más tarde (en 2008), sabemos que las redes de criminales y de narcotráfico controlan casi tres cuartas partes del país y están en guerra declarada y abierta contra el gobierno federal.

En 1998, Arquilla y Ronfeldt caracterizaron la «guerra de redes sociales zapatista» como aquella que emergió de la solidaridad temprana con el EZLN, solidaridad —afirmaban— que provenía de las ONG nacionales, norteamericanas y canadienses. Dichas ONG ya tenían redes sociales consolidadas que fueron reactivadas y llenadas con nuevos contenidos. Después de la Matanza de Ocosingo acontecida en 1994 —continúan los autores—, se crearon alianzas de grupos autónomos rizomáticamente conectados, donde los principios claves fueron la consulta mutua, la colaboración, el pase de información, la planeación de acciones conjuntas, la descentralización y el rechazo a las jerarquías. Desde esta perspectiva, la *guerra de redes (netwar)* es información densa y constante, fluidos de comunicación. En ella, cada nodo puede representar a un individuo, a una organización o al mismo Estado. Las *redes sociales de guerra* son segmentadas, policéntricas e ideológicamente integradas gracias a objetivos compartidos y a pesar de que no todos piensan igual (ARQUILLA y RONFELDT 1998: 9-16, 40-43, 52, 149).

Arquilla y Ronfeldt afirmaban que en Chiapas *post-94* la *guerra de redes sociales* se activó tanto en tierra firme (con la llegada de onegeistas a Chiapas y a México) como en el ciberespacio. En este último, los zapatistas y los cibernautas buscaban modelar las creencias y actitudes de la gente. Las ONG libraron tanto «operativos de informática» como «batallas» de relaciones públicas para legitimar al EZLN y deslegitimar a su enemigo (el gobierno). Los primeros fueron muy efectivos, pues permitieron diseminar información sobre Chiapas, información que regresó al

gobierno mexicano en forma de presión. De no ser por eso, las demandas zapatistas no hubieran tenido el efecto que tuvieron sobre el gobierno y la opinión pública, concluyen Arquilla y Ronfeldt. Estas tácticas se combinaron con el envío de faxes, entrevistas cara a cara con diplomáticos, marchas, mítines, celebración de congresos y con el uso de «mecanismos viejos de guerra».

Para Arquilla y Ronfeldt, la *guerra de redes sociales (social netwar)* no destruye pero sí disturba al enemigo con sus «ofensivas» flexibles, adaptables y versátiles. La táctica es apañarlo, apiñándose en torno a un objetivo. Los nodos convergen desde múltiples direcciones, atacan rápida y permanentemente y luego se dispersan, y así de nuevo cuando se requiere (ARQUILLA y RONFELDT 1998: 16). Bajo esta lógica, los efectos de *guerra de redes sociales zapatista (the Zapatista social netwar)* fueron múltiples. Para el EZLN, la red le dio legitimidad y la posibilidad de resistir al gobierno mexicano (ARQUILLA y RONFELDT 1998: 53, 102). En un marco más amplio, la *guerra de redes sociales* contribuyó a agudizar las percepciones de la crisis y la inestabilidad en México, a la vez que afectó la primacía del Estado nacional mexicano en áreas clave.

Según Arquilla y Ronfeldt, para el gobierno mexicano la *guerra de redes* era algo ajeno y nuevo, por lo cual éste tuvo que aprender a combatirla a pesar de que la red zapatista era considerada sólo una «amenaza» y no un «reto» real (ARQUILLA y RONFELDT 1998: 70, 106, 120). Las nuevas acciones gubernamentales involucraron al ejército y a las ONG, a las que se consideraba las fuerzas que daban cuerpo a la red («*the bracketing forces*»). En esa perspectiva, mientras que el ejército era parte del poder estatal centralizado, las ONG lo eran del poder emergente antijerárquico. Desde esa lógica, las acciones persecutorias o represivas en contra de los onegeistas nacionales e internacionales formaron parte de toda una estrategia bien estudiada y planeada de contraataque gubernamental a la *red social zapatista*. Arquilla y Ronfeldt justificaban desde 1998, las deportaciones «constitucionalmente sustentadas», de extranjeros con visa de turistas «[...] involucrados en el Encuentro Intergaláctico de 1996 e involucrados en la instalación de municipios autónomos zapatistas». Arquilla y Ronfeldt (1998: 83) mencionaban también la creación, por parte del gobierno, de «visas especiales» para observadores internacionales como salida para permitir la participación extranjera en asuntos de certificación de derechos humanos y electorales. En la visión política-militar de Arquilla y Ronfeldt, eso era lo que le correspondía al gobierno mexicano hacer; claro que en ese recuento no cabían los reclamos de violaciones a

los derechos humanos que varias ONG locales hicieron a la forma en que fueron realizadas muchas de esas «deportaciones», que en varios casos fueron verdaderas expulsiones llenas de arbitrariedades y violaciones de los derechos fundamentales de las personas (cf. Archivo del Centro de Derechos Humanos «Fray Bartolomé de las Casas»).

Arquilla y Ronfeldt, en aquel año de 1998, afirmaban que el ejército mexicano se vio forzado a replantear su imagen pública y sus relaciones con los medios de comunicación, pero también reconocían abiertamente que el ejército hacía la guerra psicológica disparando en el firmamento y repartiendo propaganda desde los helicópteros, a la vez que estrechaba sus relaciones con el ejército norteamericano en cuanto al intercambio de armamento, entrenamiento y asesoría (ARQUILLA y RONFELDT 1998: 78). El caso más ejemplar de este intercambio, afirmaban los autores, fueron los Grupos Aeromóviles de Fuerzas Especiales (*the Mexico's Airborne Special Forces Groups-GAFE*), los cuales —reconocen— eran entrenados en EE. UU. para llevar a cabo operaciones contra el narcotráfico, «[...] pero también jugaron roles contrainsurgentes, antiterroristas y de seguridad interna [...] acordes con las políticas antiguerra de redes sociales» (ARQUILLA y RONFELDT 1998: 79). Ello, dos años más tarde, era denunciado en la investigación realizada por Global Exchange, CIEPAC y CENCOS en la que se afirmaba que entre 1996 y 1999 Chiapas concentró el mayor número de GAFE y contó «[...] con la primera Fuerza de Intervención Rápida (FIR) que se formó en el país» (2000: 112).

Arquilla y Ronfeldt afirmaron que aunque el ejército mexicano «[...] quería aplastar militarmente al enemigo», tuvo también que readecuarse a la nueva situación y responder a la red con una política antirredes de guerra. Arquilla y Ronfeldt, incluso, afirmaban que recomendaron al gobierno mexicano dejar atrás los métodos de mano dura contrainsurgente; sin embargo, admitían que el ejército mexicano, en el caso de la «zona de conflicto» de Chiapas, usó la estrategia de cobertura exhaustiva (*the «blanketing strategy»*) para prevenir la explosión de más enfrentamientos e impedir a las fuerzas del EZLN moverse. Dicha estrategia confinó al EZLN a áreas de acción limitada (ARQUILLA y RONFELDT 1998: 74-77, 79, 107, 110). Claro, en este recuento Arquilla y Ronfeldt no hablaban de la paramilitarización ni explicaban cómo la militarización de Chiapas iba más allá de la llamada «zona de conflicto», cosa que era evidente por la cantidad de soldados, fuerzas especiales, retenes y bases militares presentes sobre todo en las regiones indígenas de Chiapas, pero no sólo ahí. Siguiendo los datos aportados por la investigación realizada por Global

Exchange, CIEPAC y CENCOS (2000: 132), para finales de 1999, 30% de las fuerzas del ejército mexicano estaban destacadas en Chiapas; entonces, justo unos meses antes que se publicara el libro de los citados autores, se sucedió la masacre de Acteal, en la que 45 indígenas —principalmente mujeres y niños, de la organización Sociedad Civil Las Abejas— fueron acibillados por fuerzas paramilitares localizadas en el municipio de Chenalh'o.

Un señalamiento final que hacían en 1998 Arquilla y Ronfeldt era que el ejército norteamericano también estaba sufriendo readecuaciones a las nuevas circunstancias: estaba usando un nuevo lenguaje y una nueva métrica y estaba fundando nuevas escuelas. Ello debido, en parte, a que en los Estados Unidos el impacto de la guerra de redes era mayor por ser el primer país en el mundo en el uso del Internet. Pero no será realmente hasta después del ataque terrorista del 11 de septiembre de 2001 a las torres gemelas de Nueva York (EE. UU.), que la noción de *guerra de redes sociales* se populariza en todos los medios al quedar al descubierto que las células terroristas que perpetraron el ataque operaban a través de redes transnacionales que atraviesan tanto el mundo musulmán como el cristiano. Entonces, por vez primera, oímos al Secretario de Defensa de los Estados Unidos de América declarar públicamente en la cadena televisiva CNN que «[...] no podemos predecir el final de esta guerra porque no nos estamos enfrentando como antes a un Estado o a una nación, sino a redes de terroristas» (*BBC World News*, 5 de octubre de 2001).

Como ya hemos dicho, el texto de Arquilla y Ronfeldt se presenta como un estudio académico, pero más bien se trata de una investigación realizada para orientar una estrategia político-militar del propio Imperio. Por desgracia, a pesar de las citas hechas en lo que parece una especie de «marco teórico», el libro no puede escapar de su verdadera intención: la lógica de guerra que busca identificar al «enemigo» para aislarlo, destruirlo e inmovilizarlo. He ahí lo peligroso del asunto para los etiquetados como «enemigos» (el EZLN, los activistas, las ONG y los que formamos parte de las redes pro zapatistas). También cabe señalar que muchas de las interpretaciones de Arquilla y Ronfeldt son evolucionistas, romantizan el mundo indígena y simplifican el entramado de las redes. Los autores, incluso, llegan a afirmar barbaridades como que el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC) fue una «ONG» (ARQUILLA y RONFELDT 1998: 54, 59) cuando los que participamos en él sabemos que fue una convergencia política de organizaciones campesinas, sociales y civiles que se formó al calor de la guerra. Nada de ello sería relevante

si no estuviera en juego la vida de gente de carne y hueso que ha sido, muchas veces, perseguida, violentada o reprimida por las interpretaciones que se derivan de este tipo de estudios.

Es claro que el libro de Arquilla y Ronfeldt no se quedó arrumado en la biblioteca de alguna desconocida universidad, sino que ha servido a los gobiernos norteamericano y mexicano para alentar y justificar la persecución y a veces aniquilamiento (político, físico, psicológico y cibernético) de individuos y grupos a los que se etiquetó de entrada como parte de las *redes de guerra social zapatista*. El estudio referido, a la vez, ha servido para sustentar políticas xenofóbicas que pretenden «proteger a la nación y a los mexicanos de los extranjeros perniciosos». Pero aún más, hablar de *guerra de redes sociales* supone criminalizar de entrada a los movimientos sociales (organizaciones, redes, colectivos, individuos, grupos politizados). Tal criminalización es evidente cuando se les equipara con redes de narcotraficantes o redes del crimen organizado. Se dice que pueden entrar en el mismo saco porque comparten la estructura de red sin tomar en cuenta que no es lo mismo luchar por justicia, dignidad y equidad que quebrantar las leyes del Estado para beneficio y lucro propio. En fin, quizá en lo único que coincidamos con los autores referidos sea en que, sin duda, las redes zapatistas nacen, viven y se reproducen en contextos de guerra. Pero a continuación presentaremos una forma distinta de comprender las articulaciones entre guerra, redes, movimientos indígenas y movimientos sociales.

De guerrilla a redes neozapatistas⁴

Cabe recordar que el gobierno mexicano se esforzó, durante los períodos presidenciales de Carlos Salinas y de Ernesto Zedillo, en denominar a los zapatistas «guerrilleros», mientras que ellos se empeñaban en dejar claro que no eran una «guerrilla» sino un ejército regular levantado en armas. Este desacuerdo no era sólo discursivo, sino tenía que ver con la urgencia del gobierno en descalificar a los zapatistas y evitar que éstos se ampararan en la Convención de Ginebra, lo cual convertiría lo que el gobierno

4 El prefijo «neo-» en el concepto 'neozapatismo' no se usa aquí sólo para señalar que el EZLN, levantado en armas el 1 de enero de 1994, es diferente del zapatismo revolucionario de 1910. Sin duda que lo es, pero como ya hemos argumentado en textos anteriores el *neozapatismo* —desde nuestra perspectiva— va más allá del propio EZLN, entendido éste como organización socio-político-militar, pues el *neozapatismo* incluye a todas las redes, movimientos, organizaciones, colectivos, individuos que se articulan, alian, coaligan, convergen en torno a las demandas que enarbola el propio EZLN (LEYVA 1999).

mexicano llamaba despectivamente «un conflicto de sólo cuatro municipios» en una guerra formal e internacionalmente reconocida. Como veremos más adelante, la dimensión internacional de la lucha se logró a través de la formación de redes *neozapatistas*, las cuales vincularon lo local con los ámbitos nacional e internacional.

Sin embargo, antes de entrar de lleno a las redes hay que dejar claro que una cosa es hablar del EZLN antes de 1994 y otra de su devenir posterior al 1 de enero de ese año. Su historia *pre-94* ha sido motivo de acaloradas polémicas, pero hay cierto consenso en la existencia de un pasado afincado en las ideas de cambio revolucionario típicas de las izquierdas latinoamericanas de las décadas de 1960, 1970 y 1980. Por ejemplo, es bien sabido que el padre político formal del EZLN, es decir, las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), tenía entre sus objetivos «[...] organizar, dirigir y ponerse a la cabeza de la lucha revolucionaria del pueblo trabajador para arrancar el poder a la burguesía [...]», así como «[...] liberar nuestra patria de la dominación extranjera e instaurar la dictadura del proletariado [...] como un [nuevo] gobierno de [los] trabajadores que impidiera la contrarrevolución y comenzara a edificar el socialismo en México». ⁵ Está documentado también que, hasta 1992, los que se enlistaban en las filas del EZLN reafirmaban su adscripción al «proletariado internacional» y juraban que defenderían «[...] los principios revolucionarios del marxismo-leninismo y su aplicación a la realidad nacional» (en LA GRANGE y RICO 1997: 228). Dicho juramento concluía diciendo: «[...] juro que combatiré, hasta la muerte si es preciso, a los enemigos de mi patria [...] y, por el socialismo. Vivir por la patria o morir por la libertad» (en LA GRANGE y RICO 1997: 228).

Al respecto el subcomandante Marcos, en una entrevista hecha por Yvon Le Bot (1997), explicaba que su tradición era guevarista y no marxista-leninista y que durante sus años de clandestinidad no había recibido ayuda de ninguna guerrilla latinoamericana. Carlos Tello (1995) y los periodistas La Grange y Rico (1997), escribieron sendos libros para demostrar lo contrario, es decir, que el propio subcomandante Marcos había sido entrenado en Nicaragua con los sandinistas y que la Cuba de Fidel Castro había hecho una excepción con las FLN al apoyarles incondicionalmente. Pero en los años noventa, estas afirmaciones no fueron ratificadas ni por Cuba ni por los sandinistas.

5 Declaración de Principios de 1992 del Partido Fuerzas de Liberación Nacional, citado en LA GRANGE y RICO 1997: 226.

Se ha escrito mucho acerca de los orígenes revolucionarios y guerrilleros del EZLN, el propio subcomandante Marcos ha apuntado que la formación político-ideológica que llevaban él y sus compañeros de las FLN a la selva se volvió de cuadrada a redonda ante la realidad indígena a la que tuvieron que enfrentarse (citado en LE BOT 1997). Las reconstrucciones históricas de los orígenes «guerrilleros» o revolucionarios del EZLN muchas veces se han hecho, para demostrar lo que algunos llaman «sus incongruencias»: por ejemplo, Carlos Tello trataba de desacreditar a los zapatistas al afirmar que tenían un doble discurso, hacia adentro socialista y hacia fuera democrático (1995: 206-208). Por su parte, Pedro Pitarch (2001) mostraba cómo los zapatistas entre 1992 y 1995 pasaron de un uso instrumental de un discurso «revolucionario-socialista» a uno «nacional-populista» en donde los indígenas se convertían en el centro discursivo.

Los autores referidos coinciden en algo: en destacar las transformaciones que sufrieron los discursos y la identidad de los zapatistas a lo largo del tiempo. Para cualquier miembro y/o estudioso activo de los movimientos sociales, ello no es un asunto de «congruencia» o «incongruencia» sino que bien sabemos que todo movimiento hace y rehace prácticas, identidades e ideologías durante su desarrollo y evolución. Sólo partiendo de esta perspectiva podremos ir más allá del discurso gubernamental que, por razones de Estado, inventó, usó y difundió ampliamente —después de 1994— el término de «guerrilla zapatista» para desacreditar y minimizar el impacto y la importancia del zapatismo. Ello no debiera impedirnos ver y valorar los orígenes guerrilleros del movimiento, que permanentemente son referidos por las mismas bases zapatistas. Siendo bastante esquemáticos podríamos incluso plantear una especie de ecuación básica: mientras las redes *neozapatistas* son propias de lo que Manuel Castells (1999) llama la «Sociedad Red y la Era de la Información»,⁶ la «guerra de guerrillas» floreció en el marco de la

6 Castells afirmó que a finales del siglo xx un mundo nuevo estaba tomando forma. Éste se originó —dice— en la coincidencia histórica de tres procesos independientes ocurridos hacia finales de los años sesenta y mediados de los setenta: la revolución de la tecnología de la información; la crisis económica tanto del capitalismo como del estatismo; y el florecimiento de movimientos sociales y culturales, como el antiautoritarismo, la defensa de los derechos humanos, el feminismo y el ecologismo. La interacción de tales procesos y las reacciones que desencadenaron crearon una nueva estructura social dominante, la *sociedad red*; una nueva economía, la *economía informacional/global*; y una nueva cultura, la cultura de la *virtualidad real*. La lógica inserta en esta economía, esta sociedad y esta cultura subyace en la acción social y en las instituciones de un mundo interdependiente (1999: 369-370).

Guerra Fría. Al parecer, a ese marco pertenecieron las FLN y, hasta cierto punto, el propio EZLN antes de 1994.

Redes y un encuentro zapatista en Europa

Las diferentes redes sociopolíticas que, después de 1994, conformaron el *neozapatismo* han estado compuestas por miembros de ONG, de colectivos, de académicos, de intelectuales, de movimientos de barrios, movimientos urbanos y universitarios, de organizaciones campesinas, indígenas, de maestros y de mujeres. Éstos se han organizado y expresado políticamente a través de coordinadoras, convenciones, talleres, foros, asambleas, consultas, congresos, encuentros y colectivos. Todas estas formas organizativas, en diferentes momentos, respaldaron las demandas políticas del zapatismo pero también han contribuido a transformarlas. De ahí que para fines puramente analíticos es que hemos dado en hablar de la existencia de redes agraristas neozapatistas, las democrático-electorales, las indianistas-autonomistas, las revolucionarias-alternativas y las redes de internacionalistas.

No pasaré a describir en detalle todos y cada uno de los tipos de redes que podrían identificarse,⁷ pero para darles una idea más detallada de la naturaleza de las redes *neozapatistas* internacionalistas déjenme contarles de mis intercambios con *zapatistas* europeos. En 1999, en una pequeña ciudad cercana a Barcelona se celebró el 2.º Encuentro Europeo de Colectivos Zapatistas; a él asistí y en él se dieron cita miembros de 21 colectivos zapatistas de ocho países de Europa central.⁸ En este ámbito, el *neozapatismo* internacional es prismatico⁹ y multifacético al ser traducidos los ideales del EZLN a varias lenguas, ideologías y culturas políticas. Muchos de estos zapatistas europeos lograron construir, desde sus realidades locales y problemas fundamentales cotidianos, una agenda compartida con el EZLN. Ello fue posible, sin duda, porque la lucha antineoliberal y anticapitalista

7 A los interesados en los diferentes tipos de redes ver LEYVA 1999 y LEYVA y SONNLETNER 2000.

8 A este Encuentro concurrí no en calidad de investigadora externa sino como miembro activo de las redes neozapatistas. Como tal me presenté y solicité permiso a la plenaria del Encuentro para realizar un trabajo de sistematización de la experiencia que estábamos realizando. En particular, agradezco a los miembros del Colectivo de Solidaridad con la Rebelión Zapatista (localizado en la ciudad de Barcelona) quienes me recibieron en su local y en varias de las casas de sus miembros.

9 Prismatico en el sentido de que permite observar muchos aspectos estructurales y simbólicos de los movimientos que convergen con el zapatismo y, por consecuencia, del mismo zapatismo al tejerse en red.

ha permitido construir *gramáticas morales* (HONNETH 1996) que sostienen agendas políticas transnacionales. Entre las gramáticas más relevantes que comparten los miembros de las diferentes redes *neozapatistas*, encontré aquellas basadas en las luchas por el reconocimiento y la defensa de los derechos —fuesen éstos humanos, indígenas, étnicos o de la mujer— y aquellas fundamentadas en la autonomía y la resistencia.

Pero regresemos al Encuentro Europeo Zapatista. Los zapatistas del colectivo de Lugano (Suiza) eran obreros, estudiantes y campesinos que luchaban contra transnacionales (como la Coca Cola) y contra el avance del neoliberalismo. Los del colectivo de Sicilia (Italia) trabajaban sobre todo para enfrentar los problemas de inmigración, marginación y pobreza en el sur de su país. Los de Copenhague (Dinamarca) afirmaban que eran parte de la resistencia antidanesa y de una organización más amplia de resistencia que incluía desde Chiapas hasta Kurdistán. En Granada (España), la experiencia neozapatista se incrustaba en una comuna espiritual que dirige un centro cultural «autónomo» instalado en una casa «ocupada». En París, el M.A.R se definía como parte de la lucha contra el neoliberalismo y se ubicaba en el extremo más radical de la izquierda parisina.

Otra mujer neozapatista de París era colorista en una casa de diseño a la vez que hija de una emigrante colombiana trabajadora de intendencia. En Bristol (Inglaterra) «autónomos» de una casa comunitaria alternativa hacían del zapatismo un punto de encuentro con ex solidarios con Centroamérica y con miembros de un club de fútbol sensibilizados políticamente a través de los problemas del racismo y de la inmigración a Inglaterra. En Madrid, los anarcosindicalistas de la Confederación General del Trabajo (CGT), libertarios por excelencia, veían en el zapatismo la posibilidad de hacer avanzar la idea de formar un frente internacionalista más amplio y de revitalizar su propia organización.

En Ginebra (Suiza), un miembro del colectivo zapatista se definía como «rebelde, artesano y *ocupa*» en rechazo al avance del capitalismo en general y, en particular, de la propia forma de vida de su familia adinerada. En un poblado industrial de los valles orientales de Cataluña, un colectivo de apoyo a los indígenas de Chiapas era encabezado por una próspera empresaria de la industria del mueble que encontraba similitudes entre las comunidades zapatistas de resistencia y la resistencia catalana al Estado español de «ocupación». En el poblado vecino, los neozapatistas venían de una experiencia de solidaridad con Nicaragua y ahora la extendían a Kosovo y Chiapas. En cambio, en la Toscana (Italia) los neozapatistas eran anarquistas, católicos de base e industriales locales.

En las capitales europeas de Barcelona, Londres y Berlín también encontré que los neozapatistas se inscribían dentro de las redes de solidaridad tejidas en los años ochenta en apoyo a los movimientos guerrilleros centroamericanos o desde los setenta en apoyo a los militantes de izquierda víctimas de las dictaduras y los golpes de estado en Sudamérica. Algunos neozapatistas de Estados Unidos y Canadá también provenían de redes de apoyo con Centroamérica, así como de redes antitratados de libre comercio organizadas desde antes de 1994. Las redes pro Centroamérica muchas veces fueron construidas por miembros de las Iglesias evangélicas y católica en su versión pro teología de los pobres y pro teología de la liberación. Particularmente relevante fue el apoyo que recibió Nicaragua desde Barcelona y Londres pero, aún más, en Barcelona, Londres y Berlín existían «Casas Latinoamericanas» (cada una con sus nombres particulares) que jugaron un papel central en la formación del movimiento cultural y político de los viejos grupos solidarios con Centroamérica. Casas que antes que nada eran *locus* de redes sociopolíticas que, después de 1994, se reactivaron con guerras como las libradas en Chiapas y en Kosovo.

Asimismo, en Londres y Berlín los neozapatistas también eran parte de las redes sociopolíticas locales tejidas en torno a los chilenos refugiados políticos que dejaron su país después del golpe militar orquestado en 1973 por el dictador Augusto Pinochet. Dichos refugiados, en Berlín, promovieron la fundación de un centro de análisis y sistematización de información sobre América Latina, centro que en años recientes ha dado albergue a grupos pro indígenas de Chiapas. Otros chilenos radicados en Londres, a través de periódicos locales escritos en español y boletines distribuidos en clubes y escuelas de salsa (propiedad de inmigrantes colombianos), hacían circular información sobre el zapatismo redimensionándolo internacionalmente.

Sólo baste agregar al recuento mi propio caso, como alguien formada en una escuela primaria activa donde cada viernes teníamos una asamblea de todos los alumnos y los maestros para discutir colectiva y horizontalmente los temas centrales de nuestra educación; además, como antropóloga que venía trabajando con las comunidades y organizaciones campesinas, mi propia identificación con las demandas políticas del EZLN se daba casi de manera natural. Por ello, desde los primeros días de enero de 1994, me sumé a las actividades que realizaba la sociedad civil para romper el cerco militar, hacer los cinturones de paz y formar los frentes políticos que localmente daban cuerpo a las demandas y la lucha zapatista.

Reflexión final

Cuando en 1998 publiqué las primeras reflexiones acerca de las redes neozapatistas, las reacciones fueron varias. Por un lado, varios colegas, estudiantes y activistas mostraron interés por la perspectiva propuesta; pero también desde el activismo surgió, por parte de algunos, la crítica. Ésta se debió a que en ese primer texto no se incluía el elemento político-militar, la situación de guerra que se estaba librando en Chiapas y sobre la cual sin duda tenían que actuar el EZLN y las redes neozapatistas. Lo señalado por aquellos activistas no era asunto menor, pues en aquel diciembre de 1997 se perpetró la masacre de Acteal a manos de los paramilitares de Chenalh'o. Todo ello se daba después del cese unilateral al fuego, y del 16 de febrero de 1996 en que el gobierno federal y el EZLN habían firmado los primeros acuerdos de paz que deberían ser llevados a las instancias correspondientes para dar como resultados cambios constitucionales de fondo. Lo que estaba sucediendo entonces (el ataque paramilitar, la suspensión del diálogo, el proceso de paz convertido en guerra de baja intensidad, los programas contrainsurgentes) nos mostraba claramente que no sólo el EZLN sino también las redes neozapatistas surgían y tenían que actuar en un contexto de guerra no resuelto, que fue llamado por algunos actores políticos «conflicto político-militar no resuelto» (GLOBAL EXCHANGE 2000).¹⁰

Es en esa situación de guerra que el EZLN y sus seguidores han (hemos) construido las *redes neozapatistas* en las que la transnacionalización de las demandas zapatistas ha sido posible gracias a la construcción de marcos cognitivos, gramáticas morales y prácticas concretas basadas en la defensa de los derechos y la autonomía, así como de las resistencias (antineoliberales, anticapitalistas, antisistémicas). Estos marcos, gramáticas y prácticas pueden tener muchos sentidos y matices locales pero, como vimos en el caso del Encuentro Zapatista Europeo de 1999, comparten el que resuenan globalmente en la actual crisis del sistema-mundo moderno capitalista.

Las redes neozapatistas internacionalistas tratadas en este texto no son sólo cibernéticas, son construidas desde la vida organizacional de los participantes de los movimientos, redes y colectivos. Todas sus dimensiones, nodos, rupturas y alcances no han sido tocados aquí, pues un trabajo detallado de la formación y transformación de las redes neozapatistas re-

10 También se pueden consultar las páginas web de CIEPAC, SIPAZ, CAPISE y el Centro de Derechos Humanos «Fray Bartolomé de las Casas».

basa el objetivo del presente ensayo; aquí sólo hemos empezado a poner algunas ideas sobre la mesa para compartir y construir colectivamente, desde una posicionalidad comprometida con y desde los *grupos organizados en lucha*.¹¹

La importancia de las redes neozapatistas es evidente en el momento mismo en que se termina de escribir este texto (agosto de 2008), cuando la Caravana Nacional e Internacional de Observación y Solidaridad con la Comunidades Zapatistas de Chiapas,¹² ha llegado a territorio zapatista para solidarizarse con Los Caracoles y para celebrar el quinto aniversario del nacimiento de las Juntas de Buen Gobierno (JBG). Las JBG son el espacio autonómico de facto en donde se pone en práctica la teoría política zapatista del «mandar obedeciendo». Esta visita de los miembros de la Caravana es muy oportuna, en un momento en que el diálogo entre el EZLN y el gobierno continúa suspendido y cuando la política de Estado mexicano ha sido, de nuevo a partir de 2006, de represión y criminalización del EZLN y de los movimientos sociales del país. En esta coyuntura, vuelve a ponerse de manifiesto la importancia de la movilización y de la existencia de redes que denuncien nacional e internacionalmente los abusos cometidos por el poder del Estado y por los grupos policíacos, militares o paramilitares que existen en Chiapas.¹³

*San Cristóbal de Las Casas
Chiapas, México*

-
- 11 *Grupos organizados en lucha* es un concepto que tomamos prestado de la propuesta llamada «antropología descolonizada activista» (cf. HALE 2004).
- 12 Han participado en esta Caravana en apoyo a las comunidades zapatistas en resistencia personas llegadas de distintas comunidades de Chiapas, de Baja California, Colima, Chihuahua, Distrito Federal, Estado de México, Jalisco, Michoacán, Morelos, Oaxaca, Puebla y Veracruz; además de las provenientes de Argentina, Uruguay, Canadá y Estados Unidos, así como europeos de Aragón, Euskal Herria, Madrid, Catalunya, Valencia, Murcia, Galiza, Castilla, León, Italia, Grecia, Bélgica, Alemania, Suiza y Dinamarca.
- 13 Agradezco a los zapatistas, a las Juntas de Buen Gobierno y a todos los miembros de las redes neozapatistas de diferentes lugares del mundo, así como a los miembros del Colectivo La Otra historia y los Otrosaberes, del Seminario Wallerstein del CIDECI y a los estudiosos de la UNTIERRA-Chiapas (de la que soy parte), por caminar colectivamente en la construcción de las prácticas-otras, las *epistemes-otras*, el giro descolonial, el pensamiento crítico tanto wallersteiniano como neozapatista.

Bibliografía

- ÁLVAREZ, Sonia E., Evelina DAGNINO y Arturo ESCOBAR (eds.)
1998 *Cultures of Politics. Politics of Cultures. Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder Colorado: West View Press.
- ARQUILLA, John y David RONFELDT
1998 *The Zapatista Social Netwar in Mexico*. Publicación electrónica. Disponible en: <http://www.rand.org/pubs/monograph_reports/MR994/> (3/1/09).
- BENGOA, José
2000 *La emergencia indígena en América Latina*. México, D.F.: FCE.
- CASAS-CORTÉS, María Isabel, Michal OSTERWEIL y Dana E. POWELL
2008 «Blurring Boundaries: Recognizing Knowledge-Practices in the Study of Social Movements». *Anthropological Quarterly*, vol. 81, n.º 1, invierno, pp. 17-58.
- CASTELLS, Manuel
1998 *The Information Age: Economy, Society and Culture. End of Millennium*. Great Britain: Blackwell Publishers, vol. III.
1999 *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. México D.F.: Siglo XXI editores, vol. III.
- GLOBAL EXCHANGE, CIEPAC y CENCOS
2000 *Siempre cerca, siempre Lejos. Las fuerzas armadas en México*. México D.F.: Global Exchange, CIEPAC, CENCOS.
- HALE, Charles
2004 «Reflexiones hacia la práctica de una investigación descolonizada». Ponencia presentada en la *Reunión de Investigación Indígena*, organizada por CLASPO, La Paz, Bolivia. En 2008 apareció publicado como: Hale, Charles. 2008. «Reflexiones sobre la práctica de una investigación descolonizada». En Axel Köhler (coord.) *Anuario 2007. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. Nueva Época*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: CESMECA-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 297-313.
- HARAWAY, Donna
1988 «Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective». *Feminist Studies* 14, pp. 575-599.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída

- 2006 «Socially Committed Anthropology from a Dialogical Feminist Perspective». Ponencia presentada en la *Annual Meeting of the American Anthropological Association (AAA)*. Panel Critically Engaged Collaborative Research: Remaking Anthropological Practice.

HOETMER, Raphael

- 2007 «Los movimientos sociales latinoamericanos de hoy. Reflexiones preliminares». *América Latina en Movimiento (ALAI)*, año XXXI, número 424-425, pp. 10-22. Disponible en: <<http://alainet.org/active/23044&lang=es>>.

HONNETH, Axel

- 1996 *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge Massachussets: The MIT Press.

LA GRANGE, Bertrand y Maite RICO

- 1997 *Marcos, la genial impostura*. México D.F.: Aguilar, Nuevo Siglo.

LE BOT, Yvon

- 1997 *Subcomandante Marcos: El sueño zapatista*. México D.F.: Plaza y Janes.

LEYVA SOLANO, Xochitl

- 1999 «De Las Cañadas a Europa: niveles, actores y discursos del Nuevo Movimiento Zapatista (NMZ) (1994-1997)». *Desacatos. Revista de antropología social*, n.º 1, primavera, pp. 56-87.
- 2008 «Investigación Social y Pueblos Indígenas: ¿En dónde estamos, de dónde venimos y hacia dónde parece que vamos?». En: BASTOS, Santiago (comp.). *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*. Guatemala, FLACSO-Guatemala y Oxfam, pp. 175-215.

LEYVA SOLANO, Xochitl y Willibald SONNLETNER

- 2000 «¿Qué es el neo-zapatismo?». *Revista Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. 6, n.º 17, enero-abril, Guadalajara, Jalisco, pp. 163-202.

LEYVA SOLANO, Xochitl y Shannon SPEED

- 2008 «Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor». En: LEYVA, Xochitl, Araceli BURGUETE y Shannon SPEED (coords.). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México D.F.: CIESAS, FLACSO-Ecuador y FLACSO-Guatemala, pp. 63-107.

MARCOS, Sylvia y Margarite WALLER

2008 *Diálogo y diferencia. Retos feministas a la globalización*. México, D.F.: CEIHH-UNAM e Instituto de la Mujer para el Estado de Morelos.

MIGNOLO, Walter

2001 «Introducción». En: *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Duke University, pp. 9-53.

2006 «El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial». En: SCHIWY, Freya y Nelson MALDONADO. *(Des) colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*. Cuaderno n.º 1. Duke: Ediciones del Signo y Globalization and the Humanities Project, Duke University Press, pp.11-24.

PITARCH, Pedro

2001 «Los zapatistas y la política de la identidad». *Letras Libres*, 1, pp. 50-56. Madrid.

RESTREPO, Eduardo y Arturo ESCOBAR

2004 «Antropologías en el mundo». *Jangwa Pana* 3, pp. 110-131, Santa Marta, Programa de Antropología, Universidad de Magdalena. Tomado <<http://ram-wan.net/documents/>>.

SPEED, Shannon

2006 «Entre la antropología y los derechos humanos: hacia una investigación activista y críticamente comprometida». *Alteridades*, año 16, n.º 31, enero-junio, pp. 73-85.

TELLO, Carlos

1995 *La rebelión de Las Cañadas*. México D.F.: Cal y Arena.

WALLERSTEIN, Immanuel

2004 *Impensar las ciencias sociales; límites de los paradigmas decimonónicos*. México, D.F.: Siglo XXI editores.

2006 *Análisis del sistemas-mundo. Una introducción*. México D.F.: Siglo XXI editores.

DEL MOVIMIENTO DE MUJERES: LOS TAMBORES LESBOFEMINISTAS DE LA LESBIANBANDA

Soraya Rizzardini González

Integrar dos mundos aparentemente alejados entre sí, a veces hasta opuestos como lo son el saber de la academia y el compromiso político de la militancia, ha sido el gesto crucial del *II Foro de Democratización Global*. Frente a la crisis de tantos paradigmas y a la complejidad de nuestras realidades regionales, parece ineludible asumir el desafío de pensar creativamente los cruces, los puentes, las vinculaciones que es posible establecer entre estos universos diferentes, y así generar múltiples solidaridades que contribuyan a la construcción de nuevas alternativas políticas en este vaivén entre el pensamiento y la acción, entre la teoría y la praxis transformadora.

Es notable cómo las decepcionantes limitaciones de las democracias latinoamericanas, en su incapacidad de dar soluciones a las crisis sociopolíticas dentro de los fundamentos legales establecidos constitucionalmente, explican en buena medida el renovado y acrecentado protagonismo de los movimientos sociales en la mayoría de nuestros países. Esa fragilidad, con todo su bagaje de tensiones, rupturas y exclusiones, habilitó el espacio para la movilización política de amplios sectores de la sociedad que, bajo nuevas formas colectivas de organización, han tenido que echar mano a una creatividad superior incluyendo una amplia gama de estrategias de supervivencia para fomentar cambios profundos que desalojen la cultura política dominante y recuperen el tejido social. Así, el movimiento de los Sin Tierra, el zapatista, el piquetero, los de los pueblos originarios, el movimiento de mujeres, dan cuenta de la envergadura de tales acciones de propósitos públicos colectivos en los procesos democráticos de la región.

Ahora bien, si la idea es reflexionar en torno a las transformaciones sociales, una de las primeras cosas que observamos nosotras en tanto mujeres, es cómo nuestras problemáticas —que involucran al menos a la mitad de la humanidad— resultan todavía secundarizadas en la mayoría

de las agrupaciones políticas o movimientistas, problemáticas minimizadas frente a otros temas que parecieran más importantes, más necesarios o más urgentes. Casualmente este segundo momento nunca llega.

En tal sentido, es muy llamativo comprobar cómo en muchos grupos politizados en los cuales hay fuerte presencia de mujeres, éstas quedan débilmente representadas o directamente excluidas. Tales «omisiones» responden a un orden simbólico patriarcal que permanece profundamente enraizado en nuestras culturas, y es el feminismo como pensamiento filosófico y político al cual adscribimos, que aparece como crítica y acción alternativa para desmontar la lógica de dominio instauradora de privilegios, purezas, supremacías, desigualdades, discriminación y violencia.

Es en los cuerpos donde se han naturalizado muchas jerarquías, no sólo las de género sino también las de color, etnia, edad, sexualidad. El feminismo como posición política subvierte la propia naturalidad de los cuerpos. Sin embargo, siendo profundamente contrahegemónica, esta postura antipatriarcal no es incorporada en la lucha de muchos movimientos emancipadores. Ninguna revolución puede preceder ni es más importante que otra; la revolución debe ser compleja desde el comienzo. Por eso estamos convencidas de que la cultura feminista, cuya pretensión es que las relaciones humanas no sean de opresión ni la igualdad tenga el precio de suprimir las diversidades, es la fuente indispensable para el desarrollo y la convivencia democrática basada en la igualdad y la libertad humanas.

Dentro del amplio espectro de las «omisiones» en que el sistema patriarcal se obstina en incurrir, es la invisibilidad que padecemos las lesbianas, la de mayor violencia ejercida contra nosotras, puesto que lo que no se nombra no existe.

Es precisamente ésta la razón que da vida a la *Lesbianbanda*, grupo de lesbianas feministas en percusión y voces cuya primera salida al ámbito público se produce el 8 de marzo de 2004, con ocasión del Día Internacional de la Mujer, en la ciudad de Buenos Aires, República Argentina.

Utilizando la posibilidad que habilita el lenguaje, escogimos el nombre cuya claridad y contundencia introduce sin pedir permisos y de manera concreta a las sujetas lesbianas en la vida social, al tiempo que delata el objetivo primero de la banda: trabajar por la visibilidad de la existencia lesbiana.

Si bien desde una observación meramente teórica pudiera tildarse de esencialista esta alocución, es más bien el artificio estratégico del que nos valemos como punto de partida para la acción política militante, ya

que es menester subrayar que son aún muchísimas las mujeres de todas las edades y estratos sociales que permanecen sumidas en la clandestinidad de una vida oculta y desdichada.

Ni siquiera nombrarnos «lesbianas feministas» es una identidad, ni una orientación, ni tampoco una opción sexual, sino que es nuestra posición política que implica entender la heterosexualidad como un sistema y un régimen político, naturalizado como obligatorio, que oprime a todas las mujeres al instituir la dependencia económica, social, cultural y simbólica con los varones.

Una lesbiana ha descolonizado su cuerpo, ha rechazado una vida de servidumbre implícita en las relaciones heteropatriarcales, ha aceptado el potencial de la mutualidad en las relaciones humanas. Nombrarnos lesbianas feministas representa, entonces, un acto de resistencia y un fuerte cuestionamiento a la cultura dominante, misógina, capitalista, racista, homofóbica e imperialista.

Habiendo tomado conciencia, o mejor aún, estando en el proceso continuo de tomar conciencia de vivir inmersas en una realidad injusta cuyo altisonante y omnipresente imaginario se empeña en exaltar a cada paso el orden patriarcal con sus valores y representaciones estereotipadas, y en el convencimiento de que otro mundo es posible, nosotras sentimos la responsabilidad de hacer algo al respecto.

Y no es precisamente presentar batalla obedeciendo a esa lógica de dominio de vencedores y vencidos, sino más bien preservar una presencia —como lesbianas feministas— que no se adapta, que no se hunde en las arenas movedizas de la indiferencia circundante, de la homogeneidad y de la pretendida integración, una presencia que quiere transmitir las huellas de su diferencia, que quiere dejar la marca de la propia no-pertenencia.

Para ello encontramos en el llamado arte político la herramienta más adecuada para contribuir con nuestro aporte a la transformación que el mundo pide a gritos. Así, al asumir una posición crítica hacia la cultura hegemónica desde el activismo, nos hemos propuesto el abordaje de lo político a partir de una perspectiva creativa como alternativa a las formas tradicionales de manifestación política, es decir, a los discursos cerrados o de «bajada de línea» que resultan a la postre poco eficaces en su llegada si lo que se busca es interpelar y movilizar subjetividades para promover cambios de fondo. Más que cerrar sentidos queremos abrir posibilidades, y el arte lo permite.

En el caso de la Lesbianabanda, siendo el objetivo primero como dijimos antes, visibilizar y celebrar la existencia lesbiana, el lenguaje artísti-

co que se impone lógica e ineludiblemente implicará «poner el cuerpo». Pero ¿cómo llamar la atención? Generando un impacto visual y sonoro: ataviadas con un vestuario colorido cuya combinación cromática es tan armónica como significativa (lila feminista, blanco de la luna, amarillo maíz de nuestro fuego), hemos decidido intervenir el espacio público tocando tambores bajo el estandarte que nos identifica: una gran *labris* — hacha de doble filo a la usanza de las amazonas— color violeta portando el nombre *Lesbianbanda*.

¿Quién puede resistirse al llamado ancestral de la lengua de los tambores, que convoca a la danza, a la celebración, que remite al sonido del propio corazón latiendo en el cuerpo, al latido de todos los corazones de nuestros pueblos resistiendo? Porque el tambor es eso también: símbolo de resistencia, y en manos de mujeres constituye sin dudas un gesto de gran potencia; tras cada golpe en el parche reafirmamos con alegría nuestro ser lesbianas, transmitimos una imagen positiva que va quedando impregnada a nuestro paso por plazas, calles y diversos escenarios donde desplegamos nuestro repertorio de ensambles de percusión con rítmicas afroamericanas y rioplatenses, cantos y *performances*. Así también hemos sido convocadas por medios de comunicación social como la radio, la televisión, medios gráficos y virtuales.

Porque creemos en la cooperación y en la fuerza de las alianzas orientadas a la emancipación política de todas las personas, participamos de marchas, encuentros, festivales y otros espacios en donde se manifiestan las voces de las disidencias y los deseos de utopía de las mujeres, de las feministas, de las lesbianas y de otros grupos oprimidos. Así, se compone la geografía que transitamos sin abandonar jamás la autonomía y la autogestión, claves éstas de nuestra política feminista.

Y mantener la autogestión no está exento de dificultades. Pero es una firme decisión como mantener la horizontalidad traducida en que se trata de un colectivo cuya dinámica organizativa implica consenso en la toma de decisiones y cooperación en la creación artística con el reconocimiento de aportes y recorridos singulares de cada una de sus integrantes.

Podemos agregar al relato de nuestra experiencia como colectivo feminista que, aun a pesar de asumir la invisibilidad que nos ha signado históricamente a las mujeres, creemos importante operar sólo con el nombre del grupo, *Lesbianbanda*, evitando los nombres propios para eludir personalismos o conceptos de autoría, y posibilitar de esa forma la puesta en común de los aportes creativos en beneficio de la comunidad. Tal postura tiene por finalidad cuestionar tanto la idea de propiedad privada y de

propiedad intelectual, así como el triunfalismo individualista que quiere imponer el sistema patriarcal y capitalista. De este modo queda habilitada la posibilidad de democratizar nuestro trabajo, de que tenga sus resonancias y pueda ser tomado por otras mujeres para reutilizarlo o recrearlo sin tener que pedirnos autorización alguna.

Ya para finalizar cabe consignar también que el proyecto «Lesbianbanda» está animado por el ferviente y hondo deseo de no ser ya necesario, eventualidad que será sólo posible con los cambios profundos que la sociedad sea capaz de introducir en el seno de nuestras culturas para bien de todas y de todos. En tal sentido, el actual contexto político en que la importancia de las luchas locales y regionales de nuestros movimientos populares han trascendido las fronteras de las naciones, de los gobiernos, de los Estados, nos permite habilitar una gran esperanza.

El camino de la transformación es arduo, mas el goce de intervenir la realidad positivamente a partir de las propias experiencias conlleva la verdadera fuerza revolucionaria.

EL MOVIMIENTO DE LOS TRABAJADORES RURALES SIN TIERRA Y LOS DESAFÍOS DE LA CONSTRUCCIÓN DE UN PROYECTO POPULAR PARA BRASIL

Andreza Prevot y Tiago Coelho Fernandes

Pasado y presente de la lucha por la tierra en Brasil

La lucha por la tierra en Brasil se remite a su propio proceso de formación. Desde la llegada de los portugueses (en 1500), en la larga trayectoria de este país-continente no fue posible lograr la democratización de su estructura territorial, demanda generalizada por la bandera de la reforma agraria. Consecuentemente, la resistencia y la lucha por la tierra se hicieron presentes en nuestra historia de diversas formas, recreándose en diferentes contextos y sujetos. De las resistencias indígena y negra —que contaron con líderes como Zumbi del quilombo de Palmares¹ y el guaraní Sepé Tiaraju, contra el invasor colonial y el modelo de dominación fundado en el esclavismo que duró casi 400 años—, pasamos a los conflictos en torno de la tierra como uno de los fundamentos de dominación; llegamos, así, al final del siglo xx con múltiples formas de lucha protagonizadas por trabajadores rurales, campesinos sin tierra, pueblos originarios, poblaciones ribereñas, quilombolas, caucheros,² etc. Entre éstos, por el alcance (estructurado en 24 de los 27 Estados brasileros) y dimensión política, el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) se consolidó como uno de los movimientos sociales más importantes del continente.

Al ser Brasil el último país americano en abolir la esclavitud, la clase señorial garantizó prematuramente el monopolio de la tierra. En 1850, cuando apenas comenzaba la odisea jurídica que llevaría al fin de la es-

1 'Quilombos' fueron los territorios donde se refugiaban esclavos y otros pueblos perseguidos en la sociedad colonial. Las comunidades todavía existentes cuyos orígenes históricos provienen de estos espacios son llamadas «quilombolas».

2 Cuyo principal líder, Chico Mendes, fue asesinado en 1988 al mando de terratenientes de la «Unión Democrática Rural».

clavitud, fue creada la Ley de Tierras, que vetaba el acceso gratuito e instituía el mercado de tierras, al mismo tiempo que garantizaba la permanencia del modelo fundado en la gran propiedad exportadora.³ Con esta norma, se imponía a los esclavos y a los peones de las haciendas del interior del país la posterior condición de campesinos sin tierra. En el período republicano (iniciado el 15 de noviembre de 1889, un año después de la abolición de la esclavitud), las luchas campesinas tuvieron la marca inicial del «cangaço»⁴ y del «mesianismo», en algunas ocasiones manipulados por los intereses oligárquicos regionales. Sin embargo, las revueltas de Canudos (Bahía) y Contestado (Paraná/Santa Catarina) fueron vistas como amenazas a la estabilidad del nuevo régimen y, por tal motivo, masacradas por el ejército.

A partir de 1930, se inicia un acelerado proceso de desarrollo que diseña los contornos del Brasil actual, industrializado y urbano. Pero las recomposiciones de las fuerzas sociales y políticas, resultantes de este proceso, aunque dan espacio a una burguesía moderna y cosmopolita, no eliminan las tradicionales formas oligárquicas de dominación, de las cuales esa misma burguesía muchas veces se tornó agente. Las luchas campesinas se acumularon y se expresaron de las más diversas formas, incluyendo la formación de sindicatos, asociaciones rurales, rebeliones, guerrillas, resistencia armada en el desalojo, etc. Las Ligas Campesinas se formaron entre las décadas de 1940 y 1950, un período de intensa agitación política en el país marcado tanto por las disputas entre las diferentes fracciones dominantes por el control del aparato estatal, como por el avance de las diversas organizaciones populares. Lideradas por Francisco Julião, las Ligas se extenderán por el nordeste, a partir de Pernambuco, y representarán el auge de los movimientos campesinos en este período. Entre las primeras acciones del golpe militar del primero de abril de 1964 estuvieron los encarcelamientos, asesinatos y persecuciones de militantes, generando su desarticulación.

Por tanto, el MST se formó a partir de una larga tradición de la lucha por la tierra, al mismo tiempo en que surge y se desarrolla en un contexto

3 En el mismo año en que la Ley de Tierras fue aprobada, fue extinto el tráfico de esclavos africanos para Brasil, por la Ley Eusébio de Queiroz. Estaba abierta la odisea jurídica que llevaría a la abolición, con leyes que no siempre tuvieron efecto: en 1871 la Ley de Vientre Libre declaraba libres a todos los nacidos de madre esclava y permitía la compra de la carta de Alforria (Libertad); en 1885, la Ley de los Sexagenarios libertaria los esclavos con mas de 65 años; por fin, la «Ley Áurea» de 1888 abolió definitivamente la esclavitud en Brasil.

4 Como se denominó en Brasil a la conformación de bandas de campesinos pobres que saqueaban y asesinaban a terratenientes.

específico y con características nuevas. El movimiento consiguió fijar la identidad «sin-tierra», ayudando a romper las barreras entre los diferentes tipos de campesinos y a direccionar la lucha común por el acceso a la tierra —a partir de la acción directa de las ocupaciones masivas— y la reforma agraria, como bandera más general, que incluye la defensa de un proyecto alternativo de sociedad. Formado en el inicio de los años ochenta, el MST pasó en la década siguiente al centro del debate político brasileño, muchas veces canalizando el sentimiento de contestación de «los de abajo», así como los ataques de los sectores dominantes (a través de los medios de comunicación, de la represión policial, de decisiones jurídicas, de la acción de grupos paramilitares armados por terratenientes, etc.).

De los primeros pasos para la construcción de una perspectiva para «los de abajo»

El Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) surge en un contexto histórico marcado por el ascenso de la movilización popular en las luchas por la democracia. En esta coyuntura, se configuran «nuevos» sujetos políticos, herederos de las tradicionales luchas en el continente, desde las movilizaciones por la tierra y la reforma agraria a las organizaciones que actuaron contra las dictaduras militares. Así, creemos que el análisis debe estar atento a sus sentidos históricos, presentes y pasados; lo que requiere una aproximación a la nueva coyuntura del capital a partir de determinados procesos, como las «redemocratizaciones» y el neoliberalismo.

El proceso de modernización conservadora, desencadenado por la dictadura empresarial-militar implantada en 1964, provocó una serie de contradicciones en la relación rural-urbana en el país. El éxodo del medio rural se dio en dos sentidos: en dirección a las fronteras de colonización, sobre todo en la región norte y centro-oeste, y la salida en busca de trabajo en las capitales del sur y del sudeste, que vivían en una coyuntura de significativa expansión industrial en función del «milagro económico».⁵ A mediados de

5 Fue llamado «milagro económico» el crecimiento ocurrido en el período dictatorial, relacionado con el proceso de internacionalización de la economía brasileña, a través de la expansión industrial, grandes proyectos de ingeniería, modernización conservadora en la agricultura, consolidando entre tanto la concentración de la riqueza y el aumento de la pobreza. Como resultado de ese patrón de desarrollo, Brasil llegó a la década de 1990 con un diversificado parque industrial, que incluía filiales de importantes multinacionales (Volkswagen, GM, Mercedes Benz), grandes industrias estatales (Petrobrás, Compañía Siderúrgica Nacional, Vale do Rio Doce y EMBRAER) e importantes empresas de capital privado de origen nacional (Odebrecht, Gerdau, Compañía Brasileira de Aluminio, bancos Bradesco, Unibanco e Itaú). Por tanto, no es un factor

los años setenta, los efectos de la crisis del «milagro», asociada a la crisis mundial del capitalismo, ya podían ser percibidos; entonces, esos contingentes de trabajadores rurales que antes se dirigían a la ciudad en busca de trabajo no tendrían más esa alternativa. Por otro lado, la propia expansión del capitalismo en la agricultura generó el cierre de algunas de las fronteras de colonización, principalmente con la construcción de carreteras transnacionales y las hidroeléctricas que pasaban por esas fronteras de la carretera transamazónica, en el norte, a la hidroeléctrica Itaipú, en el sur.⁶

Los hechos que llevan a la formación del MST se constituyen a partir de los conflictos que hacen parte de los procesos históricos. Entre las décadas de 1970 y 1980, tres elementos históricos principales convergen en la génesis del movimiento. Con la creación, en 1975, de la Comisión Pastoral de la Tierra, sectores progresistas de la Iglesia católica darán inicio a la articulación de líderes campesinos, promoviendo encuentros regionales que llevarán al Encuentro Nacional de Trabajadores Sin Tierra, en enero de 1984, en el municipio de Cascavel, Estado de Paraná, donde fue formalmente creado el MST como un movimiento nacional de lucha por la tierra, por la reforma agraria y las transformaciones sociales. En 1985, en la ciudad de Curitiba, Paraná, el MST realizó su primer Congreso Nacional con 1500 delegados representantes de 16 Estados. El proceso de redemocratización es el segundo elemento, es decir, el MST es gestado en la coyuntura de la discusión acerca del denominado «proyecto democrático popular», que dio origen también al Partido de los Trabajadores y a la Central Única de los Trabajadores, en el inicio de los años ochenta. Por fin, como tercer elemento, se encuentra la tradicional y constante lucha por la tierra en el país, que moviliza a campesinos sin tierra, indígenas y quilombolas; quienes han estado en la lucha durante los casi cinco siglos de latifundio en nuestra historia (CALDART 2004: 116).

En el proceso de construcción del MST, son creadas y recreadas diversas metodologías de lucha y resistencia. Según Fernandes: «[...] los

despreciable la formación de una burguesía local que, sin desvincularse de sus amarras con las viejas oligarquías y los centros decisorios del imperialismo, busca consolidar sus intereses en el ámbito estatal y a escala regional. Debemos aun recordar que esos impulsos modernizadores se establecieron a través de largas y violentas dictaduras, la primera entre 1930 y 1945, la segunda de 1964 a 1989.

6 Según el geógrafo Carlos Walter Porto-Gonçalves: «Muchos de los colonos gauchos que fueron a la Amazonia, no sólo protagonizaron movimientos sociales en la propia región —movimiento por la sobrevivencia en la trans-amazónica, el proyecto RECA en BR364 en la frontera de Acre con Rondonia, así como muchos de los que retornaron (gauchos que regresaban de Mato Grosso) se articularon en la creación del MST, ya en los años 80» (2005: 7).

elementos que componen las metodologías son: la formación, la organización, las tácticas de lucha y las negociaciones con el Estado y los latifundistas, que tienen como punto de partida el trabajo de base» (FERNANDES 2000: 5-7). Las ocupaciones de tierra son organizadas a través de las organizaciones de base, que en un primer momento (que puede durar años), se constituyen en campamentos.⁷ Las familias permanecen acampadas hasta que las negociaciones posibilitan la expropiación para fines de la reforma agraria, en un proceso muchas veces demorado y sujeto a disputas y juegos de intereses políticos que inviabilizan su concreción. Cuando es aprobada la expropiación, son constituidos los asentamientos, espacios *socioterritoriales* a los cuales deberían ser destinadas políticas públicas para que las familias agricultoras sobrevivan de la tierra, lo que tampoco es garantizado dado el predominio de la perspectiva de mercantilización del campo y la consecuente prioridad en la destinación de recursos a los proyectos de expansión de agronegocio, con la producción dirigida hacia los mercados externos. Por tanto, las ocupaciones y asentamientos son, junto al permanente trabajo de base, el núcleo de las movilizaciones de la organización que ha sido capaz de mantener su dinámica y evitar los riesgos de la burocratización hasta en situaciones muy adversas.

Basados en los principios organizativos constituidos a partir de su praxis, y reforzados en sus encuentros y congresos —*dirección colectiva, división de tareas, planeación, profesionalismo, estudio, vinculación con las masas, crítica y autocrítica, disciplina y mística*—, los Sin Tierra se esfuerzan para garantizar la persistencia de sus luchas (SILVA 2005: 146). En la versatilidad de enfrentamientos y en el proceso de ampliación de estas luchas, el lema «ocupar, resistir y producir» gana nuevos significados con las marchas, campañas, organización de plebiscitos populares, ocupaciones de edificios públicos, más allá de las intervenciones en escuelas y universidades a través de los convenios para la realización de cursos: técnicos, de extensión, especializaciones, pregrado y posgrado.

En sus casi 25 años, la trayectoria del movimiento fue marcada por diferentes etapas: el período inicial *de articulación y organización de la lucha por la tierra; el proceso de construcción del MST como organiza-*

7 Según Bernardo M. Fernandes: «Entonces, la ocupación es parte de un movimiento de resistencia [...], en la defensa de los intereses de los trabajadores, que es la desapropiación del latifundio, el asentamiento de familias, la producción y reproducción del trabajo familiar, la cooperación, la creación de políticas agrícolas dirigidas al desarrollo de la agricultura campesina, la generación de políticas públicas destinadas a los derechos básicos de la ciudadanía» (2000: 6).

ción social en el movimiento de masas y el momento de la inserción del movimiento de masas y de la organización social MST en la lucha por un nuevo proyecto de desarrollo para Brasil, en el cual busca ampliar sus alianzas con otros sectores de la sociedad (CALDART 2004: 93-96). Además, es necesario señalar la etapa posterior a la elección de Lula da Silva, a partir del año 2003, cuando se observan contradicciones políticas frente a la pérdida de aliados históricos y, por otro lado, un significativo avance de la inversión por parte del MST en la ampliación de los espacios de intervención, articulación entre los movimientos del campo y la ciudad, así como en el trabajo de formación política con militantes sociales; éstos provenientes no sólo de su base social, sino de diversas organizaciones de Brasil y de toda *Nuestra América*, principalmente después de la construcción de la Escuela Nacional Florestan Fernandes en 2005.

Los años del gobierno de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) fueron marcados por el avance de las políticas neoliberales en el país, con el inicio de las privatizaciones, el endurecimiento de la criminalización de la lucha por la tierra y la mercantilización del campo.⁸ La era Cardoso representó un retroceso en la reforma agraria asociado a la represión, a los movimientos y a la política de créditos. En este sentido, según Bernardo M. Fernandes, fueron decretadas dos medidas provisionarias que en la práctica tornaban en crímenes las principales formas de acción del movimiento; se bloqueaba de esta forma el asentamiento de las familias que participaban de las ocupaciones de tierra, imposibilitando la inspección de las zonas ocupadas. Por otro lado, el Banco de la Tierra y su política de créditos disminuyeron significativamente las desapropiaciones de tierra, insertando la reforma agraria en la dinámica del mercado. Además, el gobierno retiró de los asentamientos las políticas de asistencia técnica y educación (FERNANDES 2003: 34).

A partir de este contexto, el MST inicia un proceso que da prioridad a la articulación con otros sectores y la ampliación de sus luchas más allá

8 En esta década se producen dos grandes masacres contra los trabajadores rurales sin tierra. La primera, el día 9 de agosto de 1995, en la ciudad de Corumbiara, Estado de Rondonia, donde la policía militar y capataces armados sometieron hombres, mujeres y niños a una serie de actos violentos —como torturas, tiros y detenciones—, teniendo como resultado innumerables desaparecidos (algunos hasta hoy) y 12 personas asesinadas. La segunda, el día 17 de abril de 1996 en Eldorado dos Carajás, en el Estado de Pará, donde la policía militar ejecutó 19 trabajadores rurales, reprimiendo una manifestación. Hasta el momento, ningún responsable por la masacre fue castigado y esta fecha fue declarada por la Vía Campesina como Día Internacional de la Lucha Campesina.

de la reforma agraria. El lema de su tercer Congreso «reforma agraria, lucha de todos», realizado en Brasilia en 1995, traduce esa perspectiva ya presente en el movimiento. En 1997, el MST lideró la campaña contra la privatización de la Compañía Vale do Rio Doce.⁹ En este mismo año, el MST realizó la «Marcha Nacional por la Reforma Agraria, el Empleo y la Justicia» que, partiendo de tres puntos diferentes del país, caminó durante dos meses rumbo a Brasilia con el objetivo de protestar contra la exclusión social y recordar la masacre de Eldorado dos Carajás ocurrida en 1996. Por otro lado, también apuntaba a dar mayor legitimidad y visibilidad al MST.

Es también en esta perspectiva que se desenvuelve la construcción de la Vía Campesina, una articulación internacional de organizaciones de trabajadores agrícolas, sin tierra, pueblos originarios, mujeres rurales, así como pequeños y medios agricultores, campesinos y campesinas de 56 países de Asia, África, América y Europa. Entre los principales puntos defendidos por la Vía Campesina están: la soberanía alimentaria como derecho de los pueblos; un modelo de producción campesina basado en la agricultura sustentable, con recursos locales y en armonía con la cultura y las tradiciones locales; la descentralización de la producción de alimentos y cadenas de distribución. A través de la Vía Campesina, y con el apoyo decisivo del MST, se organizan hoy en Brasil los principales movimientos de masa que desenvuelven acciones contra las transnacionales de los sectores agrícolas, de producción de transgénicos y de explotación de los recursos naturales y minerales.

De esta forma, el MST ha avanzado constantemente desde reivindicaciones derivadas de sus luchas específicas en torno de la reforma agraria, hacia luchas marcadamente antiimperialistas. Esa estrategia puede ser observada en innumerables frentes de lucha, desde la campaña contra el ALCA en el inicio del año 2000, pasando por ocupaciones de edificios públicos, como en INCRA (Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria) y el Banco do Brasil, hasta las actuales acciones de enfrentamiento con las transnacionales: Monsanto, Syngenta, Aracruz, Cargill y Vale, que en la interpretación de los Sin Tierra, «[...] quieren controlar

9 Según Mylena Fiori (2006), periodista de la agencia Brasil, «[...] la empresa fue rematada en subasta el día 6 de mayo de 1997, en Río de Janeiro, por R\$ 3,3 billones. En la época el patrimonio de Vale, era calculado en R\$ 92,64 billones, 28 veces el valor por el cual fue vendida. En el 2005, fue abierto un proceso judicial contra la privatización de la Vale, que culminó con la determinación del Supremo Tribunal de Justicia (STJ) de realizarse una auditoría sobre el proceso de la venta. La auditoría está suspendida por un recurso preliminar judicial, obtenida por la Vale».

las semillas, la producción y el comercio agrícola brasileiro» (MST BRASIL 2007), explotando recursos naturales y trabajadores. La carta del último congreso nacional del MST, realizado en junio de 2007, sintetiza este proceso en los objetivos de:

1. Articular con los sectores sociales y sus formas de organización para construir un proyecto popular que enfrente el neoliberalismo, el imperialismo y las causas estructurales de los problemas que afectan al pueblo brasileiro.
2. Defender nuestros derechos contra cualquier política que intente retirar los derechos ya conquistados.
[...]
17. Fortalecer la articulación de los movimientos sociales del campo en la Vía Campesina Brasil, en todos los Estados y regiones. Construir, con todos los movimientos sociales, la Asamblea Popular en los municipios, regiones y Estados.
18. Contribuir en la construcción de todos los mecanismos posibles de integración popular latinoamericana, a través del ALBA-Alternativa Bolivariana de los Pueblos de Las Américas. Ejercer la solidaridad internacional con los pueblos que sufren las agresiones del imperio, especialmente ahora, con el pueblo de CUBA, HAITÍ, IRAQ Y PALESTINA. (MST BRASIL 2007).

Otro eje de acción que el MST ha implementado recientemente está constituido por los procesos en común con movimientos sociales urbanos, especialmente a partir de los esfuerzos formativos, que tienen como público militantes de movimientos de mujeres, de derechos humanos, de contracultura, medios de comunicación y *hip hop*, medioambiente, ocupaciones urbanas, preuniversitarios populares, movimiento estudiantil y juventud trabajadora. Según Adelar Pizetta, miembro del colectivo de coordinación pedagógica de la Escuela Nacional Florestan Fernandes y de la coordinación del sector de formación:

[...] con el crecimiento, el fortalecimiento y el redireccionamiento de las acciones del movimiento, se fue tornando evidente la urgencia de la inversión en un proceso y un espacio propio de formación, que tuviera como objetivo garantizar la organicidad y la articulación del MST con otros semejantes en el ámbito nacional, latinoamericano e internacional. (PIZETTA 2007: 242)

En estas prácticas, el movimiento indica una percepción ampliada del sujeto militante, como también de su campo de alianzas; manifiesta que, a pesar de su innegable peso político, no se concibe como único sujeto de transformación. Gilmar Mauro, miembro de la dirección nacional, analiza que estos procesos deben partir de y para algunos criterios políticos orientados hacia la búsqueda de alianzas estratégicas «[...] con organizaciones que tengan efectivamente base popular», teniendo en vista que, «[...] aunque, tal vez no sea la alianza estratégica, pero el diálogo es fundamental» (2008). En este sentido, apunta algunos desafíos para los movimientos brasileros en la actualidad:

[...] reconstruir, a partir de lo que existe, lazos de solidaridad entre movimientos y de luchas comunes, porque nuestro problema también afecta a los demás; buscar conjuntamente desarrollar un proceso analítico, de estudios de la actualidad del capital, las mudanzas que ocurrieron, como están las clases hoy; organizar amplios sectores de la clase trabajadora, los precarizados, los subempleados, los mercerizados, etc.; construir un proyecto político común; [...] y, un plano de actuación común para huir del inmediatismo. Es necesario dar respuestas inmediatas, pero también mirar a mediano plazo. (MAURO 2008: 36)

Para Joao Pedro Stédile, también de la dirección nacional, entre los principales desafíos puestos en el escenario contemporáneo al propio MST y a los demás movimientos sociales están las tareas de:

Colocar prioritariamente nuestras energías en la formación de militantes y cuadros, para crear una base ideológica en la militancia y prepararlos para las luchas futuras. Recuperar la práctica social de retomar el trabajo de base, o sea el trabajo que el militante hace con las masas para organizarlas, un trabajo no sólo de agitación sino más bien de organización, dentro de las fábricas, en los barrios, las universidades... Estimular permanentemente las luchas sociales porque sólo la lucha social es la que genera el proceso de desenvolvimiento de la conciencia de las masas; ellas no aprenden en las aulas ni en los libros sino en el enfrentamiento de la lucha de clases. Construir en el marco del curso de las fuerzas populares que existe en el Brasil un proyecto para el país, que represente una especie de programa mínimo, o un proyecto que organice a las fuerzas en torno de un objetivo de mediano plazo. A largo plazo todos tenemos como proyecto estratégico el socialismo, pero el

socialismo por sí solo no organiza la lucha política, es una referencia, entonces hasta que lleguemos al socialismo ¿qué proyecto tienes para el país? (STÉDILE 2008)

Gobierno de Lula: aislamiento y lucha contra el agronegocio

De acuerdo con lo manifestado por sus dirigentes, se percibe que la preocupación por las alianzas y las inversiones en formación política trascienden los problemas inmediatos de la lucha por la tierra. Colocado delante de los desafíos de un gobierno «progresista» que poco atendió las expectativas de cambio, el movimiento se vio llevado a profundizar algunos procesos que ya venían siendo desencadenados, al mismo tiempo que repensaba su posición en la construcción de un proyecto popular de transformación de la sociedad brasileña.

La victoria del Partido de los Trabajadores (PT) en 2003 representó un innegable aliento de esperanza para buena parte de la militancia de izquierda brasileña y de todo el continente. Sin embargo, la trayectoria a lo largo de la década de 1990 daba señales sobre el enorme retroceso programático de un eventual gobierno Lula, pues ya no planteaba la posibilidad de cambios estructurales. Para el MST, era la victoria de un aliado histórico, pues el PT surgió en un mismo contexto de luchas, era compuesto por muchos militantes Sin Tierra y, por lo tanto, se creía que al menos facilitaría el diálogo para el avance de la reforma agraria. No obstante, el transcurso de esa relación se demostró mucho más compleja; por un lado, un gobierno cuyo desenvolvimiento apuntaba en sentido opuesto a la perspectiva de reformas estructurales básicas; y, por otro, una crisis de referencia hasta hoy indisoluble, que no alcanzó sólo al MST, sino a toda la izquierda brasileña, en la cual es casi unánime la lectura del origen común en las luchas contra la dictadura.

Pese a que un gobierno se autoproclame de izquierda o no, entendemos que nuestra mirada debe ir más allá de sus manifestaciones progresistas o de su disociación con el neoliberalismo, analizando su composición social y el direccionamiento concreto de sus acciones. En ese sentido, la marca del gobierno de Lula es la continuidad de políticas y la profundización de tendencias iniciadas en el período de Fernando Henrique Cardoso; ello se ve, sino en sus trazos marcadamente «neoliberales» característicos de la década de 1990, ciertamente en lo que se refiere a la consolidación de un patrón de desarrollo capitalista dependiente, en el cual la burguesía local busca ampliar su área de influencia en el ámbito regional, sin con

eso romper su condición de asociada menor a los núcleos dirigentes del imperialismo. El gobierno de Lula tampoco abre concesiones en lo que respecta a cualquier posibilidad remota de reformas, más allá de las ya combatidas políticas sociales implementadas. Esas tendencias de fondo no pueden, a nuestro entender, ser ofuscadas por manifestaciones formales de un humanismo socialdemocrático expresado en los documentos oficiales o en políticas focalizadas de «combate a la pobreza».

Ese contexto abrió espacio para el establecimiento de una hegemonía burguesa conservadora que, muchas veces fundada en una ideología que opera en el ámbito regional o local en temas como seguridad pública, defensa de la propiedad, proyectos de desarrollo, mantenimiento del orden, amenaza de desempleo, contribuye para el aislamiento de los movimientos sociales. Pese a que la orientación del gobierno federal no se vuelque hacia la represión, el discurso dominante busca deslegitimar las formas de organización popular y de acción colectiva, reforzando la dinámica represiva de un conjunto de aparatos públicos o privados: los poderes judicial y legislativo, las policías militares de los gobiernos estaduais, la prensa corporativa y hasta sectores de la intelectualidad han actuado sistemáticamente en ese sentido.

La cuestión agraria, a su vez, tiene como marco el incremento de las luchas de los movimientos sociales contra la consolidación del agronegocio. Hay quien considera que se trata de un período de *contrarreforma* agraria (THOMAZ JUNIOR 2005), por sus políticas públicas compensatorias que no tocan la estructura latifundista y por el aumento del número de conflictos en el campo, con la reacción violenta de los sectores dominantes las movilizaciones, en que se destacan las iniciativas de criminalización vía poder judicial.¹⁰ Según datos de la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT), entre 2006 y 2007 hubo un aumento del 140% respecto del número de familias expulsadas del campo brasileño, 4340 familias en 2007 sobre 1809 en 2006; aumentó en 25% el registro de personas amenazadas de muerte y, a pesar de la disminución en el número de asesinatos —39 en 2006; 28, en 2007—, se puede observar un proceso de diseminación de

10 Entre las diversas acciones en ese sentido, se nota tanto iniciativas de persecución política como la táctica de estrangulamiento económico del movimiento. Vale mencionar el Acta de diciembre de 2007 elaborada por el Consejo Superior del Ministerio Público de Río Grande do Sul, que concluye la ilegalidad e indicó la disolución del MST y aunque haya sido oficialmente descalificada, sirvió de base para una serie de ataques jurídicos y policiales en aquel Estado. Ya la Justicia Federal de Marabá, sur de Pará, condenó en abril a tres líderes del MST a indemnizar en R\$ 5,2 millones a la multinacional Vale por desobedecer la decisión judicial que prohibía la interrupción de las vías de tren de Carajás.

la violencia por los Estados de Brasil, ya que los 39 asesinatos en 2006 acontecieron en ocho Estados, mientras que los de 2007, en 14 Estados del país.¹¹

La perspectiva de análisis de la cuestión del latifundio en la era Lula se traduce especialmente en la necesidad de comprensión del nuevo ciclo de expansión del capitalismo en el campo brasileño, a través del agronegocio y de las relaciones de dominación de clase que a partir de ahí se engendran. La consolidación del agronegocio como eje estratégico del modelo de desarrollo, que se expresa en la función de cajero-viajante de los agrocombustibles, alegremente asumida por el actual presidente, está reconfigurando los términos de la cuestión agraria en Brasil. Con el avance de las fronteras agrícolas volcadas para la máxima expansión posible de productos como soya, eucalipto para celulosa y caña de azúcar, la conflictividad que se daba en torno al latifundio improductivo se redireccionó para la acción de multinacionales, así como de medianas y grandes empresas locales que, con empleo de tecnología de punta, poco recuerdan la figura del oligarca tradicional que muchas veces mantenía la tierra como mera expresión de poder. Lo irónico, como recuerda el geógrafo Carlos Walter, es que ese proceso de modernización recrea y profundiza el paradigma del modelo moderno-colonial que caracterizó la etapa inicial del dominio portugués hace cuatro siglos, justamente con la caña de azúcar como producto prioritario en el abastecimiento del mercado mundial, entonces en formación. Otra faz perversa de ese proceso está en los crecientes índices de trabajo esclavo que, en pleno siglo XXI, no representa apenas una mancha del pasado en las regiones más atrasadas, sino que es encontrado en los más diversos sectores, inclusive en propiedades relacionadas a actividades de mayor dinámica del agronegocio.

Desafíos actuales para el MST

A modo de conclusión, lejos de pretender dar respuestas definitivas y mucho menos juicios sobre desafíos y posibilidades del MST, esperamos compartir algunas dudas que sirvan como reflexiones críticas sobre el momento actual. Un contexto saturado de desafíos no sólo para los Sin Tierra, sino también para toda la izquierda brasileña y, en cierta medida, latinoamericana que se proponga contribuir para una teoría crítica y una práctica emancipadora.

11 Informaciones disponibles en: <<http://www.cptnac.com.br>>.

En el contexto brasileño, se colocan tareas monumentales en lo que se refiere a la comprensión de la etapa de desarrollo capitalista que se configura y sus posibles consecuencias, bien como la reconstrucción de una perspectiva de reales posibilidades de transformación de estructuras por siglos injustas. Una izquierda autónoma en relación con los tiempos institucionales, plural en su base teórica, organizada a partir de abajo, potenciando la acción consciente de los más amplios sectores amenazados por la opresión diaria del capital, capaz de hacer un balance crítico de experiencias recientes, seleccionando en la larga trayectoria de luchas populares las tradiciones que se mantienen vigentes en la memoria colectiva de resistencia.

Un problema común al caso brasileño y demás países del continente es el de la relación entre movimientos sociales y Estados. ¿Contestar, proponer, participar, denunciar, reivindicar, derrumbar o construir gobiernos? Modelos y respuestas simplistas ya se demostraron más que insuficientes y el debate latinoamericano reciente está lejos de cerrar su ciclo. Delante del avance de gobiernos progresistas, hacen eco voces crecientes que piden el apoyo y la prudencia con el riesgo siempre presente de la reacción burguesa-imperialista. Mas, de hecho, movimientos sociales que demostraron tanta capacidad de movilización y de construir su agenda, al igual que de colocar sus términos en el debate ¿deberían resignarse en mantenerse pacientemente a la defensiva con la victoria de sus supuestos aliados?

Podemos sintetizar este debate en tres cuestiones centrales que han rondado los foros de intelectuales y militantes de Nuestra América en este inicio del siglo XXI, a saber: ¿Quién será el *sujeto* (o los sujetos) de la *revolución* o de un proyecto de transformaciones? ¿Cuál será el carácter de ese proyecto? ¿Cómo será resuelto el problema de las formas organizativas capaces de darle respuesta?

El desarrollo desigual y combinado del capitalismo dependiente, asociado a los «desajustes» neoliberales, explora una gama de sujetos sociales, ampliando al máximo posible su acción expoliativa, lo que incluye hoy no sólo los seres humanos en tanto fuerza de trabajo, sino también los recursos naturales y territoriales disponibles en el rincón más remoto del planeta. ¿Qué sujetos sociopolíticos tendrán capacidad para organizar la resistencia al avance de este proceso depredatorio, en el sentido articulador de las luchas fragmentadas, en el sentido de la construcción de un proyecto de los sectores populares?

No obstante, en el contexto brasileño y latinoamericano, ¿el MST puede (y se propone) corresponder a ese sujeto de la revolución, en tanto

organizador colectivo, articulador y *potencializador* de luchas sociales? El concepto gramsciano de organizador colectivo nos coloca en el campo de la organización política; así, cuestionar si el MST puede venir a ser o está constituyéndose como tal, significa entenderlo como organización política que actúa también como movimiento social de masas, y viceversa (GRAMSCI 2000).

La experiencia histórica de las luchas del movimiento ha ofrecido pistas para que reflexionemos sobre una posible *síntesis creativa* de estas cuestiones, o sea, pensar en las formas del hacer político más allá del dualismo: organización política o movimiento social. ¿Debemos partir del presupuesto de que la actuación política sólo será posible a partir de una organización política tradicional, como los partidos políticos que actúan en la agenda parlamentaria de los «capitalismos democráticos»? ¿O alargamos esa dimensión política para las acciones de los movimientos sociales de masas?

Por fin, está el problema del contenido del proyecto de superación de la actual condición de dominio del capitalismo. Si es innegable que los proyectos socialistas del siglo XX, en su casi totalidad, generaron fantasmas todavía presentes, cabe cobrar la legitimidad de la construcción de nuevos proyectos emancipatorios que no se restrinjan a los marcos teóricos, jurídicos ni políticos que sustentan justamente ese modelo de subordinación de la vida a las leyes del mercado.

No nos arriesgaríamos aquí a indicar cuáles y cuándo serán las respuestas presentadas a estas cuestiones. Tampoco seríamos cruelmente utópicos en lanzar sobre los hombros del MST todas esas responsabilidades. Sin embargo, creemos que es válido estar atentos a por dónde va marchando el movimiento, pues más allá de encararlas en sus luchas cotidianas, podemos decir que ciertamente en las innumerables acciones, ideas, propuestas y proyectos que vienen construyendo están indicados algunos caminos que precisaremos seguir para construir esas alternativas.

Bibliografía

CALDART, Roseli Salete

2004 *Pedagogia do movimento sem terra*. São Paulo: Expressão popular.

FERNANDES, Bernardo Mançano

2000 «Movimentos sociais como categoria geográfica». En: *Terra Livre*. São Paulo, n.º 15, 2000, p.5-7.

2003 «O MST e os desafios para a realização da reforma agrária no governo Lula». *OSAL, Observatorio Social de América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, n.º 11, ano V, mayo-agosto.

FIORI, Mylena

2006 «Movimentos sociais marcam plebiscito sobre privatização da Vale do Rio Doce». *Agência Brasil*, 26 de noviembre. Disponible en: <<http://www.agenciabrasil.gov.br/noticias/2006/11/25/materia.2006-11-25.0087719962/view>> (20/7/08).

GRAMSCI, Antonio

2000 *Cadernos do Cárcere*, vol. 3, Cuaderno 13. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.

SILVA, Roberta Maria Lobo da

2005 *A Dialética do Trabalho no MST: A Construção da Escola Nacional Florestan Fernandes*. Tesis de Doctorado en Educación por la Universidad Federal Fluminense, Niterói.

MAURO, Gilmar

2006 «Entrevista a...». *Revista Debate Socialista*, n.º 3, abril.

MST BRASIL

2007 «Carta do 5º Congresso Nacional do MST». *Brasil de Fato. Uma Visão Popular do Brasil e do Mundo*. Brasília, 16 de junio. Disponible en: <<http://www.brasildefato.com.br/v01/agencia/especiais/5-congresso-mst/carta-do-5o-congresso-nacional-do-mst>> (17/5/08).

PIZETTA, Adelar Joao

2007 «A formação política no MST: um processo em construção». *OSAL, Observatorio Social de América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, n.º 22, ano VIII, septiembre.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter

2005 «A nova questão agrária e a reinvenção do campesinato: o caso do MST». *OSAL*, n.º 16. Buenos Aires: CLACSO.

STÉDILE, Joao Pedro

2008 «No vamos a acumular para disputar el poder sólo por el camino institucional. Entrevista a Joao Pedro Stédile, de la Dirección del MST y Vía Campesina». *Prensa de Frente San Pablo/RECOSUR*. Publicación electrónica. Disponible en: <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=68831>> (25/7/08).

THOMAZ JUNIOR, Antonio

2005 «“Jogo” de cena e poder de classe no Brasil do século XXI: A Contra-Reforma Agrária no Governo Lula». *Revista Perspectiva Geográfica*, n.º 1, pp. 9-24.

EL MOVIMIENTO INDÍGENA ECUATORIANO Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA PLURINACIONALIDAD

Floresmilo Simbaña

Podemos decir que la historia del movimiento indígena ecuatoriano empezó antes de que Ecuador alcanzara su independencia de la corona española y se constituyera en Estado. Efectivamente, y más allá de los permanentes alzamientos locales a lo largo de los tres siglos de dominio colonial, con la rebelión de Túpac Amaru en el virreinato de Lima en 1781-1783, muchas de las autoridades (kurakas) de los diversos pueblos indígenas de la Audiencia de Quito expresaron su simpatía y —en algunos casos— su adhesión, por lo que propiciaron alzamientos o enviaron «ejércitos» para unir fuerzas. No sabemos si llegaron a juntarse efectivamente, lo cierto es que la intentona libertaria tupacamarista fue aniquilada en 1783.

Ya en la república, cuando el Estado ecuatoriano estaba construyéndose como tal, en 1873 se produce el alzamiento de varias comunidades de la región central de la sierra. Luego de dos victorias sobre los militares, proclaman a Fernando Daquilema «Rey», con lo que ya no amenazan sólo a las autoridades estatales de la localidad, sino al Estado mismo; además, se evidencian rápidas adhesiones de otras comunidades. Ante este peligro nacional, el gobierno ultraconservador de Gabriel García Moreno reúne un gran contingente del ejército, arrasa con el levantamiento, y ejecuta a sus principales dirigentes: Fernando Daquilema y Manuela León.

Con la derrota de Daquilema y León podemos decir que en Ecuador terminan los proyectos de independencia de los pueblos indígenas. En adelante, las luchas se circunscribirán dentro del Ecuador como Estado nacional, aunque persistirá todavía el reconocimiento por parte de las comunidades y pueblos a las autoridades originarias. La última muestra de esta situación la tenemos con la revolución liberal de Eloy Alfaro, a finales del siglo XIX e inicios del XX. Nuevamente en la región central de la sierra Alejo Sáez, un kuraka kichwa del pueblo Puruhá, organiza un ejército propio y firma alianza con Alfaro, quien a su vez le reconoce oficialmente su condición de general del ejército liberal.

Con la muerte de Eloy Alfaro en 1912 termina la fase radical de la revolución liberal alfarista y se inicia el período plutocrático agroexportador. Muchos sectores radicales adscritos al alfarismo se mantuvieron alzados, pero serían definitivamente derrotados con la liquidación de los últimos focos de las montoneras, constituidas por peones «montubios» y negros liderados por Carlos Concha, en 1917.

Estos son, en términos generales, los antecedentes históricos del movimiento indígena ecuatoriano. Lo que viene después podemos anotarlo como los orígenes del movimiento indígena moderno; es decir, la confluencia en la lucha de distintas experiencias organizativas, políticas e ideológicas de los pueblos originarios del Ecuador. Este proceso largo podemos dividirlo en tres períodos más o menos cortos:

1. Período de unificación: va desde los años 30 hasta la primera reforma agraria 1964.
2. Período de transición: desde la primera reforma agraria hasta 1990.
3. Construcción del Estado plurinacional: desde 1990 hasta la actualidad.

Toda periodización de la historia es arbitraria, ésta no lo es menos; lo que intentamos aquí es agrupar procesos que tuvieron lógicas más o menos similares, que estuvieron cruzados de una u otra manera por elementos objetivos y subjetivos similares. Es necesario anotar también que el paso de un período a otro no es una ruptura definida, sino saltos en continuidad.

1. Período de unificación

El proceso de organización y unificación de los nichos de lucha de los pueblos indígenas va desde la década de 1930 hasta la implementación de la primera reforma agraria.

Con la independencia y la creación del Ecuador como Estado soberano, todos los que vivían dentro del territorio de la nueva República quedaron constituidos como ciudadanos-individuos, con lo que desaparece cualquier otra forma de identidad «nacional», pueblo o nacionalidad, incluso toda forma de propiedad colectiva-comunitaria. La economía del país se levanta sobre la producción agraria, por lo que el modelo de desarrollo fue el sistema de la gran hacienda, quedando los pueblos indígenas y sus antiguas naciones integrados a su estructura y a su economía. En lo cultural se inició un proceso fuerte de integración a la nueva «cultura nacional». Según la primera Constitución, para que los nuevos ciuda-

danos ecuatorianos gocen de sus derechos tanto civiles como políticos, y puedan ejercerlos, había que ser libres de todo lazo de dependencia jurídica y económica, tener un bien raíz de tres mil pesos, saber leer y escribir español, único idioma oficial. Estas condiciones muy pocas las cumplían; así los indígenas, los afrodescendientes y las mujeres quedaban fuera del reconocimiento de estos derechos. En los dos primeros casos, su condición era de servidumbre y esclavitud, su representación jurídica la asumía el dueño de hacienda o la Iglesia, y más del 85% de la población nacional hablaba únicamente el kichwa, sin contar con los otros idiomas ancestrales.

Rota la cohesión cultural originaria y el vínculo comunal, los indígenas se convierten en campesinos, peones de las haciendas. La república preservó muchas de las instituciones coloniales de explotación y dominio de los indígenas: el tributo de indios, los administradores de indios, la prisión por deudas, el rechazo y desprecio a la cultura indígena y desconocimiento a sus autoridades propias. Si bien el liberalismo eliminó muchas de estas políticas otras se mantuvieron, principalmente el sistema de haciendas; pese a la expropiación de tierras a la Iglesia, principal terrateniente de la época, éstas no pasaron a manos de los campesinos e indígenas, sino que fueron entregadas a los nuevos propietarios privados.

Estos elementos, particularmente el de la tenencia de la tierra, deja a los indígenas en situación de conflicto con el Estado. Luego de los dos momentos de lucha y presencia indígena arriba señalados, no sería sino hasta finales de los años 20, y sobre todo a partir de los 30, que vuelven a mostrarse, pero ahora ya no bajo la bandera de la independencia y del desconocimiento de los nuevos Estados. El marco de las luchas estuvo constituido por las reivindicaciones económicas y sociales en tanto trabajadores de haciendas; es decir, luchas dentro de las haciendas y demandas gremiales. Los sujetos de la acción no fueron los indios en tanto pueblos, sino los campesinos huasipungueros¹ en tanto trabajadores agrícolas.

Así, en los inicios de este período, las luchas se dan como forma de protesta dentro de las haciendas y por puntos muy concretos e inmediatos: mejores condiciones de trabajo, abolición de los huasipungos, exoneración de las huasicamías,² cesación del castigo de los mayordomos,

1 El *huasipungo*: denominación kichwa que hace referencia a la relación servil de producción caracterizada por la entrega de una porción de tierra a los indígenas dentro de la hacienda, por el que debían pagar mediante trabajo adicional gratuito al hacendado.

2 Servicio doméstico obligatorio por parte de las esposas o hijas de los huasipungueros.

pago directo y en efectivo, y/o mejoras salariales (recién tras la reforma del 64 se universaliza dicho pago); de esta manera, la reforma del Código laboral era el principal instrumento de lucha. Este período se caracteriza por disputas extremadamente locales; aquí el enemigo visible era el hacendado, no el Estado propiamente dicho, aunque atacar el sistema de haciendas y al hacendado era irse contra el fundamento del Estado, pues éste descansaba sobre aquella base y era su expresión directa y visible del dominio, la explotación y la discriminación.

Cuatro factores predominaron este período: El despotismo y explotación dentro de las haciendas; la opresión nacional; los sucesivos levantamientos dentro del marco de las haciendas, manteniendo una línea en permanente ascenso que permite hablar —a partir de los años 30— de una ofensiva y una movilización extendida; y, finalmente, el surgimiento de fuertes partidos de izquierda, el partido comunista y socialista, que florecieron a partir de la revolución rusa y de la primera insurrección obrera ecuatoriana de 1922. Todo esto desembocaría en la fundación en 1944 de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), sobre todo a partir de la experiencia y fuerza de los sindicatos agrícolas de Pesillo-Cayambe, de la sierra norte ecuatoriana. En un inicio creció bajo la lucha y reivindicaciones sindicales campesinas como mejoras salariales, jornada de ocho horas laborales. Pero conforme se ampliaban las movilizaciones y se profundizaba la lucha, poco a poco se fue desplazando hacia reivindicaciones de la tierra; así se llegó a la reforma agraria de 1964.

En esta este primer proceso destacan las figuras de Tránsito Amaguaña y Jesús Gualavisí, pero sobre todo de Dolores Cacuango, en quien se sintetizaban siglos de resistencia: la presencia de las mujeres y la posibilidad de unidad entre los explotados indígenas y no indígenas, urbanos y rurales; ella era la Secretaria General de la FEI y miembro del buró del Partido Comunista del Ecuador.

2. Período de transición

La base del modelo económico del Ecuador descansaba sobre el sistema de haciendas, que a su vez era la forma de explotación económica y dominio social y cultural sobre los indígenas campesinos, cuya característica era mantener relaciones económicas y socioculturales semif feudales. Pero este modelo ya no le servía a la nueva oligarquía, que para vincularse al mercado internacional necesitaba modernizar aquellas relaciones, además mantener este estado de cosas ofrecía espacio para alimentar los im-

pulsos revolucionarios levantados por el triunfo revolucionario de Cuba de 1959.

El Ecuador inició la década de 1960 con una dictadura militar, por lo que la primera ley de reforma agraria fue dictada mediante decreto supremo en 1964. La reforma agraria aplicada estaba muy por debajo de la perspectiva que los indígenas campesinos tenían de ella. Fue un proceso de arriba para abajo, estrictamente controlado desde el Estado; si bien destruyó el sistema tradicional de hacienda, la reforma no afectó la propiedad privada en gran medida, sólo la modernizó. Así, las tierras que se repartieron fueron las que pertenecían al Estado, las de menor calidad y sin agua de riego. La reforma no perseguía la democratización de la tenencia de la tierra, sino sólo acentuar las relaciones capitalistas en el agro y encausar institucionalmente la conflictividad rural, desarticulando las sacudidas revolucionarias del naciente movimiento indígena campesino.

Sin embargo, la reforma agraria «[...] al liberalizar a los indios del sistema de hacienda y de las relaciones de servidumbre, creó las condiciones para los Pueblos indígenas, estado y democracia, la recomposición de la comunidad india» (MOREANO 1993). Los campesinos pasaron a ser pequeños propietarios *libres*, y una vez liberalizados de las haciendas reconstruyeron su comunidad histórica, que pervivía en la memoria, encontrando en ella el espacio de reintegración y de cohesión social, política y cultural o —lo que es lo mismo— formas de autogobierno; ello no sólo como espacio físico, sino como entidad histórica y cultural natural pero, sobre todo, como potencialidades políticas. Este hecho abre paso a la conformación del actual movimiento indígena nacional. Este movimiento, dinámico y continuo, va de la reivindicación sindical, la lucha por la tierra y posteriormente —y en forma progresiva—, se extiende a las demandas culturales, económicas y políticas, que finalmente desembocarán en el proyecto de plurinacionalidad.

El proceso de reforma agraria de 1964 es un punto de inflexión en el proceso largo de construcción del movimiento indígena ecuatoriano; fue un proceso en alzada, pero al mismo tiempo la FEI iniciaba una línea descendente. Paradójicamente, con el ascenso de la lucha por la tierra y reforma agraria, la FEI entra un proceso de reflujo. La reforma no cumple con la redistribución de la tierra, no hay inversión pública en la producción. A ello se suma la adopción de un nuevo modelo de desarrollo, el de «sustitución de importaciones», y la instauración de fábricas en las principales ciudades (Quito, Guayaquil y Cuenca), lo cual provoca una masiva migración del campo a la ciudad. Por otro lado, los indígenas

campesinos al pasar de huasipungeros y/o trabajadores de haciendas a pequeños propietarios y comuneros cambian las bases del mundo rural significativamente y se abre un nuevo escenario político. En este contexto se produce un cambio de conducción y de posición política del Partido Comunista, principal fuerza política con influencia y control en las organizaciones campesinas. Se redujo, así, la concepción de la realidad rural. Los indígenas pasaron a ser vistos como campesinos semiproletarios (proletarios vestidos de manera distinta, a decir de algunos dirigentes comunistas); se hizo concesiones al Estado, dejando sin respuestas a los indígenas sobre la reforma agraria. Este reflujo político e ideológico ocasiona que cuando Pedro Saad asume la conducción del PCE, Dolores Cacuango toma distancia del partido y renuncia a la FEI. El escenario de persecuciones, encarcelamientos y asesinatos de dirigentes por parte de la dictadura obliga al PCE a radicalizarse, pero las dirigencias vinculadas a la FEI ya estaban de retirada. Cacuango muere en 1971 y muchos de sus antiguos dirigentes estaban perseguidos. La respuesta y propuesta a la reforma agraria vino de otra parte. Va surgiendo en el debate la necesidad de una organización sólo de indígenas y comuneros, dejando los vínculos con el Partido Comunista. La pregunta aquí es ¿qué produjo esta necesidad?, ¿fue sólo el deseo de unos cuantos dirigentes indígenas?, ¿fue la crisis de dirección del PCE o las estructuras socioeconómicas del mundo agrario estaban cambiando?

En junio de 1972 se crea ECUARUNARI, después de ocho años de pelea contra la desilusión de la reforma agraria de 1964 y la búsqueda de otra reforma agraria que profundice el reparto de la tierra. «Sus antecedentes se encuentran en las luchas campesinas que tuvieron lugar en haciendas y comunidades en demanda del cumplimiento de la primera Ley de Reforma Agraria (1964), la cual defraudó las expectativas campesinas, y que se realizaron en un contexto de fuerte represión por parte del Estado ecuatoriano, con la aparición de escuadrones de la muerte y la presencia del ejército para sofocar las movilizaciones» (ECUARUNARI s/f). Así, se fueron armando alianzas por fuera de los partidos, más cercanas a las luchas sociales en general y a los frentes sociales.

Para finales de los años sesenta e inicios de los setenta, este proceso de lucha y los profundos desgastes en la conducción de la FEI abre el camino a un nuevo momento histórico para la lucha en el mundo rural; la organización campesina había ya cumplido su función histórica: la lucha por la tierra, concebida sólo como medio de producción económica, topó límites; se habían desatado nuevos elementos de conflictos y cohesión

social: «[...] el sindicato agrario-campesino daba paso a las comunas indígenas» (ECUARUNARI s/f). Esta experiencia afincó el camino para nuevos y renovados procesos. En esta coyuntura de transición se gesta un nuevo reagrupamiento que sintetiza el acumulado y da un salto dialéctico, político, social, cultural y programático: el ECUARUNARI.

El ECUARUNARI es resultado de la confluencia de tres corrientes políticas y procesos organizativos:

1. *De organizaciones vinculadas a partidos de izquierda.*- Varias experiencias organizativas de sindicatos agrícolas, comunas o núcleos organizativos que nacieron bajo el patrocinio de partidos de izquierda como los partidos comunista y socialista, el Movimiento Revolucionario de los Trabajadores (MRT), Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), entre otros. Este fenómeno tuvo mayor presencia en la sierra centro y norte, y en alguna medida en la costa ecuatoriana.
2. *De organizaciones vinculadas a la Iglesia católica progresista.*- Sectores progresistas de la Iglesia, circunscritos a la Teología de la Liberación, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín-Colombia, asumen el compromiso de trabajar con los más abandonados y necesitados; eso lleva a muchos religiosos, algunos de alta jerarquía, a comprometerse y apoyar decididamente las reivindicaciones indígenas-campesinas.
3. *Procesos autónomos de las comunidades indígenas.*- Ante el desgaste y contradicciones de las relaciones e influencia de los partidos de izquierda, principalmente con el partido comunista en la sierra, y con la Iglesia y sectas religiosas, sobre todo en la amazonía, muchos procesos organizativos y comunitarios empujan proyectos con varios grados de autonomía organizativa, que devino en autonomía política e ideológica. Ello se suma a la aparición de cuadros directivos con amplia experiencia política y muchos profesionales e intelectuales indígenas.

Estas nuevas corrientes surgidas a partir de la experiencia de la primera reforma agraria de 1964, encontraron en la FEI el punto de convergencia, por lo que el surgimiento de un nuevo proceso organizativo era una necesidad histórica; así nació el ECUARUNARI en 1972, en la comuna TEPEYAC de la provincia de Chimborazo, mediante un congreso al cual asistieron más de 200 delegados representantes de organizaciones indígenas y campesinas, cooperativas, cabildos, comunidades, etc., de las provincias de Imbabura, Pichincha, Cotopaxi,

Bolívar, Chimborazo y Cañar. Esta nueva organización enfrentó la segunda reforma agraria de 1973, que fue implementada mediante ley promulgada por el general Rodríguez Lara, que presidía un nuevo gobierno de facto.

En la región amazónica también se había desatado un proceso organizativo regional de las nacionalidades indígenas, enfrentadas al despojo de sus territorios por la invasión de colonos, las concesiones madereras y petroleras y la penetración violenta de las órdenes y sectas religiosas. Después de casi dos décadas de luchas aisladas y/o provinciales, convocan en 1980 a un congreso regional y forman la Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE). La relación entre el ECUARUNARI y la CONFENIAE venía desde los inicios de los años setenta, y se reforzaba con acompañamiento en luchas y acciones concretas, talleres conjuntos y fuertes debates políticos e ideológicos, que dio como resultado la necesidad de crear una organización nacional, mediante la unidad de todas las organizaciones y procesos de lo rural agrario. Con este fin se conforma, en 1984, el Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE), de este proceso de unidad se apartaron lo que sobrevivía de la FEI, la FENOC (actual FENOCIN), entre otros. Sin embargo, las organizaciones agrupadas en la CONFENIAE, las que integraban el ECUARUNARI y la incipiente organización que agrupaba procesos de la costa logran conformar en 1986 la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).

La CONAIE nace asumiendo la lucha por la tierra y levantando la reivindicación de las culturas originarias, en un marco de lucha nacional y general, todo esto recogido en el proyecto político de plurinacionalidad, para cuya instauración necesitaba la necesaria y urgente convocatoria a una Asamblea Constituyente. Así se llega al primer levantamiento indígena, que abre un nuevo escenario político del país.

3. Construcción del Estado plurinacional

A partir del primer levantamiento indígena de 1990, la CONAIE —la máxima expresión política organizativa del movimiento indígena del Ecuador— inicia una nueva etapa en su desarrollo, propiciando a su vez la apertura de un nuevo período histórico del país. Pero para tratar de entender su desarrollo y accionar político es necesario tener presente dos líneas de análisis. Una línea ascendente en función de la movilización y la fuerza social y política propositiva; y, por el otro lado, también debemos

observar una línea descendente en cuanto a lo ideológico-teórico; no se puede entender su desarrollo sin analizar la combinación contradictoria y la dinámica de estas dos líneas.

Desde el inicio de los años noventa, el movimiento indígena pasa a ser el principal protagonista y sujeto político, pero su irrupción en el escenario nacional e internacional se da en circunstancias bastante difíciles. El movimiento sindical ecuatoriano estaba siendo derrotado y con él los partidos de izquierda de matriz obrero poblacional-urbano. Pero también, y en perspectiva histórica, la(s) visión(es) de izquierda socialista, tanto política como teórica, entraban en una profunda crisis tras la caída del muro de Berlín, la desintegración de la Unión Soviética y las derrotas de los procesos revolucionarios en América Latina (Nicaragua, Guatemala, El Salvador). En este período, la generalidad de expresiones socioorganizativas urbanas enfrentaban fuertes procesos de reflujo: el movimiento sindical, luego de su derrota estratégica en la huelga general de 1983, empezó una línea descendente marcada por una reducción de su perspectiva política a aspectos meramente reivindicativos como mejoras salariales, condiciones laborales, sumada a una seguidilla de huelgas fallidas. Su liquidación política vino con la implantación de la flexibilización laboral impulsada por el gobierno socialdemócrata de Rodrigo Borja (1989-1992). Asimismo, los partidos de izquierda legales, agrupados en el FADI (PSRE, PCE, MRIC), se separaban y/o enfrentaban crisis, quedando al margen de la política, sin capacidad de influencia ni acción real. Otras expresiones organizadas como el MIR, LN, MRT, Montoneros y AVC (estas dos últimas organizaciones guerrilleras) se fraccionaban o disolvían desapareciendo del escenario. Algunos de esos procesos y fuerzas, o lo que quedó de ellas, lograron sobrevivir reagrupándose en espacios más colectivos; tenemos las experiencias de la Coordinadora Popular, Coordinadora de Movimientos Sociales, Corriente Democracia Socialista, entre otros; ello permitió sostener en lo urbano algunas luchas contra las privatizaciones impuestas por los gobiernos de Sixto Durán Ballén, Abdalá Bucaram, Fabián Alarcón, Jamil Mahuad y Gustavo Noboa.

En estas condiciones, el movimiento indígena estructurado en la CONAIE agrupa y conduce la lucha del campo popular contra el modelo neoliberal, siendo la propuesta de plurinacionalidad la aglutinante de todas las fuerzas sociales e individualidades.

La década de 1990 está signada por la arremetida neoliberal. Los gobiernos aplicaban a pie juntillas el recetario del Fondo Monetario Internacional prescrito en las denominadas «cartas de intención» que firmaban

los presidentes en los primeros días de sus mandatos. La CONAIE combinó la dinámica de la lucha por los objetivos particulares de los pueblos indígenas con los generales del campo popular. El levantamiento de 1990, la gran marcha de 1992, la segunda insurgencia de 1994 fueron movilizaciones en gran medida generadas por problemas directamente relacionados con su realidad: la reivindicación de tierras y territorios, nuevo marco jurídico del campo agrario y los derechos culturales de los pueblos y nacionalidades. Bajo el entendimiento de que el llamado «problema indio» es un problema nacional que involucra al Estado en su conjunto y de que «[...] su solución necesita de la participación de toda la sociedad»,³ la propuesta y el discurso político siempre mantuvo ese perfil general, poniendo a la plurinacionalidad como alternativa al neoliberalismo, para lo cual había que convocar una Asamblea Constituyente, donde deberían participar representantes de todos los sectores sociales.

En esta perspectiva, se promueve en 1996 la constitución del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (MUPP-NP), que nace como una propuesta político-organizativa aglutinadora de todas las expresiones de las fuerzas sociales antineoliberales; la ansiada unidad de lo urbano y rural. En un principio contó con la participación de la gran mayoría de las organizaciones e individuos progresistas del campo y la ciudad, por lo que desde un inicio las definiciones ideológicas resultaron difíciles; así, desde su inscripción electoral y hasta el primer Congreso de 1999, sus bases ideológicas llegaron hasta el antineoliberalismo, una imprecisa democracia radical, la construcción de una alternativa económica, política y cultural. La consigna de unidad en la diversidad y el antipartidismo marcaron el horizonte de su accionar político. Algunas pequeñas expresiones de izquierda socialista intentaron empujar definiciones más concretas. Fue recién en el segundo Congreso de 2001 donde se llegó a definirse como un movimiento de izquierda, pero las bases ideológicas y la propuesta política siguieron signadas por lo fijado en el primer Congreso, sumándose algunas precisiones tácticas salidas de la experiencia de los gobiernos locales que controlaba, de la participación legislativa y del triunvirato de dos horas del año 2000, tras el derrocamiento de Mahuad.

Con el nacimiento del MUPP-NP y la participación electoral, el antineoliberalismo adquiere una nueva dinámica. En el Parlamento se denuncian las políticas y acciones de la derecha; desde los gobiernos locales (alcaldías y

3 Proyecto político de la CONAIE 2007. Consejo de Gobierno de la CONAIE.

prefecturas) a los que se accede, se implementan políticas de construcción democrática y participativa de «la cosa pública». Esta línea ascendente que combina la lucha electoral y la movilización, cuyo punto más alto es el derrocamiento de un segundo gobierno, el de Jamil Mahuad en enero de 2000, llegó hasta el 2003, en que mediante una malhadada alianza con el Partido Sociedad Patriótica de Lucio Gutiérrez accede al gobierno.

A la par del ascenso del movimiento indígena, también se viven dinámicas de retroceso en el ámbito de su fuerza ideológica y teórica. Las actuales debilidades de la CONAIE se deben entender dentro de la dinámica general de la lucha contra el neoliberalismo. Como señalamos más arriba, la CONAIE surge en medio de la crisis general de la izquierda, para algunos sectores tanto fuera como al interior del movimiento este hecho fue interpretado como un fenómeno que negaba validez histórica de la perspectiva socialista, más aún marxista, por lo que se cuestionó fuertemente este tipo de tendencias, dando cabida a corrientes antropologistas que políticamente devinieron en etnocentristas.

Este tipo de corriente estuvo estimulada, además, por cambios en la realidad rural. La base organizativa de la CONAIE son las comunas, las que lograron una fuerte cohesión nacional combatiendo el lastre colonial del mundo agrario y del sistema político, pero a partir de los noventa —en términos generales, no absolutos, entre 1985 y 1994— las comunidades indígenas y campesinas en conflicto por la tenencia de la tierra fueron de la disputa a la negociación. Cuando las comunidades, principalmente las que tenían conflictos con los hacendados y/o el Estado, fueron «resolviendo» los problemas de tierras, la conflictividad social en lo rural disminuyó y se desplazó hacia los centros políticos y económicos (Quito, Cuenca y Guayaquil).

A partir de la segunda mitad de los años noventa, con una crisis económica en alza y una vez «pacificado» el campo, las comunidades indígenas y campesinas se ven urgidas de hacer producir la tierra. En estas circunstancias es cuando el Estado (en mínima medida) y fundamentalmente la cooperación internacional (ONG) intensifican la «inversión» en la micro y pequeña producción. Cabe mencionar la experiencia del proyecto PRODEPINE,⁴ financiado por el Banco Mundial, el FIDA y en menor medida el Estado, cuyo fondo para diez años ascendía a 50 millones de dólares. Pero todos esos proyectos e iniciativas entraron en crisis ya que no abordaban todo el ciclo productivo: producción-comercialización-reinversión; prin-

4 PRODEPINE: Proyecto de Desarrollo para los Pueblos Indígenas y Negros creado en 1997.

principalmente la comercialización, que es la parte más compleja. A esto se sumó la introducción al mercado interno de productos más baratos provenientes de Perú, Colombia y EE. UU., sobre todo a partir de la dolarización de la economía.

El Estado y los gobiernos de turno no aplicaron políticas para evitar la crisis de estos sectores; al fin y al cabo, al capital no le interesan los indígenas y campesinos como productores, sino como consumidores, mano de obra barata y movable (migrantes).

Bajo esta realidad, el sector rural agrario y artesanal quedó sociopolíticamente enfrentado al mercado, y a través de éste a la sociedad urbana no-indígena, pero no al Estado ni al capital de manera directa. Las comunidades ya no están enfrentadas de manera directa y evidente a los enemigos tradicionales (hacendados y el Estado); el problema a resolver ahora es la producción, la comercialización, de esta manera quedan enfrentados al mercado y en esa dinámica a las estructuras socioculturales no-indígenas.

En dicho contexto, los conflictos sociopolíticos de la segunda mitad de la década de 1990 y primeros años de 2000 son leídos como problemas eminentemente político-culturales, escenario en el cual las corrientes indigenistas de la CONAIE pasan a la conducción. No es casual que en este período la mayoría de los asesores de los dirigentes fueran antropólogos indígenas y no-indígenas. Esta tendencia daba prioridad a una visión de la propuesta de plurinacionalidad, poniendo énfasis en la reivindicación de la identidad, la diferencia y los derechos culturales, alejándose de la propuesta original que pone la condición de explotación y discriminación de los pueblos indígenas como un problema de carácter económico, principalmente, y la discriminación cultural tiene ese contenido, y su solución es posible únicamente en el contexto nacional.

El abandono o alejamiento de corrientes de pensamiento crítico de izquierda como el marxismo, el(los) socialismo(s), no tardaría en pasar factura al conjunto del movimiento. Hacer énfasis en una lucha aislada de la política nacional de la lucha de clases general fue debilitando poco a poco la legitimidad política y moral de la mayoría de la sociedad ecuatoriana, y que constituía gran parte de su fuerza.

Hay que anotar un hecho de gran significado para el movimiento indígena. La estrategia política definida por la CONAIE desde 1986 fue la construcción del poder desde abajo, misma que fue asumida por el MUPP-NP en 1996. De pronto, y sin ninguna discusión colectiva, el 21 de enero de 2000 se adoptaba la estrategia de toma del poder, primero vía golpe de Estado

con movilización social y luego vía electoral. No es difícil precisar quiénes empujaron este cambio, de pronto las fotos de los indígenas tomando el Congreso Nacional la mañana del 21 de enero de 2000, nombrando un nuevo gobierno recorrió el mundo, ahí se juntaron las tendencias oportunistas tanto indígenas como no-indígenas. Estas tendencias controlaban la dirección del MUPP-NP desde su fundación, desde allí forzaron alianzas hacia corrientes partidistas de centro, principalmente con la izquierda democrática, que desde hace un buen tiempo se había desplazado hacia una socialdemocracia tipo Tony Blair. De la misma manera forzaron y negociaron la alianza con Lucio Gutiérrez y su posterior gobierno.

La suma de tales elementos y realidades hacen que la CONAIE vaya perdiendo fuerza de movilización social a partir de 2001. El momento más crítico lo tuvo bajo el gobierno de Gutiérrez. Pero su debilidad fue la debilidad del conjunto del movimiento indígena y de las organizaciones del campo. Vemos que la FENOCIN y la CONFUNASCC no pudieron realizar acciones nacionales significativas por fuera del accionar de la CONAIE; es más, ambas en estos momentos enfrentan un proceso de escisión y disputa entre sus organizaciones de base.

Entre 2001 y 2005 la CONAIE vivió un período de profunda crisis, con fuertes reclamos por parte de la sociedad por su alianza con Gutiérrez. Para enfrentar las privatizaciones de los recursos públicos convoca dos levantamientos que no pudieron realizarse. La división y cooptación de organizaciones de base y dirigentes por parte del gobierno de Lucio Gutiérrez sume a la CONAIE en grandes conflictos internos. Las cambiantes condiciones históricas y la propia dinámica del movimiento indígena lo alejó de su lucha histórica, y es ella misma la encargada de volver a ponerlo en su verdadero cauce.

El capital internacional, para su desarrollo y sostenimiento, necesita urgentemente de la mayor cantidad de recursos naturales; para obtenerlos no se mide en uso de ningún medio, incluso la guerra y las invasiones militares, tal es el caso de Afganistán, Iraq, Somalia y la pretendida incursión en Irán. En América Latina ha recurrido a agresivas privatizaciones de grandes extensiones territoriales en todos los países.

En Ecuador, sobre todo entre 1996 y 2004, los sucesivos gobiernos dieron en concesiones mineras, petroleras, hídricas, hidroeléctricas y de «manejo de biodiversidad», a empresas privadas y ONG nacionales, y sobre todo transnacionales, más de seis millones de hectáreas de territorios, principalmente páramos y bosques nativos. Estas concesiones fueron hechas lesionando la propiedad privada, comunal y pública y

afectando directa e indirectamente a comunidades y pueblos indígenas y campesinos. Sumando a ello la pretendida firma del TLC entre Ecuador y Estados Unidos —en los gobiernos de Lucio Gutiérrez y Alfredo Palacios—, el mundo rural tuvo que enfrentarse nuevamente y de manera directa con el capital (ahora abiertamente a escala internacional) y al Estado.

La lucha contra el TLC permitió rearticular al movimiento indígena desde un enfoque más político; ello implicó el debilitamiento (no hablamos todavía de su derrota) de la tendencia etnicista y el inicio de la rearticulación de la tendencia de izquierda. Cabe anotar que éste es un proceso todavía incipiente y lleno de contradicciones.

Este nuevo momento llevó a la presidencia del ECUARUNARI a Humberto Cholango y al de la CONAIE a Luis Macas, representantes de dos generaciones distintas de la tendencia histórica. Con estas nuevas condiciones se enfrenta un proceso de rearticulación y reconcentración interna, que ha permitido el ingreso a la CONAIE de nuevas organizaciones indígenas y no-indígenas, así como firmar alianzas con sectores campesinos de la costa y de la sierra, promover fuertes espacios de debate teórico-político del proyecto y la plurinacionalidad, impulsar la creación de la Coordinadora Andina que agrupa a organizaciones de Colombia, Perú, Bolivia, Chile y Ecuador. También se viven cambios en las bases organizativas; ahora también están presentes comunidades y organizaciones cuya base socioproductiva es la producción-comercialización comunitaria, en algunos casos preferentemente enfocados a la exportación. Así fue como se derrotó al TLC, con movilización permanente a partir de finales de 2005 y fundamentalmente con el levantamiento indígena y popular de marzo de 2006.

Lamentablemente, este proceso se vio inmediatamente enfrentado a la coyuntura electoral, que dada las condiciones políticas nacionales e internacionales era particularmente especial, pues se disputaba la hegemonía política del país y de la región. La CONAIE no tuvo ni se dio el espacio suficiente para debatir sus nuevas condiciones políticas e ideológicas, dejando un espacio vacío en la política, que inmediatamente sería llenado por Rafael Correa, que con su triunfo electoral y su gobierno abre posibilidades de rupturas con el neoliberalismo.

El gobierno de Correa ha impulsado importantes cambios en el modelo económico y político, los cuales representan rupturas con el neoliberalismo, aunque mantiene otras acciones, principalmente en lo referente al manejo, propiedad y explotación de los recursos naturales. Acabamos de

salir de un proceso constituyente que, entre otras cosas, define un nuevo modelo de desarrollo: se amplían los derechos civiles y políticos y declara al Ecuador como un Estado plurinacional, por lo que muchos aseguran que todo ello cierra el período iniciado con el levantamiento indígena de 1990. En todo caso, es un debate abierto; de sus definiciones depende el futuro del movimiento indígena y el rumbo del actual proceso que el Ecuador está viviendo.

Quito, 17 de noviembre de 2008

Bibliografía

ECUARUNARI

s/f «Historia. Proceso organizativo de Ecuarrunari». Disponible en: <<http://www.ecuarunari.org/es/historia/index.html>> (17/01/09).

MOREANO, Alejandro

1993 *Los Indios y el Estado-País*. Quito: editorial Abya-Yala.

MOVIMIENTOS AFROAMERICANOS: CONTIENDAS POLÍTICAS Y DESAFÍOS HISTÓRICOS¹

Agustín Lao-Montes

En el umbral del siglo **xxi**, confrontamos la permanencia histórica de la predicción que en 1903 hiciera el eminente intelectual afronorteamericano w. e. b. Du Bois, de que el problema del siglo **xx** habría de ser el problema de la «línea de color». En realidad, desde los inicios de la Era moderna, los cuales podemos trazar en la conquista de América y la diseminación transatlántica de la trata esclavista, desde el mismo origen histórico del proceso de globalización a largo plazo que denominamos —junto con Aníbal Quijano— como colonialidad del poder, se ha conjugado la globalización del capitalismo; ello primero bajo el poder de los imperios europeos y luego del imperio estadounidense, con la clasificación y estratificación mundial sobre la base de categorías etnoraciales que a su vez se articulan con diferencias de género y sexualidad. Por eso, el sociólogo afrocaribeño Cedric Robinson caracteriza la modernidad en su libro titulado *Black Marxism: The Making of a Black Radical Tradition* (2000), con el concepto de «capitalismo racial», para establecer la relación sustantiva entre capitalismo y racismo como ejes claves de los regímenes de poder que dominan el planeta desde el siglo **xvi** hasta la Era contemporánea signada por la globalización neoliberal.

Tocando el mismo tambor, el intelectual revolucionario afrotrinitario c. l. r. James, en su libro de 1938, *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, analizó la revolución haitiana como un hito fundamental para la historia mundial, no sólo porque de ella surgió la idea misma de negritud y el proyecto de poder negro, sino también porque a partir de la agencia protagónica de sujetos afrodiaspóricos se forjó la revolución social más profunda de la época. Es decir, en contraste con las gestas de independencia en Estados Unidos y América Latina, y en contrapunteo con la Revolución francesa, la re-

1 Conferencia Inaugural Magistral, Congreso Nacional Estudiantes Afrocolombianos, 20/9/2007.

belión afrodiaspórica de 1798-1804 en Haití fue la única revolución social, anticolonial y antiesclavista de la llamada Era de las revoluciones. El desconocimiento de tal hecho histórico en los currículos de carácter eurocéntrico y racista de la mayoría de los sistemas educativos y universitarios, es evidencia elocuente de la necesidad de políticas y proyectos de etnoeducación crítica, como veremos más adelante. Una mirada histórico-mundial más cuidadosa traerá a luz que la revolución haitiana fue la cúspide de una poderosa ola de rebeliones afroamericanas en el siglo XVIII, momento de gran auge de la trata esclavista; tales rebeliones eran a su vez, junto con la organización de espacios y sociedades cimarronas, las formas organizadas de acción colectiva de los sujetos afroamericanos en la época. Éstos también resistían de muchas otras maneras, incluyendo estrategias como el mantener sus prácticas religiosas en secreto, crear sus propios espacios culturales, envenenar la comida de los amos, hacer reclamos legales y producir recursos para comprar su libertad. Varios analistas históricos estamos de acuerdo en argüir que dichas resistencias, sus modos de acción colectiva y su organización constituyeron un movimiento libertario cuya expresión más visible fue el movimiento abolicionista y cuya manifestación máxima fue la revolución haitiana; ello, en su conjunto, constituyó el primer movimiento social global por la justicia y la igualdad. A dichos movimientos que tienen la voluntad y/o la capacidad de desafiar y transformar el sistema-mundo moderno/colonial capitalista los llamamos movimientos antisistémicos (cf. ARRIGHI 1999, MARTIN 2005, SANTIAGO-VALLES 2005).

Las luchas de las diásporas africanas (sobre todo en las Américas y en Europa) y de los sujetos del continente africano, han sido claves en la emergencia y auge de los movimientos antisistémicos desde el surgimiento del sistema-mundo moderno/colonial capitalista en el siglo XVI hasta el día de hoy. Por ejemplo, la revolución haitiana inspiró el surgimiento de redes translocales que promovieron rebeliones negras a través de todas las Américas, como está claramente documentado en Cuba, Brasil y los Estados Unidos.² A dicha suerte de conciencia diaspórica y organización translocal afroamericana le podemos llamar cosmopolitismo subalterno o panafricanismo desde abajo.³

2 Hay un creciente cuerpo de investigación sobre la importancia histórico-mundial de la revolución haitiana. Algunos de los trabajos claves son: FISHER 2004, GEGGUS 2002 y TROUILLOT 1997.

3 El concepto de cosmopolitismo subalterno es usado por Boaventura de Sousa Santos para caracterizar los procesos que denomina como «globalización desde abajo» que se conjugan en los procesos de foro social (cf. SOUSA SANTOS 2006).

En el mismo ensayo citado donde declaraba el problema de la línea de color, Du Bois (1993 [1901]) caracterizó las identidades afronorteamericanas a partir de lo que llamó «doble conciencia», por un lado nacionales estadounidenses y por otro lado «negros», para así denunciar su exclusión de las versiones oficiales de Nación, a la vez que reconocía la especificidad histórica, política y cultural afronorteamericana. Esta doble conciencia también caracteriza las memorias, culturas e identidades del mundo afrolatino, porque nosotros también hemos sido excluidos tanto de las identidades de nación (ya sea en Colombia, Brasil, Cuba, Ecuador o Puerto Rico) como de los discursos latinoamericanistas que definen la región. Por eso, afirmamos nuestra diferencia etnoracial como afrodescendientes, o como negros, dependiendo de la inversión de significado y el valor político con el cual manejemos estas palabras, a la vez que nos identificamos con calificativos locales y nacionales. Por ejemplo, en Colombia, nuestras identificaciones como «afropacíficos» o como «afrocaribeños», o aun más particularmente como «palenqueros» o «bonaverenses», están inscritas en un espacio histórico más global que podemos denominar como el Atlántico Negro (es decir, el triángulo histórico entre África, las Américas y Europa) y éste dentro de una constelación más general que es África y su diáspora global. Este mundo afro múltiple y heterogéneo que podemos denominar con el calificativo «afromodernidades», viene siendo tejido a partir del siglo XVI por una serie de hilos que nos unen de manera compleja a nosotros los sujetos de la Africanía moderna. Hay hilos que nos atan a partir de experiencias comunes de opresión, como fue la trata esclavista y sus consecuencias negativas de desigualdad y discriminación que llegan hasta hoy día. El racismo en tanto sistema global de opresión que está sistemáticamente ligado al capitalismo mundial, a la dominación cultural de Occidente y al poder político-militar de los imperios occidentales (es decir, Europa y los Estados Unidos) también es desafortunadamente un hilo que une a los sujetos racializados negativamente.

El racismo es un fenómeno complejo que opera en varios niveles y en múltiples dimensiones, desde el racismo estructural que ha mantenido los sujetos racializados negativamente en la mayoría de los llamados países pobres del mundo, y el racismo institucional evidenciado en la exclusión de los afrodescendientes de las instituciones dominantes (como del poder estatal y las universidades), hasta una infinidad de experiencias cotidianas de discriminación y humillación. El otro ángulo de mirada desde el cual podemos ver los cordones que hilan la diáspora es a través de las resistencias, las luchas, las acciones colectivas, las formas de organización

política, las corrientes intelectuales y las prácticas culturales que nos articulan y facilitan la creación de conciencia afrodiaspórica y movimientos panafricanos.

Sin embargo, la historia de los movimientos sociales y culturales Afros ha sido siempre heterogénea, llena de debates y contiendas entre diversas ideologías de poder, variadas maneras de entender el racismo, así como las estrategias de cómo luchar en su contra y modos contrarios de definir los proyectos históricos, las alianzas políticas y los horizontes de vida. Por ejemplo, las diferencias de fondo en los años treinta entre líderes panafricanos como DuBois y Garvey fueron debido a concepciones distintas tanto de la relación con África (en el caso de Garvey, la vuelta a África; en el de DuBois, la solidaridad con África pero el foco de nuestras luchas puesto en Afroamérica) como de los objetivos y horizontes de proyecto histórico (para Garvey, una especie de capitalismo negro; para DuBois, una especie de socialdemocracia donde la justicia racial es clave). En la misma época, C. L. R. James defendía el panafricanismo radical como cimiento de su perspectiva y propuesta de marxismo negro, donde la cuestión racial se concebía a la par con la cuestión social, es decir, donde las luchas contra el capitalismo mundial y por el socialismo necesariamente implicaban movimientos por el poder negro y contra los regímenes globales de dominación racial.

De igual manera, durante la ola de movimientos sociales, más aún de movimientos antisistémicos de las décadas de 1960 y 1970, el movimiento de liberación afronorteamericano, el cual fue uno de los pilares de un maremoto de luchas que hizo tambalear y hasta cierto punto transformó el mundo, también fue sumamente heterogéneo y estuvo minado de contiendas internas. Por lo general, se resaltan las diferencias entre el llamado movimiento por los derechos civiles centrado en el sur de los Estados Unidos —cuya cúspide se da con la marcha a Washington en 1963— y la aprobación de las leyes contra la discriminación racial y a favor del voto de los afronorteamericanos en 1964 y 1965, en contraste con el llamado movimiento de poder negro; este último se describe como principalmente localizado en las ciudades del norte y oeste del país, dando forma históricamente al auge de Malcolm X y al nacimiento de Las Panteras Negras entre el 1964-1966, con su cúspide alrededor de 1968. La historia es mucho más complicada y aquí no hay tiempo de entrar en detalles, pero sí es importante subrayar las diferencias entre el integracionismo reformista de la tendencia dominante en el movimiento por los derechos civiles en comparación con los proyectos de transformación radical; és-

tos fueron lanzados por organizaciones como Las Panteras Negras y la Liga Revolucionaria de Trabajadores Negros (esta última localizada en Detroit, un centro nodal del capitalismo industrial de la época) y revelan diferencias sustantivas en el movimiento negro de liberación de los años sesenta en los Estados Unidos. Todo ello para contextualizar histórica y políticamente la cartografía de movimientos afroamericanos que hemos de presentar aquí.

Cuando hablamos de olas o ciclos de movimientos sociales, entendemos que hay una relación entre el ascenso o descenso de los movimientos antisistémicos con fenómenos histórico-mundiales tales como períodos de crisis y reestructuración en la economía-mundo, o momentos de alta intensidad de guerra en contraste con instancias de paz, y fases de hegemonía imperial en contrapunteo con declives de imperios y descolonización. Uno de los dilemas históricos más importantes de los movimientos es que sus propias condiciones de éxito tienden a facilitar su cooptación y, por ende, pueden provocar que dejen de ser antisistémicos al convertirse en funcionales para la reproducción del patrón de poder dominante. En gran medida, ello fue lo que sucedió en los Estados Unidos después de los logros del movimiento de liberación de los sesenta y setenta. La aprobación de leyes que extendieron la franquicia ciudadana por medio del derecho al voto, lo cual catalizó un aumento significativo en los puestos políticos ocupados por personas negras, así como la declaración explícita de la oposición gubernamental al racismo a través de leyes y políticas públicas contra la discriminación, y la mayor movilidad social de un sector de la población Afro a partir de políticas de Acción Afirmativa que promovieron mejoras en la educación y el empleo (especialmente en la esfera gubernamental), son evidencia clara de los logros obtenidos por los movimientos afronorteamericanos del período de los años sesenta y setenta. Sin embargo, hoy día las diferencias de clase dentro de la población afronorteamericana son más marcadas que en los sesenta, hay una carencia y un debilitamiento relativo de los movimientos sociales de afrodescendientes en los Estados Unidos, y existe un creciente patrón de conservadurismo Afro cuyas caras más visibles son personajes como Colin Powell y Condoleza Rice. Hasta cierto punto, los mismos logros del movimiento facilitaron la integración de un porcentaje significativo de las energías políticas y el activismo social afronorteamericano dentro de unas estructuras de poder estatal y corporativo que combinan de manera ambigua y compleja el racismo tajante y sonante (como se pudo ver en su rostro más burdo y cruel en las políticas del gobierno de Bush en relación

con el desastre de Katrina en Nueva Orleans), con el multiculturalismo imperial imperante, donde una mujer negra en la cancillería defendió la invasión a Haití y un hombre latino era el Procurador General que promovió y defendió la tortura en Iraq.

En vista del debilitamiento relativo de la política de movimiento social dentro del espectro político afronorteamericano, y debido a la emergencia de movimientos negros a través de América Latina, ha habido un cambio del foco principal de la política afroamericana de norte a sur. Para entender ello es importante analizar cuándo y por qué hay una emergencia de movimientos Afros en América Latina. Contrario a lo que argumentan algunos intelectuales que estudian Afrolatinoamérica, hay una larga historia de luchas sociales y culturales, acciones colectivas y organización política en la región. Los primeros partidos políticos afroamericanos surgieron en América Latina, el Partido Independiente de Color en 1908 en Cuba, y la Frente Negra Brasileira en 1933 en Brasil. Sin embargo, no podemos negar que las tendencias dominantes en la mayoría de los países fue a subsumir las resistencias y esfuerzos organizativos de la gente Afro en los partidos políticos dominantes; en el caso de las organizaciones de izquierda, esto implicó el subordinar la cuestión racial a la cuestión de clase y, más aún, subestimar la importancia del racismo en la modernidad capitalista y en cada país y región, como también negar los reclamos de autoorganización autónoma de los afrodescendientes como colectividades históricas con identidad, memoria, cultura y agenda política propias.

Fue a partir de una serie de hechos históricos claves que hubo una emergencia de luchas, acciones colectivas, organizaciones y redes que constituyeron identidades políticas y movimientos Afros a través de toda la región. Una de las razones por las cuales hubo una emergencia de movimientos Afros en América Latina a partir del final de la década de 1970 fue debido al legado de los nuevos movimientos sociales de los sesenta y principios de los setenta; éstos plantearon reclamos de tipo etnoracial y sexual, además que cuestionaron el reduccionismo de clase de las viejas izquierdas que subordinaba tanto la opresión etnoracial como las de género y sexualidad a la dominación de clase social. A ello hay que añadir el advenimiento de las políticas neoliberales y sus dinámicas de reestructuración del capital. Éstas implicaron un crecimiento significativo de las desigualdades sociales y raciales; la colonización corporativa de regiones y poblaciones que se habían mantenido relativamente aisladas (muchas de ellas regiones cimarronas como la costa Pacífico entre Colombia y Ecuador, y los territorios Garífuna en Honduras); junto a la agresividad

bélica del nuevo imperialismo norteamericano que no escatima en activar su poderosa máquina de terror y muerte donde considera que es necesario para recuperar una hegemonía perdida, como se ejemplifica claramente en la guerra de Iraq y en el Plan Colombia. Paradójicamente, en el mismo momento que los movimientos afronorteamericanos inspiraron la organización de movimientos en América Latina, es cuando hay un declive tanto de su activismo y organización autónoma, como de su capacidad y voluntad de ser una fuerza que pueda desafiar y hasta poner en jaque al capital transnacional y al Estado imperial como lo había hecho en los años sesenta. Pero digo esto sin olvidar que un sector significativo de la sociedad civil afronorteamericana —para usar esta expresión que a pesar de estar trillada describe bien organizaciones de las clases medias y la «burguesía negra» como la Liga Urbana—, nunca tuvo intención de transformar radicalmente nada sino más bien de integrarse al sistema para obtener un pedazo de pastel.

Hacia el final de los años setenta y a principios de los ochenta del siglo xx, en el mismo período que emergió el proyecto neoliberal luego consagrado en el llamado Consenso de Washington, surgieron luchas, movimientos y organizaciones explícitamente Afros o Negras claramente comprometidas con las reivindicaciones de los afrodescendientes (aunque por lo general sin usar este lenguaje) a través de América Latina. Contrario a la idea común de los años ochenta como la década perdida, éste fue tiempo de gestación de conciencia y activismo Afro en todo el continente. En los años noventa, las presiones de base en pro del reconocimiento legal y político del hecho concreto de la interculturalidad resultaron en cambios constitucionales a favor de la multietnicidad y por los derechos colectivos de grupos históricamente excluidos de la definición de Nación y la franquicia ciudadana, en países como Colombia, Ecuador y Guatemala. En general, la década de los noventa fue de efervescencia de los movimientos afrolatinos, una era donde se tejieron redes y se articularon objetivos de lucha en el ámbito local, nacional y transnacional. Dos momentos cruciales fueron la reunión de varios movimientos Afro de toda la región en 1999, en Santiago de Chile, y la Conferencia Mundial contra el Racismo en Durban, Sudáfrica, en 2001. En Santiago, como suele decir el líder afrouuguayo Romero Rodríguez, «entramos Negros y salimos afrodescendientes», para así indicar la emergencia de una nueva identidad política con vocación de unidad, en un proyecto hemisférico afroamericano donde a pesar de las múltiples fuentes de diferencia (regionales, nacionales, de clase, género, sexualidad, generacionales e ideológicas), se promovió la emergencia de

los pueblos Afro como agentes históricos protagónicos de una nueva suerte de descolonización y democratización en las Américas.

El proceso hacia Durban facilitó la formación de un tejido de redes que configuraron un movimiento afroamericano (y en particular afrolatino) que impulsó la organización política y cultural, y estableció un campo de luchas a favor de los derechos, la representación, el reconocimiento de memoria e identidad y el poder social y político de los afrodescendientes. Se forjaron redes translocales como la Alianza Estratégica de Afrodescendientes y la Red de Mujeres Afro-Latinoamericanas y Caribeñas. Tanto las redes en su conjunto como los movimientos en cada país y región desarrollaron campañas a favor de la representación política y cultural, contra el racismo, en pro de la etnoeducación y del cambio legislativo, así como por los derechos colectivos de territorio, a la par de la defensa de políticas de afrorreparaciones y acciones afirmativas. Estas iniciativas han logrado cambiar parcialmente las políticas públicas y han abierto un terreno de política etnoracial a través de la región. En vista del silenciamiento de la agenda de Durban, liderado por el gobierno conservador norteamericano, podemos argumentar que en la única región de las Américas (y quizá del mundo) donde ha seguido hasta cierto punto el programa de Durban contra el racismo y donde se han obtenido ciertos resultados concretos, es en América Latina. Sin embargo, al igual que lo que pasó en los Estados Unidos, después de los éxitos relativos de los movimientos de liberación negra de los sesenta y setenta (como ya vimos), los logros parciales de los movimientos afrolatinos han resultado en parte en la integración del activismo Afro a las esferas de poder; ello tanto en lo referido a las instituciones estatales de cada país y región, como también a las instituciones multilaterales del capital global como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo. También ha ocurrido parcialmente lo que podemos llamar una «ONGización» del movimiento, donde muchas organizaciones han dejado de lado la política de enfrentamiento y transformación, a favor de una política de servicio, búsqueda de financiamiento y acomodación dentro del statu quo.

Por todo ello, hoy día debemos hablar no sólo de movimientos Afro, sino más bien de un campo político heterogéneo en el mundo afroamericano. En este sentido, es imperativo el distinguir diversas agendas políticas y económicas, ideologías de poder, metodologías y estrategias de lucha, al igual que proyectos históricos entre los distintos actores que constituyen la constelación que denominamos como terreno político de las diásporas afrolatinas.

Para hacer estas distinciones con claridad, es necesario articular criterios de análisis, clasificación y evaluación de los distintos actores y corrientes dentro de dicho terreno. Una forma de clasificar las distintas vertientes de la política afroamericana es como una arena de panafricanismos en contienda, donde se disputan el liderazgo y la definición y consecución del proyecto de poder y cambio, tres corrientes que podemos denominar como: panafricanismo conservador (o de derecha), panafricanismo liberal (o de centro), y panafricanismo radical (o de nueva izquierda). Por ejemplo, el nuevo conservadurismo Afro tiende a favorecer al Estado imperial norteamericano y su declarada misión modernizadora (como también «civilizadora») y a identificarse con los éxitos de los afronorteamericanos en las esferas políticas, económicas y culturales. A ello lo podemos considerar como una conciencia colonizada que celebra el afroimperialismo presidido por la burguesía y capas medias afronorteamericanas y desconoce u olvida la persistencia brutal del racismo en el norte.

El panafricanismo liberal se identifica más con las políticas del Partido Demócrata norteamericano y especialmente con el Caucus Congresional Negro, como aliados claves para sus proyectos de reforma, por ejemplo un Plan Colombia que incluya cláusulas a favor de la etnoeducación y que asigne recursos para amigos en las poblaciones y organizaciones afrocolombianas. Tanto los conservadores como los liberales Afro tienden a apoyar las políticas neoliberales como el TLC y no vislumbran un orden político y económico (y hasta cierto punto cultural) más allá del capitalismo transnacional actual y del poder imperial norteamericano. En contraste, los actores, corrientes y movimientos que componen el panafricanismo radical se oponen con certeza a la globalización neoliberal capitalista y sus políticas (como el TLC), así como al nuevo imperialismo y su lógica de terror y guerra. Ello quiere decir que tienden a enmarcar las luchas de los afrodescendientes como parte importante de un espectro mayor de reformas radicales y cambios sustantivos al sistema-mundo moderno-capitalista. Dicha política se evidencia en la Conferencia de Afrodescendientes contra el Neoliberalismo, que fue organizada por la Red de Organizaciones Afrovenezolanas y que tuvo lugar en su primera edición Caracas en noviembre de 2006. Los aliados de esta tendencia en los Estados Unidos no son las élites políticas y económicas afroestadounidenses, sino organizaciones que vinculan el poder negro con la justicia social y la democracia sustantiva, como lo son el Foro TransÁfrica (presidido por el actor Danny Glover)

y el Congreso Radical Negro. Además, algunos afrodescendientes radicales también participamos en los procesos de Foro Social donde entramos en diálogo y colaboración estratégica con una pluralidad de luchas y movimientos entre los cuales se cuentan: los movimientos indígenas, feministas, LGTB, de jóvenes, de obreros y desempleados, de campesinos y de trabajadores culturales, con el propósito común de construir «otro mundo posible».

Hay una serie de criterios que consideramos fundamentales para analizar con rigor y evaluar con claridad las perspectivas, estrategias y horizontes de los movimientos afroamericanos. Rápidamente voy a comentar cinco. Comenzamos con el tema de la *economía política*. Aquí, una pregunta clave es cómo entendemos las posibilidades y limitaciones de la economía-mundo capitalista y de cada país y región en su fase actual de globalización neoliberal. ¿Debemos defender las políticas de libre mercado o abogar por un nuevo orden económico desde el ámbito local, hasta el nacional y global? Cómo contestamos a esta pregunta está directamente relacionado con el segundo criterio que es el *ecológico*: En vista del fracaso de todos los modelos de desarrollo capitalista, de proveer a la mayoría de la humanidad de medios de supervivencia (por ejemplo, de empleo, vivienda y alimentación); a la vez que han provocado un desastre en el medioambiente, ¿cuáles son las implicaciones práctico-políticas de planteamientos alternativos —como por ejemplo las propuestas del Proceso de Comunidades Negras en Colombia—, a favor de un nuevo paradigma de desarrollo, fundamentado en la armonía de ecología, territorio, saberes ancestrales, identidad y cultura Afro, en un contexto de autogobierno de base? Esto a su vez nos lleva a un tercer asunto que es la necesidad de tener un sentido claro de *proyecto político*. ¿A qué le estamos apostando?, ¿sólo a ganar puestos y espacios dentro del Estado y a obtener favores del Estado metropolitano norteamericano, o en contraste, buscamos crear un orden político sustancialmente distinto? ¿Por cuál forma de democracia y ciudadanía estamos luchando, por una mera extensión de la franquicia de la democracia liberal, o buscamos una transformación sustancial de las formaciones políticas con el fin de obtener derechos colectivos (sociales, económicos, culturales y políticos) en el contexto de una democracia radical y participativa desde el ámbito local hasta lo nacional y aun a escala mundial?

El cuarto criterio que presento a consideración es la cuestión de *género y sexualidad*. ¿Vamos a centrar las luchas en contra del poder patriarcal, es decir, en contra del machismo y el heterosexismo, en nuestras

agendas y en nuestras prácticas de movimiento? ¿Cuál es la importancia adscrita a los afrofeminismos y a los reclamos LGTB en nuestro registro de prioridades y en nuestro análisis de la opresión y la liberación? Por último, me refiero a las políticas culturales. Cuando hablamos de la ancestralidad y de «lo propio», ¿desde qué óptica y a favor de qué proyecto político-cultural lo estamos haciendo? Por ejemplo, entendemos lo ancestral y lo propio dentro de marcos y patrones autoritarios y conservadores, o por el contrario entendemos la tradición y la cultura como procesos cambiantes y espacios atravesados por luchas «casa adentro», lo cual implica combinar la defensa de la ancestralidad con la construcción de culturas de liberación.

Para culminar, quiero lanzar una alerta acerca de que estamos en un momento crítico, en una coyuntura clave para la definición del carácter y el futuro de los movimientos afroamericanos, y Colombia es uno de sus escenarios principales. No es un accidente que tanto el Caucus Congressional Negro como la administración de Bush (por ejemplo, el Departamento de Estado y US-AID) tengan su atención puesta en las organizaciones y comunidades afrocolombianas. El futuro mismo y las posibilidades históricas de la región, el hemisferio y del mundo están en juego aquí. Por eso, es fundamental que ustedes tengan certeza de su propia agencia histórica, de su carácter estratégico e importancia clave como movimiento estudiantil afrocolombiano. Desde el Cordobazo a principios del siglo xx, los movimientos estudiantiles tienden a ser los actores más visionarios e innovadores en las olas de movimientos antisistémicos del planeta. Además, los movimientos afrodiaspóricos han sido cruciales en las luchas por la libertad, justicia e igualdad en el mundo moderno. Estos dos factores les localizan a ustedes en un lugar de suma importancia en esta coyuntura histórico-mundial.

Es preciso tener claro que, a pesar de los logros relativos como resultado de la larga duración de las luchas afroamericanas, la desigualdad social, la discriminación racial y el sometimiento a violencia de los afrodescendientes no sólo siguen intactos sino que se profundizan como resultado del aumento de las brechas sociales y de la violencia, terror y guerra que se disparan tanto en Colombia como en el mundo en general. Los nuevos racismos vienen vestidos de hambre, desplazamiento, destierro, marginalización y muerte. Por eso, nuestras luchas son imperativas y urgentes, no sólo para el poder negro que es tan necesario para hacer de éste un mundo más justo e igualitario, sino para la posibilidad misma de la esperanza y de la vida.

Bibliografía

- ARRIGHI, Giovanni, Terence HOPKINS, Immanuel WALLERSTEIN
1999 *Movimientos antisistémicos*. Madrid: Akal.
- DUBOIS, W.E.B.
1993 [1901] *The Souls of Black Folk*. Nueva York: Knopf.
- GEGGUS, David P.
2002 *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*. Columbia: University of South Carolina Press.
- FISCHER, Sibylle
2004 *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham: Duke University Press.
- JAMES, C.L.R.
1963 *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, 2.^a ed. revisada. Nueva York: Random House.
- MARTIN, William
2005 «Global Movements before 'Globalization': Black Movements as World-Historical Movements». *Review*, vol. XXVIII, N.º 1, pp. 7-28.
- QUIJANO, Aníbal
2000 «Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina». En: LANDER, Edgardo (comp.). *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: UNESCO-CLACSO.
2001 «Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia». En: *Tendencias básicas de nuestra época: Globalización y democracia*. Caracas: Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual, pp. 25-61.
- ROBINSON, Cedric
2000 *Black Marxism: The Making of a Black Radical Tradition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- SANTIAGO-VALLES, Kelvin
2005 «World-Historical Ties Among 'Spontaneous' Slave Rebellions in the Atlantic during the 18th and 19th Centuries». *Review*, vol. XXVIII, n.º 1, pp. 51-83.

SOUSA SANTOS, Boaventura de

2006 *Conocer desde el Sur: Para una cultura política emancipatoria*. Lima:
Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM.

TROUILLOT, Michel-Rolph

1997 *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston:
Beacon.

III

Gobiernos progresistas y movimientos sociales: (des)encuentros, perspectivas & desafíos

GOBIERNOS Y MOVIMIENTOS:
ENTRE LA AUTONOMÍA Y LAS NUEVAS FORMAS
DE DOMINACIÓN

Raúl Zibechi

Cuando Hugo Chávez ganó las elecciones presidenciales, el 6 de diciembre de 1998, se abrió un nuevo período de las luchas sociales en América del Sur. Era la primera vez, en muchos años, que se formaba un gobierno de carácter popular en el continente, que con el tiempo se convirtió en referente ineludible para la mayor parte de las izquierdas. Su llegada al gobierno fue el resultado de un largo proceso de luchas de los de abajo que, desde el Caracazo de 1989 —la primera gran insurrección popular contra el neoliberalismo— hizo entrar en crisis el sistema de partidos sobre el que se había apoyado la dominación de las élites durante décadas.

En los años siguientes, un rosario de presidentes que se reclamaban aliados de los movimientos sociales alcanzó el gobierno en ocho países del continente. Lucio Gutiérrez en Ecuador, Luiz Inacio Lula da Silva en Brasil, Néstor Kirchner en Argentina, Michelle Bachelet en Chile, Tabaré Vázquez en Uruguay, Evo Morales en Bolivia, Rafael Correa en Ecuador, luego de que Gutiérrez fuera derribado por la protesta social al aliarse con las derechas, y, finalmente, Fernando Lugo en Paraguay, componen el nuevo mapa político de la región. Es un lugar común decir que estos gobiernos fueron posibles, en mayor o menor medida, por la resistencia de los movimientos al modelo neoliberal.

En algún momento fue necesario distinguir por lo menos dos genealogías. La de aquellos países donde las fuerzas del «cambio» llegaron al gobierno como consecuencia de una acumulación electoral e institucional, en un clima de estabilidad política y sobre la base de equipos de gobierno con experiencia previa en las gestiones municipales y provinciales; es el caso de Brasil, Chile y Uruguay, y parcialmente el de Argentina. La segunda está signada por crisis políticas más o menos profundas, provocadas por la movilización social que llegó a poner en cuestión no sólo a los gobiernos neoliberales, sino también —aun de modo fugaz o inci-

piente— el modo de dominación y todo el entramado institucional en el que se apoya; es el caso de Bolivia, Ecuador, Venezuela, y parcialmente Argentina.

Como se verá, esta distinción inicial resultó insuficiente para comprender procesos que, por encima de sus notorias diferencias, tienen en común la recuperación de la centralidad estatal que supone la marginación de los movimientos. Apenas diez años después de iniciado este proceso, el entusiasmo que barrió la región fue mermando al constatarse que los nuevos gobiernos representan más continuidades que cambios. En el momento de redactarse este trabajo (julio de 2008), ya la iniciativa había pasado de los gobiernos que se reclamaban del «cambio» a las fuerzas conservadoras en casi toda la región (ZIBECHI 2008). El ocaso de la década «progresista» llegó muy pronto, cuando una parte considerable de los movimientos empezaron a sacar cuentas de los beneficios y pérdidas que representó para el campo popular.

Una de las ineludibles evaluaciones se relaciona con la cuestión del Estado, con el camino estatista asumido como natural por la inmensa mayoría, pese a la advertencia zapatista y, más fuerte aún, pese a las exitosas experiencias de construcción de poderes no estatales en Chiapas y en algunos otros espacios controlados por los de abajo. Porque la lógica estatista ha significado un giro copernicano para los movimientos que nunca debatieron a fondo el tema, o sea, para la inmensa mayoría. Desde el momento en que las fuerzas del «cambio» asumieron la administración de los aparatos estatales, apareció la vieja derecha en escena, blandiendo amenazas de desestabilización, aliada casi siempre con las grandes multinacionales y el inquilino de la Casa Blanca.

En suma, se produjo una modificación radical del escenario por la cual los movimientos fueron literalmente barridos del destacado lugar que habían ocupado, desde que a comienzos de los noventa se instaló el Consenso de Washington. En adelante, la contradicción dominante será entre los gobiernos y las derechas, un cambio que arrastró a los movimientos hacia un torbellino estatista del que una porción fundamental aún no se ha podido evadir.

Cooptación, división, fragmentación

Nada volvió a ser como antes. Con la única excepción de Chile, donde los movimientos viven un importante ascenso desde que Michelle Bachelet asumió la presidencia, los demás países gobernados por fuerzas de iz-

quierda o progresistas¹ oscilan entre el apoyo incondicional a los gobiernos —de los que reciben beneficios materiales— hasta el enfrentamiento más o menos abierto, pero con escasa capacidad de convocatoria.

Desde que la Concertación sucedió al general Augusto Pinochet, en 1990, los movimientos atravesaron aún más dificultades que bajo la dictadura. La democracia tutelada demostró toda su capacidad de aislar y criminalizar la protesta social. Sin embargo, desde 2006 los estudiantes, los mapuche y cada vez más los obreros y los pobladores de las periferias urbanas, han tomado la iniciativa contra un Estado excluyente, racista y represivo. Luego de tres años, la protesta estudiantil mantiene su fuerza y su carácter asambleario, horizontal y participativo, rehuyendo la creación de aparatos centralizados (GUTIÉRREZ y CAVIEDES 2006). La frescura del movimiento le ha granjeado enormes simpatías entre la población, puso al descubierto la política represiva del Estado y la escasa atención del gobierno a la educación pública y al debate sincero con los estudiantes.

El movimiento mapuche no ha dejado de crecer y fortalecerse, pese a la dura y selectiva represión que se ejerce contra las comunidades y sus dirigentes. En condiciones muy desventajosas, consiguió neutralizar la efectividad desmovilizadora de la ley antiterrorista heredada de Pinochet, que se aplica en democracia contra sus dirigentes y comunidades enteras, e iniciar un nuevo ciclo de luchas (TOLEDO 2007). La larga huelga de hambre de Patricia Troncoso, entre noviembre de 2007 y enero de 2008, permitió al pueblo mapuche tejer nuevas alianzas con sectores urbanos, mujeres, estudiantes, sindicatos, Iglesias y universidades.

El empuje de los movimientos chilenos contrasta con el repliegue y la fragmentación que se registra en buena parte de los países de la región. Quizá el caso más emblemático sea el de Argentina. La mayor parte de los reclamos del movimiento piquetero fue cooptado por el Estado a través de los planes sociales y la designación de dirigentes en cargos del gobierno de Néstor Kirchner. Pero no fueron los únicos. El movimiento de derechos humanos, y muy en particular la Asociación Madres de Plaza de Mayo, que había jugado un papel destacado en la resistencia al neoliberalismo en la década de 1990, se convirtió al oficialismo y pasó a defender sin fisuras las políticas gubernamentales. Una parte de las asambleas barriales desaparecieron, pero un sector significativo se transformó en centros sociales o culturales, o instalaron microempresas sociales, siendo

1 Utilizo los términos «izquierda» y «progresista» en un sentido general, tal como se los usa en el lenguaje cotidiano, sin pretender que se ajusten a una definición teórica precisa.

aún hoy uno de los sectores dinámicos de lo que resta de los movimientos de 2001 y 2002.

La crisis política de 2008 entre el gobierno de Cristina Fernández y los empresarios rurales reflejó esta fragmentación: grupos piqueteros de orientación maoísta y trotskista apoyaron a los rurales; piqueteros comunistas, grupos de derechos humanos y un sector de la Central de Trabajadores Argentinos (CTA) se volcaron con el gobierno; en tanto, algunos grupos trotskistas, el Frente Darío Santillán y otros grupos piqueteros como los MTD de Solano y Guernika, y varios MTR, se mantuvieron distantes de ambos bloques.² El tamaño de la fragmentación es tal, que resulta imposible cualquier coordinación, aun para los asuntos más generales e importantes que se pueda imaginar.

En paralelo, en los últimos cinco años han surgido infinidad de colectivos y grupos, muchos de ellos vinculados a temas ambientales o que responden a la resistencia al nuevo modelo neoliberal asentado en la minería a cielo abierto, la forestación y los monocultivos de soya. Desde la primera experiencia contra una mina de oro en Esquel, dos mil kilómetros al sur de Buenos Aires han surgido unas cien asambleas locales coordinadas en la Unión de Asambleas Ciudadanas (UAC), que se ha convertido en uno de los actores más novedosos de estos tiempos, en lucha contra la minería multinacional. Los campesinos y pequeños agricultores formaron el Frente Nacional Campesino, integrado por unas 200 organizaciones rurales que representan a la agricultura familiar y comunitaria frente al impetuoso avance de la soya. Esta articulación agrupa movimientos de larga data (como el MOCASE de Santiago del Estero), junto a nuevas organizaciones de pequeños productores de las periferias urbanas.

En Brasil, los movimientos no consiguen salir de una larga etapa defensiva, agudizada bajo el gobierno de Lula. El MST (Movimiento Sin Tierra) sigue siendo el más importante del país, y ha reorientado su lucha por la reforma agraria en un sentido más amplio, contra el agronegocio y las multinacionales de la agricultura, y contra los monocultivos de soya y caña de azúcar, y por un proyecto popular para Brasil. Su alianza con el gobierno de Lula se ha debilitado por la no-implementación de la reforma agraria, y por el apoyo abierto del gobierno al agronegocio y, muy en particular, por su alianza con las multinacionales y los empresarios de la caña de azúcar para etanol. Pero esa alianza se mantiene en pie, y si bien

2 MTD: Movimiento de Trabajadores Desocupados, en general autónomos. MTR: Movimiento Teresa Rodríguez, de orientación guevarista. Frente Darío Santillán: alianza permanente de la mayor parte de los MTD.

el MST no apoya al gobierno, recibe cuantiosos fondos estatales para los asentamientos y la educación.

Las luchas urbanas protagonizadas por el movimiento sin techo, no han conseguido impactar en amplias capas de los pobres de las ciudades y quedaron reducidas a pequeños núcleos que ocupan terrenos y construyen sus viviendas y servicios colectivos. Una de las grandes dificultades con las que tropieza el movimiento urbano es el enfrentamiento al narcotráfico y las milicias paramilitares, que han expulsado en varias ocasiones a los militantes de las favelas y los barrios periféricos, impulsando de ese modo la desorganización y atomización de los sectores populares (LOPES DE SOUZA 2008: 123-139). Los intentos por relanzar los movimientos a partir de una amplia coordinación han mostrado hasta ahora limitados avances. En paralelo, algunas luchas potencialmente explosivas, como la oposición al trasvase del río San Francisco, encabezada por el obispo de Barra (Bahía) Luiz Flavio Cappio, han mostrado el aislamiento de los sectores más consecuentes (ZIBECHI 2007a).

Algo diferente sucede en países como Bolivia y Venezuela, cuyos gobiernos procuran concretar cambios de fondo con una orientación antineoliberal. El proceso bolivariano encabezado por Chávez viene procurando, con escaso éxito, la creación de una base social organizada subordinada a su estrategia de cambios a partir del aparato estatal. Los movimientos mejor organizados en los cerros de Caracas y en otras periferias urbanas, los Comités de Tierra Urbana y las Mesas Técnicas de Agua, han sido impulsados desde el gobierno y mantienen fluidas relaciones con las autoridades. El gobierno fomentó también la creación de una central sindical chavista, con escaso éxito y muchas dificultades internas.

Todo indica que los intentos por disciplinar a los sectores populares siguen atravesando grandes dificultades, como lo demuestran las elecciones internas del PSUV (Partido Socialista Unificado de Venezuela), a las que concurrieron apenas la mitad de los más de cinco millones de afiliados formales con que cuenta. Una década después de la llegada al poder de Chávez, los sectores populares organizados en movimientos muestran aún rasgos inequívocos de autonomía, aunque ésta se encuentra seriamente comprometida frente a un Estado potente, incisivo y muy activo en las periferias pobres.

En Bolivia, la situación es bien diferente. El gobierno de Evo Morales y su vicepresidente, Álvaro García Linera, oscila entre la alianza con los movimientos y las concesiones a la derecha como forma de no quedar atrapado por la tremenda efervescencia popular que des gobierna al país

desde la guerra del agua de 2000. «Déjennos gobernar y hacemos lo que ustedes quieran», podría ser el lema del vicepresidente en su relación con la derecha autonomista de Santa Cruz, según el analista boliviano Pablo Regalsky:

Este es un gobierno-árbitro que lo que más teme no es que la derecha esté en condiciones de imponerle sus términos. Por el contrario, parecería que su instinto (pues no hay evidencia de que hubiera una clara estrategia en el gobierno en su conjunto) lo empuja a favorecer que la derecha crezca lo suficiente como para colocar en la vereda a los movimientos sociales y no puedan crecer en sus demandas. (REGALSKY 2008: 17)

Una afirmación aventurada, por cierto, pero no carente de realismo. El asunto tiene dos vertientes que pueden ser útiles para comprender los diversos procesos latinoamericanos. Por un lado, los movimientos no han sido derrotados. Según Regalsky, el «cerco sobre La Paz» establecido por los movimientos durante la insurrección de octubre de 2003, «[...] está pendiente aún sobre las cabezas del sistema político como una espada de Damocles» (2008: 21). No se trata de un cerco material, por cierto, sino de que la posibilidad de un cerco material sigue latente porque el cerco simbólico se mantiene intacto. Y puede, por tanto, reactivarse en su materialidad en cualquier momento. Se trata de un hecho habitual en la práctica social: cuando se produce un hecho colectivo, puede volver a producirse mientras no haya sido derrotado material y simbólicamente, mientras los de abajo sigan convencidos de que pueden repetirlo. Los hechos sociales actúan, las más de las veces, de modo lateral y oblicuo, no de forma directa y frontal. En Oaxaca, «[...] el vapor que impulsó calderas y pistones en 2006 se ha condensado en experiencia, *actúa en su disipación* y se derrama sobre la realidad. Cuando llegue el momento, hará estallar de nuevo los recipientes obsoletos que tratan todavía de contenerlo», según la bella metáfora de Gustavo Esteva (2008).

Por otro lado, aparece la lógica estatista, implacable, hostil a los movimientos, que busca fortalecer el aparato estatal, y que se asienta en las profusas burocracias estatales (militares, judiciales, legislativas, ministeriales, municipales). Esas burocracias son enemigas de los cambios y, en el caso boliviano, de la proclamada refundación del Estado para superar el colonialismo interno. Pero a ese factor conservador se agregan los nuevos aparatos políticos, como el MAS, integrados por una amplia camada de funcionarios electos (diputados, senadores, concejales, alcaldes) y no

electos (ministros y cientos de asesores y cargos provenientes, en muchos casos, de los partidos de la derecha), cuya mayor ambición es perpetuarse en esos puestos públicos.

Por último, el caso ecuatoriano indica que el gobierno de Rafael Correa y los movimientos —en particular el indígena— mantienen una dura disputa por la orientación del país. Las relaciones entre la CONAIE y el gobierno han tenido momentos de extrema dureza sin llegarse a la ruptura o al enfrentamiento callejero. La experiencia anterior del movimiento indígena, que sufrió serios intentos de división y cooptación bajo el gobierno de Lucio Gutiérrez, ha dejado enseñanzas que los lleva a cuidar la autonomía y la independencia. El movimiento no ha ahorrado críticas frontales como la que realizó en mayo de 2008, al manifestar su rechazo a la entrega de las riquezas mineras, petroleras, mineras, madereras e hidroeléctricas a las multinacionales.³

La autonomía frente al desafío de los planes sociales

Las relaciones entre los movimientos sociales y los nuevos gobiernos se enfrentan al desafío inédito de la implementación por parte de éstos de nuevas formas de dominación, en las cuales los planes sociales masivos son apenas uno de los múltiples pilares del control social. Estos nuevos modos de dominación están en plena formación, diseño y rediseño, con una fuerte interacción entre el Estado y las nuevas formas de relación trabajo-capital en la era del trabajo inmaterial. Por lo tanto, los análisis con los que contamos para dar cuenta de estas nuevas realidades son incompletos y fragmentarios, pero parece importante avanzar —a veces a tientas— en los intentos por dar cuenta de los modos que asume la dominación bajo estos gobiernos autodenominados progresistas y de izquierda. Habrá tiempo, en su momento, para rectificar imprecisiones y omisiones.

La derecha como problema

La aparición de un conflicto aparentemente central entre los gobiernos y las derechas, algo que sucede en todos los países menos en Perú y Colombia, tiende a colocar a los movimientos en un lugar subordinado del que tienen serias dificultades para moverse. En algunos casos, como en

3 Resoluciones de la Asamblea Extraordinaria de la CONAIE, Quito, 13 de mayo de 2008, disponible en: <www.conaie.org>.

Bolivia y Venezuela, la contradicción es real. Pero ni siquiera en ellos se trata de un conflicto permanente porque, como hemos visto respecto al gobierno de Evo, el Estado suele utilizar a la derecha como excusa para domesticar la rebeldía de los de abajo.

No se trata sólo de cooptación. Las más de las veces la subordinación opera desviando a los movimientos de sus objetivos centrales, de aquellas estrategias de larga duración que se venían implementando desde tiempo atrás. En el caso de Bolivia, por poner apenas un ejemplo, consistía en despejar espacio-tiempos, como el Altiplano, para la instauración de una nación aymara, proceso larguísimo que nunca fue imaginado como un acto único y fundacional, sino como la lenta instalación de poderes otros, y de la también lenta y zigzagueante expulsión del aparato estatal de esos espacios. En el caso de los desocupados argentinos, se trató de la creación de espacios autónomos, simbólicos y materiales, fuera del control de los partidos, las Iglesias, el Estado y los sindicatos.

La renovada potencia de las derechas es una excusa excelente para introducir al Estado en las prácticas sociales de los de abajo. Dicho objetivo no consiste sólo en la subordinación directa, sino las más de las veces en la instalación de lógicas de la separación,⁴ como la relación racional y calculada medios-fines, y otras que se derivan de ella, que conduce a los movimientos por cauces de acción y pensamiento que reproducen los moldes del sistema que los oprime.

Las nuevas formas de control

La crisis de la disciplina como forma de modelar los cuerpos en espacios cerrados fue una de las características más destacadas de la «revolución del 68». El desborde del control patriarcal, la neutralización del orden en el taller, la escuela, el hospital y el cuartel, forzaron al capital y a los Estados a crear nuevas formas de control a cielo abierto, poniendo en el centro de su problemática la cuestión de la población y la seguridad.⁵

En este sistema de dominación, los planes sociales juegan un papel importante. Para el sociólogo Francisco de Oliveira son «un instrumento

4 Este tema lo he abordado en *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales* (ZIBECHI 2006).

5 Véase el capítulo 15 de mi libro *Autonomías y emancipaciones. América Latina en Movimiento* (2007b), «El arte de gobernar los movimientos», donde a partir de los análisis de Michel Foucault (2006, 2007) intento comprender cómo actúa la seguridad bajo los gobiernos progresistas y de izquierda de la región.

de control» sobre la base de un dispositivo biopolítico por el cual el Estado clasifica a las personas de acuerdo con sus carencias, «restaura una especie de clientelismo» y termina por convertir la política en algo irrelevante (OLIVEIRA 2006). Por otro lado, los planes sociales apuntan a los mismos sectores que se han organizado en movimientos en las últimas décadas. Alivian la pobreza pero no modifican la distribución de la renta, ni evitan la creciente concentración de ingresos en los estratos privilegiados. Al afectar la capacidad de organización de los movimientos más activos, se convierten en un factor que dificulta su crecimiento.

La inexistencia de temas comunes

En el período anterior surgió un conjunto de problemas comunes. Éstos se convirtieron en las demandas colectivas centrales, que permitieron aglutinar un conjunto muy variado de movimientos bajo formas flexibles de coordinación. Hoy el panorama es exactamente el opuesto, ya que no existen ejes temáticos capaces de acoplar a los centenares de colectivos que siguen activos en todos los países. A ello se le suele llamar fragmentación. Sólo puede superarse si se profundiza el trabajo local, porque lo local será lo decisivo, y no la creación de grandes estructuras de coordinación.

El debate sobre la autonomía

No se resuelve ni con declaraciones ni siquiera con emprendimientos productivos, como en el período anterior. Es un tema abierto y a profundizar, para el cual tenemos más preguntas que respuestas. «¿La autonomía debe tener una base material?», se preguntan, y nos preguntan, los miembros del Movimiento Social Dignidad de Cipolletti. En la misma dirección, conceptos como «cooptación», «traición», y otros de la misma genealogía, deben ser complejizados y puestos en cuestión, ya que no explican lo que realmente está sucediendo, y operan como somníferos entre quienes luchamos por la emancipación.

Bibliografía

- ESTEVA, Gustavo
 2008 «Dos años después». *La Jornada*, 16 de junio. Disponible en: <<http://www.jornada.unam.mx/2008/06/16/index.php?section=opinion&article=022a2pol>> (02/1/09).

FOUCAULT, Michel

- 2006 *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: FCE.
- 2007 *Nacimiento de la biopolítica Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: FCE.

GUTIÉRREZ, Tamara y Cristina CAVIEDES

- 2006 *Revolución Pingüina. La primera gran movilización del siglo XXI en Chile*. Santiago: Ayun.

LOPES DE SOUZA, Marcelo

- 2008 *Fobópole. O medo generalizado e a militarização da questão urbana*. Río de Janeiro: Bertrand Brasil.

OLIVEIRA, Francisco de

- 2006 «A política interna se tornou irrelevante». *Folha de Sao Paulo*, 24 de julio. Disponible en: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u80783.shtml>> (02/1/09).

REGALSKY, Pablo

- 2008 «Grandes oportunidades, grandes peligros». *Viento Sur. Por una izquierda alternativa*, n.º 97, mayo, pp. 13-25, Madrid.

TOLEDO LLANCAQUEO, Víctor

- 2007 «Prima ratio. Movilización mapuche y política penal. Los marcos de la política indígena en Chile 1990-2007». *OSAL, Observatorio Social de América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, año VIII, n.º 22, septiembre, pp. 253-275.

ZIBECHI, Raúl

- 2006 *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- 2007a «Dos modelos enfrentados en el río San Francisco», Programa de las Américas, 17 de diciembre de 2007. En *Pensamiento Crítico*. Disponible en: <<http://www.pensamientocritico.org/rauzib0108.html>> (02/1/09).
- 2007b *Autonomías y emancipaciones. América Latina en Movimiento*. Lima: UNMSM y Programa Democracia y Transformación Global.
- 2008 «Hacia el fin de la década progresista». *La Jornada*, 4 de julio.

HISTORIA DE UN DESENCUENTRO:
RAFAEL CORREA Y LOS MOVIMIENTOS SOCIALES EN
EL ECUADOR (2007-2008)¹

Pablo Ospina Peralta

Un movimiento en busca de un liderazgo

Como en toda América Latina, más de dos décadas de promesas de prosperidad y desarrollo acompañadas de medidas de ajuste estructural y de recetas económicas liberales acentuaron las desigualdades sociales y la exclusión. En Ecuador, ese resultado tiene la agravante de tasas de crecimiento económico más que modestas. Para 2006, el ingreso por habitante del Ecuador era menor al de 1982, cuando empezó la tortuosa historia del ajuste.

Los efectos políticos de la aplicación del modelo son también comunes en el continente: exacerbación de los conflictos entre las élites, desencanto y distanciamiento popular frente al sistema político, desprestigio del Parlamento y los partidos, sensación de corrupción galopante en la que la única distinción entre alternativas políticas perfectamente parecidas resulta ser el grupo de amigos que se llevará el botín del atraco a los bienes públicos. La desventaja ecuatoriana a este panorama continental es la extrema maleabilidad de las instituciones que formalmente deben regular los conflictos. En todo el subcontinente, salvo excepción, las leyes tienen una aplicación relativamente discrecional, pero en pocos lugares como en el Ecuador existe tan generalizado consenso entre las fuerzas políticas de que es preferible sacrificar primero la legalidad que la posibilidad de un «arreglo» informal e inmediato. En efecto, en Ecuador los mecanismos extrainstitucionales de acuerdo político suelen ser muy eficaces. Por eso

1 Este artículo retoma parcialmente dos textos anteriores: «Los movimientos sociales en el Ecuador de Rafael Correa». En: SÁNCHEZ PARGA, J. (ed.). *Ecuador contemporáneo*. Universidad de Murcia, en prensa; y «Ecuador: al ritmo de la iniciativa política del gobierno de la revolución ciudadana». En: A. ACOSTA et ál. *Entre el quiebre y la realidad. Constitución 2008*. Quito: Abya-Yala, 2008.

la inestabilidad política reciente (entre 1995 y 2007) se combina con la reafirmación de una característica propia de toda la segunda mitad del siglo xx: la ausencia casi completa de violencia política. A lo largo de las últimas décadas, las guerras civiles han brillado por su ausencia, igual que las dictaduras sangrientas y autoritarias. Las tres caídas presidenciales recientes (1997, 2000 y 2005) fueron incruentas. La conclusión es que las estructuras del Estado ecuatoriano son extraordinariamente flexibles y estables pero sus instituciones formales no son los mecanismos *reales* de ejercicio de la autoridad y de regulación del conflicto social.

Pero ocurre que los conflictos entre los grupos económicos más poderosos del Ecuador tendieron a agudizarse por la presión del cambio económico; así también, los mecanismos tradicionales de «arreglo» y negociación se hicieron cada vez menos funcionales. En otras palabras, enfrentar el liberalismo económico reinante llena de temores y plaga de competencias inmanejables un ambiente empresarial repleto de protecciones, subsidios y negocios turbios con un Estado que desde siempre estuvo radicalmente privatizado. Las pugnas entre las élites dominantes refieren ante todo a tres temas: el control de los contratos petroleros y energéticos, la disputa sobre quiénes deben ser los principales beneficiarios de las privatizaciones y los conflictos alrededor de los costos y beneficios de la reestructuración del sector financiero. La presión que agita los conflictos es el fin próximo de las protecciones estatales, de los subsidios abiertos, de las salvaguardias frente a las nuevas oleadas de apertura comercial y de capitales. La privatización progresiva del petróleo (iniciada a partir de 1992) ha agudizado los conflictos sobre los contratos y las concesiones. Las rentas petroleras ya no podían ser dejadas en manos de dirigentes serranos una vez que los exportadores costeños se quedaron sin los recursos adicionales que la devaluación permitía generar. La adopción del dólar como moneda de curso oficial en enero de 2000 privó, en efecto, al Estado del control de la política monetaria. Ello hace crecer las disputas sobre el presupuesto del Estado y el control de instituciones estatales clave. La crisis financiera de 1999, similar a las crisis financieras que han asolado a todos los países latinoamericanos desde 1982, mostró los índices a los que el descalabro económico puede llegar. La pugna entre banqueros ha sido una constante en los últimos diez años: el Banco de Pichincha contra los dueños de Filanbanco y sus empresas es el más notable. El prebendalismo respecto a los fondos estatales se agudiza precisamente cuando crecen las presiones de organismos internacionales, con todo su aparato tecnocrático, para cambiar las reglas de juego en la

asignación de los recursos fiscales. La rapiña es una respuesta frecuente en los sistemas moribundos.

En medio de ese conflicto «arriba», se puede entender mejor la capacidad de acción de los movimientos sociales y populares «abajo». La verdad es que durante las décadas de 1980 y 1990, las clases populares parecieron encontrarse en todas partes en retirada. Las reformas neoliberales debilitaron notablemente al pequeño movimiento obrero fabril que resistió con grandes movilizaciones las primeras medidas de ajuste en 1982 y 1983. Sólo los trabajadores de las empresas públicas mantienen en la actualidad una tasa de sindicalización apreciable y una cierta capacidad de movilización. La Iglesia católica comprometida con los pobres está arrinconada después de 25 años de pontificado conservador y su otrora decisiva influencia en la creación de un tejido organizativo rural es ahora muy limitada. El movimiento urbano ha sido sometido por el clientelismo municipal y por el abandono de casi todo activismo político socialista después de la caída del muro de Berlín. Si eso ocurre en todo el país, la situación es más precaria en la costa, donde las clases populares se mantuvieron bajo el control político de una dirigencia empresarial exportadora e importadora.

Sólo el poderoso movimiento indígena logró romper con la monotonía de debilidad social. Su significativa presencia después de los masivos levantamientos de 1990 y 1994 logró aglutinar no solamente a los pueblos indios y sectores rurales de la sierra andina, sino que se convirtió durante dos lustros en el polo de gravedad de todos quienes se resistían al ajuste. Pero este movimiento nunca logró superar dos debilidades básicas: la ausencia de movilización y organización popular urbana, así como la ausencia de un movimiento significativo en la costa, especialmente en las áreas de agricultura moderna de exportación. La debilidad era seria, porque en las ciudades y en la costa se encuentra la gran mayoría de la población ecuatoriana. La principal debilidad estructural del movimiento indígena desde 1990 siempre fue la debilidad del resto de los movimientos sociales y populares.

La combinación de la movilización social coordinada por las organizaciones indígenas y la debilidad de los sectores dominantes debido al recrudecimiento de sus conflictos internos otorgaron a los movimientos populares una eficacia mayor de la que autorizaba prever una valoración serena de su poder de convocatoria. De hecho, las movilizaciones obreras y urbanas de abril de 1978, octubre de 1982 y marzo de 1983 fueron probablemente más poderosas, nacionales y sostenidas que las de febrero de

1997 y abril de 2005 (muy «quiteñas» ambas) o la de enero de 2000 (precedida, eso sí, por un año entero de conflictos callejeros). Aunque menos poderosas por su fuerza en la calle, estas últimas movilizaciones tuvieron efectos políticos más destacados que sus predecesoras, porque operaron en una coyuntura que parecía multiplicar su poder.

En ese marco de vacío «arriba» y de evidente irritación «abajo», las organizaciones populares comandadas por el movimiento indígena buscaron darle a la crisis política una salida propia. Ello significó, en la práctica, buscar alternativas electorales. Por eso, desde este punto de vista, el período que va de 1995 a 2005 puede ser caracterizado como el de un movimiento social en búsqueda de un liderazgo nacional. En la práctica, la amalgama de organizaciones sociales aglutinadas por el movimiento indígena recurrió a figuras poco confiables para sus propósitos de cambio estructural, como Freddy Ehlers (candidato presidencial en 1996 y 1998) y Lucio Gutiérrez (candidato presidencial en 2002). Ambos tenían pocas credenciales de una trayectoria política e intelectual comprometida con las causas populares. El primero era un exitoso presentador de televisión, dueño de una productora de programas de reportajes y variedades, cercano a posiciones socialdemócratas, pero sin ninguna historia probada de capacidad de articulación de políticas públicas o de liderazgo en procesos políticos. El segundo era un coronel que ganó fama en el derrocamiento de Jamil Mahuad, acompañando las movilizaciones indígenas de enero de 2000 con una rebelión de militar, pero carente de toda precisión en sus posiciones ideológicas, salvo un difuso nacionalismo muy pronto olvidado.

La táctica política de combinar la movilización social con la participación electoral en alianzas amplias produjo resultados impactantes. No solamente lograron intervenir decisivamente en las movilizaciones que culminaron en el derrocamiento de gobiernos comprometidos con la aplicación de las recetas del ajuste neoliberal, sino que cosecharon importantes éxitos electorales: un tercer puesto, en 1996 (con el 20% de la votación) y el segundo en 2002 (también con el 20% de la votación), para ganar posteriormente en la segunda vuelta. Esos resultados revelaban que si bien no existía un tejido organizativo y una capacidad de movilización social suficiente en todo el territorio nacional, había un ambiente receptivo a la necesidad de cambios sociales radicales, una creciente inconformidad y una aguda pérdida de autoridad de los mediadores políticos convencionales. Este tipo de acción se insertó muy bien en medio de la coyuntura de debilidad del sistema, de deslegitimación y de fragmentación creciente

de las derechas. Permitió también fortalecer a las organizaciones locales que conquistaron, a veces en alianzas y a veces solas, varios gobiernos municipales, prefecturas provinciales (gobernaciones) y se afanzaron en el manejo de ciertas instituciones públicas del Estado central. Todo ello aumentó durante más de una década la influencia política de las organizaciones populares y en especial de las organizaciones indígenas.

Pero el crecimiento político era demasiado rápido y las nuevas responsabilidades estatales desbordaban las capacidades organizativas existentes. La victoria electoral de Lucio Gutiérrez terminó por revelar ante la faz pública el doble límite de esta exitosa táctica política. Por un lado, era claro que la desconfianza hacia los partidos, las organizaciones y las instituciones políticas había llegado a convertirse en un sentido común en todas partes del Ecuador. Sin una fuerza social capaz de distinguirse vigorosamente de la institucionalidad desprestigiada en la que participaban, las organizaciones indígenas terminaron siendo marcadas por el desprestigio de todo el sistema político. Por otro lado, la táctica de buscar liderazgos electorales improvisados, resultó ser una terrible arma de doble filo. En el gobierno se paga muy caro la improvisación. Los electos, una vez en la administración, adquieren un poder propio y una libertad de acción política que los desliga parcialmente de la fuerza social que los impulsó. Mantenerlos atados a sus compromisos políticos con esas fuerzas sociales exige que estén muy ligados personalmente a ciertos principios políticos o a ciertas estructuras organizativas. Con Lucio Gutiérrez definitivamente no fue el caso.

Un liderazgo en busca de un movimiento

Rafael Correa Delgado nació en Guayaquil en abril de 1963, en el seno de una familia de clase media. Estudió economía en la Universidad Católica de Guayaquil y estuvo siempre ligado a grupos cristianos, especialmente a la Orden de los salesianos, con quienes realizó un año de trabajo misionero en Zumbagua, una de las parroquias indígenas más pobres del páramo de la provincia de Cotopaxi, en la sierra central del Ecuador. Durante ese año, el joven economista costeño conoció la historia de la lucha campesina por la tierra, los esfuerzos de la Iglesia de los pobres y los efectos del proceso de consolidación identitario de los pueblos indígenas del Ecuador. También hizo lo que casi ningún intelectual de clase media, incluso comprometido, ha hecho: aprendió *kichwa*. Al terminar esa experiencia vital, viajó con una beca bajo el brazo a estudiar en la Universidad

Católica de Lovaina, en Bélgica, donde permaneció dos años y contrajo matrimonio con una ciudadana belga. Luego prosiguió sus estudios de doctorado en economía en la Universidad de Illinois, también gracias a una beca. Durante estos años de formación, Rafael Correa se distinguió como un disciplinado lector, un inteligente escritor, un académico apasionado por sus ideas y una persona alejada de la ortodoxia liberal que suele dominar en las escuelas de economía. Algunos antiguos profesores y amigos lo recuerdan como un cristiano de izquierda, que fue precisamente la definición que Correa ofreció de sí mismo a la prensa durante la campaña electoral del año 2006.

A su regreso al Ecuador, el futuro presidente consiguió un trabajo en la Universidad San Francisco de Quito, institución privada, sumamente costosa, destinada a ofrecer oportunidades de formación superior a los sectores más acomodados de las clases medias y altas del país. Durante su estadía en Quito, además de tener frecuentes controversias intelectuales con destacados profesores y directivos de visión liberal dentro de su universidad, se ligó a un grupo de economistas, académicos y empresarios que en la capital buscaban construir y difundir propuestas de políticas económicas alternativas a la ortodoxia neoliberal dominante: el «Foro Ecuador Alternativo». El «Foro» se convirtió en un importante grupo de trabajo bajo cuyo impulso se publicaron varios trabajos académicos, se realizaron diversos seminarios de reflexión y se conquistaron ciertos espacios en los medios de comunicación.

Sin embargo, el giro decisivo en la vida de Rafael Correa Delgado fue su designación como Ministro de Economía en abril de 2005 por el presidente Alfredo Palacio, luego de la brusca caída de Lucio Gutiérrez. Al parecer, las viejas conexiones de Palacio con ideas y grupos de izquierda (su padre estuvo ligado al Partido Comunista del Ecuador), lo decidieron a designar al joven y brillante economista radical como su colaborador en la que durante los años monetaristas fue la más importante cartera de Estado. Correa se rodeó rápidamente de un grupo de colaboradores donde destacaron miembros del «Foro» y algunos amigos personales. Su propósito declarado era mostrar en una práctica de gestión que «otra política económica es posible». Durante los tres meses que duró al frente del ministerio no solamente mantuvo una actitud beligerante ante los organismos internacionales, hizo repetidas declaraciones en contra de la ortodoxia neoliberal y logró la reasignación de prioridades de un fondo formado por los excedentes petroleros, sino que mostró claramente sus cualidades de liderazgo y su carisma personal tanto para las sensibilidades políticas

costeñas como para las serranas. Poco después de la salida de Correa del Ministerio de Economía, impulsado por amigos y colaboradores del «Foro», se organizaron alrededor de su figura varios grupos políticos y personalidades en lo que más tarde sería el movimiento del gobierno: *Acuerdo PAIS* («Patria Altiva i Soberana»).

Rafael Correa era definitivamente una figura con potencialidad política. Los hechos posteriores lo confirmaron. Pero una figura no alcanza para manejar el Estado ni para llegar a conducirlo. Necesitaba un aparato político, un movimiento. De ello resulta una curiosa convergencia. Por un lado, el movimiento indígena y sus aliados pugnaron durante una década por conseguir la adhesión de un liderazgo político-electoral que contribuyera a consolidar las conquistas de sus constantes esfuerzos de movilización social contra el neoliberalismo. Casi al mismo tiempo, pero un poco después, Rafael Correa se consolidó como una figura crítica al modelo que necesitaba un movimiento de soporte político. Parecían necesidades complementarias. Todo presagiaba un acuerdo posible y mutuamente conveniente. No ocurrió. ¿Qué factores lo impidieron?

La verdad es que hubo muchas posibilidades de un acuerdo electoral en los momentos previos a la inscripción de candidaturas. ¿«Correa-Macas» o «Macas-Correa»? La fórmula tenía opciones, especialmente luego de que las potentes movilizaciones indígenas en contra de la firma del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos en marzo de 2006, mostraran que la proclamada debilidad de la CONAIE no era tan absoluta. Contra esa posible fórmula electoral conspiraron factores presentes en ambos bandos. Del lado indígena, el factor inmediato más importante fue la lectura pesimista de los saldos de la constante búsqueda de una figura «externa». ¿Qué garantizaría que este nuevo aliado no actuaría como aliados anteriores? No era sólo el balance de la experiencia con Lucio Gutiérrez. La mayoría de los principales dirigentes indígenas reconocía que Rafael Correa no podía ser comparado con el Coronel. La lectura pesimista de las alianzas provenía de la experiencia con otros grupos de izquierda con quienes se compartió una vivencia más prolongada. La raíz del desencuentro consistía en que la CONAIE siempre dispuso de una alta capacidad de movilización organizada mientras que sus aliados mestizos, urbanos y de izquierda no la tenían. Puesto que las organizaciones indígenas derivaban su peso político precisamente de esa capacidad de movilización social, los grupos mestizos carecían ante ellas, del cimiento de su autoridad y legitimidad políticas. El aporte de estos grupos venía de otras fuentes: la destreza en la construcción de propuestas técnicas, la

habilidad en la elaboración de discursos políticos, la capacidad de gestión administrativa del Estado, la lectura de las oportunidades que ofrecía la coyuntura. En la práctica, contribuían en ciertas tareas técnico-políticas esenciales para las que el movimiento indígena carecía de cuadros propios suficientes. Como dijimos antes, el crecimiento del poder político de la CONAIE dentro del Estado y el aumento de sus responsabilidades públicas pronto la desbordó. Sus estructuras organizativas no estaban adaptadas (y siguen sin estarlo) a la multitud de obligaciones que se vieron en la necesidad de asumir.

Era un problema político objetivo: por un lado, las organizaciones indígenas carecieron de las estructuras técnicas propias y suficientes para cumplir las funciones que debían asumir por su peso político nacional; y, por otro lado, los pequeños grupos políticos de izquierda aliados al movimiento indígena dirigidos por intelectuales de clase media, carecían de una fuerza social organizada que legitimara las funciones técnicas, administrativas y dirigenciales que terminaron asumiendo. En esas condiciones, las tensiones entre los dirigentes indígenas y sus aliados estallaban constantemente, tanto durante los procesos electorales como en las movilizaciones. En las elecciones, puesto que la población indígena organizada generalmente era minoritaria, se hacía necesario crear alianzas locales más amplias y, al hacerlo, las organizaciones se sentían excluidas por «oportunistas» que aparecían en esos momentos y desaparecían después. En los momentos de movilización, la situación era todavía peor porque las organizaciones indígenas eran las que ponían los muertos y la gente en la calle, mientras que muchos de los intelectuales mestizos parecían comandar las negociaciones políticas sin tener la capacidad de movilizar a grupos significativos de la población. La principal interpretación interna de los dirigentes indígenas sobre estas actitudes era que nacían del oportunismo, de la ambición desmedida de poder y de las maniobras de mala fe. Del lado mestizo se aducía (y se aduce) la existencia del «etnicismo», del «racismo indígena» y del sectarismo. Desde mi punto de vista, aunque sin duda existieron esas actitudes, el verdadero problema de fondo no era moral. Cuando Rafael Correa y su equipo entraron en la escena, esos conflictos habían llegado a un punto de quiebre por los resultados adversos de la alianza con Lucio Gutiérrez. Era muy difícil tomar contacto e iniciar negociaciones en un contexto tan «minado» como el que encontraron. A las tradicionales dificultades de llegar a acuerdos políticos debido a las estructuras descentralizadas de las organizaciones étnicas, se sumaron las desconfianzas recrudescidas.

Por su parte, el equipo de Correa también tendía a distanciarse de las organizaciones indígenas por dos razones. La primera es que el desprestigio del sistema político y de los partidos se extendía a toda forma organizativa de la política. Eso incluía al movimiento indígena, cuyo prestigio social se había resentido por el apoyo al triunfo electoral de Lucio Gutiérrez, con el agravante de que el potencial electoral de Pachakutik había probado tener un techo estructural infranqueable en la costa y en las ciudades. En esa perspectiva, para los dirigentes de la revolución ciudadana, el tiempo del movimiento indígena como polo de gravitación de las fuerzas sociales opuestas al ajuste ya había pasado. La segunda, es que en opinión de varios estrategas e ideólogos de Acuerdo País, en el movimiento indígena, así como en prácticamente todas las organizaciones populares y sindicales, predomina una visión particularista y «corporativa» de la política y del Estado. De ahí su insistencia en apelar al discurso «ciudadano». No apelan a la organización, sino a la persona individual que actúa en la política. Este «ciudadano» tiene o debe tener una visión universalista y de largo plazo de la gestión gubernamental y de sus propias responsabilidades. Pero entonces ¿quiénes son, en concreto, estos «ciudadanos» que superan el corporativismo propio de sus intereses particulares?, ¿quiénes son los portadores del «universalismo»? ¿qué grupo o fuerza social puede considerarse libre del «particularismo»? Éste es, por supuesto, un viejo y clásico problema de las ciencias políticas. De lo que conozco, la respuesta a este tema no ha sido elaborada doctrinariamente por ninguno de los dirigentes o ideólogos de Acuerdo País, pero es claro que en su opinión no puede provenir de las organizaciones populares o indígenas. En su práctica, parece que los únicos en condiciones de garantizar ese universalismo de largo plazo en la conducción de la política son los técnicos e intelectuales de clase media.

Una fórmula de Correa con Macas tenía claramente mayores posibilidades electorales que una fórmula inversa. Mientras Correa y sus seguidores privilegiaron ganar la contienda, la CONAIE y sus seguidores dieron prioridad a lo que entendían como las necesidades de su proceso organizativo: no era tan importante ganar sino crecer. Hasta ahora, las opciones de Acuerdo País han probado ser más exitosas. Pero el provenir es largo y la necesidad de una organización popular autónoma, deliberante y basada en estructuras colectivas se manifestará cada vez más como una necesidad para sostener cualquier cambio profundo.

En síntesis, por una combinación de desencuentros ocasionados por distintas prioridades electorales, por historias políticas cronológicamente

desencajadas y por subyacentes diferencias doctrinarias, la confluencia entre el mayor movimiento social actualmente existente en el país y el mayor liderazgo político de izquierdas que haya conocido la historia nacional, no pudo hacerse realidad. Es una tragedia para ambos, pero hasta ahora su falta se sufre más en las organizaciones indígenas. El gobierno, mientras tanto, está pugnando por construir su propia estructura orgánica al calor del trabajo de gobierno y desde el Estado. Esa estructura en proceso de forja es todavía un enigma, pero cuenta con gran capacidad de convocatoria política. Con el paso del tiempo, la distancia ha tendido a hacerse cada vez mayor entre las organizaciones sociales y el gobierno de la revolución ciudadana.

Encuentros

Desde el punto de vista de sus políticas económicas, el gobierno de Acuerdo País se ha alejado claramente de la ortodoxia neoliberal. En cierto modo ha retomado, ampliado y desarrollado los elementos centrales del programa económico de la mayoría de los movimientos sociales organizados del país.² El discurso presidencial retoma varios de los conocidos tópicos de los movimientos sociales: los contenidos sociales de la democracia, la subordinación del capital al trabajo, la reivindicación de los derechos laborales. Pero no es sólo el discurso. Las acciones de gobierno atestiguan un claro giro a la izquierda.

Las medidas económicas del gobierno han hecho efectivamente aumentar el gasto social y están optando por devolver al Estado un protagonismo mayor en la economía. Pueden existir debates sobre qué tan «nuevo» es este nuevo desarrollismo, pero no hay duda de que está alejado del liberalismo económico predominante durante las últimas décadas. Los principales gastos adicionales de estos meses han sido el aumento del Bono de Desarrollo Humano de 15 a 30 dólares (490 millones de dólares); la prohibición de los cobros por «autogestión» en los hospitales y establecimientos educativos públicos (532 millones de dólares); la duplicación del bono para vivienda (70 millones); la rebaja de las tarifas eléctricas para los hogares que consumen muy poca electricidad (es decir, los más

2 Hasta el punto de que, para algunos, «le robó» el programa a las organizaciones: «[...] porque ha vencido en elecciones un Gobierno (y su movimiento Alianza País) que le arrebató (por no usar otro término) al movimiento indígena y a los movimientos sociales su agenda de lucha y luego capitalizó electoral y políticamente victorias ajenas, es decir nuestras victorias» (ICCI 2007: 4).

pobres, 70 millones de dólares³); y el aumento de los salarios para profesores del sector público, médicos, asistentes de salud de los hospitales del Estado y jubilados. En noviembre, en medio de un espectacular anuncio de cambios en la institucionalidad educativa, se abrieron 12 000 nuevas partidas para profesores de la educación pública, más del 10% adicional a la planilla total de maestros existente. De hecho, el gasto social pasó del 5,3% del PIB en 2006 al 6,4% en 2007. Los economistas ortodoxos tienen su propia valoración de estas medidas: «En febrero 21 [el gobierno] subió los salarios de los empleados por horas, de las empleadas domésticas, de los militares. Populismo puro» (PAZ VELA 2007: 20).⁴ En enero de 2008, el salario mínimo pasó de 170 a 200 dólares por mes y el de las empleadas domésticas pasó de 120 a 170. El populismo no se detiene.

Las señales de que el camino económico del gobierno ecuatoriano se aleja de la «larga y triste noche neoliberal» siguen siendo poderosas. Igualmente poderosas son las señales de un programa económico basado en la expansión de la inversión pública y en la inversión productiva de las empresas estatales. El Estado retoma su papel largamente abandonado de locomotora del proceso económico. En marzo se anunció uno de los más ambiciosos programas de inversión pública en vialidad de la historia reciente: 2400 millones de dólares para el año 2008. Con la reversión de los «fondos petroleros» creados en las últimas décadas al Presupuesto General del Estado, se calculaba en mayo que 2086 millones de dólares adicionales estarían disponibles para nuevas inversiones productivas en proyectos energéticos. A eso se podrían sumar los más de 880 millones de dólares que en mayo y junio el gobierno central canceló al Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social como parte del pago de su histórica deuda.⁵

El 21 de abril, en un acto en el que participó la presidenta de la Argentina, Cristina Fernández, el gobierno dio inicio a las primeras obras del proyecto hidroeléctrico más grande del país, el «Coca-Codo-Sinclair», con una capacidad instalada de 1500 MW y una inversión prevista de 1590 millones de dólares hasta el año 2014. El 70% de la inversión co-

3 El gobierno anunció que este subsidio se volvería «cruzado» en 2008; es decir, que aumentaría el costo de la electricidad de los hogares de alto consumo para pagar el subsidio a los hogares más pobres.

4 Vale la pena recordar que los militares no votan en Ecuador, por lo que el aumento de sus salarios no es propiamente una estrategia electoral.

5 El gobierno central adeudaba aportes comprometidos para el funcionamiento del seguro social desde hace cerca de 25 años. Existe una controversia muy grande y todavía no saldada respecto del verdadero monto de la deuda del Estado con el IESS, porque la dolarización de la economía en el año 2000 a una tasa de cambio que infravaloró el sucre, significó literalmente «dicuarla».

rresponderá al gobierno ecuatoriano, mientras que el 30% restante provendrá del Estado argentino a través de la recientemente creada empresa estatal de energía ENARSA. A mediados de julio, con la presencia de los presidentes de Venezuela, Hugo Chávez, y de Nicaragua, Daniel Ortega, se iniciaron las inversiones para la construcción de la «Refinería del Pacífico», un complejo petroquímico que costará 6600 millones de dólares y que será construido en asociación entre la estatal petrolera ecuatoriana y la estatal petrolera venezolana. Obras largamente postergadas que permitirán sustanciales ahorros en importación de combustibles (que en la actualidad suman más de 3000 millones de dólares anuales) y que alentarán la soberanía energética del Ecuador. Sin embargo, a imagen y semejanza del «desarrollismo» del siglo XX, el actual proyecto económico gubernamental ha mostrado poca preocupación por los impactos ambientales de estas grandes obras de infraestructura.

Pero estas inmensas inversiones se encuentran todavía con grandes limitaciones legales y administrativas. Es posible también que existan otras razones en la lentitud del proceso contractual, y de viabilización de las inversiones. El caso más importante es el de las dificultades de la empresa estatal petrolera, Petroecuador, que a pesar de una inyección de más de 1700 millones de dólares para renovar sus inversiones, no ha podido ejecutar el gasto previsto ni cumplir con las metas de producción proyectadas para el año 2008. En mayo se anunció que en lugar de los 187 000 barriles diarios previstos, la producción caería a 172 000 en promedio. Como resultado de estas dificultades, tuvo que renunciar el presidente ejecutivo de la empresa, contralmirante Fernando Zurita, el 21 de mayo. Estas dificultades de la petrolera estatal afectan toda la estrategia de crecimiento económico del gobierno y postergan la mejora de los resultados macroeconómicos anunciados (un crecimiento de 4% de la economía, que probablemente no se cumplirá).

Por último, las empresas privadas han debido someterse a largas y complejas negociaciones de sus contratos con el Estado. Las empresas petroleras vienen negociando nuevos contratos desde fines del año pasado, cuando se emitió el decreto que modificaba la repartición de los excedentes petroleros sobre el precio referencial de 25 dólares por barril (todos los excedentes sobre ese precio se reparten ahora a 99% para el Estado y 1% para las empresas). Varias empresas plantearon recursos ante el CIADI y al menos una de ellas, City Oriente, se retira del país. La firma de nuevos contratos con las operadoras de telefonía móvil estaba prevista para fines de julio, pero aunque está anunciado el acuerdo para el nuevo

costo de la autorización de operación (que pasó de 144 millones hace 15 años a casi 700 millones en la actualidad), no se conocen todavía los detalles de los nuevos contratos.

Pero sin duda, la más espectacular de las medidas del gobierno fue la incautación de 195 empresas del «Grupo Isaías», por parte de la Agencia de Garantía de Depósitos como un intento de resarcirse de los costos fiscales de la crisis bancaria de 1999 en la que el banco del grupo, Filanbanco, fue uno de los principales protagonistas. Durante una década flotó en el aire una pregunta sin respuesta: ¿cómo fue posible que Filanbanco haya quebrado dejando en el desamparo a miles de depositantes y el Estado haya asumido sus deudas y sus pérdidas, mientras sus antiguos dueños seguían siendo prósperos empresarios sin haber sufrido un solo rasguño en su patrimonio? Bancos pobres y banqueros ricos.

Lo que ocurrió no tiene gran misterio: el Estado asumió las pérdidas del banco. Luego del crédito de liquidez de casi 700 millones de dólares otorgado por el Banco Central en 1998 (que Filanbanco usó fundamentalmente, aunque no fue el único en hacerlo, para especular con el dólar), las sucesivas inyecciones de capital y la absorción de las pérdidas del grupo financiero llevaron el costo fiscal de su quiebra a un estimado de 1200 millones de dólares hasta diciembre de 2001.

La historia posterior ha sido una enmarañada madeja de subterfugios legales, de idas y venidas en juicios interminables, y de argucias que impidieron cobrar el costo fiscal de la crisis a quienes la provocaron. Las razones de esa capacidad de manipular el sistema judicial también son ampliamente conocidas: la legislación nacida durante la crisis bancaria fue expedida a la medida para proteger a los dueños de los bancos. La llamada «Ley de la AGD (Agencia de Garantía de Depósitos)», estableció una garantía ilimitada a los depósitos (algo insólito en el mundo), la combinó con la ausencia de capacidad coactiva para cobrar las deudas a los dueños de los bancos en problemas y la coronó con una disposición que rayaba en el colmo de la ignominia: en caso de quiebra, antes de pagar a los acreedores y a los depositantes, debía pagarse a los accionistas de la empresa financiera quebrada. El orden de prelación estaba desquiciado.

Desencuentros

Sin embargo, para los movimientos sociales dejar atrás la «larga y triste noche neoliberal» tiene otros componentes que hasta ahora el gobierno no recoge. Aquí empiezan los desencuentros. Si debiéramos resumir las dife-

rencias explícitas entre esas reivindicaciones y la visión del Presidente de la República podríamos hacerlo así: para el Presidente, las reivindicaciones particularistas de los movimientos sociales se oponen a una visión de país, de largo plazo y de conjunto. Si a ello sumamos una actitud hostil a las armas de la movilización social independiente en las calles o carreteras, la cuadratura del desencuentro queda muy clara.

Los mayores desencuentros ocurren frente a las reivindicaciones de ecologistas e indígenas respecto a la explotación petrolera y minera; y frente a las reivindicaciones de grupos feministas sobre el aborto. Esos dos temas, así como la afirmación de su autoridad para la represión de los «desórdenes anárquicos» de quienes se manifiestan en las carreteras,⁶ son aquellos sobre los que Rafael Correa lanzó serias advertencias públicas a la Asamblea Nacional Constituyente. Renunciaría antes de aceptarlos:

Por otro lado, siempre hemos dicho que uno de los mayores peligros es el izquierdismo y ecologismo infantil. Como ya se expresó anteriormente, una postura insensata de moratorias petroleras, prohibición de explotación petrolífera en parques nacionales —cuando todo el país debería ser parque nacional—, o la prohibición de la minería abierta sin beneficio de inventario, sólo podría interpretarse con las mismas palabras con que el genial Simón Bolívar, en su manifiesto de Cartagena, explicó el desmoronamiento de la Caracas independiente: «Los códigos que consultaban nuestros magistrados no eran los que podían enseñarles la ciencia práctica del gobierno, sino los que han formado ciertos buenos visionarios... Por manera que tuvimos filósofos por jefes; filantropía por legislación; dialéctica por táctica; sofistas por soldados» (Simón Bolívar, *Manifiesto de Cartagena*, Cartagena de Indias, diciembre 15 de 1812). En todo caso, de aprobarse este tipo de cosas, las respetaré como el que más, pero sí les solicitaré encarecidamente que acepten mi renuncia, ya que probablemente alguien con más talento podrá dirigir el país en esas condiciones, pero, sencillamente, el suscrito no.⁷

La posición de principio que tiene el Presidente ante la explotación minera (una posición muy cercana al «desarrollismo» del período previo a la

6 Nos referimos a la represión en la población amazónica de Dayuma, luego de una protesta en demanda de cumplimiento de promesas gubernamentales que interrumpió transitoriamente la exportación de petróleo en diciembre de 2007.

7 Discurso del Presidente de la República, Rafael Correa, en la ceremonia de inauguración de la Asamblea Nacional Constituyente, 30/11/07.

toma de conciencia sobre la crisis ambiental contemporánea), choca con el creciente movimiento social de oposición de las poblaciones y comunidades rurales afectadas por sus estragos.

Otro ejemplo de la distancia que el «desarrollismo» presidencial crea frente a los movimientos sociales fue la manera de enfrentar el alza de los precios de los alimentos en los primeros meses del año 2008. Sin duda, la estrategia más importante y completa hasta ahora diseñada para contener el aumento de precios es el «mandato agrícola», presentado ante la Asamblea Nacional Constituyente el 19 de junio de 2008. Su diseño permite mostrar los contornos y límites de las políticas económicas alternativas a la ortodoxia liberal.

El mandato agrario propuesto por el Ejecutivo está basado en cuatro medidas clave que en teoría buscan enfrentar la crisis alimentaria y luchar contra el alza de precios. La primera medida es una exoneración del impuesto a la renta a las empresas agroalimentarias destinadas al mercado interno, para que reinviertan sus utilidades, y a las empresas importadoras de agroquímicos, es decir, a las grandes empresas. Se estima el costo fiscal de esta primera medida en aproximadamente 43 millones de dólares. Una segunda medida es la exoneración de aranceles a maquinarias agrícolas y a importaciones de otros 283 productos que sirven para la producción agrícola. Una tercera disposición es la eliminación de un subsidio cruzado que los usuarios «industriales» y «comerciales» de electricidad pagaban para financiar la electrificación rural y urbano-marginal. El gobierno asumirá directamente el costo del Fondo de Electrificación Rural y Urbano-Marginal, estimado en 48 millones de dólares. Como se ve, se trata de una reducción de costos para todos los industriales y comerciantes y no sólo para los productores de alimentos para el mercado interno. Finalmente, la cuarta medida, de lejos la más importante, es un subsidio directo al uso de fertilizantes y otros químicos usados en la agricultura con propósitos fitosanitarios. La justificación es que tales insumos han aumentado mucho de precio por el alza del petróleo, y representan aproximadamente alrededor del 30% del costo de producción de los principales alimentos. El subsidio podría llegar en los casos más extremos hasta a 240 dólares por agricultor y su costo fiscal total se estima en 287 millones de dólares para la segunda mitad del año 2008 (CORREA 2008).

Estas medidas, adoptadas con algunos cambios menores por la Asamblea Constituyente en los días finales de julio, son reveladoras de la visión de la política económica del gobierno. Por un lado, se trata de un conjunto de medidas alejadas de la ortodoxia neoliberal. Una medida estrictamente

ortodoxa hubiera podido ser la eliminación de aranceles y de la prohibición de importar productos alimenticios como el arroz, el maíz o la leche, con lo que los precios para el consumidor hubieran bajado rápidamente a costa de quebrar a los productores nacionales (una solución «mexicana», adoptada por Felipe Calderón). El gobierno optó por una política que podemos calificar de estrictamente «desarrollista»: pretende apoyar a los productores «viables», al sector «moderno» de grandes productores nacionales, que son quienes pagan el impuesto a la renta y que podrán acceder al mecanismo del subsidio a los insumos químicos. No es neoliberal pero tampoco puede calificarse de favorable a los sectores campesinos o de pequeños productores rurales. Es también un paquete típicamente «desarrollista» puesto que desprezica la consideración de los costos ambientales del paquete tecnológico de la revolución verde. Muy por el contrario, alienta el mismo paquete tecnológico basado en combustibles fósiles con toda su herencia de insustentabilidad y peligros para la salud humana.

Por último, las medidas previstas en el mandato agrícola no consideran mecanismos para eliminar el factor interno mencionado por el propio presidente Correa como importante para explicar el alza de precios agrícolas: la estructura oligopólica de los mercados de alimentos. Las organizaciones indígenas y campesinas del país (FENOCIN y CONAIE, por primera vez juntas desde el año 2001) y otras organizaciones no gubernamentales, presentaron el 10 de julio una propuesta de mandato agrario alternativo que apuntaba al problema de la comercialización pero que no fue considerada por el Ejecutivo ni por la Asamblea Constituyente. Este mandato agrario alternativo tenía como medida clave un subsidio directo a la producción de alimentos, no a sus insumos, aumentando la intervención pública en las cadenas de comercialización. Reconocía que el factor más importante en la formación del precio de los alimentos para el consumidor es el comercio y no los costos de producción. El subsidio propuesto era similar al que existe en la mayoría de los países industrializados y reconocía que sólo mejorando los precios al productor se logrará que se invierta en alimentos para el mercado interno en lugar de destinar las mejores tierras a productos de exportación. Se trataba, pues, de un subsidio destinado a estimular la actividad agropecuaria por la vía de la demanda sin presuponer un paquete tecnológico único ni promover el uso de químicos nocivos para la salud humana. De hecho, el mandato alternativo proponía aumentar el subsidio a quienes no usen agroquímicos y a la producción proveniente de pequeñas parcelas. Los cálculos preliminares disponibles estimaban que el costo fiscal de esta propuesta no debía so-

brepasar el máximo planteado en la propuesta del Ejecutivo, es decir, 415 millones de dólares anuales.⁸

Desde todo punto de vista, el mandato alternativo era más conveniente, más amigable con el ambiente y más justo con los pobres del campo que el mandato presentado por el poder Ejecutivo. La única ventaja del mandato del Ejecutivo era la relativa facilidad en los mecanismos para su implementación. Esa ventaja fue finalmente decisiva. En diciembre está prevista una evaluación de los resultados de la estrategia en los precios y se decidirá si se mantiene o no durante el año fiscal 2009.

Pero además de estos distanciamientos en cuanto al «programa» económico, un punto crucial de alejamiento es la valoración de la movilización social. Es parte de la naturaleza de los movimientos sociales, «moverse», protestar en las calles y paralizar los servicios y comunicaciones. Las declaraciones del presidente Correa respecto a este tema pueden servirnos de perfecta introducción a la diferencia de fondo entre su concepción de la democracia y del Estado y la concepción que tienen, en su práctica, los movimientos sociales:

El mandatario dijo que la minería responsable significa proteger el medio ambiente e invocó a todos los que tienen relación con este proceso a dar un rotundo sí a la minería responsable y que se rechace a ciertos grupos fundamentalistas que «parecen locos furiosos» y pregonan negativamente contra la minería, contra el petróleo y contra las hidroeléctricas, lo cual quebraría el país. El Presidente de la República instó a rechazar esa postura de un puñado de gente que hablan [sic] por todos y que no representan a nadie y, sobre todo, que quieren imponernos su agenda. *«Eso me rebela grandemente, porque no hemos entendido lo que es la cultura democrática. Señores, los que ganamos las elecciones somos nosotros, no su grupo que obtuvo menos del 2 por ciento de la votación, pero a la brava quiere imponer sus políticas»*, sostuvo. El jefe de Estado formuló un llamado a los ciudadanos responsables, conscientes y simpatizantes del gobierno, a rechazar los fundamentalismos y «a defender la posición de un gobierno que busca sacar el país adelante, *rechacemos esas posturas anarquistas que tanto tiempo le han hecho daño al país»* concluyó (subrayados míos).⁹

8 «Propuesta de mandato agrario», Quito, 10 de julio de 2008, inédito. Firman la carta de adhesión, Manuela Cobacango (FENOCIN), Miguel Guatemal (CONAIE), Humberto Cholango (ECUARUNARI), Angel Cojitambo (Mesa Agraria), entre otros.

9 Rafael Correa, Zaruma, sábado, 26 de abril de 2008, cadena radial de los sábados, en <<http://www.presidencia.gov.ec/noticias>>.

Los gobiernos neoliberales también ganaron las elecciones, y los movimientos que se oponían al ajuste resistieron en las calles durante más de dos décadas. ¿Les faltaba a esos grupos «cultura democrática»? ¿Debían aceptar esas políticas sin protestar en las calles o en las carreteras? ¿Qué entiende el Presidente por «cultura democrática»? Responder a estas preguntas nos lleva al punto clave de la diferencia entre los movimientos sociales y el gobierno de Correa.

Ni los paros, ni las protestas, ni las movilizaciones, ni la existencia de «consejos» estatales en los cuales diferentes grupos organizados tienen su representación propia son considerados mecanismos aceptables de participación con legitimidad democrática. Hay algo más que en su concepción no tiene legitimidad democrática. Cuando a fines de marzo de 2008 recibió en Quito a una marcha de la Federación de Organizaciones Campesinas Indígenas y Negras del Ecuador (FENOCIN) y de la Federación de Indígenas Evangélicos (FEINE), se refirió a la demanda de la CONAIE de un Estado plurinacional:

Del mismo modo, el mandatario agregó que no permitirá que «sectores radicales que quieren defender su poder, que buscan entender a la plurinacionalidad como una alianza de territorios en donde tengan su sistema de justicia, salud y educación, en la que pretenden mandar ellos y no el legítimo gobierno del Estado ecuatoriano. «Eso no lo podemos aceptar compatriotas», dijo.¹⁰

En esa misma ocasión volvió a repetir que grupos con el 2% de la votación (una clara alusión a Pachakutik y la CONAIE) no tenían «legitimidad democrática». Las formas de gobierno propias de los pueblos indígenas, disponer de grados importantes de autogobierno en sus territorios y de autonomía en las instituciones estatales que definen las políticas hacia esos pueblos, no son reivindicaciones con legitimidad democrática.

En síntesis, un Estado con legitimidad democrática, tal como lo entiende el Presidente de la República, es una serie de instituciones liberadas de la influencia y la presencia de intereses particulares. Los sectores empresariales que lo usaron para sus fines durante la larga noche neoliberal son los primeros convidados a bajarse del barco. Pero lo son también los choferes del Consejo Nacional de Tránsito, los gremios

10 «Las organizaciones indígenas y campesinas respaldan la gestión del Presidente Rafael Correa», Quito, 27 de marzo de 2008, frente a una delegación de la FENOCIN y la FEINE. Disponible en: <<http://www.presidencia.gov.ec/noticias>>.

de educadores de las instancias de decisión sobre educación pública, los colegios profesionales que hasta ahora definían ciertas normas y procedimientos para el ejercicio profesional, los trabajadores afiliados al IESS cuya autoridad o propiedad sobre el sistema de seguridad social pública es impugnada por el Presidente, y las organizaciones indígenas que disponían de autonomía para decidir sobre sus propios sistemas de educación, salud y justicia dentro del Estado.¹¹ Entonces, la legitimidad proviene exclusivamente del voto popular y una vez que se lo recibe, se abandonan las ataduras con sectores sociales específicos y se representa a «la Nación».¹² No hay duda: su concepción *política* del Estado es plena y clásicamente liberal.¹³

En esta visión, la participación gremial, asociativa u organizada dentro de las instancias del Estado es la expresión de un «corporativismo» anacrónico que el Presidente busca desterrar. En opinión de varios estrategas e ideólogos de Acuerdo País,¹⁴ en el movimiento indígena, así como en prácticamente todas las organizaciones populares y sindicales, predomina una visión particularista y «corporativa» de la política y el Estado. De ahí su insistencia en apelar al discurso «ciudadano». No apelan a la organización, sino a la persona individual que actúa en la política y eso aleja al gobierno y su concepción del Estado de aquella de las organizaciones sociales. Este «ciudadano» tiene (o debe tener) una visión universalista y de largo plazo de la gestión gubernamental y de sus propias responsabilidades. Pero entonces ¿quiénes son, en concreto, estos «ciudadanos» que superan el corporativismo propio de sus intereses particulares? ¿Quiénes son estos notables portadores del «universalismo»? ¿Qué grupo o fuerza

11 Sobre el IESS, «[...] el presidente Correa ratificó que el IESS es de todos los ecuatorianos, pues se financia con el dinero de todos, “no es solo de los afiliados y los trabajadores”, dijo» (cf. «El Presidente participa del taller de seguridad social», *Puembo*, 3 de abril de 2008; disponible en: <<http://www.presidencia.gov.ec/noticias>>). Sobre los colegios de profesionales, ver «El Gobierno y los gremios de profesionales acuerdan conformación de comisión de alto nivel», *Quito*, 28 de febrero de 2008, disponible en: <<http://www.presidencia.gov.ec/noticias>>.

12 Fue, textualmente, la invocación del Presidente a los asambleístas en el discurso de inauguración de sus trabajos: «Nuestra visión no puede ser otra que una visión nacional e histórica. Ya no somos más los asambleístas de Manabí, del Carchi o de Zamora, saraguros, montubios o cofanes, trabajadores, profesionales o empresarios, somos un todo nacional». Discurso del Presidente de la República, Rafael Correa, en la ceremonia de inauguración de la Asamblea Nacional Constituyente (30/11/07).

13 Aunque a los liberales les puede parecer «bonapartista» por la fuerte centralización estatal con la que va acompañada. No obstante, los fundamentos de la legitimidad y la autoridad democrática, tal como Correa los entiende, son incontestablemente liberales.

14 Una excelente elaboración es la del actual Ministro de Gobierno, Fernando Bustamante, «Sociedad civil y partidos: más allá del corporativismo» (2006).

social puede considerarse libre del «particularismo»? Este es, por supuesto, un viejo y clásico problema de las ciencias políticas y de la práctica política socialista.¹⁵ De lo que conozco, la respuesta a este tema no ha sido elaborada doctrinariamente por ninguno de los dirigentes o ideólogos de Acuerdo País, pero es claro que en su opinión no puede provenir de las organizaciones populares, gremiales o indígenas. En su práctica, parece que los únicos en condiciones de garantizar ese universalismo de largo plazo en la conducción de la política son los técnicos e intelectuales de clase media.

Colisiones: la nueva Constitución

El 24 de junio de 2008, por 77 votos a favor de 120 asambleístas presentes, la Asamblea Nacional Constituyente aceptó la renuncia irrevocable de Alberto Acosta, hasta entonces Presidente de la Asamblea, y posesionó una nueva mesa directiva presidida por el vicepresidente Fernando Cordero, asambleísta cuencano de Acuerdo País. La razón pública de esta crisis interna en el movimiento político del gobierno fue el plazo de terminación del trabajo constituyente. Acosta insistió en que no podría terminar el día previsto (el 26 de julio) sin sacrificar la calidad y amplitud del debate político. El buró político de Acuerdo País «le pidió que se haga a un lado» para permitir la aceleración de las discusiones. Varias veces Rafael Correa se había quejado del exceso «participacionista», consistente en creer equivocadamente que la participación consiste en escuchar a todo el mundo, sobre todos los temas, todo el tiempo.

Las semanas finales de debate en la Asamblea Constituyente vieron una notable aceleración del ritmo de trabajo y de aprobación de artículos. Bajo la presidencia de Fernando Cordero, los tiempos de debates, resoluciones y aprobaciones de artículos se aceleraron despiadadamente. En una de las sesiones finales, por ejemplo, se aprobaron en una maratónica sesión cerca de 200 artículos. Pero lo más grave estaba por venir. Durante la última semana, en medio de apresuramientos, atropello de procedimientos y de oscuras maniobras, varios asambleístas denunciaron, no sólo desde la oposición sino desde la bancada independiente, que habían participado junto al bloque mayoritario en la modificación de artículos en versiones finales del texto aprobadas el 19 que debían conservarse hasta

15 Señalo solamente las reflexiones de Antonio Gramsci sobre el momento «económico-corporativo» de la formación de las clases sociales y el Estado (1999 [1932-34]: 13-18 y 32-47).

la votación final el día jueves 25 de julio.¹⁶ En síntesis, un muy mal final que manchó innecesariamente la legitimidad de un importante proceso de debates políticos que no se lo merecía.¹⁷

El problema de fondo sólo podía ser que detrás del apuro y el problema de los tiempos para el debate, existían discrepancias de contenido sobre la Constitución en el seno mismo de Acuerdo País que tuvieron que ser «resueltas» a última hora mediante mecanismos «de emergencia». Fueron muchos los temas de contenido en los que trascendieron las diferencias de opinión entre Alberto Acosta y Rafael Correa: en la política petrolera en áreas protegidas (Correa más permisivo, Acosta más restrictivo); en las limitaciones a la explotación minera (Correa entusiasta con la minería, Acosta renuente); en la aceptación de mecanismos para viabilizar el consentimiento informado previo de las comunidades indígenas afectadas por inversiones peligrosas (Correa terminantemente opuesto, Acosta dispuesto a aceptar el poder de veto de las comunidades afectadas); en el espinoso tema de la declaratoria del Estado plurinacional (Correa distante, mientras Acosta estaba comprometido con el tema desde hace tiempo); en el tratamiento mucho más tolerante de Acosta frente a las movilizaciones sociales y las protestas callejeras, entre otros. Era, fundamentalmente, un debate entre fracciones más cercanas y fracciones más lejanas a los movimientos sociales en el seno de Acuerdo País.

Los debates sobre estas discrepancias tanto en público como en privado fueron siempre agudos, mostrando la heterogeneidad de la composición del movimiento. Durante la ceremonia de entrega del proyecto de nueva Constitución al Ejecutivo, el 26 de julio de 2008, el Presidente Rafael Correa volvió a insistir:

Paradójicamente, los principales peligros no han venido de una oposición que ni siquiera se cree a sí misma, sino de nuestras propias contradicciones, de esas agendas propias que se metieron por las trastras, de un falso sentido de democracia que buscó los aplausos de los grupos que precisamente debíamos combatir, de Caballos de Troya que llevaban en su vientre aspiraciones y hasta frustraciones por las que no había votado

16 Una veeduría independiente identificó 27 modificaciones de las cuales 13 eran «de fondo». Por ejemplo, en la versión del 19 de julio el artículo 444 permitía convocar a una nueva Asamblea Constituyente con el 8% de las firmas del padrón electoral. En la versión del 25 de julio se subió el total al 12% («27 cambios, de los cuales 13 son de fondo, hay en las dos versiones del proyecto», *El Comercio*, 4 de agosto de 2008, en <<http://www.elcomercio.com>>.)

17 Ver el análisis de Fernando Vega en «Al final se usaron tácticas viejas» (2008). Fernando Vega fue asambleísta de Acuerdo País por la provincia de Azuay.

el pueblo ecuatoriano [...]. Lo dije el 29 de noviembre del 2007, en la inauguración de esta Asamblea: el mayor peligro para nuestro proyecto de país es el izquierdismo y el ecologismo infantil. Temo que no me equivoqué, aunque tal vez me faltó añadir el indigenismo infantil.¹⁸

La nueva Constitución, sin embargo, logró expresar no solamente las visiones del Presidente sino también las de quienes dentro del propio Acuerdo País, reivindicaban mayor cercanía a los movimientos sociales. Si la Constitución de 1998 se consideró en su momento como un gran avance en el reconocimiento de nuevos derechos para las personas y las colectividades, el proyecto de Constitución del año 2008 la supera ampliamente. No solamente se reafirman las conquistas de la década anterior, sino que se amplían, se extienden y se reconocen derechos adicionales. Desde este punto de vista, en el que la Constitución de 1998 ya era considerada progresista, el proyecto actual es ampliamente mejor. Respecto a los temas institucionales, el proyecto de Constitución de 2008 no puede ser considerado más presidencialista que la Carta de 1998, que ya lo era en exceso. La Asamblea Nacional (el nuevo nombre del Congreso) recupera la potestad para destituir a los ministros de Estado; el Presidente pierde la facultad de elegir al Contralor General de la República de entre la terna presentada por la Asamblea; el Presidente puede ser sometido a revocatoria de mandato, algo excluido en la Constitución de 1998. Incluso existe el caso de los proyectos de ley presentados por iniciativa ciudadana que una vez aprobados por la Asamblea,¹⁹ no pueden ser vetados totalmente por el Ejecutivo sino sólo parcialmente. El Ejecutivo recupera autoridad sobre el Banco Central pero pierde la potestad que tiene actualmente de intervenir mediante decreto en la explotación de recursos no renovables en áreas protegidas: según la nueva Constitución deberá someterse a un procedimiento excepcional de aprobación por parte de la Asamblea Nacional. Los cambios en el modelo económico también son notables. Si la Constitución de 1998 puede legítimamente considerarse una puerta abierta a las políticas neoliberales de privatización de servicios y bienes públicos, el proyecto de Constitución de 2008 refuerza la autoridad del Estado

18 «Los que vinieron con agendas propias se equivocaron», Discurso de Rafael Correa ante la Asamblea Nacional Constituyente, Montecristi, 26 de julio de 2008. Disponible en: <<http://www.presidencia.gov.ec>>.

19 Si la Asamblea no trata los proyectos de ley presentados por iniciativa ciudadana (con el 0,25% de firmas del padrón electoral como respaldo) en el plazo de 180 días, el proyecto entra en vigencia y pasa a ser considerado por el Ejecutivo.

sobre la economía, vuelve a crear las «áreas estratégicas de la economía» bajo control único del Estado y define candados contra la privatización de recursos clave como el agua o el petróleo. Sólo hay una puerta abierta a la privatización en estos casos: en el artículo 316 se dice textualmente que «El Estado podrá, de forma excepcional, delegar a la iniciativa privada y a la economía popular y solidaria, el ejercicio de estas actividades [de los sectores estratégicos], en los casos que establezca la ley».

Al momento de escribir estas líneas, el proyecto de Constitución elaborado por la Asamblea Constituyente fue aprobado en referendo con casi dos tercios de los votos emitidos: casi cuatro millones setecientos mil votos. Dos millones de personas votaron NO y más de quinientos mil anularon su voto. La contundencia del resultado confirma la asombrosa concentración de voluntad política que ha logrado reunir el presidente Rafael Correa y su movimiento político. Y no hay ninguna duda del significado político del triunfo electoral: el gobierno y el Presidente salieron fortalecidos. Al mismo tiempo, casi todas las organizaciones sociales y populares visibles apostaron a favor de la nueva Constitución, en la que vieron reflejadas muchas de sus ansias de cambio y reivindicadas sus demandas. Hay grandes expectativas por el devenir de sus promesas. Su cumplimiento no dependerá de sus virtudes jurídicas sino del conjunto del proceso político abierto en el país hace casi dos años.

Un proceso político de cambios profundos, como quiere ser el proceso que lidera Rafael Correa, para hacerse duradero tendría que disponer de redes organizativas lo suficientemente fuertes y densas para vencer las resistencias que genera. Pero no hay en ello una fatalidad histórica. El gobierno y su movimiento político pueden optar por ignorar las redes organizativas de la sociedad y funcionar exclusivamente basándose en el apoyo electoral, como lo han venido haciendo hasta ahora. Pueden buscar la creación de estructuras políticas y organizativas estrictamente subordinadas y leales. Pueden también privilegiar su libertad de acción por sobre los acuerdos con organizaciones dispersas, variadas, heterogéneas y exigentes. Podría ser que esa estrategia funcione. Y esa opción podría debilitar a las organizaciones sociales actuales. Pero también pudiera abrirse un camino para favorecer la emergencia de bases sociales organizadas más autónomas y densas dentro del amplio cauce de quienes buscan construir un modelo económico y social alternativo. Hay una oportunidad en este nuevo escenario político. La coyuntura histórica ofrece una ventana distinta y desafiante para las organizaciones y movimientos sociales.

Bibliografía

BUSTAMANTE, Fernando

2006 «Sociedad civil y partidos: más allá del corporativismo». *Entre Voces. Revista del Grupo Democracia y Desarrollo Local*, n.º 5. Quito, enero, pp. 25-30.

CORREA DELGADO, Rafael

2008 «Mandato agrícola», presentación en Power Point ante la ANC, 19 de junio, inédito. Ver un resumen en *Gestión, Economía y Sociedad*, n.º 169, julio 2008, p. 76.

GRAMSCI, Antonio

1999 [1932-34] *Cuadernos de la cárcel*, vol. 5, edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, traducción de A. M. Palos. México: Ediciones Era / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

ICCI

2007 «Editorial. El movimiento indígena va hacia un nuevo posicionamiento histórico». *Boletín ICCI – ARY – RIMAY*. Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas, año 9, n.º 103, octubre, p. 4.

PAZ VELA, María de la

2007 «El gasto como eje de la propuesta económica». *Gestión. Economía y sociedad*, n.º 155, mayo, p. 20.

VEGA, Fernando

2008 «Al final se usaron tácticas viejas». *El Comercio*, 21 de julio. Disponible en: <<http://www.elcomercio.com>>.

ARGENTINA:
LA RECONFIGURACIÓN DEL ESPACIO PIQUETERO
(2003-2008)¹

Maristella Svampa

Mucho se ha hablado de los éxitos políticos y económicos que marcaron la gestión del gobierno de Néstor Kirchner (2003-2007). Entre ellos, se destaca la salida de la gran crisis de 2001-2002, que sacudió los cimientos de la sociedad argentina. En este sentido, cabe recordar que la gran crisis estuvo recorrida por demandas ambivalentes y contradictorias. Por un lado, existía un llamado a la solidaridad y a la autoorganización social, lo cual desembocó en la conformación de un rico campo multiorganizacional de carácter antineoliberal; por otro lado, la crisis expresaba también un fuerte llamado al orden y al retorno a la normalidad frente a lo que podía considerarse como una amenaza de disolución social. Así, durante 2002, la Argentina se convirtió en un laboratorio de nuevas formas de acción colectiva, visibles en las movilizaciones de los desocupados, el surgimiento de asambleas barriales, la recuperación de fábricas quebradas y la multiplicación de colectivos culturales. Durante un tiempo, en este escenario de efervescencia y de cruces sociales inéditos, tendió a imponerse la demanda de solidaridad. Sin embargo, a principios de 2003, el declive de las nuevas movilizaciones así como la fragmentación de las organizaciones de desocupados fueron diluyendo la expectativa de una recomposición política «desde abajo», para dar paso a una fuerte demanda de orden y normalidad. En este sentido, Kirchner se hizo eco de este mensaje social, en la medida en que apuntó a encarnar la exigencia creciente de normalidad, tal como aparecía ilustrado en su consigna «Por un país en serio, por un país normal».

Ahora bien, los primeros gestos políticos de Kirchner fueron más allá de esta demanda, mostrando una vez más la productividad política

1 Esta presentación retoma una parte del artículo «Argentina: Una cartografía de las resistencias (2003-2008). Entre las luchas por la inclusión y las discusiones sobre el modelo de desarrollo», publicado en la *Revista Osal* 24, Clacso, octubre de 2008.

del peronismo, en un escenario de crisis que desembocó en el colapso de gran parte del sistema partidario argentino. Productividad manifiesta en las primeras medidas, que generaron una amplia expectativa social y recolocaron en el primer plano el sistema institucional, redefiniendo de ese modo la escena política. Entre los primeros gestos políticos, hay que destacar el descabezamiento de la cúpula militar y el recambio de la Corte Suprema de Justicia, esta última estrechamente asociada al régimen de la década de 1990. Asimismo, el gobierno de Kirchner asumió como política de Estado la condena de la violación de los derechos humanos realizada durante la última dictadura militar (1976-1983), lo cual contribuyó a echar por tierra la «teoría de los dos demonios» que habían avalado las gestiones anteriores, así como a impulsar una política de la memoria; demandas intrínsecamente ligadas a la larga lucha de las organizaciones de derechos humanos en Argentina.

Asimismo, el gobierno de Kirchner tuvo la habilidad de instalarse en un espacio de crítica al neoliberalismo, nota común de las grandes movilizaciones de 2002. Paralelamente, su llegada se vio favorecida por la emergencia de un nuevo polo latinoamericano, visible en el surgimiento de gobiernos de «centro-izquierda», como el de Lula en Brasil y Chávez en Venezuela, en un contexto de crisis y crítica del consenso neoliberal. Este cambio de clima ideológico se expresaría en la retórica antineoliberal que Kirchner asumiría desde mediados del año 2003, que apuntaría a ciertos agentes económicos nacionales (en especial, los sectores agrarios), así como a algunas empresas privatizadas en manos de consorcios multinacionales. Dicha retórica tuvo la capacidad de interpelar a gran parte del campo militante, que se reconoce deudor de la tradición nacional-popular asociada al peronismo histórico.

Por último, al final de su gestión, Kirchner podía exhibir así logros económicos importantes respecto de la gran crisis de 2002, cuando la devaluación produjo una caída del producto bruto interno (PBI) del 16%, la tasa de desocupación llegó a alcanzar el 21% y el salario real disminuyó un 24%. Entre 2003 y 2007, el PBI alcanzó un crecimiento anual de alrededor del 9%, mientras que la desocupación fue descendiendo de 17,3% en 2003 a 8,5%, en 2007, según cifras del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC). En gran medida, las altas tasas de crecimiento económico y el superávit fiscal se deben a la recuperación de la industria, posdevaluación, así como a la expansión vertiginosa del modelo extractivo-exportador y la consolidación de un nuevo modelo agrario.

Pese a los buenos índices macroeconómicos, el crecimiento fue muy desigual. Las brechas económicas y sociales abiertas en los años noventa, y reforzadas luego de la salida desordenada de la convertibilidad entre el peso y el dólar, se consolidaron. De esta manera, si en la década anterior el 10% más rico ganaba 20 veces más que el 10% más pobre, en la actualidad la brecha es un 35% más amplia: la supera 27 veces. Ciertamente es que la pobreza, que al comienzo de la gestión de Kirchner alcanzaba el 57%, se redujo al 34%. Pero en los noventa la brecha era del 24% (LOZANO 2005, 2006), lo cual todo hace pensar que la crisis de 2002 instaló un nuevo umbral desde el cual pensar las desigualdades.

En este marco de salida de la crisis, éxito económico, persistencias de las desigualdades, reactivación de la tradición nacional-popular y reforzamiento del sistema presidencialista, se operaría un fuerte corrimiento de las fronteras del conflicto social: así, entre 2003 y 2008 asistimos, por un lado, a una reconfiguración de las organizaciones de desocupados y una reemergencia del conflicto sindical; por otro lado, al compás de la explosión de los conflictos socioambientales, irían cobrando mayor importancia y visibilidad las luchas por la tierra y el territorio. En todo caso, la dinámica de dichos conflictos va diseñando una cartografía de las resistencias diferente a aquella de los noventa, pero en las cuales prevalecen los lenguajes de movilización pergeñados en aquella época: el anclaje territorial, la utilización de la acción directa, la expansión de la forma asamblea y la demanda de autonomía.

La reconfiguración del espacio piquetero

No es ninguna novedad que en la Argentina de la última década emergieran nuevas formas de organización y acción colectiva, como producto de la resistencia a las políticas neoliberales. Entre estas expresiones, la nota más original fue la aparición de un conjunto de movimientos de desocupados (piqueteros), a partir de 1996-1997. Desde sus orígenes, dichos movimientos estuvieron atravesados por diferentes corrientes político-ideológicas, que incluyen desde el populismo nacionalista hasta una multiplicidad de organizaciones de corte anticapitalista.² Sin embargo, pese a la heterogeneidad político-ideológica, la existencia de un repertorio de acciones comunes y el desarrollo de una estrategia de cooperación

2 Para una presentación general de las organizaciones de desocupados, véase SVAMPA y PEREYRA 2003 y SVAMPA 2005.

entre las diferentes corrientes hizo posible que pudiéramos hablar de un «movimiento piquetero», en creciente ascenso político-social, más allá de los fuertes episodios de represión registrados. Ello fue lo que efectivamente sucedió hasta mediados de 2001, año en que se realizaron las dos grandes asambleas piqueteras que reunieron a la casi totalidad de los nuevos militantes.

Como hemos dicho, con la asunción de Néstor Kirchner varias cosas cambiaron. Ciertamente es que el nuevo gobierno se encontró con organizaciones piqueteras que contaban con un fuerte poder de convocatoria, sobre todo luego de las grandes movilizaciones de 2002. Sin embargo, la represión llevada a cabo en junio de ese año, que costó la vida de dos jóvenes militantes y dejó centenares de heridos, supuso una primera gran inflexión, que golpeó de lleno a las organizaciones y movilizó vastos sectores sociales en contra de una política represiva abierta y la amenaza de instalación de un estado autoritario. Al mismo tiempo, las organizaciones piqueteras ya mostraban una gran heterogeneidad ideológica y una tendencia cada vez mayor a la fragmentación.

En este sentido, la política de Kirchner consistió en poner en acto, simultáneamente, el abanico de estrategias disponibles para integrar, cooptar y disciplinar a las organizaciones piqueteras, pero evitando la represión abierta y sistemática que la propia sociedad rechazaba. Este proceso encontró una primera traducción en el realineamiento que la propia entrada de Kirchner produjo en el espacio piquetero, visible, por un lado, en la institucionalización e integración de las corrientes afines a la tradición nacional-popular, dispuestas a apoyar la política del nuevo presidente; por otro lado, en la oposición y movilización de las vertientes ligadas a la izquierda partidaria y autónoma. Como consecuencia de ello, el proceso de reconfiguración del espacio piquetero fue mayor. Por un lado, a partir de 2003 asistimos al final de la alianza estratégica entre las dos grandes organizaciones territoriales, la Federación de Tierras y Viviendas, y la Corriente Clasista y Combativa, que habían liderado las luchas antineoliberales desde 1997. Por el otro, el Bloque piquetero nacional, constituido por organizaciones ligadas a partidos de izquierda y agrupaciones independientes, y protagonista de grandes movilizaciones entre 2002 y 2004, sufrió un gran desgaste y debilitamiento, de cara al escenario de judicialización del conflicto y estigmatización mediático-social que se fue montando. Asimismo, las organizaciones ligadas a las corrientes autonómicas también conocieron una fuerte inflexión. Veamos algunos detalles de estas transformaciones.

El retorno de la tradición nacional-popular y el campo oficialista

La hipótesis de la integración e institucionalización comenzó a perfilarse tempranamente como una de las tendencias centrales del gobierno de Kirchner, alimentada por el accionar de ciertas organizaciones sociales que vieron en el nuevo presidente la posibilidad de un retorno a las «fuentes históricas» del peronismo. Más aún, este nuevo giro del peronismo coincidió con la configuración de un nuevo escenario en América Latina, atravesado por la circulación de prácticas contestatarias y la emergencia de gobiernos de centro-izquierda. En este marco, Hugo Chávez devino el nuevo modelo de referencia, en virtud de las afinidades entre éste y la tradición nacional-popular argentina.

Es cierto que, anteriormente, en el campo piquetero algunas de estas agrupaciones ya habían manifestado una tendencia hacia la institucionalización (como la Federación de Tierra y Vivienda); otras, más incipientes, habían desarrollado un perfil más combativo (como la juvenil Barrios de Pie). Por su parte, Kirchner desde el poder se encargó de promover la creación de nuevas organizaciones sociales, entre ellas, el Movimiento Evita, un frente de organizaciones territoriales de fuerte presencia en todo el país que retoma claramente la iconografía peronista.

Desde entonces, este conjunto de antiguas y nuevas organizaciones reciben un tratamiento privilegiado de parte del gobierno nacional, beneficiadas por los nuevos programas sociales, entre ellos, el «Plan Arraigo» y «Manos a la obra», que contemplan la construcción de viviendas y el financiamiento de emprendimientos productivos. A partir de 2005, varios dirigentes piqueteros se incorporaron al gobierno, sobre todo en secretarías ligadas a la acción social y comunitaria, a escala nacional y provincial, como en la cancillería, lugar privilegiado para llevar a cabo un entrelazamiento de las acciones en el ámbito latinoamericano. En la actualidad, dichas organizaciones comparten espacios de poder con intendentes y gobernadores anteriormente ligados a la época del menemismo o a lo más rancio del aparato del peronismo, sectores con los cuales consideran que han entablado una disputa de poder.³

3 La llamada «Plaza del Sí», convocada por Kirchner en el tercer aniversario de su gobierno (25 de mayo de 2006), fue la ocasión para reunir en un mismo espacio un conjunto heteróclito de organizaciones que iba, desde los organismos históricos de derechos humanos hasta las organizaciones piqueteras oficialistas, pasando por los sindicatos de la CGT y las organizaciones del peronismo bonaerense.

Desde el punto de vista territorial, organizaciones como Barrios de Pie ampliaron su campo de acción, sobre todo a partir del programa nacional «Promotores territoriales para el cambio social», controlado desde el Ministerio de Desarrollo Social, y concebido como una red de resolución de problemas. Al mismo tiempo, la organización buscó distanciarse de la «identidad piquetera», resignificada como una fase de la lucha, cuya reivindicación se corresponde con el período de «resistencia al neoliberalismo». En este marco, la relectura hace hincapié en el abandono del piquete (corte de ruta) como estrategia de movilización, debido tanto al cansancio de los sectores medios como al acercamiento con el gobierno. De igual manera, el Movimiento Evita, al no poseer una historia piquetera previa, apuntó a construir su identidad en torno «de la militancia social y el trabajo de organización realizado en los barrios».⁴ Así, ambos movimientos reivindican una tradición más movimientista, autodefiniéndose como «organizaciones sociales», al tiempo que aspiran al desarrollo de un frente político más amplio, en el difuso espacio de la «transversalidad» impulsado por Kirchner al comienzo de su gobierno.

Dicha estrategia política sufrió, empero, varios reveses: por un lado, en 2007, en ocasión de las elecciones generales, Néstor Kirchner y su esposa y sucesora, Cristina Fernández de Kirchner, sellaron una alianza política con los sectores más conservadores del peronismo, así como con los llamados «radicales K».⁵ Por otro lado, el propio Kirchner, luego de la asunción de su esposa a la presidencia, preparó su retorno a la dirección del Partido Justicialista, lo que se hizo efectivo en abril de 2008.⁶ Ambas decisiones echaron por tierra la ilusión populista de aquellas organizaciones sociales que habían apostado a una suerte de cambio político «desde adentro» o la construcción de una suerte de «transversalidad», más allá de la estructura rígida del partido. En este sentido, dichos grupos tendieron

4 Para una lectura del Movimiento Barrios de Pie, véase de FORNILLO 2009. Para el Movimiento Evita, cf. NATALUCCI 2009.

5 Son aquellos que proceden de la histórica y cuasi extinta *Unión Cívica Radical*, y que hoy apoyan al gobierno. El vicepresidente electo en diciembre de 2007, Julio Cobos, proviene de esta vertiente.

6 Desde 2003, el Partido Justicialista no ha presentado un candidato único en las elecciones nacionales. Así, en ese año hubo tres candidatos peronistas a la presidencia. Tanto Néstor Kirchner como Cristina Fernández se presentaron con el *Frente Para la Victoria*, cuya composición partidaria es variable según los distritos, agrupando partidos de centro y centro-izquierda. En 2005, luego de un agitado congreso partidario, el Partido Justicialista fue intervenido. Todo indica que la actual normalización partidaria, bajo la jefatura de Kirchner, daría por terminada la tímida experiencia de transversalidad, inaugurada por el Frente para la Victoria, así como fortalecería el sistema tradicional de partidos.

a sobreestimar la capacidad innovadora del gobierno de los Kirchner, al tiempo que resignaron toda iniciativa, como lo muestra la subordinación fiel a las consignas impartidas desde el gobierno: así, las movilizaciones protagonizadas entre 2003 y 2008 tuvieron como antagonista los sectores enfrentados con el gobierno (especialmente, los sectores formadores de precios y los sectores agrarios).⁷

Un devenir más azaroso parece haber tenido la Federación de Tierras y Viviendas, ligada a la suerte de su máximo referente, el controvertido Luis D'Elía. Dicha organización sufrió varias rupturas en los últimos años, al tiempo que se vio enfrentada a la propia CTA (Central de Trabajadores Argentinos), de la cual forma parte; ello debido a las ambiciones del propio D'Elía, quien en 2003 vislumbró la oportunidad de alentar un proyecto propio, primero como candidato a gobernador de la provincia de Buenos Aires y, luego de su fracaso electoral, como funcionario del gobierno de Kirchner, desde la subsecretaría de tierras y viviendas, a la cual debió renunciar en 2006.⁸ Estos intentos por capitalizar políticamente la larga historia de la FTV y su desarrollo comunitario terminaron en el fracaso, y lesionaron fuertemente la organización, en gran medida porque las estrategias estuvieron subordinadas a un estilo de liderazgo personalista y no a un proyecto colectivo. Todo ello no significó, sin embargo, un alejamiento con relación al gobierno de los Kirchner, de quien D'Elía aparece como uno de sus acérrimos e incondicionales defensores públicos.

En suma, pese a que las organizaciones de desocupados de corte oficialistas tendieron a expandirse y a multiplicar sus intervenciones, éstas han perdido su carácter disruptivo, en la medida en que sus acciones apuntan a acompañar y legitimar la agenda que impone el gobierno y no las propias organizaciones. Por otro lado, la estrategia de desarrollar una disputa «desde adentro», no ha tenido resultados positivos, en la medida en que su lugar en el mapa de poder peronista continúa siendo claramente marginal, y han sido puestas en cuestión por la vuelta del viejo aparato del Partido Justicialista, hoy en día presidido por el ex presidente Néstor Kirchner.

7 A fines de 2008, la organización Libres del Sur, que agrupa a Barrios de Pie, decidió retirarse del gobierno, aduciendo que «[...] en los meses posteriores al conflicto por las retenciones móviles, gruesos errores se siguen cometiendo desde la dirección kirchnerista, incorporando a la conducción de su construcción política a connotados personajes de la derecha, principalmente a través del PJ, con el fundamento, por lo menos cuestionable, de que tiene un aparato electoral imbatible» (RODNIK 2009).

8 Para una lectura pormenorizada de la relación entre la CTA y la FTV, véase ARMELINO 2009.

El campo de las organizaciones partidarias y autónomas

A la integración, institucionalización y progresiva estatización de los grupos filo-populistas, hay que sumar la estrategia de disciplinamiento y criminalización que el gobierno de Néstor Kirchner aplicó sobre los grupos más movilizadas, entre los que se encuentran las organizaciones ligadas a los partidos de izquierda, así como los grupos independientes y autónomos. Para ello, el gobierno nacional no dudó en alimentar la estigmatización de la protesta —contraponiendo la movilización callejera a la exigencia de «normalidad institucional»—, impulsando activamente la difusión de una imagen de la democracia, supuestamente acosada por las agrupaciones piqueteras.

Poco importaba si las declaraciones gubernamentales daban cuenta de un vaivén peligroso que iba de la judicialización al reconocimiento de las necesidades de los desocupados, del cuestionamiento de la representatividad de las organizaciones a la afirmación del derecho legítimo a la protesta. La campaña de invectiva y descalificación verbal tuvo momentos de alto voltaje entre octubre de 2003 y agosto de 2005. Los esquemas maniqueos y las simplificaciones ganaron el lenguaje periodístico y apuntaron a reducir la experiencia piquetera a una metodología de lucha (el piquete), así como se multiplicaron los ataques contra las organizaciones, acusadas de asistencialismo (dependencia en relación con el Estado a través de los planes sociales), y hasta de nuevo clientelismo de izquierda. El resultado fue el efectivo avance de la judicialización y la instalación de un fuerte consenso antipiquetero, sostenido y avalado por amplias franjas de la opinión pública.

Cierto es que los movimientos piqueteros también contribuyeron a esta situación de aislamiento y deslegitimación. Muy especialmente, las organizaciones ligadas a los partidos de izquierda (que incluyen diferentes variantes del trotskismo), tuvieron serias dificultades para reconocer el cambio de oportunidades políticas (la demanda de normalidad) y la productividad política del peronismo, por lo cual diagnosticaron que Kirchner representaba una pura continuidad respecto de los gobiernos anteriores. En consecuencia, y en un escenario de fuerte enfrentamiento, tendieron a impulsar la movilización callejera, multiplicando los focos de conflicto y, en última instancia, olvidando la vulnerabilidad de las bases y la gran asimetría de fuerzas y recursos existentes.

En este contexto, todas las organizaciones piqueteras opositoras al gobierno de Kirchner sufrieron procesos de fragmentación organizacio-

nal; así, en un fuerte marco de reflujo de la acción en las calles se vieron obligadas a revisar sus estrategias de intervención política. Una de las organizaciones masivas que más sintió el debilitamiento del poder de convocatoria fue, sin duda, la Corriente Clasista y Combativa —ligada al maoísmo— que luego de un período de hesitación, y habiendo aceptado el desarrollo de emprendimientos propuestos por el gobierno (sobre todo, la construcción de viviendas), optó por el pasaje a la oposición. Por su parte, las organizaciones ligadas al trotskismo (como el Polo Obrero), presentaron una fuerte línea de continuidad respecto del período anterior, en la medida en que buscaron subordinar la temporalidad propia de las organizaciones territoriales a lo político-partidario o, más recientemente, a lo político-electoral. Sin embargo, la distinción entre lo social-reivindicativo (el trabajo territorial, en sus diferentes aspectos) y lo estrictamente político (y ello, por encima de sus definiciones), continúa siendo un elemento de debate y de reflexión presente en casi todas las organizaciones, dada la difícil coexistencia establecida desde los orígenes mismos del accionar piquetero, entre la urgencia de las demandas y las aspiraciones de corte emancipatorio.

Por último, las estrategias de las organizaciones independientes fueron marcadamente heterogéneas, tanto debido a la ausencia de un posicionamiento único ante las políticas sociales desarrolladas por el gobierno, como al desinterés en la creación de espacios de articulación política. Algunas de ellas, como el Movimiento Teresa Rodríguez, de inspiración guevarista, aceptaron incorporarse a los planes de autoconstrucción de viviendas y desarrollo de emprendimientos textiles (fábrica de guardapolvos) que propuso el gobierno de Néstor Kirchner; este proceso, si bien implicó logros, superó rápidamente la posibilidad de ajustar las lógicas (a la vez individuales y económicas) desarrolladas por las cooperativas de vivienda y las unidades textiles, con la lógica (a la vez colectiva y política) propia del movimiento social.

Una de las organizaciones autónomas que mejor sorteó este período de reflujo y reconfiguración organizacional fue el Frente Darío Santillán, proveniente de la Coordinadora Aníbal Verón, espacio que tuviera un gran protagonismo y resonancia con las clases medias entre 2002 y 2003. En efecto, el Frente Darío Santillán rechazó los proyectos productivos propuestos por el gobierno (autoconstrucción y pequeñas fábricas textiles), pero al mismo tiempo continuó con aquellos emprendimientos ligados a la producción artesanal y autogestión (panaderías, huertas comunitarias, bloqueras). Desde una perspectiva política, apuntó a ampliar

la acción hacia otros espacios —el frente campesino, estudiantil y sindical—, anudando fuertes lazos con movimientos campesinos (en especial, con el Mocase). Al mismo tiempo, potenció la dimensión cultural del movimiento (creación de una editorial y una distribuidora cultural, entre otros), lo cual tornó ostensible la coexistencia y entrelazamiento novedoso entre el modelo de militante social y aquél del activista cultural. Por último, el movimiento extendió su plataforma discursiva, incorporando la problemática relativa a la defensa de los recursos naturales. A diferencia de ellos, otro de los movimientos independientes más emblemáticos del período 1997-2003, el MTD de Solano, expresión radical del autonomismo, entró en una etapa de visible declive, ligada tanto a la opción por un desarrollo territorial focalizado (la concentración en unos pocos emprendimientos productivos), como a una estrategia aislacionista y claramente desmovilizadora. Esto se tradujo en una significativa ausencia política en el plano regional y nacional, pese a su llamativa presencia en los foros internacionales alternativos.

* * *

Una vez pasada la efervescencia social y, con ello, el período de resonancia con las clases medias movilizadas, hacia mediados de 2004, las organizaciones piqueteras disidentes se encontraron en las calles con un importante grado de aislamiento social, pero en un contexto político bien diferente al de los años anteriores. Así, la inflexión fue triple. Por un lado, y de manera casi paradójal, la crisis de 2001-2002 otorgó al peronismo una nueva oportunidad histórica, permitiéndole dar un enorme salto a partir de la masificación de los planes asistenciales. Con ello, los dispositivos del clientelismo afectivo se potenciaron, asegurando tanto la posibilidad de la reproducción del peronismo «desde abajo» como el cierre de la brecha disruptiva abierta por las organizaciones piqueteras. Por otro lado, más allá de la masificación, la política social continuó en la misma línea que las anteriores, esto es, basada en la fragmentación y la focalización de la ayuda social, lo cual terminó por consolidar la matriz asistencial. Por último, el corrimiento de los conflictos sociales hacia la matriz sindical y la explosión de conflictos socioambientales volvieron a colocar un velo de indiferencia e invisibilidad sobre el accionar de las organizaciones piqueteras, en su gran parte debilitadas, encapsuladas en el trabajo territorial de los barrios y con escasas posibilidades de hacer escuchar sus reclamos.

Sin embargo, la dificultad por suscitar adhesiones y aliados importantes por fuera del campo militante no fue exclusiva responsabilidad del gobierno nacional, de los medios de comunicación o de la mirada racista y unidimensional que adoptó gran parte de la sociedad argentina. Hacia adentro, necesario es decir, asistimos a una potenciación mayúscula de las divergencias existentes entre las diferentes vertientes político-ideológicas; ello es, el pasaje de la cooperación al conflicto. En este contexto, los movimientos piqueteros críticos y antisistémicos se vieron muy debilitados y debieron resignar la centralidad que, hasta 2004, tuvieron en la cartografía argentina de las resistencias.

Por último, lo sucedido entre 2003 y 2005 con las organizaciones de desocupados dejó planteado como desafío no sólo la importancia de la disputa cultural y simbólica en un escenario de agudización de los conflictos sociales, sino también la urgencia de reflexionar acerca de cómo tender puentes y generar articulaciones entre los elementos más positivos y aglutinantes de las diferentes vertientes de la izquierda —la tradición nacional-popular, la tradición marxista clásica, ligada a los partidos de izquierda y la narrativa autonomista—, que recorren y desbordan del espacio piquetero, atravesando el conjunto del campo militante.

Bibliografía

ARMELINO, Martín

- 2009 «Tensiones entre organización sindical y organización territorial: la experiencia de la CTA y la FTV en el período post-crisis». En: PEREYRA, S., F. SCHUSTER y G. PÉREZ. *La huella piquetera. Avatares de las organizaciones de desocupados post-crisis 2001*. Buenos Aires: ediciones el Margen.

FORNILLO, Bruno

- 2009 «Derivas de la matriz nacional popular: el pasaje de la movilización a la institucionalización del Movimiento Barrios de Pie durante la presidencia de N. Kirchner, 2002-2007». En: PEREYRA, S., F. SCHUSTER y G. PÉREZ. *La huella piquetera. Avatares de las organizaciones de desocupados post-crisis 2001*. Buenos Aires: ediciones el Margen.

LOZANO, Claudio

- 2005 «Comportamiento de los sectores dominantes. Pobreza, distribución del ingreso y crecimiento en Argentina». Ponencia presentada en el encuen-

- tro *Plan Fénix, en víspera del segundo centenario. Una estrategia nacional de desarrollo con equidad*, Buenos Aires, del 2 al 5 de agosto.
- 2006 «La Argentina desigual». *Moreno*, n.º 179, 7 de diciembre.
- NATALUCCI, Ana
- 2009 «El movimiento Evita... de los barrios a la plaza. Desplazamiento de una trayectoria». En: PEREYRA, S., F. SCHUSTER y G. PÉREZ. *La huella piquetera. Avatares de las organizaciones de desocupados post-crisis 2001*. Buenos Aires: ediciones el Margen.
- RODNIK, Y.
- 2009 «Carta abierta a los compañeros de *Carta Abierta*», Organización Libres del Sur, 28/12/2008. *Boletín Libres del Sur*, enero.
- SVAMPA, Maristella y Sebastián PEREYRA
- 2003 *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras*. Buenos Aires: Biblos.
- 2005 *Sociedad excluyente. La argentina bajo el signo del neoliberalismo*. Buenos Aires: Taurus.
- 2008 «Argentina: Una cartografía de las resistencias (2003-2008). Entre las luchas por la inclusión y las discusiones sobre el modelo de desarrollo». *Revista Osal* 24, Clacso, octubre.

LA «INDIANIZACIÓN» DEL NACIONALISMO O
LA REFUNDACIÓN PERMANENTE DE BOLIVIA:
CONTINUIDADES Y RUPTURAS EN LA (RE)DEFINICIÓN
DE LA COMUNIDAD POLÍTICA¹

Pablo Stefanoni

Consideraciones preliminares

La historia de Bolivia es la historia de una frustración. La imposibilidad de construir un Estado verdaderamente nacional, con todo lo que ello implica: instituciones débiles, patrimonialismo, economías de enclave (vinculadas a la explotación de recursos naturales), arraigo de cierta mentalidad «rentista» y procesos de ciudadanía incompletos, en el marco de la crónica irresolución del «problema indio», como durante décadas los grupos dominantes se refirieron —con amargura— a la heterogeneidad poblacional que diferenciaba a Bolivia de naciones vecinas, y más «blanqueadas», como Chile o Argentina. De esta forma, «[...] los tiempos de crisis políticas siempre han sido más largos que los de estabilidad», y luego de los sucesivos «grandes momentos» de reconfiguración política y social no se ha experimentado «[...] lo que se suele llamar desarrollo sino, por el contrario, la descomposición» (TAPIA 2001). Y estas dificultades se procesaron, alternativamente, como pesimismo histórico o como fuertes cuestionamientos, por momentos violentos, a las élites que detentaban el poder, es decir, como fuente de interpelación política.

Los momentos de «optimismo» —como el actual— se asocian, cada cierta cantidad de años, al «descubrimiento» de algún recurso natural que dinamiza la exportación y provee renovadas dosis de realidad a la convicción, con fuerte arraigo popular, de que «Bolivia es rica porque posee recursos naturales». Así, los sujetos del cambio suelen ser los excluidos

1 Este artículo forma parte del proyecto «Las transformaciones de la ciudadanía en las movilizaciones sociales. Tendencias sudamericanas y estudios de la Argentina contemporánea» dirigido por Gabriela Delamata.

del disfrute de la renta proveniente de esos recursos: si la Revolución Nacional del 52 la hicieron los excluidos del bienestar minero monopolizado por la «rosca» minera feudal, la «revolución» de Evo Morales fue obra de los excluidos de *El dorado* del gas, el nuevo recurso estrella en el que hoy se depositan todas esperanzas de desarrollo industrial del país. De allí que el discurso revolucionario predominante en Bolivia adquiera un fuerte contenido redistribucionista y desarrollista, y que el exterior constitutivo sean las ideas liberales (o neoliberales), percibidas como la cobertura del saqueo de esas riquezas naturales y las legitimantes de un modelo en el que contrastan «[...] la prosperidad del país y la pobreza de sus habitantes» (MOLINA 2007).

El gobierno de la «revolución democrática y cultural» de Evo Morales no es la excepción, pese a que su discursividad ideológica incluye —con mayor fuerza que en anteriores experiencias nacional-populares— una interpelación de carácter étnico. Por eso sostenemos, en este artículo, que el gobierno de Evo Morales tiene como principal marco ideológico un *nacionalismo plebeyo parcialmente etnizado*. También intentaremos mostrar que detrás de su discurso «étnico» subyace en gran medida una demanda de concretización de los postulados de la justicia «liberal» (fundamentalmente igualdad y derechos ciudadanos efectivos, lo que conlleva la eliminación del racismo²) junto a la promoción de un nuevo modelo económico con fuertes tintes desarrollistas, más que el despliegue de una «cosmovisión» o visión del mundo alternativa a la «modernidad occidental». Estas demandas de extensión de derechos ciudadanos otorgados por el Estado se articulan no obstante, con frecuentes reclamos de reconocimiento estatal de normas e instituciones que rigen los densos espacios públicos no estatales bolivianos, como la administración de justicia («comunitaria») o el manejo de recursos.

No hay que olvidar que en 1680, las Corona estableció una división entre la «república de españoles» y la «república de indios», donde los indígenas gozaban de una autonomía subordinada en el marco del Estado colonial. Y la demanda de autonomía —e incluso secesión de Bolivia— pervivió con fuerza sobre todo entre los aymaras.

2 Éste se expresa de manera agresiva-violenta, como en el insulto «indio de mierda» en una pelea callejera, o amable-paternalista en el tuteo a las mujeres de pollera por parte de blanco-mestizos.

Del campo a la ciudad: un nacionalismo (parcialmente) etnizado

A diferencia de otros proyectos nacional-populares, alternativamente liderados por los militares o por las clases medias urbanas, el ciclo nacionalista abierto con la llegada al gobierno de Evo Morales fue producto de una acumulación política de las organizaciones campesinas, cuya actividad política se propagó desde el campo hacia las ciudades, expandiendo los límites del sistema institucional y democratizando, de hecho, el sistema político con la «invasión» indígena-popular de las instituciones estatales (especialmente el Parlamento).

Desde mediados de los años ochenta, las políticas de erradicación de la hoja de coca —impulsadas por los sucesivos gobiernos bajo presión estadounidense— generaron una geografía política y electoral sui géneris en la región cocalera del Chapare: allí la izquierda mantuvo su hegemonía pese a su retroceso nacional, cuyas posiciones fueron erosionadas por la fulminante crisis del gobierno reformista de la Unidad Democrática Popular (UDP), la derrota del sindicalismo minero en 1985 y la nueva hegemonía neoliberal. La «defensa de la hoja de coca» y el rechazo a la flamante ley 1008 (1988) junto a la denuncia de la intervención estadounidense determinaron una estructuración del campo político local teñida por los intereses corporativos de los cultivadores de coca, lo cual explica el triunfo de Izquierda Unida —apoyada por los sindicatos agrarios— en las elecciones de 1989. Es decir, se trata de un apoyo bastante instrumental de los cocaleros (pequeños propietarios rurales con cierta movilidad social) hacia una izquierda percibida como opuesta al «imperio» que los acosaba y permitía una expansión política del activismo sindical, cada vez más politizado en cuestiones nacionales.³ Y, de paso, la posibilidad de poner los pies en la arena política, en un aprendizaje que culminará, a mediados de los noventa, con la puesta en marcha del propio «instrumento político» de los campesinos, cuya columna vertebral sería los sindicatos cocaleros fogueados en las cotidianas y cruentas batallas contra las fuerzas militares y policiales erradicadoras (cf. STEFANONI y DO ALTO 2006: 27-43).⁴ No por casualidad, Evo Morales será elegido diputado en

3 Ello explica también la votación del MIR que, bajo la presidencia de Paz Zamora (1989-1993) impulsó la diplomacia de la coca, tendiente a la exclusión de la coca en estado natural de la lista de sustancias controladas de Naciones Unidas. Además, la tensión con EE. UU. derivó en la pérdida de visado de sus principales dirigentes.

4 En este proceso fue importante la «reversión» del capital militante de los migrantes mineros (sobre el concepto de «capital militante», ver POUPEAU 2007).

1997, por su circunscripción uninominal, con el porcentaje más alto de votos del país (61,8%) y, en poblaciones nítidamente cocaleras, la votación de la alianza Izquierda Unida bordeó el 80%, es decir, un voto de características plebiscitarias no por razones «ideológicas» en general sino por ser percibida como un representación corporativa de los cocaleros en el Congreso (cf. ROMERO BALLIVIÁN 2003). Dos años antes, los cocaleros dirigidos por Morales y los campesinos de los valles de Cochabamba articulados en torno a Alejo Véliz daban forma a la Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (ASP), que al no contar con reconocimiento por parte de la Corte Nacional Electoral se alió —y de alguna forma terminó fagocitando— a la izquierda tradicional, en una dinámica «sindicalista» que actualiza la tradición de los mineros, quienes en los años cuarenta llegaron al Congreso mediante el Bloque Minero Parlamentario. Pero, a diferencia del obrerismo de mediados del siglo XX, la política campesina evidencia, desde esos años, mayor pragmatismo y una transmisión oral de sus «tesis» políticas.⁵ Finalmente, luego del divorcio político entre Véliz y Morales, en 1998 se constituye el Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (IPSP) liderado por el segundo, que se presentará a elecciones, hasta hoy, con la sigla MAS [Movimiento al Socialismo], derivada de un pequeño desprendimiento obrero de Falange Socialista (FSB) que había girado a la izquierda.

La tesis de este artículo es que el MAS ocupó en gran medida el espacio vacío del nacionalismo dejado por el giro neoliberal del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), partido dirigente de la Revolución del 52 que a partir de 1971 —con el apoyo de su caudillo Víctor Paz Estenssoro al golpe de Estado del general Hugo Banzer contra el gobierno militar-popular de Juan José Torres— y, sobre todo, desde 1985 con la implementación de un dogmático paquete de reformas neoliberales, abandonó definitivamente la perspectiva del capitalismo de Estado en favor de las «reformas estructurales» inspiradas en el Consenso de Washington. Esta transmutación ideológica, a diferencia de experiencias como el peronismo en Argentina, que tuvo una evolución similar pero logró mantener sus estructuras clientelares, licuó completamente la base de apoyo obrera, campesina y popular del MNR que en gran medida se rearticuló en torno al MAS, que incorporó una dimensión étnica-cultural (el multiculturalismo) ausente en el nacionalismo clásico. Se articula —o superpone— así el discurso nacionalista revolucio-

5 Para un análisis de la dinámica del movimiento campesino desde la Revolución Nacional de 1952 hasta el Pacto Militar Campesino de 1964, ver GORDILLO 2000.

nario con el discurso katarista que tomó fuerza en los años setenta con su denuncia del «colonialismo interno» (RIVERA 2003).

Con todo, esto no debe hacernos perder de vista —pese a los actuales intentos oficiales de enfatizar la ruptura con el pasado— que la interpelación étnica formó tempranamente parte del discurso político «popular» boliviano. Un ejemplo significativo es el del presidente Manuel Isidoro Belzu, quien a lo largo de su mandato (1848-1855) interpeló a los «cholos» y los artesanos con una política de fuerte contenido igualitarista. Vale como ejemplo uno de sus discursos, pronunciado al comienzo de su gobierno:

Hasta ahora no habéis sido sino el ludibrio [oprobio] de las demás clases, su propiedad, sus esclavos, sujetos en todo a las cargas pero nunca a las recompensas... Voy, pues, a emanciparos de la tan vergonzosa tutela, y restituiros vuestra dignidad de hombres y vuestros derechos tanto tiempo usurpados por la vieja aristocracia, y por esa oligarquía que creyó neciamente perpetuarse en el mando de la República... seréis lo que se llama pueblo soberano, seréis lo que ellos han sido, es decir, prefectos de departamento, gobernadores de provincia, jefes de cuerpo, obispos, magistrados, ministros de justicia, coroneles, generales; seréis, en fin, los dueños y señores de la República. (SCHELCHKOV 2007)

La Revolución Nacional de 1952, activó el tema étnico «por la negativa», es decir, postulando el mestizaje (y la disolución de las identidades étnicas en la identidad nacional boliviana, con cierta visión paternalista y «civilizatoria» hacia los indígenas) como esencia de la nación. Un caso más reciente, y de connotaciones ideológicas diferentes, es el del partido Conciencia de Patria, que construyó una corta pero importante hegemonía en las ciudades de La Paz y El Alto —truncada por la muerte de su líder Carlos Palenque— con un discurso «endogenista» de reivindicación de los «cholos» urbanos (ALENDA 2002).⁶ La novedad actual es que existe una cierta carga de autorrepresentación, en la medida en que los «indios votan por indios» y no se trata de un blanco-mestizo que activa, y legitima, la postulación de «candidatos indios». ⁷ Paralelamente, en el marco de un ciclo ascendente de

6 En ciertos discursos que vienen de principios de siglo, los «cholos» (mestizos indígenas), heredaron «lo peor de los indios y lo peor de los blancos» (cf. ARGUEDAS 1996). Hoy muchos militantes del MAS son ex militantes de Condepa.

7 Es importante destacar que el acceso a la vicepresidencia del aymara Víctor Hugo Cárdenas (1993-1997) fue habilitado por el «visto bueno» de un representante de las élites: Gonzalo Sánchez de Lozada.

movilización política-social (cuya máxima expresión es la guerra del gas de 2003) se construyó exitosamente la metonimia indígenas=pueblo=nación, en el sentido de que la lucha por la recuperación de las riquezas estratégicas del país es acaudillada por los sectores indígenas-populares, en cuyo marco los alteños se consideran la «vanguardia de la nación».

Al mismo tiempo, el desarrollo del «instrumento político» de los sindicatos campesinos muestra con bastante claridad una articulación a menudo subestimada en los análisis que enfatizan las novedades sobre las continuidades: la condición de posibilidad del avance electoral del MAS fue la articulación de la forma sindicato (consolidada en los años cincuenta) con la municipalización del país concebida dentro de las reformas estructurales (neoliberales) de la década del noventa. Paradójicamente, dos iniciativas del MNR, la primera en su momento «nacionalista revolucionario» —en el que cogobernó con los sindicatos y la COB— y la segunda en su momento neoliberal, en el que echó mano al multiculturalismo de moda con ayuda de toda una camada de ex izquierdistas. Es decir, la conquista progresiva del poder del MAS —desde las alcaldías hacia el Parlamento, y más tarde el propio poder Ejecutivo— consistió en un hábil aprovechamiento de una estructura de oportunidades políticas —con cálculos estratégicos bien claros— y en la activación de símbolos sedimentados en el imaginario popular (como la recuperación/nacionalización de recursos naturales) por parte de sindicalistas campesinos, *oenegistas* de clase media e intelectuales que pasaron por la izquierda tradicional, más que en una etérea aparición de una *otredad* radical al Estado colonial que habitaba —hasta ahora— en el subsuelo político. Y todo ello llevó a su máxima expresión una concepción de ciudadanía mediada —o más bien subordinada— a corporaciones territoriales, funcionales y sociales,⁸ derivada de la individuación incompleta que predomina en Bolivia, donde la limitada expansión capitalista (o, más precisamente, su forma de enclave) mantuvo en permanente tensión a la república criolla «liberal» y la renovada república de indios protocomunitaria.

Modernidad o antimodernidad... ¿ése es el debate?

La problemática indígena es inseparable de la existencia de Bolivia, con visiones divergentes a lo largo del tiempo como correlato de las teorías hegemónicas en el ámbito internacional. Si los positivistas del siglo XIX y

8 Sobre este enfoque de la ciudadanía ver: “El estado del Estado en Bolivia” (PNUD 2007).

principios del xx buscaban «mejorar la raza» mediante la migración europea y «desbarbarizar» al país (BARRAGÁN 1992), el mestizaje —disociado de una descolonización efectiva— pasó a ser, para el nacionalismo de los años cuarenta y cincuenta, la condición sine qua non para la construcción de una verdadera nación boliviana.⁹ Ya en los años noventa, las élites políticas y económicas bolivianas se apropiaron del discurso multiculturalista promovido por los organismos multilaterales de crédito, Naciones Unidas y las ONG, y lo articularon con los postulados neoliberales en boga (multiculturalismo más libre mercado).¹⁰ Sin embargo, todos estos intentos de construir una nación «de verdad» fracasaron, sea mediante la esperanza de la extinción biológica de los indios, a través de una homogeneización étnica-cultural promovida desde el Estado o vía el reconocimiento parcial de la diversidad sin acabar con las estructuras materiales o imaginadas del colonialismo interno. Así, hoy asistimos a una novedosa recuperación del término «indio» como elemento cohesionador de un horizonte nacional y popular amplio, que articula varias memorias: una memoria larga (anticolonial), una memoria intermedia (nacionalista revolucionaria) y una memoria corta (antineoliberal).¹¹ De esta construcción de un nacionalismo indianizado emerge el Movimiento al Socialismo (MAS) y el liderazgo de Evo Morales. Frente a ello, un sector de las clases medias, temeroso del desplazamiento de las élites blanco-mestizas por una nueva élite indígena, recuperan el discurso de que «en Bolivia todos somos mestizos», pretendiendo desconocer la racialización de la sociedad boliviana.

Esta «indianización» del discurso del MAS fue políticamente muy productiva frente a la crisis de la identidad obrera construida a la sombra de la economía estatal, fundamentalmente la minería nacionalizada. Y, así,

9 La principal expresión del nacionalismo boliviano «antioligárquico» en este período fue la Revolución Nacional de 1952, que nacionalizó las grandes minas, introdujo el voto universal y decretó la reforma agraria. Con ella se fortaleció el «nacionalismo revolucionario» como ideología hegemónica hasta los años ochenta. Este discurso estructuró el campo político en torno al clivaje pueblo/oligarquía y nación/antinación, lo cual fue recuperado por Evo Morales como parte de su discursividad ideológica.

10 El neoliberalismo, pese a su discurso filosófico individualista, desarticuló el vínculo corporativo entre el Estado y el movimiento obrero, y acentuó el quiebre de la identidad obrera, pero contribuyó a fortalecer —aunque la intención fue cooptar— a otros sujetos colectivos. La reforma constitucional de 1994 reconoció las Tierras Comunitarias de Origen (tituladas colectivamente) y la justicia comunitaria. En ese marco, los municipios pueden pedir su declaratoria como Distrito Municipal Indígena. A su turno, las organizaciones populares de diversa índole (como comunidades o juntas de vecinos) pueden convertirse en Organizaciones Territoriales de Base (OTB) mediante la obtención de su personería jurídica, con capacidad de participar en la definición del Plan Operativo Anual (ver PNUD 2007: 393).

11 Ver, entre otros, RIVERA 2003.

el «indio» reemplazó en gran medida al obrero como sujeto del cambio, y como el «nombre» de una identidad plebeya cuya base material son las economías familiares del campo y la ciudad: en gran medida, las últimas rebeliones sociales han sido rebeliones de las economías familiares.¹² Y esta realidad socioeconómica animó la controvertida fórmula del sociólogo y vicepresidente Álvaro García Linera para caracterizar el nuevo modelo económico, definido como un «capitalismo andino-amazónico» (citado en BLASER 2007), consistente en «[...] búsquedas plurales de modelos alternativos de desarrollo, redistribución de riqueza y ampliación de derechos, en el marco de una modernidad satisfactoria». En la práctica, García Linera resume este proyecto neonacionalista con la metáfora de un tren con varios vagones:

El Estado es lo único que puede unir a la sociedad, es el que asume la síntesis de la voluntad general y el que planifica el marco estratégico y el primer vagón de la locomotora económica. El segundo es la inversión privada boliviana; el tercero es la inversión extranjera; el cuarto es la microempresa; el quinto, la economía campesina y el sexto, la economía indígena. Éste es el orden estratégico en el que tiene que estructurarse la economía del país. (ORTIZ 2007)

De allí que la «condición de posibilidad» del nuevo modelo repose en la nacionalización de los hidrocarburos, con cuyo excedente se impulsa

12 En palabras de García Linera: «[Las] visiones de un mundo indígena con su propia cosmovisión, radicalmente opuesta a Occidente, es típica de indigenistas de último momento o fuertemente vinculados a ONG, lo cual no quita que existan lógicas organizativas, económicas y políticas diferenciadas. En el fondo, todos quieren ser modernos. Los sublevados de Felipe Quispe, en 2000, pedían tractores e Internet. Esto no implica el abandono de sus lógicas organizativas, y se ve en las prácticas económicas indígenas. El desarrollo empresarial indígena tiene una lógica muy flexible. Le apuesta a la acumulación pero nunca lo arriesga todo en la acumulación. Primero trabajo solo, con mi entorno familiar, núcleo básico último e irreductible, me va bien, contrato personas y sigo trabajando, me va muy bien, contrato más personas y dejo de trabajar, me va mal, vuelvo al segundo piso, me va muy mal, vuelvo al mundo familiar donde soporto todo. Nunca se acaba de romper con la lógica familiar... Quieren modernizarse pero lo hacen a su manera. Pueden exportar, globalizarse, pero el núcleo familiar sigue siendo la reserva última, que es capaz de sobrevivir a pan y agua. Cuando crece la actividad económica a 10, 15 trabajadores, en lugar de avanzar a 30 ó 40, 50, paran, surge otra empresita, del hijo, del cuñado, hay una lógica de apostarle nunca a una sola cosa. Distinto a una acumulación más racional weberiana, con economías de escala, más innovación tecnológica. En este caso, la familia nunca es el sustento último de la actividad productiva, es un sustento de los vínculos, de las redes, de mercados, lógicas matrimoniales... Hay una lógica propia del mundo indígena pero no es una lógica antagonizada, separada, con la lógica "occidental". Quienes han participado de los últimos movimientos fácilmente se dan cuenta de eso» (SVAMPA y STEFANONI 2007).

un proyecto —por ahora tibio y discontinuo— de «industrialización del país». Así, se proyecta la construcción de «fábricas estatales», como papeleras, vidrieras e incluso una nueva línea aérea.¹³ Asimismo, se ha reactivado una visión industrialista que justifica las relaciones con Venezuela o Irán, en tanto países que, supuestamente, se relacionarían con Bolivia sobre la base de una lógica «solidaria», diferente a las relaciones «imperialistas» que reprimarian las economías extractivistas. En efecto, lejos de impulsar la lucha de clases en su acepción marxista, la interpelación de Evo Morales recupera los mencionados clivajes nación/antinación y pueblo/oligarquía, en una renovada «alianza de clases» —aunque no se use ese término que evoca los años cincuenta— que incluye a los «empresarios patriotas» y a los «militares nacionalistas», tendiente a construir un «país productivo», utilizando los recursos derivados de los recursos naturales —«recuperados por el Estado» mediante la nacionalización— para modernizar al país. Por eso, la mayor parte del programa económico del gobierno se refiere a la modernización/industrialización de una economía atrasada bajo el mando de un Estado fuerte.

Pese a todo, ciertas posiciones «poscoloniales» buscan ver en el actual proceso boliviano un cuestionamiento radical a la modernidad, a partir de *otra* «cosmovisión» encarnada en los indígenas (BLASER 2007).¹⁴ El primer problema de la aplicación de estas concepciones a Bolivia es la línea divisoria —difusa— entre los «indígenas» y los «no indígenas», en un país donde la mayoría se autodefine indígena (es decir, no son minorías, más o menos aisladas sino mayorías nacionales),¹⁵ y se han producido, a lo largo de la historia, sucesivos mestizajes, procesos de modernización, urbanización, diferenciación social, acumulación de capital (fundamentalmente mercantil) e hibridación cultural: hoy la mayoría de los bolivianos (60%) vive en las ciudades, pese a que no se han despegado totalmente de la vida rural (muchos mantienen tierras) ni de la cultura aymara o quechua.¹⁶

13 Sin embargo, conspira contra este proyecto una gestión gubernamental teñida por medidas de fuerte impacto mediático pero con escaso sentido de continuidad y ausencia de criterios estratégicos articuladores que permitan generar un programa de gestión sólido y sostenible.

14 Esta búsqueda en la comunidad agraria de una exterioridad radical a la «decadencia de la modernidad capitalista» y el germen de un modelo alternativo remite de cierta forma al populismo ruso del siglo XIX. Empero, como deja entrever la dinámica histórica concreta de Bolivia y las comunidades realmente existentes, parece habitar en estas perspectivas una fuerte dosis de *wiseful thinking* (o, lo que es lo mismo, tomar los propios deseos como realidad).

15 En el censo de 2001, el 62% de los bolivianos se autoidentificó con un pueblo indígena, mayoritariamente quechua y aymara.

16 Las sorprendentes coincidencias entre el secretario ejecutivo de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) de La Paz, Rufo Calle, con el gerente

Un elemento a menudo ignorado por las visiones «cosmológicas» o «pachamámicas» es la fortísima expansión de los grupos evangélicos pentecostales¹⁷ (mucho más numerosos que los indianistas-kataristas) en el mundo indígena boliviano. No casualmente la «descolonización» se ha mostrado como una de las asignaturas más dificultosas para el actual gobierno, no porque no exista «colonialismo interno» sino por la complejidad de su superación vía una indianización efectiva del Estado en un país donde gran parte de su población no se identifica con los pueblos indígenas mayoritarios.¹⁸

Un elemento interesante —y estimulador de futuras investigaciones— es la constatación de Canessa (2004), quien sostiene que evangélicos y kataristas han surgido y coexisten en el mismo ámbito social, e incluso, pese a sus posiciones ideológicas antagónicas, se registra sus mayores índices de crecimiento e influencia en las mismas regiones del Altiplano paceño (2004: 220). Es decir, sus sujetos de interpelación son «sociológicamente» los mismos: los habitantes de las áreas con mayor contacto con la cultura urbana, como los barrios de migrantes de La Paz o los pueblos del Altiplano con mayor acceso a la urbe. Y ambos cuestionan —desde «visiones del mundo» contrapuestas, la sociedad y el Estado actuales. Así, «[...] si los kataristas han puesto en cuestión el mito de una nación homogénea, los evangélicos han desenmascarado el mito de una nación católica con corpus de rituales, tanto públicos como privados, comunes de todos los bolivianos» (CANESSA 2004: 220). En efecto, parece pertinente considerar a los grupos pentecostales un «movimiento social» de primer orden —pero poco visibilizado en el análisis político-social— en la Bolivia actual. Y ello introduce no pocos problemas a la hora de sostener que se está procesando una vuelta, *tout court*, a la «cosmovisión indígena-originaria» (como si los indígenas tuvieran visiones del mundo al margen de su posición en la sociedad, de los capitales culturales, sociales, escolares y económicos que poseen). No hay que perder de vista que el katarismo, lejos de ser la visión del mundo «natural» en las comunidades, es una ideología —como cualquier otra— introducida por intelecto-

financiero del banco Prodem, Eduardo Bazoberry —en una reciente conferencia organizada por el periódico indianista *Pukara*— en torno a la propiedad plena de las tierras campesinas (hoy limitada por la reforma agraria de 1953, que impide venderlas o hipotecarlas) da cuenta de la necesidad de un análisis menos romántico y con más trabajo de campo de la realidad indígena boliviana.

17 El pentecostalismo surge de la tercera reforma protestante, en EE. UU. en el siglo XIX.

18 La región autonomista denominada «media luna» y liderada por Santa Cruz no se siente interpelada por la identidad y simbología aymara-quechua.

tuales indígenas urbanos que pasaron por la universidad (RIVERA 2003). Y en tanto ideología, construyó una serie de respuestas a la problemática indígena que compite con otras.

Pese a que podemos sostener que tanto kataristas como pentecostales buscan una respuesta a la «desterritorialización» del mundo indígena, éstas son diametralmente opuestas: mientras los primeros critican la cultura occidental y buscan reforzar los elementos colectivistas de las culturas indígenas, los pentecostales critican muchos elementos de la cultura tradicional (como el consumo de alcohol y coca, o el compadrazgo), defienden modelos de vida basados en la cultura occidental —fundamentalmente en su versión capitalista estadounidense— y observan una ética individualista arraigada en la colectividad moral (CANESSA 2004: 225). Incluso, Canessa señala —sobre la base de estudios de caso— que el evangelismo es una forma de adquirir «capital cultural», o, dicho de otra forma, tiene un efecto «blanqueador» sin pasar por el mestizaje. En definitiva, la conversión al pentecostalismo constituiría una estrategia «racional» para procurar el ascenso social en una sociedad racialmente jerarquizada como la boliviana y construir cierta «modernidad» frente a la «inclusión abstracta y la exclusión concreta» (BARBERO 1987, citado en CANESSA 2004) operada primero bajo el Estado nacionalista revolucionario y luego bajo el «multiculturalismo» neoliberal.¹⁹

No obstante, en muchos enfoques sobre la problemática étnica, se sigue tomando al indígena como un sujeto homogéneo, *dado*, con un proyecto histórico evidente que los indígenas sólo deberían (re)descubrir (en una suerte de pasaje de la conciencia étnica *en sí* a la conciencia étnica *para sí*) (ver, por ejemplo, MAMANI 2007), sin indagar sobre la contingencia y las fronteras difusas —y móviles— de las construcciones identitarias, muy especialmente las indígenas, sujetas, como cualquier otra

19 En un trabajo de campo de Canessa en la localidad de Sorata, mientras los no-evangélicos contestaban fácilmente a la pregunta acerca de quiénes eran *mistis* (mestizos), *q'aras* (criollos) o *jaquis* (comuneros indígenas), los evangélicos respondieron con frases como «ahora somos todos iguales», «ya no hablamos así, todos descendemos de Adán y Eva», «todos creemos en un solo Dios». Es más, la conversión les otorga cierto sentimiento de superioridad frente a los no-conversos, inclusive los blancos, y asumen para sí el calificativo de «civilizados» o «desarrollados» sobre todo cuando se los ve borrachos en las fiestas (CANESSA 2004: 244-245). Si en los años ochenta, el pentecostalismo se mostraba intransigentemente anticomunista, hoy se verifican alianzas con la izquierda, como en Brasil con el PT del presidente Luiz Inácio Da Silva, o su presencia en movimientos de izquierda, como en Bolivia en el caso del MAS: una parte de su bancada constituyente de este partido se compone de evangelistas, a los que se suma la coalición Concertación Nacional (una alianza entre evangelistas e indianistas de izquierda de Patria Insurgente).

identidad, a cálculos estratégicos que permiten «entrar» o «salir» de ella (y/o articularla con otras identidades múltiples) en diversos momentos y contextos, políticos, económicos y sociales.

«Gobierno de movimientos sociales», ¿una nueva forma de ciudadanía?

En los últimos años, con la crisis de los partidos tradicionales y el fin de la centralidad obrera (expresada en el fuerte debilitamiento de la Central Obrera Boliviana) se volvió habitual hablar de los movimientos sociales como el nuevo «sujeto» del cambio político y social. Y el gobierno de Evo Morales se autodefine corrientemente como «un gobierno de los movimientos sociales». No obstante, la utilización acrítica de esta formulación puede opacar más que iluminar la tensión entre rupturas y continuidades presentes en el actual proceso de cambio. ¿A qué nos referimos cuando hablamos de movimientos sociales?, ¿es lo mismo gobierno de los movimientos sociales que gobierno de los sindicatos?, ¿estos últimos se comportan siempre como movimientos sociales?

La referencia inevitable es el ciclo de protestas que provocó la caída de los gobiernos de Gonzalo Sánchez de Lozada y de Carlos Mesa. En esas ocasiones, un conjunto de organizaciones sindicales, indígenas y vecinales se articularon (algunos hablan de «multitud» —GARCÍA LINERA 2001) en torno a objetivos comunes de fuerte contenido universalista, vinculados al rechazo a los efectos del modelo neoliberal: aumento de las tarifas de los servicios públicos (principalmente el agua) y desnacionalización de la economía (control transnacional de los recursos naturales). Durante esas jornadas, en las cuales las luchas callejeras conllevaban elevados riesgos para la vida, pudo observarse una *expansión hegemónica* de las organizaciones sindicales y territoriales mediante la construcción de marcos de la acción colectiva que permitieron construir instancias de articulación más allá de los intereses particulares. Sin embargo, estos momentos en los que las organizaciones corporativas se convierten en las bases organizativas de los movimientos sociales (momentos en que se descorporativizan parcialmente²⁰) y contribuyen a expandir los límites del sistema institucional son excepcionales. Consecuentemente, es habitual observar —pasado el clímax de las movilizaciones— fuertes *repliegues corporativos* que constituyen una suerte de normalidad en los sindicatos

20 Para la idea de hegemonía (como descorporativización parcial y contingente), tal como la utilizamos aquí, ver LACLAU 2005.

campesinos, las comunidades indígenas o las juntas de vecinos. De «el gas es de todos los bolivianos» pasamos a «¿dónde está nuestra parte?» (por parte de poblaciones productoras, sindicatos y universidades, hasta policía y Fuerzas Armadas). De «la política debe servir para cambiar el país» saltamos a «¿por qué no me toca un cargo si yo hice campaña, luché para que gane el MAS?». Entonces ¿qué pasa en estos momentos de repliegue particularista?, ¿se trata, en verdad, de un gobierno de los movimientos sociales o de un pacto corporativo en el que cada sector espera la satisfacción de sus demandas por parte del Estado?, ¿hasta dónde es posible imaginar un proyecto emancipatorio más allá de las diferencias?, ¿cuál es el espacio para la construcción de una voluntad colectiva por encima de los particularismos?

Luego de más de dos años de gobierno del MAS, las dudas abundan más que las certezas. Y los vacíos son llenados —hasta donde es posible— por el liderazgo carismático y decisionista de Evo Morales. Hasta tal punto que la apuesta original de nombrar a los funcionarios bajo consulta con las organizaciones sociales se desvirtuó al conocerse que algunos dirigentes vendieron «avales» en varias oportunidades, a lo que se suma el bajo desempeño de varios ministros puestos en sus cargos por «las bases», como los de Minería (el cooperativista minero Walter Villarroel), Educación (el ex maestro comunista Víctor Cáceres) y Justicia (la ex empleada doméstica Casimira Rodríguez), quienes mostraron escasa capacidad de gestión y/o un exagerado apego corporativo. En ese marco, se observa una vuelta a cierta lógica «legal-racional» weberiana —con los límites que tal lógica de gestión estatal encuentra históricamente en Bolivia— en detrimento del movimientismo social y el «cogobierno» con las organizaciones está relegado a algunos viceministerios, como Coca —en permanente conflicto—, Defensa Social (control del narcotráfico) o Microempresa. Contrariamente, el área económica del gabinete fue «blindada» y su acceso fue vedado a las organizaciones sociales. Un ejemplo adicional de las tensiones existentes entre el mando-obediencia estatal y la acción colectiva sindical es la declaración de ilegalidad sobre casi todas las huelgas en la era Evo, especialmente médicos y maestros, al tiempo que se descontaron los días no trabajados.

En ese contexto, ¿es posible visualizar cambios en la forma de entender la ciudadanía?

Los principales esfuerzos en este sentido se intentaron plasmar en la propuesta de la nueva Carta Magna aprobada —en medio de innumerables dificultades— por la Asamblea Constituyente en diciembre de 2007.

Allí no solamente se reconoce una serie de derechos colectivos a los pueblos indígenas sino que se define a Bolivia como un Estado *plurinacional*, un término controvertido y aún bastante ajeno a la mayoría de la población. Y no son pocos los intelectuales —muchos de ellos extranjeros— y ONG que se entusiasman con aporte a la construcción de una ciudadanía «posliberal»,²¹ que se enfrenta al mencionado carácter híbrido de las identidades populares bolivianas, y a la profunda diversidad regional. No es casual que el texto haya encontrado su principal escollo en la activación de las identidades regionalistas del oriente boliviano hegemoneizada por la derecha, cuyos exteriores constitutivos son el «centralismo paceño» y la Constitución «aymara-quechua». Por otro lado, la superioridad de la «cosmovisión indígena» —que en muchos casos es una pantalla para encubrir prácticas corporativas o identidades regionales profundamente arraigadas en Bolivia²²— sobre la «cosmovisión liberal» apenas es debatida en un contexto donde los intentos de recuperar la dimensión étnica de la opresión han hecho casi desaparecer su dimensión clasista.²³

No casualmente se ha avanzado poco o nada en relación con los derechos del movimiento obrero. ¿Acaso la acumulación familiar bajo el denominado «capitalismo andino» no se basa en formas de explotación y autoexplotación iguales —y generalmente mayores— a las que prevalecen bajo el capitalismo formal, regulado por el derecho laboral vigente desde los años cuarenta? Por el momento, la ansiada descolonización no ha encontrado un rumbo institucional cierto y se reduce a ciertas élites dirigenciales y ONG. Lejos de nuevas formas de participación política, gobernabilidad y ciudadanía, se observa un uso bastante instrumental —y tradicional— de las bases de las organizaciones sociales como «fuerza de movilización» en determinados momentos y una cierta «cooptación» estatal de sus dirigentes, quienes mantienen una posición ambigua entre el campo político-gubernamental y el campo social (el propio Evo Morales es, paralelamente, Presidente de la República y presidente de la Coordi-

21 Por ejemplo, como una profundización de la Constitución del '94, se reconoce el pluralismo jurídico en los territorios indígenas —y los fallos de la justicia comunitaria deben ser reconocidos por la justicia “ordinaria”— y formas de elección por «usos y costumbres» de autoridades, como la asamblea en reemplazo del voto secreto «liberal».

22 La principal demanda de las cooperativas mineras fue el reconocimiento constitucional de sus concesiones, que están en permanente tensión con la minería estatal.

23 Sería interesante analizar al Movimiento al Socialismo (MAS) como un partido de pequeños propietarios rurales y urbanos (comerciantes, microempresarios) de origen indígena. La práctica *masista* de que los candidatos paguen sus campañas inhibe a menudo el acceso de los más pobres a las candidaturas a diputados, senadores o constituyentes.

nadora de las Seis Federaciones [cocaleras] del Trópico de Cochabamba), con lo que puede verificarse una clara tensión entre la permeabilidad del Estado por las organizaciones sociales y lo inverso: la «estatización» de esas organizaciones.

Conclusiones

Bolivia vive, hoy, un momento de importantes cambios políticos, sociales y económicos en paralelo a la construcción de imaginarios y proyectos poscoloniales y posneoliberales. Con independencia de los resultados coyunturales del gobierno del MAS, el país ya no volverá a ser el mismo: la presencia de Evo Morales en el sillón presidencial constituye una revolución simbólica que trastoca el rol de sumisión que tenían reservado las mayorías indígenas. Más complejo es el avance en la revolución económica y social indispensable para cambiar las condiciones de vida de millones de bolivianos empobrecidos. El de Evo Morales no es el primer ensayo nacional-popular con apoyo de masas: la propia historia nacional puede ser leída como una sucesión de ciclos «liberales» y «nacionalistas» desde los años treinta y cuarenta, que, más allá de innegables avances, fracasaron en refundar el Estado y construir una nación incluyente.

Las experiencias transformadoras fueron socavadas por las luchas sectoriales por el control de la renta de los recursos naturales, tradicionalmente provenientes de la minería y hoy originada en el descubrimiento del gas, una concepción patrimonialista del Estado y la imposibilidad de generar instituciones capaces de traducir los objetivos emancipadores en políticas públicas en beneficio de las grandes mayorías nacionales. Peligros similares se erigen sobre el nacionalismo indígena en el poder y advierten que el tránsito hacia el cambio social es un camino plagado de obstáculos que provienen tanto de las fuerzas interesadas en la preservación del orden actual como de los límites técnico-políticos y las tendencias conservadoras de quienes fueron educados para obedecer y hoy se enfrentan a la novedosa realidad de tener que dirigir las riendas de un Estado que siempre les fue ajeno.

Bibliografía

- ALEND A MARY, Stéphanie
 2002 «CONDEPA y UCS, ¿fin del populismo?». *Opiniones y Análisis* 57. La Paz: Fundación Hanns-Seidel–Fundemos.

ARGUEDAS, Alcides

1996 [1909] *Pueblo enfermo*. La Paz: América.

BARRAGÁN, Rossana

1992 «Identidades indias y mestizas: una intervención al debate». *Autodeterminación* 10, octubre, pp. 17-45.

BLASER, Mario

2007 «Bolivia: los desafíos interpretativos de la coincidencia de una doble crisis hegemónica». En MONASTERIOS, Karin; Pablo STEFANONI y Hervé DO ALTO (eds.). *Reinventando la nación en Bolivia*. La Paz: Clacso-Plural.

CANESSA, Andrew

2004 «¿Hermanos bajo la piel?: evangélicos y kataristas en Bolivia». En: SPEDDINGM, Alison (comp.). *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los andes*. La Paz: ISEAT-Plural.

GARCÍA LINERA, Álvaro

2001 «Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia». En vv.aa. *Tiempos de Rebelión*. La Paz: Muela del Diablo.

GORDILLO, José M.

2000 *Campesinos revolucionarios en Bolivia. Identidad, territorio y sexualidad en el Valle de Cochabamba, 1952-1964*. La Paz: Promec-Universidad de la Cordillera-Plural-Cep UMSS.

LACLAU, Ernesto

2005 *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

MAMANI, Pablo

2007 «Gobierno de Evo Morales y los cercos políticos criollo-mestizos». *Willka*, primer semestre, pp. 51-95.

MOLINA, Fernando

2007 «Bolivia: redistribución radical en democracia». *Archipiélago*, octubre-noviembre, pp. 51-55.

ORTIZ, P.

2007 «Fue un error no liderar el pedido autonómico» (entrevista a Álvaro García Linera), diario *El Deber*, Santa Cruz de la Sierra, 21 de enero. Disponible en: <<http://www.eldeber.com.bo/2007/2007-01-21/index.php>> (21-1-2007).

PNUD

2007 “El estado del Estado en Bolivia”. En: *Informe Nacional de Desarrollo Humano 2007*. La Paz: PNUD.

POUPEAU, Franck

2007 *Dominación y movilizaciones. Estudios sociológicos sobre el capital militante y el capital escolar*. Buenos Aires: Ferreira editor.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia

2003 [1984] *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980*. La Paz: Aruwiyiri.

ROMERO BALLIVIÁN, Salvador

2003 [1993] *Geografía electoral de Bolivia*. La Paz: Fundemos – Fundación Hanns Seidel.

SCHELCHKOV, Andrey

2007 *La utopía social conservadora en Bolivia: el gobierno de Manuel Isidoro Belzu 1848-1855*. Moscú: Academia de las Ciencias de Rusia.

STEFANONI, Pablo y Hervé DO ALTO

2006 *La revolución de Evo Morales, de la coca al Palacio*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

SVAMPA, Maristella y Pablo STEFANONI

2007 «Evo simboliza el quiebre de un imaginario restringido a la subalternidad de los indígenas» (entrevista a Álvaro García Linera). En MONASTERIOS, Karin; Pablo STEFANONI y Hervé DO ALTO (eds.). *Reinventando la nación en Bolivia*. La Paz: Clacso-Plural.

TAPIA, Luis

2001 «Ciclos políticos del siglo XX boliviano». En: CAJÍAS, Dora; Carmen JONSON e Iris VILLEGAS (comp.). *Visiones de fin de siglo. Bolivia y América en el siglo XX*. La Paz: IFEA-Coordinadora de Historia-Embajada de España.

¿UNA NUEVA POLÍTICA EN VENEZUELA? POR LOS RECORRIDOS DEL PODER POPULAR

Álvaro Campana Ocampo

Lejos de toda idealización romántica hay que reconocer que lo popular es un campo heterogéneo y contradictorio. Está habitado por las predisposiciones que contribuyen con la reproducción del sistema de dominación como también aquellas que lo cuestionan... En el medio se extiende una zona gris que, según las coyunturas históricas, es más o menos ancha, una faja cuyos confines pueden progresar hacia uno u otro espectro. Toda política que tenga como horizonte la transformación radical de la sociedad debe cabalgar esa contradicción y transitar una región barrosa, remisa a los purismos metodológicos y a las rémoras dogmáticas.

MAZZEO y STRATTA (2007)

El foro denominado «Repensar la Política desde América Latina»,¹ nos plantea una reflexión, como parte de esta discusión, sobre el papel de los llamados nuevos movimientos sociales en las novedosas formas de pensar y hacer política que emergieron después de la caída del muro de Berlín y que tuvieron, sin embargo, un antecedente en las luchas de fines de los años sesenta.² Estos nuevos movimientos, después del desconcierto ocurrido ante

1 Este texto tiene como fuente el mencionado foro que da origen al presente libro. En él se planteaba también la discusión acerca de la relación de los movimientos sociales y los espacios institucionales.

2 El año 1968 marcó el fin y el inicio de un nuevo momento histórico, produciéndose un cuestionamiento no sólo en el plano de la distribución de bienes y del trabajo, sino en la subjetividad. Novedosas demandas desde entonces empezaron a ocupar el escenario, expresándose en las revueltas a escala mundial que tuvieron lugar en ese año, y que serían aplacadas por los regímenes capitalistas, pero también por los regímenes del «socialismo realmente existente», quedando su impronta hasta el presente. La derrota de estos movimientos será también el prolegómeno de la contraofensiva neoliberal en el mundo entero, tendiendo como uno de sus primeros experimentos la aplicada en 1973 tras el golpe de Estado en Chile. Desde entonces se produjeron importantes transformaciones que confluieron en un cuestionamiento radical a las experiencias del «socialismo real» y del capitalismo; emergieron movimientos sociales de corte fundamentalmente identitario que mostraban una gama de nuevos antagonismos, distintos a los viejos movimientos y partidos, generándose críticas

la derrota de los proyectos populares y el cuestionamiento de los mecanismos de la institucionalidad liberal-democrática, asumirán la vanguardia de las luchas contra el neoliberalismo en América Latina y por la redefinición de lo que entendemos por democracia. En este contexto adquieren singular importancia los movimientos sociales con un discurso indígena, o los movimientos campesinos: la CONAIE del Ecuador, el MST del Brasil y el neozapatismo en México. En el resto del mundo también emergieron luchas diversas denominadas «antiglobalización» que, en su diversidad, buscan articularse en dimensiones que atraviesan las fronteras nacionales, apostando por tener un alcance global.

Sin embargo, luego del protagonismo de esta nueva hornada de movimientos sociales en la resistencia frente a la ofensiva del neoliberalismo, en la década de 1990 en América Latina se empezó a producir lo que algunos han llamado el «giro político a la izquierda». Así, en el ámbito institucional diversos proyectos políticos reconocidos en una amplia gama como progresistas, revolucionarios, nacionalistas llegaron a los gobiernos del subcontinente. Estos gobiernos emergieron al compás, en muchos de los casos, de luchas que desde la calle terminaron derribando varios gobiernos como en Ecuador, Bolivia y Argentina. Se constituyeron, pues, nuevas mayorías políticas y electorales.

Esto nos lleva a plantear la dimensión institucional de una nueva política, principalmente cuando hay una voluntad refundadora de tales proyectos sobre los Estados nacionales, sobre la base de un nuevo protagonismo popular cuyas dinámicas hace mucho han rebasado los marcos de los sistemas políticos tradicionalmente entendidos.

En dicho sentido, el presente artículo busca indagar acerca de estas novedosas formas de hacer política en el marco de un proceso como el que vive la Venezuela bolivariana; en esa dialéctica entre Estado y sociedad; entre los espacios institucionales en cuestionamiento y las dinámicas de los movimientos sociales; así como a partir de las diversas formas de protagonismo popular, considerando útiles los conceptos de poder constituyente y poder constituido. Se propone, por otra parte, conferir un énfasis especial a la noción de poder popular como la síntesis de un nuevo paradigma de la lucha emancipatoria.

Nos planteamos, además, la necesidad de analizar algunos de los aspectos del proceso bolivariano, polémico por el tipo de liderazgo que

al estadocentrismo. Todo ello dio lugar a una fuerte crisis de los sistemas políticos, y se hizo más evidente el peso de los medios de comunicación.

tiene y resistido por sectores que corren desde los defensores del neoliberalismo y las políticas imperiales, hasta sectores progresistas.

La reestructuración neoliberal en Venezuela y las nuevas rebeldías

La globalización neoliberal significó la desnacionalización y desdemocratización³ de los Estados y de la política, la imposición de un totalitarismo del mercado, del capitalismo, de los intereses imperiales y los de las empresas transnacionales. Todo ello generó una nueva «acumulación por desposesión»⁴ o la colonización total del mundo de la vida por las lógicas del capital,⁵ redefiniendo entre otras cosas:

- *Al Estado*: redefinición que resulta clave en la estructuración de las sociedades latinoamericanas y que ha tenido un papel fundamental en las formas de producción de lo social. El Estado pasa a cumplir funciones principalmente represivas y de garantía de los intereses privados.
- *Las formas de acumulación capitalista* que, de estar basadas en un modelo fordista-industrial y en un marco nacional con las lógicas

3 «Así, en un lado aumenta el número de países donde el Estado va siendo separado de todo control real de la mayoría de la población y llevado a operar casi exclusivamente como administrador y guardián de los intereses de los capitalistas “globales”. Se trata de un proceso de desnacionalización del Estado y de des-democratización de las relaciones políticas en la sociedad» (QUIJANO 2002).

4 El geógrafo marxista David Harvey plantea que se estaría reeditando lo que Marx llamó «acumulación originaria» tras la decadencia económica de los Estados Unidos que con la competencia europea y japonesa orientó su economía hacia el capitalismo financiero, utilizando sus excedentes, a través de empréstitos a los países periféricos, para forzarlos a «abrir sus mercados», facilitando literalmente su saqueo a manos de las transnacionales: desde sus recursos genéticos hasta sus empresas públicas; de los recursos naturales, a sus creaciones intelectuales, a través de las privatizaciones, replicando el momento en que en Inglaterra y otros países empezaron a cercarse las tierras comunales. Para entender las implicancias de estos planteamientos en América Latina ver ZIBECCHI 2004.

5 Para comprender las características de la acumulación capitalista en el presente, globalizada en todas las dimensiones de la vida y ya expandida su lógica, es interesante el rescate de la idea de subsunción formal y real del trabajo al capital que propusiera Marx. Antonio Negri plantea que se ha producido la subsunción real del trabajo al capital, constatando que el trabajo tiene como agente a un obrero social, y que la sociedad se ha transformado en una fábrica social. Así, la sociedad en su conjunto se organiza en función de la valorización del capital (ver de este autor: «Del obrero masa al obrero social» en NEGRI 1992). Esto significa que el conjunto de la vida social es invadido por la lógica mercantil; es la colonización del mundo de la vida de la que habla Habermas, que pretende expropiar desde los recursos básicos de la vida hasta copar las diversas expresiones culturales. Ello genera, a su vez, diversos antagonismos en un sistema cada vez más integrado en su producción, reproducción y distribución. Para comprender el concepto de subsunción formal y real del trabajo al capital en Marx ver CAES s/f.

imperialistas, pasan a una forma de acumulación basada en el predominio del capital financiero y crecientemente transnacionalizado orientando la economía hacia las actividades terciarias y hacia la extracción de materias primas en los países del sur.

- *La democracia*: en tanto se provocan crisis derivadas de las dificultades para representar lo social —ámbito cada vez más fragmentado por el mercado—, y por la imposición de un dogmatismo tecnocrático neoliberal sobre la política, que la vacía de sentido y la aleja cada vez más las decisiones de la gente. Lo anterior tiene como uno de sus canales más destacables a las instituciones globales que garantizan el «libre mercado», imponiendo políticas de flexibilización laboral, seguridad jurídica a las inversiones, etc.; que inciden directamente sobre los regímenes político democráticos.

Todas estas redefiniciones tienen como soporte la revolución científica y tecnológica que a través de las comunicaciones y otras tecnologías han dado paso a una nueva concepción de la dimensión espacio-temporal, haciéndose soporte para la ofensiva del capital sobre el trabajo.

Ello generó un período de desestructuración de la sociedad —junto a la pérdida de soberanía de los Estados y de su dinámica de intermediario entre las luchas políticas—, propiciando la fragmentación y mercantilización de los lazos sociales; los ciudadanos quedaron entonces convertidos en consumidores, organizados alrededor de la lógica del mercado, o en simples excluidos. Los grandes medios de comunicación, en este contexto, pasan a ser los estructuradores de los horizontes de sentido. A esto se sumará la precarización y flexibilización laboral, la crisis de las formas de organización social y política de las clases subalternas, resultante de estos procesos, la crisis de las instituciones, etc.

En Venezuela, esta realidad generada progresivamente por las políticas de ajuste estructural tras la crisis del petróleo y de la deuda, por imposición de los organismos financieros internacionales, plasmada luego en el Consenso de Washington, definió una nueva topografía social que encontró rápidamente un punto de inflexión que se convirtió en la base de una nueva rebeldía social. Ésta se manifestó a través de nuevas formas de protagonismo social que no pasaba por las viejas estructuras políticas o sindicales; estamos hablando del Caracazo o Sacudón, una gran revuelta popular producida en Caracas y otros lugares de Venezuela en febrero de 1989, expresión del cuestionamiento al neoliberalismo y al Estado que lo imponía, y la reafirmación de esas resistencias y saberes

que —en el contexto de la globalización— se hallan en los espacios locales.⁶

Estas nuevas formas de rebeldía serán expresiones difusas, ininteligibles para las formas de pensamiento aún ancladas en las viejas realidades. El capital, con su ofensiva a través del neoliberalismo, (des)estructuró la sociedad pero también dio a luz resistencias. Luis Bonilla-Molina y Haiman El Troudi, en su libro *Inteligencia social, sala situacional*, nos dicen:

El Caracazo o Sacudón —como se le denominó a los acontecimientos de ese año— fue valorado y ponderado, una y otra vez sin que la inteligencia lograra entender la red de acciones sin centro, de contundencia sin límites de la iracundia popular, de creación caótica que emergió del combate contra el orden establecido durante esas cuarenta y ocho horas. Era evidente e inocultable que el Estado nacional venezolano ya no era la síntesis de todo el cuerpo social, como señaló por años la propaganda oficial. (2004: 15-16)

Como platean los autores del texto anteriormente citado, era una lógica de multitudes, forjada por la lucha callejera, por un aprendizaje de la rebeldía, articulado en redes difusas que trataban de comprender a través del concepto de inteligencia social:

La inteligencia social está referida a la experiencia y saberes acumulados por las comunidades y los grupos sociales que se expresan en estrategias de sobrevivencia contra lo enemigo, los contrarios a sus intereses y para coadyuvar al éxito de lo amigable, los aliados, lo propio. La inteligencia social agencia la resistencia, el combate y el legado del recorrido histórico insumiso, rebelde y contestatario del pueblo soberano. En consecuencia, se enuncia desde la gente. (BONILLA-MOLINA y EL TROUDI 2004: 29-30)

Este nuevo protagonismo, esta «inteligencia social» se manifestará en otros momentos de lucha popular que finalmente serán el soporte del gobierno bolivariano en las políticas de cambio impulsadas en diversos

6 Estas revueltas se produjeron en el conjunto del subcontinente cuando los gobiernos democráticos profundizaron los cambios estructurales de «liberalización de la economía» promovidos por el Fondo Monetario Internacional a través de los «paquetes económicos» que después tomarían forma de receta con el llamado «Consenso de Washington». Ese mismo año caería el muro de Berlín y sería proclamado el «fin de la historia» por Francis Fukuyama. Sin embargo, parecía empezar también una nueva época de rebeldía.

momentos hasta su defensa en los intentos de golpe de estado y boicot promovidos por la oposición venezolana entre los años 2001 y 2002. Lo que, sin embargo, no estará exento de conflictos y luchas entre gobierno y movimiento popular.

Para complementar este cuadro, es interesante ver el trabajo de Raúl Zelik quien en su libro *Venezuela más allá de Chávez. Crónicas sobre el proceso bolivariano* (2004), nos muestra cómo fueron también los militantes populares de los proyectos revolucionarios de la generación anterior —tras su derrota, y al insertarse en diversos espacios urbano-populares y rurales—, quienes se convirtieron en facilitadores de los procesos de reorganización y territorialización de la rebeldía sin volver más al viejo paradigma partidario en sentido estricto. De la misma manera, adelantando la discusión, establecerán relaciones complejas y conflictivas con el propio gobierno popular.

Muchos de estos esfuerzos serán la base de algunos movimientos sociales de masas, especialmente en el campo, de colectivos militantes en los barrios, o colectivos obreros que se convertirán en parte de las iniciativas de cogestión obrera de fábricas y empresas estatales y privadas. Sin embargo, la fragmentación fue una constante en la mayoría de los casos y serán el proyecto bolivariano y el liderazgo de Chávez los que terminarán articulando la diversidad de dinámicas militantes y «la inteligencia social»; los vinculan así en una disputa y construcción de la hegemonía que se plasma en los espacios institucionales, buscando se consolide este protagonismo popular en el que vislumbramos algo más que un simple protagonismo, y al que preferimos llamar poder popular o poder constituyente.

El proceso abierto por el gobierno bolivariano, sin duda, creará las condiciones propicias para el desarrollo de una nueva «cultura política» y la multiplicación de experiencias en las que serán protagonistas los sectores populares más allá de los marcos de la política tradicional, enmarcada en el sistema político demoliberal.

La dialéctica poder constituyente / poder constituido y la importancia estratégica del poder popular en las nuevas formas de hacer política

Los debates en el conjunto de la militancia —y entre los teóricos dentro del «autonomismo», una de las corrientes más interesantes y radicales de la izquierda anticapitalista con la que nos identificamos⁷—, sobre las

7 Ver la entrevista a Michael Hardt (2005) por el Colectivo La Vaca, denominada «La autonomía es un arma más fuerte que el antiimperialismo».

relaciones de los movimientos con el Estado, luego de expresar de una manera casi fundamentalista su sospecha de toda política popular orientada a los espacios institucionales, vuelven sus pasos sobre esta discusión muy pertinente sobre todo en América Latina.

Ante el problema de consolidar los avances que se obtienen en la construcción de las nuevas formas de organización, socialización y ejercicio del poder en los movimientos sociales, en los espacios militantes, en los espacios públicos no estatales, etc. —como lo ha planteado Ezequiel Adamovsky (2006)—, surge la necesidad de la gestión global de lo político. De hecho, el «giro a la izquierda» y el arribo de proyectos políticos populares a los espacios institucionales, así como el empeño de los propios movimientos sociales por construir sus instrumentos políticos para tal fin,⁸ nos obligan a revisar las visiones que tenemos sobre las nuevas formas de pensar y hacer política.

No obstante deberemos, para continuar con la reflexión, preguntarnos de qué hablamos cuando nos referimos a nuevas formas de pensar y hacer política. No abundaremos demasiado en este debate, simplemente diremos que las novedosas formas de hacer política se plantean como la acción colectiva que apunta a la consecución de la libertad, la justicia, a la construcción de una democracia más sustantiva, más que a un conjunto de tecnologías orientadas a lograr fines particulares enfrentados con otros fines.

Sin embargo, esta visión no necesariamente está vinculada a la que sustentan los partidarios del «consenso» y del «bien común», que no consideran los antagonismos consustanciales de lo político, las relaciones de fuerza, la diversidad de lo social, la crítica del poder y la heteronomía que se generan en la sociedad, sino que simplemente conciben lo político como acuerdos racionales, entre individuos autónomos que deliberan sin coacción.⁹ Las novedosas formas de hacer política buscan una constante renovación y profundización de la democracia en todas las esferas de la vida, trascendiendo las clásicas delimitaciones entre lo social, lo político y lo cultural; desbordando los marcos de los sistemas políticos y las lógicas de representación y reconociendo los antagonismos que se producen

8 Como es el caso de los esfuerzos de los movimientos sociales bolivianos por construir un instrumento político, esfuerzos que desembocarán en el MAS y el triunfo de Evo Morales. Igualmente, tenemos el caso del movimiento indígena ecuatoriano que, agrupado en la CONAIE, constituyó su instrumento político denominado Movimiento Pachacutik.

9 Sobre este debate ver el libro de Chantal Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical* (1999), sobre todo la introducción, pp. 11-25.

en lo múltiple de lo social por efecto de la globalización capitalista. Por ello, las nuevas formas de hacer y entender la política se enmarcan en la búsqueda de una nueva radicalidad política, anticapitalista y antineoliberal, en búsqueda de la realización plena de la emancipación.

En este sentido, para entender esta concepción nueva de la política es importante plantear primero la diferencia entre «potencia» y «poder» que nos proponen algunos autores que recuperan el legado de Spinoza.¹⁰ La potencia sería un concepto más cercano a nuestra nueva idea de política, entendiéndola como un «poder hacer», en un devenir creativo, una subversión permanente y múltiple que parte de la idea de que el ser es creativo y la vida misma es creativa. El poder, en cambio, es estático; es un «poder sobre», emparentado más con lo ya constituido, en el que la potencia se cristaliza y se gestiona, es decir, más cercano a la idea de gestión.

Ambas cosas no están —ni mucho menos— radicalmente separadas, sin embargo, el poder como gestión fue sobredimensionado en las propias políticas emancipatorias, poniéndose énfasis en la «toma del poder» como momento máximo de la política. Los propios enfrentamientos contra el capital y las formas de poder y acumulación de este último, la colonización del mundo de la vida y su subsunción real a la lógica del capital, el desarrollo de las fuerzas productivas y de nuevas subjetividades, hicieron estallar los marcos de esta vieja política que hoy está en crisis.

Es en ese contexto que muchos nuevos movimientos sociales empezaron a representar esas novedosas formas de hacer política, desarrollando prácticas que apostaron por la autonomía, pero no sin negociación y conflicto con el mercado y el Estado; en esas prácticas se plantean lógicas prefigurativas, es decir, la construcción concreta de nuevas relaciones sociales, con políticas culturales orientadas a la construcción de una nueva cultura política para cuestionar y construir nuevos marcos de referencia conceptuales y horizontes de sentido que han ayudado a redefinir los marcos de la política y de la democracia (ESCOBAR, ÁLVAREZ y DAGNINO 2001). Sin embargo, de haber sobredimensionado lo estatal, lo institucional y la gestión se pasó a su negación total. Es decir, muchos movimientos desdeñaron la dimensión institucional en sus apuestas por construir una política radical. Habría que establecer, por otra parte, qué peso tienen dentro del campo popular estos movimientos sociales, masivos y organizados; y si no son más bien mayoritarias las masas «pasivas» frente a las masas «activas».

10 Tomamos varias de estas definiciones de BENANSAYAG y SZTULWARK 2000.

En este sentido, nos parece bastante útil hablar de una relación dialéctica entre «poder constituyente» y «poder constituido»; recogemos en el término «constituyente» la capacidad del pueblo, de la «multitud», con sus singularidades, de instituir, fundar, iniciar de manera permanente, autónoma, nuevas prácticas sociales que se expresan en las formas que adopta el poder constituido, en instituciones sociales que expresan una democratización permanente de las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales, como ejercicio pleno de una democracia sustantiva. El «poder constituyente» es reconocido como una capacidad permanente de ir más allá de la naturalización que se produce de las relaciones de poder en las sociedades.

Es en este marco que entendemos las nuevas formas de hacer política; ello sobrepasa la lógica tradicional de comprender la política como la lucha por gestionar lo establecido. No obstante, también la dimensión institucional es muy importante, como hemos podido observar, ya que en muchos momentos permite garantizar y consolidar los avances en los procesos de democratización de la sociedad. Antonio Negri (2007) nos dice al respecto que debemos imaginar el poder constituyente como un poder que se despliega en una relación dual, donde el poder constituido está abierto a la dinámica del poder constituyente. Esto estaría ocurriendo —según Negri— en Venezuela y especialmente en Bolivia.

Se ha planteado un debate entre diversas posiciones a este respecto desde el llamado antipoder, el contrapoder, el doble poder y el poder popular. Nosotros coincidimos con quienes apuestan porque el norte estratégico-táctico de las luchas y la política emancipatoria sea la idea y la práctica del llamado poder popular; éste entendido como el ejercicio permanente, con una lógica autónoma, soberana(o) del poder (en sentido afirmativo, de poder-hacer) por parte del pueblo, de la multitud en diversas dimensiones y desde diferentes espacios, incluido el ámbito institucional puesto a su servicio y que es la plasmación concreta del poder constituyente (MAZZEO y STRATTA 2007: 11-12).

Poder constituyente, poder constituido y poder popular en la Venezuela bolivariana

Nos toca ahora cotejar si es que el despliegue de esta nueva política se produce en la Venezuela bolivariana como —ya de alguna manera lo hemos afirmado—, ocurre (¿ha ocurrido?, ¿viene ocurriendo?). Esta nueva política en Venezuela surge en un proceso contradictorio, nada simple,

que nos plantea diversos temas a abordar: un primer tema es la relación entre el presidente, el gobierno y los movimientos, la inteligencia social a la que ya hemos aludido y el origen de esta relación. Un segundo tema es la persistencia y la necesaria distinción entre las políticas orientadas efectivamente a la construcción del poder popular y las que se desarrollan a través de lógicas populistas; dinámicas en las que, sin duda, se desenvuelve el proceso. En tercer lugar será interesante ver las diversas etapas y expresiones de esa nueva política, y los peligros que se observan en sus varias e inevitables encrucijadas.

Primero debemos partir entendiendo que lo que hizo el presidente Chávez fue articular, en torno al proyecto bolivariano y su liderazgo, a las rebeldías que fueron gestándose y expresándose desde 1989. Este punto es importante porque, sin idealizar, diversas rebeldías ya estaban como hemos visto en proceso. «Chávez no creó los movimientos, nosotros lo creamos a él», afirma un reconocido dirigente de la Comunidad del 23 de Enero de Caracas (cf. CICCARIELLO-MAHER 2007). Desde entonces, la dialéctica entre el liderazgo de Chávez, la inteligencia social y los movimientos sociales ha tomado diversas formas teniendo sus respectivas implicancias. Si bien es cierto que la rebeldía y la resistencia son anteriores a Chávez y están más allá de él, recogiendo las palabras de uno de los más importantes intelectuales venezolanos como es Edgardo Lander:

Lo que probablemente constituyen las transformaciones más significativas que han ocurrido en estos nueve años del proceso bolivariano en Venezuela, han sido los cambios ampliamente extendidos que se han dado en la cultura política de los sectores populares. Estos cambios se expresan en amplios niveles organizativos y fortalecimiento de los tejidos sociales, los sentidos de pertenencia y de dignidad individual y colectiva. La idea de la participación, lejos de ser una consigna retórica, se ha convertido en una práctica que ha generado expectativas de ámbitos crecientes de dicha participación. Y, sobre todo, ha sido, cada vez más, asumida como un derecho. (LANDER 2007)

En efecto, luego del intento de golpe de estado que encabezara Chávez en 1992, y con el cual se hiciera conocido en la escena política, después de pasar por la cárcel optó por la ventana electoral para realizar lo que se denominaría el proyecto bolivariano, con la propuesta de refundación de Venezuela a través de la instauración de la llamada Quinta República. La Cuarta República fue la del «puntofijismo», un pacto en el que la autodenominada

socialdemócrata Acción Democrática y la socialcristiana COPEI se turnaban el poder. La Quinta República, luego de las elecciones, buscaría —a través de la convocatoria a una Asamblea Constituyente— establecer una Constitución y un proyecto político. Los ejes de éstos los podemos resumir en: la apuesta por desarrollar una democracia participativa y protagónica, en oposición a la democracia representativa y elitista; un modelo de desarrollo económico endógeno y de justicia social, por contraposición a un modelo rentista petrolero que dejaba de lado la redistribución de la riqueza, siendo uno de los principales factores del conflicto; una apuesta por construir un orden internacional multipolar, superando el orden unipolar nacido luego de la implosión de la Unión Soviética y que se proyectara, además, en una perspectiva latinoamericanista.¹¹

El proyecto en mención fue impulsado por una coalición de partidos, entre ellos el MVR (Movimiento Quinta República), junto al PPT (Patria para Todos), PODEMOS, entre otros. Sin embargo, queda claro que los partidos que integraron esta coalición siempre fueron prescindibles frente al peso del liderazgo de Chávez y su relación con el pueblo bolivariano. En este sentido, es interesante ver cómo algunos de los intelectuales ligados al gobierno¹² definían como deseable esta ausencia de mediación partidaria en lo que llamaban una articulación de la «inteligencia social» y el gobierno, y la consecución de una sinergia que hace posible la «governabilidad revolucionaria». Era una oportunidad para saltar la lógica burocrática de la democracia representativa y hacer efectivo el ejercicio del protagonismo popular cada vez más cualificado, hecho que se demostrará en el proceso constituyente, el referendo revocatorio, el intento del golpe de estado contra Chávez, los boicots petroleros, etc. Sin embargo, ese protagonismo busca ser desarrollado más allá (BONILLA-MOLINA y EL TROUDI 2004).

De hecho, una vez aprobada la norma constitucional se implementó una serie de instrumentos de participación popular, siendo el propio proceso constituyente parte de un conjunto de discusiones y consultas, un proceso pedagógico y de debate, que movilizó a miles de personas. Toda política en la Venezuela bolivariana está claramente orientada a promover la participación popular.

Un caso que nos parece muy interesante, por ejemplo, es el de los Comités de Tierras Urbanas. La precariedad en Venezuela, en cuanto a la po-

11 Para ver más acerca del proceso venezolano, cf. AZELLINI 2007.

12 Ver supra sobre «inteligencia social» y los argumentos esgrimidos en torno a su relación con la gobernabilidad revolucionaria.

sesión de la vivienda cuya propiedad no está formalizada, es aprovechada para promover la reconstrucción de los lazos comunitarios facilitando la formalización a aquellas comunidades que han decidido constituir un Comité de Tierras Urbanas, para lo que es necesario establecer primero los linderos de la zona, desarrollar un diagnóstico de las condiciones de vida del lugar, crear un plan de desarrollo y proyectos en la comunidad.

Junto a este tipo de herramientas, además de los presupuestos participativos hay toda una gama de dinámicas para la gestión participativa que implica desde la planificación (participativa), hasta las llamadas Contralorías Sociales que permiten ejercer un control directo sobre las obras y las políticas en ejecución desde cualquiera de las instancias del Estado, y también las Asambleas de ciudadanos que pueden tomar decisiones vinculantes.

Las llamadas Misiones Sociales, creadas ante las dificultades de llevar a cabo políticas más decididas desde los ministerios —que van desde la salud, la alfabetización, la educación primaria, secundaria y superior, programas alimentarios, culturales, productivos—, se busca sean cogestionadas con la población organizada. La promoción del cooperativismo y el desarrollo de experiencias productivas en los llamados núcleos de desarrollo endógeno, así como la cogestión de fábricas nos muestran los esfuerzos para construir una economía social y participativa que cuestione las relaciones de producción capitalista.

Como síntesis de todos estos procesos está la apuesta por la construcción de los llamados Consejos Comunales, órganos que pretenden ser síntesis de todo el poder comunitario descrito y que han sido fortalecidos con la formación de los bancos comunales. De lo que se trata, como dice la Constitución, es de transferir el poder de decisión a las comunidades organizadas con importantes recursos.

La implementación de constituyentes en los espacios de gestión local y regional, en instituciones como las universidades, entre otros, nos hablan de estas posibilidades de un poder constituyente que da vida a nuevas formas de organización e institucionalidad.

Es obvio que hay un propósito fundamental que es propiciar la construcción de poder popular, en esto que se llama la democracia participativa y protagónica desde el espacio institucional, desde el Estado conquistado por un gobierno popular. En un proceso de acumulación de saberes sociales, de transformación del Estado en una red de flujos a disputar en sus diversos nodos, facilitado por los procesos generados desde la globalización y las transformaciones tecnológicas, se replantean las relaciones entre Estado y sociedad haciendo posible un protagonismo mayor de ésta,

siendo fundamental la construcción de una nueva cultura política para hacer posible la transferencia de poder concreto a las comunidades.

Sin embargo, también es evidente el peso del Estado sobre una sociedad históricamente cooptada, clientelizada y organizada en torno a la dinámica institucional, como en toda América Latina; además de los peligros que entraña la riqueza petrolera. La democracia participativa y protagónica ha tenido que enfrentarse no sólo a las tradicionales clases dominantes, sino a elementos generados por el propio proceso orientados por las lógicas de Estado, por sus tendencias a la burocratización e incluso al corporativismo; ello debido a que, desde el gobierno, se han lanzado iniciativas de organización de los sectores sociales que lamentablemente se vinculan y son manipulados por los intereses creados dentro del propio gobierno.

Los peligros que percibimos vienen acechando al proceso bolivariano; los resumimos en las siguientes interrogantes: 1. ¿Se está haciendo una política popular, o una política populista? 2. ¿Estamos asistiendo a un proceso de estatización de la sociedad como en las llamadas democracias populares del «socialismo realmente existente»? 3. ¿La negación en un determinado momento de los partidos y la presencia abrumadora del presidente Chávez, no terminan constituyendo más una democracia plebiscitaria que en una democracia participativa? 4. El partido que para muchos aparecía como oportunidad del movimiento popular para sacudirse de la burocracia «chavista», ¿no está repitiendo el modelo del partido único de Cuba? Las interrogantes que planteamos surgen debido a la percepción de que la impronta caudillista está muy presente en el proceso bolivariano, y, por tanto, amenaza con lógicas verticales de cooptación, burocráticas y de reproducción del viejo orden político «cuartorrepblicano»; lógicas que, en fin, ya han sido denunciadas por intelectuales militantes que apoyan el proceso.¹³

Las interrogantes que arriba proponemos están referidas al proceso en sí, desde el punto de vista de la praxis; pero en el ámbito teórico surgen otras correspondientes al hilo de la problematización: ¿Es deseable institucionalizar las dinámicas del poder constituyente?, ¿no va contra su propia naturaleza?, en la relación entre poder constituyente y poder constituido ¿cómo debe plantearse la autonomía del primero?

La relación entre la multitud, entre el pueblo rebelde y la dirección del proceso —como observamos— es una relación rica, que ha permitido

13 Ver los artículos de Rolan Denis en <www.aporrea.org> y también las críticas lanzadas por LANDER 2007.

no sólo resistir los embates de la derecha sino avanzar en el proceso. La creación del Partido Socialista Unido de Venezuela muestra que el asunto es siempre más complejo puesto que, siguiendo el modelo cubano, parece se retrotrae la idea de un partido único que por muy partido de masas que sea, será instrumentalizado por la nueva «clase política» formada en el proceso, frenando los avances en la democratización del país y en el protagonismo popular. Debe observarse, por otra parte, que con el referendo para la modificatoria constitucional se abrió igualmente un fuerte debate respecto a los rumbos que estaba tomando el proceso, pues se planteaba una mayor concentración de las decisiones en el Ejecutivo a la vez que les daba otro rango y poder a los Consejos Comunales.

Como podemos ver, el proceso tiene múltiples contradicciones, en cuya resolución es clave la ampliación del poder popular, así como el desarrollo permanente y con grados de autonomía del poder constituyente como acicate de profundización de los procesos de transformación que se vienen llevando a cabo en Venezuela. El protagonismo de las comunidades organizadas, de las diversas iniciativas que surgen del campo popular, de los propios movimientos sociales que también han ido fortaleciéndose gracias al proceso bolivariano, y que sin embargo mantienen amplia autonomía, es un factor de lucha contra la burocratización y la corrupción, al igual que motor para la profundización del mismo. Podemos mencionar que existen importantes sectores de trabajadores que han estado presionando para cogestionar o gestionar directamente empresas, influenciando en su «nacionalización» por parte del gobierno. Igualmente, en el campo hay una lucha tenaz contra el latifundismo por parte de importantes sectores movilizados, como el Frente Nacional Campesino Ezequiel Zamora, que han tenido que enfrentar el sicariato y a sectores de las Fuerzas Armadas vinculados al latifundismo y la nueva burocracia. Los indígenas del Perijá, donde hay recursos carboníferos, han debido enfrentarse con transnacionales ligadas a sectores del gobierno y han hecho respetar sus demarcaciones territoriales históricas con herramientas facilitadas por la propia Constitución bolivariana. O la gran red de medios alternativos que han ido multiplicándose por todos los lugares de Venezuela, con un soporte comunitario; ello ha permitido contrarrestar la desinformación y ha sacado a luz y fortalecido las prácticas, los puntos de vista, los saberes de los sectores populares.

Toda nueva dinámica o situación que aparece en la Venezuela bolivariana se plantea, como aquí hemos puesto de manifiesto, como oportunidad para construir una sociedad alternativa, pero también arrastra sus peligros.

A nosotros nos queda claro que este proceso, que ha abierto una serie de posibilidades para una mayor soberanía y autodeterminación de los pueblos del continente, vive uno de los procesos de transformación más importantes —junto al de Bolivia— y se constituye en un laboratorio de novedosos derroteros para la acción política de lo que se ha denominado socialismo del siglo XXI, el mismo que es necesario comprender.

Bibliografía

ADAMOVSKY, Ezequiel

2006 «Problemas de la política autónoma: pensando el pasaje de lo social a lo político». Disponible en: <<http://www.colectivonph.com.ar/autonomia/140306.htm>> (06/1/09).

AZELLINI, Darío

2007 «América Latina: la Revolución Bolivariana: “o inventamos o erramos”. Claves para leer el proceso de transformación social venezolano». *Herramienta. Revista de Debate y Crítica Marxista*, n.º 36, octubre. Disponible en: <<http://www.herramienta.com.ar/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=537&mode=thread&order=0&thold=0>> (06/1/09).

BENANSAYAG, Miguel y Diego SZTULWARK

2000 *Política y situación. De la potencia al contrapoder*. Buenos Aires: Ediciones de Mano en Mano.

BONILLA-MOLINA, Luis y Haiman EL TROUDI

2004 *Inteligencia Social, Sala Situacional*. Caracas: Universidad Bolivariana de Venezuela. Despacho de la Presidencia de la República Bolivariana de Venezuela.

CAES

s/f «Subsunción de los trabajos en el capital». Centro de Asesoría y Estudios Sociales. Madrid. Disponible en: <http://www.nodo50.org/caes/area_pensamiento/relacion_salariar_sindicalismo_anticapitalista/curso_sindicalismo/relacion_laboral_como_relacion_social/pdfs/subsuncion_de_los_trabajos_en_el_capital.pdf> (06/1/09).

CICCARIELLO-MAHER, George

2007 «Dual Power in the Venezuelan Revolution». *Monthly Review*, vol. 59, n.º 4, septiembre. Disponible en: <<http://monthlyreview.org/0907maher.htm>> (06/1/09).

ESCOBAR, Arturo, Sonia ÁLVAREZ y Evelina DAGNINO

2001 «Introducción: lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos». En: *Política cultural y cultura política*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Taurus.

HARDT, Michael

2005 «La autonomía es un arma más fuerte que el antiimperialismo», entrevista por el Colectivo La Vaca, 12/12/05. Disponible en: <<http://lavaca.org/seccion/actualidad/1/1258.shtml>> (06/1/09).

LANDER Edgardo

2007 «El proceso político en Venezuela entra en una encrucijada crítica. El referéndum sobre la reforma constitucional». *ALAI, América Latina en Movimiento*, 21 de diciembre. Disponible en: <<http://alainet.org/active/21354&lang=es>> (06/1/09).

MAZZEO, Miguel y Fernando STRATTA

2007 «Introducción». *Reflexiones sobre el poder popular*. En: AA.VV. *Reflexiones sobre poder popular*. Buenos Aires: Editorial El Colectivo.

MOUFFE, Chantal

1999 *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical*. Barcelona: Paidós.

NEGRI, Antonio

1992 «Del obrero masa al obrero social». En: *Fin de siglo*. Barcelona: Paidós.

2007 «El retorno de la política. Entrevista a Toni Negri». Disponible en: <<http://colaboratorio1.wordpress.com/2007/12/11/el-retorno-de-la-politica-entrevista-a-toni-negri/>> (6/1/09).

QUIJANO, Aníbal

2002 «El Nuevo Imaginario Anticapitalista», marzo. Disponible en: <http://www.democraciaglobal.org/index.php?fp_verpub=true&idpub=131> (6/1/09).

ZELIK, Raúl

2004 *Venezuela más allá de Chávez. Crónicas sobre el proceso bolivariano*. Barcelona: Virus Editorial.

ZIBECHI, Raúl

2004 «El nuevo imperialismo y América Latina». Disponible en: <<http://www.pensamientocritico.org/rauzib0504.htm>> (6/1/09).

IV

Política, cultura y emancipaciones
en el Perú

RESISTENCIAS CREATIVAS: VISIBILIZANDO LA DISIDENCIA

ACERCAMIENTOS EN TORNO AL ARTE, LA DEMOCRACIA Y
LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL

Jorge Alberto Miyagui Oshiro
(curador)

Estas actividades en torno a la reflexión cuestionadora desde el arte — que se realizaron en el marco del *II Foro de Democratización Global*—, acogieron la mirada crítica de artistas peruanos contemporáneos en cuyas obras podemos apreciar una serie de interpelaciones desde las nuevas subjetividades, condicionadas por las distintas dinámicas y procesos sociales de resistencia por las que ha pasado el país en los últimos años.

Existe en nuestra historia reciente del arte contemporáneo una vertiente que se puede llamar «crítica», «alternativa» y/o «contracultural», consolidada por experiencias concretas en donde el arte y la cultura han sido plataformas para la transformación social y para el desarrollo de una comunidad. Generalmente han salido de los circuitos oficiales de distribución de arte, entendiendo la dinámica cultural no sólo a partir de sus productos, sino de los procesos que pueden generar.

Las y los artistas que participaron en la muestra han estado comprometidas(os) en este tipo de experiencias alternativas y contraculturales (Foro de la Cultura Solidaria, Centro Cultural El Averno, Festival Arte sin Argollas, Fiteca, etc.). Así, en sus obras podemos leer la intersección de todos esos distintos ámbitos de coexistencia, desde los más privados e íntimos, hasta los más públicos y sociales.

Se trató de generar un espacio plural e interdisciplinario que acogió a artistas de formación académica, artistas de la contracultura urbana, artistas del *graffiti* y artistas artesanos. A través de estas distintas miradas podemos echar luces sobre la complejidad que nos compone y nos relaciona con el mundo: las maneras creativas como resistimos, desde el espacio de la memoria, de la cultura popular, del género, desde toda construcción democrática.

En las siguientes páginas se puedan apreciar algunas de las obras e intervenciones que fueron presentadas en la muestra.

Muestra de artes visuales

Teodoro Ramírez, Alfredo Márquez, Herbert Rodríguez, Wilder Ramos, Aurelio de la Guerra, Elio Martuccelli, Miguel Lescano, Jorge Miyagui, Alejandro Jaime, Movimiento Cultural La Nada, Julia Salinas, Julia Ortiz, Milton Miranda, Javier Vargas, Lalo Quiroz, Nancy Viza, Proyecto Monumenta, El Colectivo, SEF, Carlos Troncoso, Augusto Chávez, Orestes Bermúdez, Guillermo Quiroz.

Proyección de vídeo

Poéticas Visuales de la Resistencia, Karen Bernedo, Milton Miranda, Javier Vargas, Christian Alarcón, Foro de la Cultura Solidaria, Colectivo Aguaitones, El Colectivo, DACP (selección Carlos Troncoso).

Intervención del Patio de Ciencias

Colectivo Ambre, Lalo Quiroz, Karen Bernedo, Jorge Miyagui, Paloma Rosales, PDTG.



CULTURA PIÑATA

*(<http://colectivo-ambre.blogspot.com/>)
Instalación performance - Colectivo Ambre*



INTERVENCIÓN DEL PATIO DE CIENCIAS

**Colectivo Ambre, Lalo Quiroz, Karen Bernedo, Jorge Miyagui,
Paloma Rosales, PDTG**



Vista de la Sala de Exhibición durante los conversatorios



Mesas de debate: Arte y Transformación Social



KIMONO PARA NO OLVIDAR

(<http://www.jorgemiyagui.com/>)

Instalación Jorge Miyagui



SE VENDE O ALQUILA ESTE LOCAL

(<http://sevendeoalquilaestelocal.blogspot.com/>)

Proyecto de Intervención en espacio público - Lalo Quiroz



MADRE

Grafiti sobre triplex
SEF (Roberto Seminario)



¿PITAQ KANCHIQ? (¿QUIÉNES SOMOS?)

(<http://teodororamirez.blogspot.com/>)
Retablo ayacuchano - Teodoro Ramírez

MESA REDONDA
CULTURA Y POLÍTICA EN EL PERÚ:
SOBRE RESISTENCIAS, ALTERNATIVAS Y TRANSFORMACIÓN
SOCIAL¹

Con la participación de Mónica Carrillo Zegarra, Chalena Vásquez, Herbert Rodríguez, Jorge Miyagui Oshiro, Claudia Denegri Davies, Mar Daza Quintanilla, Raphael Hoetmer y Susana Ilizarbe Pizarro.

Susana Ilizarbe

Hemos dividido la conversación en tres momentos. Primero, queremos tratar de compartir lo que entendemos por cultura, pero en correlación con la transformación social y el quehacer político. En segundo lugar, analizaremos la coyuntura nacional desde la mirada de la cultura. A partir de ello, la tercera pregunta nos invoca identificar los desafíos hacia delante, las líneas de acción o las estrategias, las propuestas que tenemos y las posibilidades de articularnos.

Chalena Vásquez

Quisiera, en primera instancia, plantear la necesidad de definir el concepto de *cultura*, porque es importantísimo. El término *cultura* implica no solamente las actividades artísticas, como a veces se piensa, sino toda la actividad humana. Entonces, no debemos olvidar que dentro de lo que entendemos por cultura están los conocimientos; es decir, tanto la ciencia como las tecnologías. Dentro de la cultura se encuentran los idiomas, las religiones, la estética, las normas del Derecho jurídico y/o consuetudinario... Dentro de la cultura están todos los comportamientos, las conductas, los sentimientos y emociones; se hallan también las relaciones

1 La mesa redonda se realizó el 16 de noviembre de 2008, en la oficina del Programa Democracia y Transformación Global. En ella retomamos las discusiones surgidas en las dos mesas del *II Foro de Democratización Global* del año anterior. Posteriormente, del 11 al 13 de diciembre, las mismas temáticas eran centrales en el *III Foro de Democratización Global: Culturas para la Transformación Social*, realizado en el Centro Cultural de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. La mesa ha sido transcrita por Yasser Gomez, y posteriormente editada por Odín del Pozo, Raphael Hoetmer y l@s propi@s autor@s. (N. del E.)

sociales que los seres humanos establecen para trabajar y reproducir la vida; asimismo, dentro de la cultura se encuentran las prácticas políticas y las prácticas socioeconómicas.

Y me parece que en el mundo contemporáneo, desde las propuestas de los gobiernos (de la política económica neoliberal) o de los sectores socioeconómicos hegemónicos, existe una manipulación expresa por separar las cosas. Así, destinan a la «cultura» solamente las prácticas artísticas... de la misma manera como se cree que el erudito «que sabe mucho» es una persona «muy culta»; separan, pues, la cultura de la política y de la economía.

La política neoliberal de separar las cosas es sistemática. Por ejemplo, ahora que se han levantado los campesinos de Canchis defendiendo su derecho a la vida, al agua, a la tierra, etc.,² inmediatamente los noticieros por radio y televisión dicen «hay un manejo político», satanizando la palabra y la praxis «política» como una actividad ligada a las personas de izquierda que desean cambiar el orden de las cosas, que no quieren el «orden, la modernidad y el progreso» y, por ende, «están equivocados, son malos, son subversivos, son terroristas». Se dice que son manejados por las ONG y que hay intereses políticos en todo esto.

No obstante, cuando una empresa minera se instala en los Andes, se dice que es una acción de tipo económico, para bien del país, del progreso, el desarrollo, etc. Entonces no dicen que esta acción es también política. Hemos de repetir una y otra vez que sí, que esta acción es la forma de ejercer una política económica. Y hemos de reiterar una y otra vez que esta política económica también es una expresión cultural, porque son los seres humanos quienes proponen y ejercen formas de producir y reproducir la existencia. Es una opción cultural, también, el creer más en *«las necesidades del mercado que en las necesidades sociales»*.

De esta manera, el satanizar el concepto «político» y separar la política de la economía, de la cultura, es una instrumentalización del idioma, de las palabras/conceptos, para volver sentido común (a fuerza de repetición televisiva y radial) las cosas que son falsas.

2 El 20 y 21 de septiembre de 2008 se desarrolló en Puno la Cumbre de los Pueblos de la Macro Región Sur. Allí se acordó realizar, el 20 de octubre de ese año, un levantamiento indefinido en rechazo a la privatización del agua, a las concesiones mineras, al modelo económico neoliberal, a la construcción de la central hidroeléctrica Salqa Pucará, pidiendo la renuncia del presidente Alan García. La situación generó varios enfrentamientos entre la población y las fuerzas del orden. En la provincia de Canchis, una turba irrumpió en la radio Sicuani. Las protestas duraron siete días; el domingo 26 de octubre, se suspendió la protesta después de que los dirigentes firmaran un acuerdo con el Ejecutivo. La situación aún no se ha resuelto completamente. (N. del E.)

Y sí es verdad que la cultura del neoliberalismo, del capitalismo, propone un tipo de cultura que sustenta su propia lógica de mercado: un ser humano consumista (la cultura del consumo por el consumo), poco creativo, competitivo, mucho más dispuesto a ser cliente o ser empleado hormiguita de los que producen buenos réditos para otros y que se calle la boca, en nombre del progreso, en nombre de un supuesto desarrollo. Existen valores culturales —lo que se cree, se piensa, se siente— que sustentan al capitalismo y que sostienen la política económica basada en la acumulación de riqueza, la generación de ganancias, la competencia y tendencia monopólica, y a los seres humanos que alcanzan un pseudobienestar con la obtención de bienes no necesariamente indispensables. Tenemos un mundo en el que, por un lado, existe el lujo y el despilfarro, y, por otra parte, la explotación, la miseria, la escasez, la no-satisfacción de necesidades humanas básicas. ¿Ello es parte de la cultura moderna?

Yo pienso que las palabras *cultura, arte, política, economía* todas son manipuladas desde el poder, por lo que nos toca aclararlas una y otra vez. Inclusive las palabras *cultura, folclore, arte, artesanía*, entre otras. Nos toca descifrar de qué estamos hablando, y creo que esto es parte de la responsabilidad política que nos atañe como gente preocupada en la situación de nuestro país, de Latinoamérica y del mundo.

Entonces creo que, tanto en la política económica que se aplica en el Perú y en el mundo, hay una propuesta cultural, al igual que en cualquier práctica artística —hasta en una canción romántica, por ejemplo— hay una dimensión política. Si es necesario definir la palabra política diré que la *Política es la capacidad humana (el poder) para producir y reproducir la vida*.

La política se ejerce a través de la *constitución, planificación y fiscalización en organismos sociales claramente organizados* (agrupaciones, colectivos, asociaciones, clubes, comunidades campesinas, barrios, colegios, universidades, empresas, sindicatos, federaciones, ministerios, distritos, provincias, regiones, naciones, etc.); así como *a través de las actividades personales y/o grupales cotidianas*, la vida familiar, la vida en pareja, las actividades personales, profesionales de oficios y *de actividades cotidianas* (como ir al mercado y comprar los bienes necesarios para el consumo) y *extracotidianas* (festivas, religiosas). Estas actividades las realiza una persona o individuo en relación con las otras personas, siempre en determinadas instancias o contextos socio-económico-culturales donde se *establecen relaciones*. Las actividades en absoluta soledad

no existen. La vida humana se establece en la relación entre personas, y éstas en relación con el medioambiente.

Otra cuestión importante es que estamos en un país pluricultural y de una gran diversidad cultural. Por ello, es necesario remarcar una y otra vez que los productos agrarios, ganaderos, las tecnologías, los conocimientos ancestrales sobre los astros o sobre la medicina, son parte de la cultura; y que tanto la papa como las finas fibras de las vicuñas son resultados culturales, son resultados históricos, socioeconómicos y culturales. Porque son fruto del conocimiento y de la experimentación a través de siglos; productos del trabajo y del saber, igual que la medicina, domesticación y uso de plantas y animales para la reproducción y el bienestar humano.

Como una forma de ejercicio político deberíamos pensar —y actuar— promoviendo la afirmación de los derechos humanos integrales, los *derechos humanos vitales, sociales, económicos y culturales*.

Recordemos que, al principio, los defensores de los derechos humanos orientaron todo su esfuerzo en la defensa de la vida y la libertad. Luego, se amplió el horizonte hacia los derechos sociales, económicos, culturales y ambientales. Entonces, ahora los DD. HH. comprenden el derecho a salud, educación, medioambiente sano, libertad de expresión, creencia y religión, derechos civiles como el derecho a voto, a organizarse, etc., derecho al trabajo y a los beneficios laborales, entre otros. Sin embargo, debemos recordar que la Declaración Universal de los Derechos Humanos enfatiza los derechos de la persona como individuo y ciudadano, de manera particular y privada. No obstante, desde hace poco tiempo se reconocen los *derechos colectivos de los pueblos indígenas*.

¿Qué implican todos estos esfuerzos de personas, colectivos y legislaciones en el reconocimiento de los derechos de personas y pueblos?

Pienso que, al fin y al cabo, *lo que se reivindica es el derecho a ser felices, el derecho de lograr la plenitud humana en todas sus capacidades, a la plenitud de la creatividad, del bienestar.* El arte cumple una función allí. Pues *el arte es una práctica cultural fundamental en la formación integral del ser humano como persona y como colectivo, en la formación de identidad, personalidad y en la afirmación del derecho a la estética.*

Pero no podemos empezar por este derecho olvidando lo demás; en realidad, todo es parte de una complejidad de relaciones que se dan juntas, a pesar de esa estrategia política de dominación que trata de separar todo ello, de atomizarlo como si no estuviese relacionado. En esa perspectiva, el Arte también queda secuestrado como práctica de ciertas per-

sonas, para la producción de obras o bienes que tienen que entrar en la lógica del mercado capitalista.

Si pensamos en lo que sucede con otros bienes y derechos, como por ejemplo la salud y la medicina, la buena alimentación y la salud preventiva... todo ello no se establece en la sociedad como un derecho de todas y todos, sino que se subasta al poder del dinero, al poder adquisitivo; las leyes del mercado se sobreponen a las leyes sociales o al derecho mismo, que debería ser ejercido por mujeres y hombres. Entonces, la medicina no se entiende como un servicio sino como un negocio.

De igual manera sucede con el derecho de expresión y de acceso a los medios de comunicación masiva. El derecho de expresión no lo ejercen los pueblos, personas o colectivos, sino que tras un supuesto derecho a la libertad de expresión prevalecen los intereses manipuladores de las empresas y la política económica hegemónica. De igual manera sucede con el Arte: música, danza, teatro, artes plásticas, literatura, artes visuales y audiovisuales se desarrollan desde la cultura oficial como expresiones y bienes mercantiles y no como formas concretas de ejercicio del derecho a la cultura.

Entonces, creo que debemos aclarar conceptos y desmentir la sistemática afirmación que desde los medios de comunicación imponen. Hay que aclararlo, como parte justamente de una propuesta política distinta; pues esa segmentación, esa fragmentación que tratan de hacer en el ser humano y en las sociedades, es parte de esa política de dominación, de opresión de la mayoría de la gente.

Jorge Miyagui

Siguiendo la línea conceptual de Chalena, diré que en los sectores académicos especializados quizá haya un consenso en el concepto de cultura, considerada ésta como el conjunto del quehacer humano —material e inmaterial— en sus múltiples dimensiones. Sin embargo, en los sentidos comunes, en el día a día de la gente de a pie, la cultura se percibe como «la gran cultura», una cosa muy ajena a la cotidianidad. Ergo, las formas de comer, las formas de vestir, las formas como nos relacionamos en la combi..., no están consideradas como parte de nuestra cultura. La incidencia deberíamos ponerla en la disputa por esos sentidos comunes.

En esa perspectiva, nuestras instituciones culturales son responsables de basar su actividad en un patrón de poder racista. Ejemplo de ello es la diferenciación jerarquizada entre *arte* como lo que produce la cultura dominante y *artesanía* como lo que produce la cultura subordinada. Es

la misma diferenciación entre *música* como lo que produce la cultura dominante y *folclore* como lo que produce la cultura subordinada; *idioma* lo que habla la cultura dominante y *dialecto* lo que habla la subordinada. El racismo como desprecio a las personas y, sobre todo, a sus productos culturales.

Así, al preguntamos sobre las capacidades transformadoras de los productos artísticos, plantearía dos puntos: uno que tiene que ver con *el producto artístico y su capacidad de detonar aspectos ideológicos en el ser humano*. Esto no es medible en el corto plazo, pero cuando alguien hace suya una idea o se cuestiona algún aspecto de su existencia ya hay una transformación. Lo segundo tiene que ver con *crear espacios alternativos en donde las distintas agendas de lucha se puedan articular*: la agenda del arte crítico con la agenda del feminismo, con la agenda contra el racismo, con la agenda de los movimientos TLGB, etc.

Yo separaría esos dos territorios, pues resulta peligroso cierta mirada de algunos sectores supuestamente progresistas que caen en esta visión reduccionista y leen el arte sólo como instrumento de lucha, como que si el sistema artístico no tuviese una propia especificidad, como si no fuese un sistema de producción con sus dinámicas de producción, distribución y consumo.

Claudia Denegri

El arte y la cultura son las más preciadas herramientas de liberación de las sociedades; constituyen la esperanza de subversión y cambio. La cultura transforma constantemente las realidades y está llena de la carga identitaria de nuestros pueblos. Por eso es importante hacer notar y luchar —desde la reflexión y la práctica— contra la noción de que éstas y otras definiciones de cultura puedan ser sumidas enteramente en un mero y hegemónico concepto de industria cultural, en donde todo lo que producimos culturalmente es sólo para ser consumido.

Y es que la cultura capitalista dominante, utilizando todas sus fuerzas y medios posibles, actúa arrasando los principios, valores y significados de las distintas y diversas formaciones culturales, reduciéndolas a espacios de marginalidad, para así posicionarse globalmente como una cultura del consumo y la opresión.

Desde esa posición, entiendo que como artistas, trabajadoras y trabajadores del arte y la cultura, nos posicionemos en el mundo desde nuestros pensamientos, posiciones e ideologías por medio de nuestro quehacer artístico y político. Cuando uno asume esa responsabilidad y compromi-

so, no sólo utiliza el arte y la cultura como herramienta de lucha, si no también ejerce el cambio día a día, en nuestras vidas.

En una época de despolitización mayoritaria de la sociedad (debido a los embates del capitalismo y su cultura, a la cual nos hemos referido), en donde no muchos afirman que hacen política, que producen cultura, el trabajo artístico y político, la relación entre arte y política puede sonar para muchos muy «dura». Ello se debe a varios motivos, pero principalmente a la identificación de la palabra política referida sólo a los términos de política pública (partidos, Estado, poder), y no al propio y amplio sentido de la política entendida como toda actividad de participar o actuar en los asuntos de la sociedad, por medio de nuestra voz, creación u opinión.

En ese sentido, muchos de los colectivos y artistas que coincidimos con estas posiciones hemos visto una estrecha e importante relación entre la política y la organización (como algo inherente a nosotros), ya que mediante ésta podríamos alcanzar más claramente —y unidos— los objetivos de transformación que nos trazamos. Dicha organización no sólo se construye con la gente que se dedica específicamente al arte, si no con toda la gente que produce cultura para transformar su sociedad, y que puede estar agrupada en distintos movimientos sociales y políticos.

Herbert Rodríguez

Iniciaré con un diagnóstico: en la sociedad peruana, en términos generales, prevalece una cultura de la muerte; es decir, somos una cultura autoritaria con la herencia colonial totalmente presente en la cotidianidad. Este asunto tiene que ver también con el problema de baja autoestima. Propongo este diagnóstico porque somos un país pluricultural, pero sin embargo la institucionalidad está manejada alrededor de las artes y las letras de «prestigio»; ello lo vemos en los centros culturales, las universidades, los museos de arte, etc. La pluriculturalidad aparece como impotente, invisibilizada, a pesar de que está constituida por amplísimas mayorías. Para mí, entonces, hay un tema fundamental de baja autoestima, y, además, una actitud de victimizarse. Existe un poder hegemónico que es opresivo; pero, como dice Evo Morales, está pendiente el proceso de dignificarnos, proceso en el que las «víctimas», los oprimidos, tendrían que tomar conciencia de que son ellos los que tienen que ser asertivos protagonistas.

Así, vivimos una cultura de la muerte en donde prevalece ampliamente el autoritarismo, y lo que hay son amplias capas de mayorías sumisas. Por otro lado, existe una tradición del arte crítico. Yo he trabajado mucho

el tema de la memoria. Desde Huayco³ hasta El Averno,⁴ son tres décadas de esfuerzos que ha creado una cultura de la resistencia, con una tradición propia. Es posible hablar de Huayco como antecedente de lo que ahora se conoce como la Nueva Lima, o de los Subterráneos y los Bestias como antecedentes de las subculturas actuales. El arte crítico, como término, emerge en la lucha contra la dictadura, consecuencia de la creatividad aunada a la expresión de ciudadanía. Yo creo, entonces, que un diagnóstico como el propuesto debería servir para analizar un fenómeno como el de Magaly Medina,⁵ y el significado que tiene el que ella sea líder de opinión —que en mi parecer tiene relación con la pobrísima calidad educativa. Esto evidencia al peruano como llevado de la nariz por cosas insubstanciales y frívolas, pero al otro lado encontramos un fermento contestatario vigente, permanente, que se expresa en la tradición del arte crítico.

Así, cuando se hablaba de este asunto de las definiciones de cultura, estoy de acuerdo en una manera matizada. En mi opinión, tenemos que apropiarnos de lo que yo llamo el marco teórico que surge del contexto internacional, promovido principalmente por la UNESCO. La Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural (2001) contiene, por ejemplo, una definición de cultura; y, luego, está la Convención sobre la Promoción y Protección de la Diversidad de las Expresiones Culturales (2005) que brinda un glosario con definiciones de términos como «diversidad de cultural» e «interculturalidad». La definición de cultura habla de que ésta es un conjunto de rasgos espirituales, materiales e intelectuales, afectivos, y además de las artes y letras, abarca las creencias, tradiciones y sistema de valores.

Yo quisiera formular la pregunta central de manera un poco agresiva: ¿Qué tenemos los peruanos que, habiendo un material tan importante como estas declaraciones internacionales, pasa como si no existieran? Decimos que somos cultos y educados pero, sin embargo, este material de información no existe en el país, no nos lo apropiamos, no lo debatimos.

3 Entre 1980 y 1981 se registra la existencia del llamado *Colectivo Huayco E.P.S.* integrado por los artistas Francisco Mariotti, María Luy, Rosario Noriega, Mariela Zevallos, Juan Javier Salazar, Herbert Rodríguez y Armando Williams. El Grupo fue un ente organizado, con acta de fundación, estatutos, memorias y reglamento incluido, constituyendo además uno de los primeros talleres de arte. La propuesta del colectivo fue acercarse a la estética cotidiana del ciudadano común, en una capital modificada por el proceso migratorio desde la década del 50. (N. del E.)

4 El Averno se constituyó en un Centro Cultural, en donde se exponen las obras de artistas ignorados o marginados del circuito comercial limeño. (N. del E.)

5 Magaly Medina es una periodista de espectáculos que tiene un controversial programa televisivo y una revista en el Perú. (N. del E.)

Incluso, si fuere el caso que lo consideremos errado o irrelevante, tampoco planteamos una alternativa de similar fortaleza. Es necesario estructurar una bibliografía, acompañando ello de una biblioteca de contrainformación; y, además, organizar seminarios, foros y coloquios. Pienso que es importante la difusión de lo que ya existe, no hay que inventar nada, está ahí para aprovecharlo. Terminaría diciendo que el libro *Políticas culturales, ensayos críticos* (Víctor Vich y Guillermo Cortés, 2006) es una buena introducción al tema. Bueno, digo que la realidad está como está porque no actuamos de manera más enérgica.

Mónica Carrillo

La expresión política de la cultura se traduce en diversas acciones del ser humano. Ésta puede ser positiva o negativa, expresándose a través de propuestas movilizadoras con utopías de «otros mundos posibles», así como perpetuando estructuras de poder a través de la reproducción y recreación de dinámicas de relacionamiento, o discursos racistas y coloniales.

El arte es una expresión consubstancial del ser humano. La perspectiva filosófica occidental reorganizó nuestras concepciones de cuerpo y alma, estableciendo una división entre la religión y las actividades de producción con formas expresivas como la danza, música, canto y otras formas de expresión.

Existe una tensión no resuelta con relación a la transformación social y el quehacer político. El arte puede ser un fin en sí mismo, y por ende comienza y termina en lo que el creador propone y expresa. Por otro lado, el arte es un instrumento para la transformación, utilizado tanto por artistas cuya creación contiene una propuesta política explícita o implícita, como por activistas que plantean sus propuestas políticas a través de expresiones artísticas.

¿Cuál es la responsabilidad política de los creadores? Desde los colectivos, movimientos y comunidades que encarnan y heredan una historia de discriminación sistemática —como los afrodescendientes— existe una tensión no resuelta entre quienes evaden el confrontar los temas relacionados al racismo, como aquellos que consideran que las expresiones artísticas deben responder siempre a los movimientos que representan.

El racismo atenta directamente contra la condición de humanidad. Cuando una persona es agredida con un insulto o es impedida de acceder a un empleo o un lugar público por su origen étnico racial, no sólo existe una vulneración que puede ser resuelta en el ámbito administrativo ni de derecho al consumo. Como dice el investigador Marcel Velázquez

(2005), el racista contemporáneo actúa como el sujeto esclavista, utiliza referencias colonialistas que refuerzan el recuerdo de su condición de noble, de dueño, de amo, de esclavista y la condición «natural» de los afrodescendientes como sirvientes y esclavizados.

Ambas perspectivas podrían contribuir al equilibrio que la sociedad necesita para su coherencia; si un creador tiene un compromiso político, una historia de exclusión ante la cual rebelarse, siempre aquello que exprese estará hecho bajo la lupa de su cosmovisión y relacionamiento con el mundo. La creación —desde la resistencia y contracultura— confronta lo hegemónico, el racismo, el sexismo, la corrupción, determinando una agenda que condiciona nuestra creación a ser una respuesta «anti-», y deja poco espacio para la creación propositiva, para hablar de nuestras emociones, deseos y necesidades individuales o colectivas.

Raphael Hoetmer

Lo que dijo Chalena me parece muy sugerente. El mito fundacional del neoliberalismo es la idea de que «no hay alternativas», como dijo Margaret Thatcher en los años ochenta. Frente a este planteamiento, los movimientos sociales, la actividad artística, la comunicación alternativa y también la investigación militante, comparten la capacidad de crear algo que aún no existe, o de rescatar las experiencias humanas invisibilizadas por el orden impuesto sobre nosotros, tal como lo plantea Boaventura de Sousa Santos.⁶ Si el orden neoliberal busca la fragmentación de la realidad, los movimientos y las diferentes expresiones de acción cultural buscan su recomposición, de manera más justa y democrática. A ello contribuyen creando y difundiendo concepciones diferentes de la realidad, y provocando discusión y reflexión sobre ellos. Y así se va desestabilizando la idea de que no hay alternativas. Porque efectivamente hay alternativas por todas partes.

Visto así, uno podría preguntar qué interacciones son posibles entre la actividad artística y los movimientos. Interacciones que eviten la instrumentalización que existió en la izquierda tradicional. Habría que empezar desde un diálogo de las concepciones de la cultura. Mario Palacios (de la Conacami) planteó, por ejemplo, en una conversa última sobre el movimiento indígena⁷ que: «Para nosotros, la cultura no es una cuestión de

6 Boaventura de Sousa Santos teoriza sobre la producción activa de ausencias en *Conocer desde el Sur* (2006). (N. del E.)

7 Mario Palacios Paéz hizo este planteamiento en la mesa «Los aportes del movimiento indígena a las luchas emancipatorias», que se realizó en las *Jornadas por la Democracia: Emancipa-*

producir productos artísticos; para nosotros la cultura es la suma de la organización económica, política, cultural y espiritual de nuestras sociedades». Entonces, ¿cómo se puede dialogar desde estas visiones diferentes y contribuir a la construcción de una cultura (política) distinta?, pues creo que ello constituye una de las tareas principales en el Perú.

Claudia Denegri

En ese sentido hay que identificar algunos temas de discusión. Las distintas visiones y entendimientos de la cultura, muchas veces nos complica entendernos o tener criterios para la construcción de planes y acciones en común. Por ejemplo, con otros movimientos sociales que crean y ejercen su identidad y su propia cultura, o cuando la cultura no está relacionada —como la relacionamos nosotros— con la práctica artística. Otro debate también gira en torno a las distintas prácticas o culturas políticas, las que se desarrollan desde los distintos movimientos sociales, así como en cuanto a crear una «nueva» u «otra» cultura política.

La pregunta está en ¿cómo se hace la unión de tantas distintas visiones de cultura y de prácticas culturales y políticas? Cómo se consigue esta otra cultura posible, entendiendo que ya tenemos una cultura que está ahí, que tiene sus propias contradicciones, que está entrelazada con tantos sistemas de opresión y dominación y que tiene, a su vez, tantas distintas visiones y prácticas culturales.

Entonces, el desafío central es ¿cómo trabajamos en conjunto si existen estas dificultades?; y, ¿cómo vamos así, poco a poco, cambiando una cultura política que es tan difícil de transformar?

Jorge Miyagui

Un matiz a lo que se decía sobre la dimensión subjetiva. Yo ubicaría el trabajo transformador en las dinámicas de distribución y el consumo. Creo que si nos enfocamos en los productos seríamos censores y caeríamos en la mirada estalinista y bipolar del arte correcto y el arte no-correcto. Para mí, la direccionalidad política de un producto cultural se juega en los espacios a través de los cuales éste llega a la gente, o sea en la distribución y el consumo artístico. ¿Por qué no es lo mismo exhibir una misma obra (pieza de teatro, poema, canción, cuadro) en el Foro de la Cultura Solida-

ciones en un contexto militarizado, organizada por el Programa Democracia y Transformación Global a propósito de la visita de la economista mexicana Ana Esther Ceceña, del 16 al 20 de septiembre de 2008. (N. del E.)

ria de Villa El Salvador⁸ o en el Centro Cultural El Averno, que exhibirlo en la galería Lucía de la Puente o en el Museo de Arte de Lima? Existe una incidencia y un condicionamiento propio de los lugares en donde se difunden los productos artísticos que tiene que ver, entre otras cosas, con los públicos a los que se decide llegar.

Así, en el tema de la interacción del arte crítico con agendas de los movimientos sociales, partiría en plantear dos territorios de lucha. En primer lugar, la agenda propia del arte crítico, del arte alternativo y su exigencia de buscar una nueva institucionalidad en aras de una sociedad más democrática, con un nuevo paradigma de construcción político-cultural basado en la diversidad, en políticas culturales democráticas, acceso igualitario al conocimiento, en el derecho a la investigación crítica, en nuevos medios de comunicación y difusión que nos den nuevas formas de legitimidad. Un segundo terreno de lucha sería la articulación de la agenda del arte crítico con otras agendas políticas: del feminismo, contra el racismo, por los derechos sexuales, del movimiento indígena, etc.

Para mí eso es un reto, nadie ha teorizado al respecto y habrá que verlo en el camino. Sin embargo, creo que los nuevos espacios que está abriendo el arte crítico en la ciudad se están multiplicando y están creando la plataforma para encontrar la manera en que se pueda dar esta articulación sin subordinar una agenda a la otra. En eso está el desafío: no apostar por un sujeto predeterminado o único, sino por un sujeto múltiple y diverso.

Chalena Vásquez

Yo quisiera comentarles algunas cosas sobre el diagnóstico de la cultura de la muerte, del autoritarismo y, también, de la resistencia. Sobre ello, pienso mucho en la autogestión popular y en la resistencia que a través de más de quinientos años se viene dando en nuestro país, de diversas maneras. Ustedes están hablando de la experiencia de las artes plásticas en Lima y de un grupo de gente que se propone como arte crítico y que muchas veces no le dan acceso a otros espacios.

Ése es un ámbito de reflexión. Al otro lado, tenemos que mirar lo que pasa en todo el país, donde existe una diversidad cultural enorme.

8 El Foro de la Cultura Solidaria es un encuentro que se realiza, desde 2004, en la tercera semana de octubre en el distrito limeño de Villa El Salvador. El Foro es inspirado por la experiencia del Foro Social Mundial, y convoca activistas, artistas, organizaciones y dirigentes de barrio, del resto de la ciudad y de diferentes partes del mundo, para aportar a la reconstrucción de una cultura de solidaridad en Villa El Salvador. (N. del E.)

Tenemos más de cincuenta lenguas, tantos lenguajes musicales y artes plásticas peruanas, y conocimientos en otras materias como la medicina. Dicha riqueza asombra, y evidencia cómo frente a la cultura de la muerte impuesta (porque la cultura del capitalismo y del neoliberal está basada en un concepto del supuesto progreso, que no respeta nada, hasta ni importa matar), la resistencia viene dándose desde hace mucho. Les quiero contar sobre unos casos muy concretos que tienen que ver con la política cultural y la política económica actual.

En Cusco, desde tiempos prehispánicos, existe una danza tradicional llamada *Qhapaq Qolla*, ligada a la cosmovisión y a la relación del ser humano, de las comunidades con las llamas y con la crianza de camélidos. Tenemos la certeza de que ésta y otras danzas —que se presentan en la actualidad para la Virgen del Carmen o para el Señor del Qoyllurity—, en realidad eran parte de las grandes representaciones teatrales integrales de música, danza y teatro que se llamaban *taquis*. Esos taquis se presentaron hasta la rebelión de Túpac Amaru. Después fueron violentamente perseguidos. En consecuencia, la gran cantidad de personajes y de argumentos, todo este conocimiento que se transmitió por tradición oral (justamente los conocimientos se transmitían a través de las artes), se camuflaron en las llamadas «danzas folclóricas», de las cuales tenemos en la actualidad más de cinco mil en el Perú.

Son danzas distintas, con instancias integrales de trabajo artístico, porque hay artes plásticas en el sentido del uso de colores, de textura y de forma; teatrales en el sentido de representación de argumentos, coreografías, música, poesía, etc. Son danzas contemporáneas que integran todas las artes. Las danzas se presentan en contextos festivos, especialmente en las fiestas patronales. De esta manera, existe en el Perú un calendario festivo muy grande, vigente, que involucra a millones de personas. En estos contextos, el arte no es solamente de los especialistas. En nuestras culturas tradicionales, las personas pueden acceder a la práctica artística de diferentes maneras... a bailar, a cantar, a tocar, a estar en estos eventos festivos. Entonces, la sola existencia de este gran caudal y diversidad de danzas y fiestas es una forma de resistencia y de lucha por espacios socioculturales propios, con sus propios contenidos, con sus propias formas religiosas, artísticas, sus propias formas de articulación económica. Las fiestas se relacionan con los ciclos agrarios, ganaderos, de comercialización de bienes, etc.

Yo pienso que la sola existencia de lo descrito es la muestra de la resistencia, de la fuerza; sin embargo, no podría existir si no hubiera redes

sociales vigentes, gente articulada y formas de reciprocidad de trabajo en común. Está vigente una serie de mecanismos, de solidaridad de reciprocidad de familia extensa; una serie de características de dinámica social que articula esta resistencia y que se expresa en fiestas, en danzas, en música.

El Qhapaq Qolla, esta representación de llameros en el Cusco, presenta una pelea ritual con otros danzantes: los Qhapaq Ch'unchos. Investigando esto, me doy cuenta de que ellos están escenificando uno de los mitos de creación del Tawantinsuyo. El argumento es que dos hermanos —Inkarri (del Antisuyo) y Qollarri (del Qollasuyo)— se relacionan. Ellos representan la relación de dos mundos distintos y complementarios: la parte caliente, la selva, con la parte fría del Altiplano. Es una relación entre dos distintos complementarios que son la base y fundamento para la creación del Tawantinsuyo.

Resulta que los Qollas y los Ch'unchos van siempre a la festividad de Qoyllurí, que es la fiesta más importante del sur andino, en el Apu Osangate. En esta misma área, el Ministerio de Industria y Turismo, las empresas de turismo y las compañías cerveceras querían hacer varias cosas... hasta con permiso del INC (Instituto Nacional de Cultura). Querían: Uno, desviar la ruta de peregrinación hacia el Apu, hacia la montaña, hacia el nevado; dos: querían hacer un campo para esquiar, para turistas; y, en tercer lugar, querían hacer un hotel con agüita caliente y demás en esas alturas. Entonces, el asunto del turismo y las industrias culturales está planteando una venta de bienes culturales y artísticos, con las lógicas de mercado que muchas veces contravienen la lógica y el derecho a la propia cultura. Así como antes —y ahora— se han explotado y comercializado nuestros recursos materiales (guano, oro, plata, cobre, algodón, caucho, petróleo, gas, madera, etc.) ahora, con la lógica de las industrias culturales y el turismo, se venderían nuestras expresiones artísticas y nuestros eventos culturales.

Así, para continuar contándoles el caso, es que los Qollas junto con Pabluchas —que son los Ukukos, que representan Alpacas—, se organizaron para objetar esta disposición de construir un hotel y el campo para esquiar, así como a los planes de una empresa minera que también quiso entrar en la zona. Ellos hasta han marchado por la ciudad convocando a una gran cantidad de bailarines y de paucartambinos, y toda la gente de la región resistió contra la empresa y contra el Ministerio de Industria y Turismo. Inclusive tuvieron que hacer frente a los intentos de acusarlos de subversivos, de terroristas. Así lograron que se declare Patrimonio Cultu-

ral, tanto la fiesta en Paucartambo como la fiesta en el Apu de Qoyllurty. Entonces, al ser patrimonio cultural, reconocido por el INC, pudieron parar a la empresa minera y frenaron los intentos del Ministerio de Industria y Turismo. No ha sido fácil, es complicado; pero lo que quería exponer es un caso de resistencia cultural y de acciones de lucha permanente en defensa del derecho a la propia cultura.

Por eso pienso que esa capacidad de resistencia sí cultiva la vida integralmente, y que no podemos generalizar el asunto de la cultura de la muerte. Debemos ser mucho más específicos.

El tema de la autoestima también debemos trabajarlo más en detalle. Es cierto que han cometido genocidios espantosos en el continente y en el Perú. Durante la violencia armada ocurrida entre 1980 y 2000, murieron cerca de setenta mil personas. El hecho de que de cada cuatro personas asesinadas tres fueran de origen quechua, evidencia que ello fue un genocidio cultural, un etnocidio. Y en las zonas donde ocurrió este genocidio, ahora se van implementando cada vez más proyectos mineros. Lo que pareciera es que, en el Perú, se trata de transformar a un país que fue por milenios agrario y ganadero, en un país minero. Ello es un cambio total de la forma de vida, de la economía, de la cultura, y puede ser la forma final de exterminio de los pueblos originarios en nuestras tierras.

En consecuencia, habrá procesos de deculturación: pérdida de la memoria y de los conocimientos; se extinguirán plantas, se perderán alimentos que fueron domesticados por años. Ello pasaría con el yacón, que solamente crece a cinco mil metros de altura, si entra una empresa minera en la zona. Entonces, al final, la política actual lleva a que nosotros tengamos muchas divisas por la minería, pero que tengamos que importar alimentos, de los cuales fuimos inventores, y para cuya existencia tenemos las condiciones óptimas en la Amazonía y en los Andes.

Por ello, la gente en las diferentes regiones está defendiendo la tierra y el agua desde hace mucho tiempo. Las expresiones artísticas ligadas a estas luchas se dan en carnavales, en huaynos y en toriles, sólo por hablar de música. Asimismo, a través de muchas otras formas artísticas, como los retablos, mates burilados, al igual que en muchos productos artísticos en los cuales se van contando historias, y se va dando testimonios de la historia. Esas formas de expresar la historia a través del arte son la continuidad de prácticas milenarias, porque justamente era a través del arte que una sociedad ágrafa transmitía sus conocimientos, su memoria. Y precisamente esto tenemos que tomar en cuenta en un diagnóstico de nuestro país.

Recuerdo, por ejemplo, a la gente de Tambogrande que ha luchado contra la minera.⁹ Se pararon en la carretera y se pusieron a cantar. Dijeron: «con puras canciones los hemos vencido». El arte allí está expresando íntegramente la vivencia en torno a lo que está pasando, y las canciones constituyen una fuerza emotiva, una fuente de fortaleza psíquica para continuar resistiendo.

Además, el testimonio histórico expresado en los versos de las canciones no es solamente una descripción de los hechos, sino que también expresa qué es lo que siente la gente frente a lo acontecido. Todo ello se está plasmado en las artes tradicionales del Perú, en las artes populares.

Es cierto lo que dice Herbert. Se oculta e invisibiliza este tipo de arte. Se ve en los medios de comunicación masiva la manipulación de ciertos contenidos y de unas formas de arte. Nos damos cuenta de que al mostrar y cubrir las pantallas con los contenidos actuales, se ocultan otras expresiones que están vigentes. Lo mismo sucede con expresiones de las escenas urbanas subterráneas o alternativas, que son antisistémicas, que no comparten la ideología hegemónica y que crean otros circuitos para la producción, distribución y consumo del arte. Y si no llegan a la difusión en los espacios de la «cultura oficial» o a través los medios de comunicación masiva, el Internet sí; abre otras posibilidades de comunicación, transmisión y de compartir con otras personas las experiencias, el arte... inclusive articular redes que antes eran mucho más difícil de articular.

Herbert Rodríguez

No obstante, la lógica de la Escuela de Arte de la Católica es la del arte moderno, o igual en la Escuela Nacional de Bellas Artes son las «bellas artes». A pesar de que la institucionalidad del Museo es una institucionalidad eurocentrista, colonial, la gente no se subleva, más bien manda a sus hijos a estudiar ahí. Ahora estoy en un instituto de arte-diseño y muchos de los apellidos de mis alumnos señalan que son migrantes o hijos de migrantes. En realidad hay una sumisión a la institucionalidad con objetivos individualistas: acumular dinero para tener la casa más grande, el carro más grande.

9 En el distrito de Tambogrande, en Piura, la comunidad defendió su modelo de desarrollo agropecuario frente a los intereses de una empresa minera apoyada por el gobierno peruano. La protesta tuvo momentos violentos los días 27 y 28 de febrero de 2001, cuando se generó un enfrentamiento entre los delegados de la minera Manhattan y miembros de la comunidad. No obstante, Tambogrande es recordado como un modelo de democracia participativa, pues su ciudadanía junto con el gobierno local impulsó la consulta popular que deslegitimó el proyecto minero y generó su posterior desactivación. (N. del E.)

Sin embargo, hay una cultura de la resistencia que yo sé que está cobrando protagonismo, no es que lo niegue. Es verdad lo que Chalena señala respecto de los 500 años de resistencia, pero agrego que no hay que ser complacientes y hay que decirles a ellos que den el pasito siguiente. Es decir, que generen su propia institucionalidad y que no dependan de lo que alguien les diga que es «Cultura». Que sean autónomos y no solamente en su espacio propio, en sus celebraciones, sus fiestas tradicionales, sino que sientan voluntad de intervenir, por ejemplo, dándose cuenta de todo ese contrabando que significan los valores con que se mueve la educación pública. La educación artística en los colegios, en términos amplios, se basa en el paradigma occidental, y todos lo aceptan.

Además, digo que hay una definición de diversidad cultural que me parece valiosa, habla de múltiples formas de expresión, cada una con su sistema de valores... La institucionalidad del arte debería dar acogida a toda la diversidad, pero no lo hace; sólo incluye el modelo europeo hecho por peruanos. Ya habrán dos mil o tres mil años de resistencia pero ¿cuándo se va a dar un punto de quiebre?, que la gente se rebele, que de una vez diga: «no quiero, no va», «no meto a mi hijo a ese colegio», «no me interesa esa escuela de arte y sus bellas artes».

Por contraposición, quiero comentar lo que defiende el arte crítico, es la idea del experimentalismo, al contrario de lo que simplemente son las técnicas tradicionales óleo o acrílico. El experimentalismo hace referencia a técnicas mixtas y soportes efímeros asociados al proceso; considera, de este modo, más importante la comunicación que el objeto de arte en sí, los contenidos hacen referencia a lo social. El experimentalismo está muy asociado, también, a esto de las celebraciones populares que están para festejar un momento, y como tal son efímeras. Luego, tenemos también la idea de arte total, no separar especialidades; ahí está El Averno... es festivo ¿no? Los murales pintados con diversos estilos, adentro del local todo está lleno de colores acompañando la celebración vitalista. Claro, estoy hablando del espacio urbano, y entiendo que en provincias espacios de resistencia como en los conciertos *hardcore*, también existen. Entonces, el arte crítico tiene estas cosas, presentes en el experimentalismo, el arte total y la idea del artista ciudadano, desde Huayco hasta el presente. Artista ciudadano porque cualquier artista convencional hubiera dicho «para qué me creo problemas»; con Huayco el asunto fue hacer cosas que las llamaban huachafas, la fotoserigrafía de las calatas salidas de revistas «populares», la imagen de César Vallejo con un globo tipo cómic con la palabra «cojudos». Todo muy contrario a la actitud de la mayoría de artis-

tas, que diría «para qué crearme problemas por gusto, voy a hacer cuadros y los venderé caros». Como un ejemplo de un artista ciudadano que busca ser autónomo, pienso en Jorge Acosta, en El Averno, luchando con una situación tan complicada como ganarle a dos alcaldes para poder seguir abriendo el local. Tratan de existir ahí en la calle Quilca y salir adelante, de manera totalmente independiente.

Resumiendo, planteo que el asunto de la diversidad cultural es un dato importante, que institucionalmente no tiene ninguna visibilidad. Pero, me pregunto, si no la tiene, ¿vamos a esperar que la institucionalidad venga y nos diga «ocupen el sitio que ahora tienen artistas tipo Szyszlo¹⁰»? Está claro que las cosas no se van a voltear solas. Por ejemplo, veo la cultura Gamarra que no evidencia la necesidad de crear su propia escuela de diseño, ni voluntad de darle su propio sentido a la industria cultural. Por lo tanto, tenemos que complejizar la idea de la resistencia cultural.

Jorge Miyagui

No creo que haya una posición sectaria desde el arte crítico. La exigencia de una nueva institucionalidad artística está justamente basada en una reformulación de las teorías y las prácticas de los productos culturales hacia una sociedad más democrática. En cosas concretas: ¿Por qué no tener un Museo de Arte Contemporáneo Peruano en donde se presente al mismo nivel instalaciones, fotografías, retablos ayacuchanos, cerámicas de Chulucanas, etc.? Nuestra diversidad cultural presentada y legitimada al mismo nivel y no lo que se da ahora: un retablo va a una feria artesanal y un cuadro al óleo va a un museo. El tema de la legitimidad me parece básico para tratar desde ese mismo enfoque las artes escénicas, la música, el manejo de los teatros municipales, etc. Por ejemplo, trabajar la danza occidental contemporánea juntamente con fiestas tradicionales. Si estamos defendiendo la diversidad cultural como bandera, me parece poco productivo contraponer lo tradicional con el experimentalismo.

Raphael Hoetmer

La relación entre la resistencia cotidiana que se vive en la cultura popular y las resistencias abiertas me parece un elemento clave. James Scott (1990) plantea que los levantamientos y las luchas más intensas nacen

10 Fernando de Szyszlo Valdelomar (Lima, 1925) es un artista plástico peruano de renombre, conocido principalmente por su trabajo en pintura y escultura. Es uno de los más destacados artistas de vanguardia del Perú y una figura clave en el desarrollo del arte abstracto en América Latina. (N. del E.)

desde una resistencia cultural permanente. Según el antropólogo norteamericano, los oprimidos tienen un lenguaje de crítica social oculto, que se transmite a través de fiestas, rituales, bromas, cuentos, danzas y otros elementos de la cultura popular. Los poderosos no puedan leer este «lenguaje oculto», mientras que el mismo permite a los oprimidos mantener su identidad y capacidad de resistencia. En momentos de oportunidad política, grupos oprimidos logran movilizarse masivamente sobre la base de esta conciencia crítica. Con este planteamiento, Scott ataca la idea de la necesidad de una vanguardia para despertar las clases oprimidas de su falsa conciencia.

Concuerdo entonces, con Chalena, acerca de que los pueblos andinos han logrado sobrevivir gracias a esta resistencia cultural, pese al altísimo grado de violencia que han sufrido desde la colonización. A la vez, no tenemos que ser ingenuos por dos razones. Por un lado, la resistencia tiene un costo altísimo de vidas, sueños y cuerpos destruidos, cuya amenaza en muchos momentos impide una resistencia abierta. Al otro lado, existe una sociabilidad que promueve dejar la resistencia cultural y elegir el camino indicado por el sistema: la competencia y la lucha por el progreso individual. En el Perú, ello tiene mucho que ver con la migración en búsqueda de mejores posibilidades económicas (o de supervivencia). Una condición para este progreso económico parece ser la pérdida de identidad.

A la vez, tendríamos que preguntarnos ¿a qué se debe que las resistencias más fuertes de los últimos años en el Perú se den en provincias, o sean impulsadas desde las provincias? Principalmente son organizadas desde sitios donde se ha mantenido un grado de autonomía cultural frente al capitalismo neoliberal, como es el caso de las sociedades amazónicas,¹¹ de las comunidades afectadas por la minería, pero también de los arequipeños¹² o ayacuchanos en sus revueltas urbano-populares.

En consecuencia, uno entiende los ataques tan fuertes a los espacios donde existe una autonomía cultural vinculada con la vida cotidiana de la gente. La mercantilización y privatización de fiestas importantes, o el reemplazo de mercados por hipermercados son parte de una estrategia de liquidación de las fortalezas de la cultura popular, desde donde se produce la resistencia. En este sentido, hay una especie de promoción de otra cultura popular basada en el mercado, que ha venido invadiendo los otros espacios.

11 En agosto de 2008, los pueblos amazónicos realizaron una protesta fuerte en contra de una serie de decretos legislativos promovidos por el gobierno de Alan García Pérez. (N. del E.)

12 En junio de 2002, la ciudad de Arequipa se levantó masivamente para protestar contra la privatización de dos empresas de electricidad del sur del país. (N. del E.)

Mónica Carrillo

Quizá esta resistencia se construye, muchas veces, en función de la teoría de la inclusión que implica estar incluidos en el sistema mas no cuestionarlo desde sus propias estructuras. Hay muchos tipos de resistencia, desde la resistencia pacífica hasta la resistencia en armas.

El sentido de diáspora africana, según Ruth Simms (1990), plantea una agrupación social caracterizada por una historia común de experiencias y relaciones personales que tiene las siguientes características: Migración y desplazamiento geosocial, la opresión social, resistencia y lucha. Esta última particularidad se expresa a través de la acción política y cultural. Por ejemplo, en el distrito afroperuano de El Carmen, la danza de los Negritos es una de las maneras más trascendentes de cohesión social, donde participan niños desde los tres o cuatro años. Esta manifestación de resistencia está sincretizada con el poder de la hegemonía católica, ya que los cantos sobre el campo y la esclavitud se mestizan con el culto a la Virgen María. Lo mismo ocurrió con el Señor de los Milagros, aunque con características diferenciadas, pues las cofradías en toda América eran espacios donde los esclavizados se organizaban para rezar a los dioses católicos, mientras perpetuaban los ritos y el conocimiento ancestral de cómo relacionarse con las fuerzas de la naturaleza y sus dioses. Sin embargo, ante un poder hegemónico dominante y sin la memoria colectiva que mantuvieron los esclavizados ubicados en el Atlántico (menos mestizados y con una geografía propicia para formar palenques-comunidades de esclavos fugitivos), el culto al Señor de los Milagros se alejó totalmente de su primigenio sentido.

A pesar de este panorama, existe un tejido y rezagos en la memoria colectiva de los afroperuanos a los cuales apelamos para desarrollar los procesos de transformación política. Esas maneras de arte, de creación, son políticas; pero como señala Chalena, se necesita que quienes tienen el compromiso político entiendan las lógicas de las industrias culturales para que la creación de la población en sus contextos particulares —ya sea en las danzas tradicionales como en el *hip hop*—, no sea secuestrada por el mercado, perdiendo los réditos y el poder de manejar su industria, y por ende el beneficio económico necesario para su desarrollo.

Ello implica desarrollar habilidades sociales y capacidades técnicas de los propios creadores en su ámbito específico, para que puedan conocer las dinámicas de mercado y alcanzar un alto grado de competencia en la calidad de los productos, como en las cadenas de producción y distribución.

Chalena Vásquez

Yo insisto en que el diagnóstico debe partir de mirar lo que pasa en todo el país. Pienso que hay muchas formas, muchos circuitos de producción artística distintos. El circuito oficial está ligado —como dice Herbert— a las facultades de arte. Pero muchas expresiones, como la música, la danza y el teatro ni siquiera forman parte de alguna facultad, lo cual implica que no son consideradas como posibles carreras profesionales para formar especialistas, artistas, investigadores y profesores. A la vez, ciertas temáticas de historia y de diversidad cultural, técnicas inclusive, de artes plásticas no son vistas dentro de las facultades de arte o de bellas artes. Entonces, para comprender los diversos circuitos que se manejan y están vigentes, pienso que una investigación más rigurosa nos daría pautas sobre la dimensión de las cosas.

Por ejemplo, una forma de resistencia de los ayacuchanos en Lima, en la época de la violencia, cuando tuvieron que emigrar casi 800 mil ayacuchanos, era una fiesta para carnavales. Ellos tenían —y tienen en la actualidad—, coordinada por la Federación de Instituciones Provinciales de Ayacucho (Fedipa), una celebración del carnaval. Esta fiesta fue ganando espacios en la urbe limeña, reformulando el ámbito público. Primero fue en las afueras, por la carretera Central, después ha sido en la plaza de Acho, en el estadio Nacional, en el estadio de la Universidad de San Marcos. Los carnavales organizados por la Fedipa convocan a millares de asistentes, pueden reunirse más de 30 mil personas en un lugar. Sin embargo, este evento multitudinario no merece ninguna nota periodística, ni un comentario en televisión. Ahora uno puede pensar que es una actividad efímera, como plantea Herbert, pero debemos reflexionar un poco. Una fiesta es efímera y se termina, pero *las relaciones familiares, amicales, sociales articuladas a través de esa fiesta no son lazos que se diluyen*. Existe una relación amical, familiar, de trabajo, relaciones socioeconómicas que se intensifican a través de ese espacio cultural/festivo.

Inclusive, la recaudación de fondos económicos en esos eventos está ligada a la propia tierra; es decir, a las provincias a las que pertenecen los ayacuchanos. Entonces hay una capacidad de producción cultural de los migrantes en Lima que no se han desvinculado totalmente de su tierra. En consecuencia, la gente va y viene, e inclusive hacen doble fiesta, en ambos lados. Esa relación es especial, y evidencia una característica del Perú. En otros sitios sí se puede desligar y cortar estas relaciones, acá se ve que todavía no.

Son hechos concretos. Si la provincia Víctor Fajardo gana el festival de carnavales, lo recaudado va y lo aplican en Víctor Fajardo, allá. Entonces hay cierto sentido colectivo, prácticas de reciprocidad que vienen desde muy antiguo, que quizá si no fuese así, hubiera sido imposible reproducir o resistir por la vida. Si no se venían acá uno por uno, donde su tía, donde su padrino, o morían en manos del Ejército o morían en manos de Sendero Luminoso. De esta manera, existen los lazos familiares que han servido para resistir frente a los grupos armados y frente al terrorismo de Estado. Y en toda esta resistencia, los productos artísticos han reafirmado los valores culturales, como fuerza psicosocial, personal y colectiva fundamental.

En cuanto a la actividad artística o de producción de bienes artísticos, estas culturas tradicionales —quechua, aymara, amazónicas, culturas de tradición oral todas ellas—, proponen un tipo de práctica artística que en el fondo es muy democratizante. Cualquier persona puede acceder a cantar, a bailar, a tocar en ciertas instancias y momentos del año, en el calendario festivo, sin que dejen de haber especialistas.

A lo que voy es a lo siguiente, si hacemos una propuesta estratégica sobre la función del arte en la sociedad, debemos tener en cuenta que un asunto es formar a los especialistas, pues toda persona que desee puede llegar a ser especialista, para que pueda realizar su arte de manera democrática, accediendo a los espacios, técnicas y demás. Otro aspecto importantísimo es el derecho de todo ser humano no sólo a la contemplación artística, al disfrute artístico, sino a su práctica, la creatividad, la tecnología, la posibilidad concreta; pues la práctica misma forma y desarrolla un ser humano más pleno.

Digamos que tendríamos que diferenciar esos dos aspectos; por un lado, es verdad, los especialistas, profesionales que van a vivir de su especialidad artística y por otro lado el derecho de cualquier persona a afirmarse como ser humano y colectivo con prácticas artísticas diversas. Pienso que si la lógica de un mercado capitalista es volver a mucha gente contemplativa, receptora, y que los creadores solamente sean «los grandes artistas», «los genios»... eso hay que transformarlo.

Claudia Denegri

Yo pasaría a dar algunos alcances y desafíos en cuanto a lo aprendido en estos años de resistencia cultural. Hay que romper con esa idea del genio artista o del «especialista». Cualquier persona puede producir cultura. No obstante, nosotros mismos, muchas veces, por más que no lo queramos

hacer, promovemos esta manera de pensar en nuestra cotidianidad, como por ejemplo desde la docencia.

He aprendido muchas cosas desde la experiencia colectiva, como en el trabajo de EL COLECTIVO, en lo cual no reproducimos formas de arte o creación cultural donde se enseñe solamente a producir creaciones artísticas para que otros simplemente las contemplen. Nosotros recogíamos mucho de la estética popular urbana (pues desde las calles sentíamos la experiencia palpable de un sector de nuestra sociedad que sufre muchas de las consecuencias del sistema y con el cual nos identificamos), pero nos dimos cuenta de que no sólo era cuestión de estética, si no de dinámicas que son hechas por las personas, prácticas sociales de sobrevivencia, de creación constante y de relaciones directas con nuestra cultura.

Es cierto también que no invalidamos muchas prácticas, digamos «formales», albergadas en los museos, galerías u otros lugares. Sentimos que son espacios que tenemos que recuperar, porque en manos de nosotros pueden ser muy distintos, con nuevos significados. Si esos espacios fueran realmente nuestros, se podrían hacer muchas cosas para transformar esa realidad de la que estamos hablando. De allí el interés de muchas personas por seguir apostando por estar ahí, y combinarlo con la capacidad de ir creando otros espacios y otros vínculos.

Por otro lado, creo en la importancia de la investigación, de la que ya se ha comentado. Con ella podemos plantear, con bases reales, propuestas culturales y alternativas de cambio. También veo de suma importancia la participación activa en los temas que afectan a nuestra sociedad. Por ejemplo, con la participación en cuestiones coyunturales, políticas y sociales, más allá del mismo espacio del arte y el quehacer cultural. Estar sumergidos en la realidad, cerca de los movimientos que desean transformar el mundo al igual que nosotros. Un ejemplo de esa relación y accionar fue nuestra participación como Red de Arte y Cultura en La Cumbre de los Pueblos,¹³ en la cual nos organizamos y planteamos propuestas, posiciones críticas y actividades desde nuestro quehacer e interés por la cultura. Creo que esos espacios y otros más nos tienen que seguir agrupando.

13 En mayo de 2008 se realizó en Lima la *Cumbre de los Pueblos: Enlazando Alternativas III*, organizada por la Red Birregional de la Sociedad Civil de América Latina, el Caribe y Europa. En ella, la Red de Arte y Cultura, conformada por artistas, colectivos y activistas, impulsó un espacio de arte y cultura.

Jorge Miyagui

Si tuviésemos la receta de cómo resolverlo no estaríamos acá... Pensaré en voz alta. Si bien hay varios sistemas donde se producen, consumen y distribuyen productos culturales, el tema básico es la legitimidad, cómo se legitima lo que producen sólo los sectores dominantes o privilegiados. Así, volvería a la idea de los dos frentes de acción: uno que tiene que ver con la agenda propia de los trabajadores del arte y la cultura, que es la exigencia de una nueva institucionalidad artística, entendida ésta como exigencia de nuevos espacios, nuevos públicos, nuevos mercados, nuevos medios de legitimidad, nuevas escuelas, etc., en donde se rompa este patrón de dominación colonialista que lo único que hace es importar una idea de arte europeo sin la menor mirada crítica y sólo como experimentación formal. Son demandas urgentes en un país multicultural, plurilingüe, la diversidad cultural como un nuevo paradigma de la construcción política.

En el otro frente, en esta suerte de ensayo, es ver cómo esta agenda dialoga con otras agendas de lucha, cómo esta agenda del arte crítico se relaciona con la de los movimientos sociales. Creo que esta comunicación se puede dar en espacios consolidados. Por ejemplo, la gente dice: «otro mundo es posible», pero hay que decir: «otro mundo ya existe», porque uno puede ir, por ejemplo, un fin de semana al Averno y encontrar una de las muestras de diversidad cultural y de pluralidad más alucinantes: están los sicuris ensayando, luego toca un grupo de *punk* y de troveros que están chupando juntos y compartiendo el espacio, conferencias, conversatorios con discursos críticos donde viene gente del movimiento indígena, actores, políticos, etc. Es un ejemplo de cómo en la práctica se dan las cosas, así igual en el Foro de la Cultura Solidaria y en otros espacios. Entonces yo creo que la idea es pensar colectivamente cómo a partir de estos espacios consolidados en la ciudad uno puede plantear estrategias de transformación y encontrar las maneras de que estas agendas dialoguen sin que una subordine a las otras.

Herbert Rodríguez

Quiero retomar varias intervenciones. Yo creo que la cultura genera cohesión social; éste, además, es el argumento de la Unesco para articular cultura y desarrollo. Es decir, en el terreno del arte comercio y en las industrias culturales, la cultura genera cohesión social porque tiene que ver con los imaginarios. La música, la literatura, etc., de hecho que son un elemento de resistencia cultural valiosos. Pero a la vez, me pregun-

to, ¿cómo se explican fenómenos profundamente anclados en la cultura popular, como los fujimoristas, Magaly Medina o los megaplaza? Lo popular no es un asunto puro, incontaminado, baluarte de unos valores de resistencia cultural. En la lógica de lo tradicional y lo moderno, esos valores de resistencia cultural estarían más bien en el campo, y cuando vienen a la ciudad se convierten en esta cosa tan complicada que es esa vulnerabilidad de la cultura de la muerte, que es lo que expresa, como les digo, Magaly, los megaplazas y los fujimoristas. Lo popular es un terreno de conflicto.

En realidad, yo leo lo que Miyagui escribe sobre estos temas de la legitimidad, sobre todo este discurso de la invisibilidad, cómo el sistema invisibiliza las propuestas de arte crítico. Yo tengo una propuesta distinta, creo que lo que hay que hacer es darle prioridad a la generación de una teoría del arte —como esta palabrita que surgió en la muestra de «Grandes Maestros del Arte Peruano»—, alrededor de la obra de cuatro artesanos peruanos: una *teoría del arte peruano policéntrica*. Tenemos una teoría del arte peruano, la cual es la visión europea desde lo peruano que propone el objeto de arte soporte de valores eternos y universales, el individualismo ligado al cultivo de la vida interior en soledad, etc.; ello es totalmente un invento romántico de la modernidad europea. Luego aparece el arte abstracto a lo Kandinski.¹⁴ Y, en las Bellas Artes es clarísimo esta idea del arte académico, el oficio y la cosa del dominio del realismo.

La *teoría del arte policéntrico* vendría a significar la posibilidad de flexibilizar el sistema de valores europeo y abrirse a la diversidad cultural. Eso hay que construirlo. La institucionalidad racista debe desaparecer, por medio de gente que se dignifique y diga «no quiero pasar por el tamiz europeísta para que me tomen en cuenta». Por otro lado, la teoría del arte policéntrico implica el desarrollo de las ciencias del arte. La idea mueve la acción, en esa medida si no hay esta teoría del arte policéntrico estaríamos haciendo cosas más bien de detallitos o de peleas por datos contingentes, pero la gran pelea vendría a ser una sistematización en la cual esté incluida la memoria del arte crítico. Del arte crítico puede salir un currículo, alternativo y constructivista... Un joven aprendería más, por ejemplo, sobre la Nueva Lima partiendo del trabajo de La Sarita de Huayco, lo que hicimos alrededor del taller de Huayco ha devenido hoy en lo que se llama el arte popular urbano. El aprendizaje significativo en

14 Vasili Vasilievich Kandinski (1866-1944), pintor ruso precursor del arte abstracto y teórico del arte. (N. del E.)

la formación artística se puede trabajar sobre la base de todo lo que ha pasado en el arte crítico en los últimos años, sería la base de un nuevo currículo de Educación Artística, a eso yo apunto.

Arte Total que incluye arquitectura, música —como expresiones relacionadas a la movida subterránea—, la poesía, la filosofía, el periodismo... La trayectoria de la contracultura abarca, por ejemplo, el debate entre cultura popular y cultura de masas; Martín Barbero es un autor importante para conocer este tema.¹⁵ Es un debate con una potencialidad increíble, porque ahora por ejemplo existe lo que es Agustirock, los primeros que hicieron una fusión desde el lado barrial con el rock, surge también en los noventa, y todo eso estoy seguro que estimularía a los jóvenes de colegio. En un perfil de artista ciudadano también se podría trabajar el tema ciudadanía; cómo el artista, por ejemplo, prefiere hablar de las fosas comunes en plena espiral de violencia política —como el Taller NN o Arte/Vida— en vez de estar mirando Van Gogh o Rembrandt. Claro, sin despreciar —dentro de la pluralidad— las expresiones del arte europeo.

Entonces yo apuntaría a eso, a una teoría del arte policéntrico a partir del cual surjan currículos de arte diversificados. La diversidad cultural está relacionada también con el tema de convivencia y democracia, diferentes puntos de vista, por eso la pluriculturalidad. Majluf, Torres en el ICPNA, Saba y todos los profesores de arte de la Católica y etcéteras sostienen la visión colonial que ni siquiera en Europa funciona. Eso es una tontería que sólo existe acá, por la baja autoestima y la sumisión...

Mar Daza

Me parece importante que se replantee la formación artística en función a una de las características fundamentales de nuestra sociedad: la diversidad cultural. También creo importante que este replanteamiento toque fondo, es decir, que nos convoque a preguntarnos cuál es el rol que cumplen los y las artistas hoy en la sociedad; qué entendemos y cómo queremos seguir construyendo eso que llamamos arte crítico.

Pensando a raíz de toda la conversa, me atrapa la duda acerca de si es que las definiciones con las que todavía nos movemos, si es que las prácticas artísticas a las que nos referimos como contraculturales y críticas, no

15 Jesús Martín Barbero, nacido en España en 1937, tiene importantes y cuantiosos trabajos para entender el problema de la comunicación, la sociedad y el poder. Entre sus principales libros destacan: *Comunicación masiva: discurso y poder* (1978); *De los medios a las mediaciones* (1987); *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica* (1987); *Communication, Culture and Hegemony* (1993).

son funcionales al sistema. Si decir artista, creación y formación artística no se refiere aún a una estructura de exclusión, de homogeneización, de dominación y de despojo de la capacidad creadora que la humanidad tiene. Estructura que no ha hecho más que asentar que el arte es sólo de «los» artistas; que los artistas, como todo sustentador del sistema, pertenecen a la clase social, género y cultura dominante, que hace de su producto una mercancía y que su rol es el de generar medios de reproducción simbólica de estas nuestras sociedades capitalistas, patriarcales y coloniales.

Por esta realidad no es habitual que las personas reconozcan su capacidad de creación y su potencialidad para el arte, ni que los grupos sociales —incluso los organizados por proyectos de transformación social— reconozcan que pueden tener prácticas artísticas propias como una de sus estrategias, como parte integral de sus propuestas y no como un instrumento más de uso pragmático para fines de «movilización de conciencias». Me refiero, en especial, a los movimientos sociales aquí en el Perú, de los que además sus integrantes no pueden tener acceso a una formación artística en instituciones educativas públicas y menos privadas.

Esa estructura arriba referida, ese discurso hecho sentido común y reproducido por las prácticas cotidianas, debilita toda posibilidad de replanteamiento del papel del arte en nuestra sociedad, el rol que cumple para generar «cambios radicales», entendiéndose profundamente democratizadores. Por eso creo, como decían intervenciones anteriores, que es momento de afianzar nuestros esfuerzos en la (de)construcción de sentidos que nos den referencias de ser, sentir, pensar, hacer desde un nuevo mundo, el nuestro, el que tiene más de 500 años de historia de colonización como de resistencias en una diversidad que sólo nosotros y nosotras los peruanos y las peruanas, latinoamericanos y latinoamericanas, podemos conocer.

Es en este plano que nuestra lucha cultural también se resignifica, y aquí voy por la línea que plantea Miyagui, la de articular agendas entre movimientos sociales.

Una gran fortaleza que creo tiene el arte crítico, a parte de ayudar a develar la capacidad creadora de la humanidad y descubrir con ello un nuevo ser que (se) sienta y (se) transforme, es la de generar vínculos de solidaridad desde la diversidad que compone a cada persona y movimiento, incluyendo al arte crítico. Nos demuestra que si bien todos y todas tenemos elementos que nos juntan, nos identifican también, hay aquellos que nos diferencian, nos hacen únicos. Y que estas diferencias hechas complementariedades hacen de cada obra una fuerza agrietadora del monolítico sistema donde (sobre)vivimos. Como cuando hacemos un mural

en el movimiento de mujeres, aunque ahora el término no sea de uso común: Al dar a cada punta de pincel los colores de nuestra existencia para que las líneas, en todas sus formas, llenas de rebeldía y belleza, hagan del «muro», el cielo de nuestros sueños.¹⁶

El espacio que genera una experiencia de arte colectivo como la muralización, una obra de teatro o música, tiende puentes, no de plataformas, de agendas en papel y paporrreta, sino entre personas con historia y sueños, con afectos, con luchas, frustraciones y victorias. Siendo así, ello se convierte en un espacio para la vida y el (inter)aprendizaje, no para el cálculo, el negocio ni la instrumentalización, como nuestra cultura política concibe a las articulaciones entre sectores sociales. Es una articulación entre vidas, con agendas de luchas que pueden crear otra representación del mundo y de la humanidad partiendo de ahí mismo, de sentirse humanas. Cuando sientes tu humanidad, sientes la de otra, la de otro. Al ir sintiendo vas tejiendo relaciones interculturales que reconozcan como posible y digno el ser diferente. Entonces, las relaciones interculturales se entienden como aquellas que cuestionan de raíz el sistema que sigue tras cientos de años intentando mutilar nuestra capacidad para vivir en comunidad. Y la interculturalidad a que hago referencia no es otra que la de la resistencia, para diferenciarla de su definición funcional a propósitos del «mercado de las culturas», donde toda cultura, toda forma de ser, se consume.

Si queremos vivir diferente, hay que vivir interculturalmente o en diálogo constante. Aquí doy, en parte, razón a lo que decía Herbert cuando comentaba que somos una cultura de muerte por ser una sociedad extremadamente autoritaria y con un alto grado de desprecio al otro (a las finales a uno mismo, por no ser como el patrón de poder quiere que seamos: modernos, racionales y civilizados). Esta es una de las dificultades grandes que tenemos como país para poder vincular a las personas, a los movimientos y sus agendas de luchas. Una razón esencial es el porqué somos todavía una sociedad traumatizada por la violencia política vivida hace una década y la violencia ejercida históricamente como forma de dominación. Por eso, pienso que para seguir construyendo otras sociedades, otras culturas y otras personas tenemos que superar este trauma y sus consecuencias vividas cotidianamente, como por ejemplo el racismo y el machismo.

16 Experiencia de muralización para Canto a la Vida 2007. Colectivo de organizaciones de mujeres que organizan actividades por el Día Internacional de la Mujer, el 8 de marzo. (N. del E.)

Herbert Rodríguez

Tenía la opinión de que, desde el espacio de la educación, que es un espacio político, es donde tú logras que la idea se reproduzca. Hay que capacitar a una nueva generación, crear un puente hacia toda la diversidad de expresiones; el experimentalismo nos permitirá probar con cualquier tipo de soporte y técnica, en diálogo con la realidad, en un plano de igualdad, sin sentirnos inferiores. Ahora hay una especie de esquizofrenia en la formación artística, porque los egresados fracasan, si tienen éxito terminan de mascotas de las galerías, no digo que a veces no se viva bien siendo mascotas... estoy hablando de una población de clase media, de hecho que para otros espacios tendría que haber distintos modelos de educación artística...

Mar Daza

No creo que una salida sea tener otros modelos de educación artística según la clase social, porque así seguirás fragmentando y jerarquizando el arte, su ejercicio y sentido, así como la sociedad. Como digo, sigamos pensando el cómo; el objetivo parece ser compartido.

Y creo, como todas y todos aquí, que el arte ligado a la educación tiene una gran fuerza. Siempre y cuando la educación también sea crítica. Hablo de una educación tomada por el arte, de carácter popular (que se haga con y sea para todos y todas), que dignifique a las personas y las fortalezca para transformarse (se había hablado de autoestima y de odio a uno mismo; con la educación por el arte el odio se convierte en amor por todo lo capaz, valioso y bello que uno descubre hacer y ser) y transformar nuestro mundo. A parte, esta actividad también crea alianzas entre movimientos, artistas y educadores, crea comunidad y agrieta el sistema.

Herbert Rodríguez

Yo quisiera saber qué va a pasar en dos sectores: uno el emporio de Gamarra, con empresarios que regresan a su pueblo como los de Unicachi, buscan beneficios para su pueblo, pero debería salir de ahí un proyecto alternativo educativo; y dos, la Derrama Magisterial y el SUTEP. La Derrama Magisterial organiza concursos de arte donde hacen pintar al óleo y sobre lienzo, eso es algo desquiciado, su *click* sobre el arte es ser un Leonardo da Vinci, no sé, me disculpan, pero no soy complaciente..., el profesor de colegio tipo SUTEP + Derrama es un problema social, deberían irse a su casa... dejen el sitio a gente que esté capacitada. No sé en qué

andan sus capacitaciones, cuánto hay que tenerles paciencia; alguien debería hacerle un juicio a los colegios; claro, puedes ser muy flojo, pero el tema es que te han dejado ser flojo. Me parece injusto llevar al joven al fracaso, pero eso es responsabilidad de alguien; los colegios, en el barrio son máquinas para fracasar.

Entonces, si el proyecto educativo no sale de Gamarra o la Derrama, quienes tienen dinero y tienen supuestamente la responsabilidad en espacios cotidianos, de dónde va a salir... ahí habría que ir a fregar, a que asuman sus responsabilidades.

Mónica Carrillo

Considero que se requiere trabajar desde dos ámbitos: desde dentro del sistema y fuera del mismo. Esta discusión de nuevas concepciones de cultura y una nueva manera de relacionarnos entre peruanos. Por otro lado, también creo que las diversidades o particularidades, especialmente la ascendencia racial y étnica, constituyen factores trascendentales que hasta ahora no son atendidos; así se reproduce el error recurrente de considerar que somos un país mestizo, siguiendo criterios obsoletos y descartados como la «democracia racial», que se utiliza allá en Brasil y que en el Perú también se reproduce a través de la exaltación de la existencia de «todas las sangres» o frases tipo «el que no tiene de inga tiene de mandinga». Esta concepción de que somos primero mestizos y después cualquier otra definición étnica-racial, está presente incluso en este debate. Supuestamente, si hablamos de particularidades, se atenta contra el proyecto de identidad nacional.

Considero que el Perú es uno de los países más atrasados en América con relación a este discurso, porque en estos tiempos posmodernos los países —queriendo o no— han aceptado los debates sobre diversidades étnico-raciales y se está en proceso de la efectiva penalización de la injuria racista. El mestizo es por definición una identidad basada en la sumatoria-integración de diversas ascendencias étnico-raciales. El problema es que la cultura pigmentocrática de América del Sur define al negro o blanco por cuán oscuro o claro es, sin considerar determinante su ascendencia. Obviamente que lo subordinado es lo menos blanco.

Sin embargo, dentro de esa dinámica, lo afrodescendiente obviamente es lo subordinado de lo subordinado. Yo creo que también la población peruana, la amazónica especialmente, está totalmente excluida, en los espacios de construcción de estos paradigmas culturales. Existen propuestas de políticas públicas en salud y educación —como la educación

bilingüe—, o propuestas políticas en salud que toman en cuenta los protocolos y las maneras tradicionales de alumbrar. Sin embargo, aún siguen siendo propuestas tímidas y anecdóticas, que no colocan a estas poblaciones como paradigmas, salvo desde la exaltación del exotismo y en función del desarrollo del turismo y la inclusión del Perú en las corrientes de moda étnica y el *world music*. La herencia andina, dentro de toda esta dinámica, tiene obviamente un papel trascendental, funcionalmente utilitario para el gobierno que muestra la herencia histórica y los brazos abiertos al turista. En estas esferas de periferias y subordinados, la alternativa es que las propuestas culturales tengan en cuenta dicha diversidad, y que la inclusión no sea solamente una sumatoria, sino una propuesta de integración intercultural, intergeneracional y —por supuesto— desde una perspectiva de género.

Bibliografía

SCOTT, Allan

1990 *Domination and the Arts of Resistance. Hidden transcripts*. New Haven: Yale University Press.

SIMMS HAMILTON, Ruth (ed.)

1990 *Creating a Paradigm and research agenda for comparative studies of the worldwide dispersions of African peoples east lansing. African diaspora research project*. [S.I]: Michigan State University.

SOUSA SANTOS, Boaventura de

2006 *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM.

UNESCO

2001 *Declaración universal sobre la diversidad cultural*. Disponible en: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160m.pdf>> (9/3/09).

2005 *Convención sobre la Promoción y Protección de la Diversidad de las Expresiones Culturales*. Disponible en: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001429/142919s.pdf>> (9/3/09).

VÁSQUEZ, Chalena

2005 *Los procesos de producción artística*. Lima: Instituto Pedagógico San Marcos.

2008 *Lineamientos de política cultural para la formación artística*. Disponible en: <www.trioloscholos.com/estudios/html> (30/3/09).

VELÁZQUEZ, Marcel

2005 *Las máscaras de la representación. El sujeto esclavista y las rutas del racismo en el Perú (1775-1895)*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de San Marcos y Banco Central de Reserva del Perú.

VICH, Víctor y Guillermo CORTÉS

2006 *Políticas culturales: ensayos críticos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

MESA REDONDA
PERÚ EN EL ESCENARIO CONTINENTAL:
SOBRE COLONIALIDAD, VIOLENCIA Y LA IZQUIERDA¹

Con la participación de Mario Palacios Páez, Edmundo Murrugarra, María Ysabel Cedano García, Lourdes Huanca, Ricardo Soberón Garrido, Raphael Hoetmer y Diego Saavedra Celestino.

Raphael Hoetmer

Esta mesa redonda se propone analizar cómo el caso peruano se ubica en el proceso continental de recomposición, movilización y fortalecimiento de las fuerzas progresistas, sean éstas los movimientos sociales o los proyectos partidarios en América Latina que se ven reflejados y analizados en este libro. Es evidente que el Perú tiene una particularidad en el contexto continental, caracterizada por una debilidad de los proyectos progresistas. Ramón Pajuelo (2004) plantea, por ejemplo, que en el Perú no existen movimientos sociales, pero sí una crisis política constante. Tras una historia contemporánea definida por las crisis económicas, la dictadura fujimorista, la guerra interna y una izquierda democrática con poca capacidad de respuesta, la recomposición del campo progresista es lenta. A la vez, vemos una continuidad y un aumento de los conflictos sociales y de las movilizaciones en el país.

Queremos discutir acerca de qué ha pasado en el Perú en las últimas décadas, y cuáles son sus raíces históricas y explicaciones políticas. También queremos analizar cuáles son las posibilidades para la construcción de un Perú mejor, más justo, equitativo, democrático y solidario, así como cuáles son los desafíos para las personas y organizaciones que quieren contribuir a ello.

1 La mesa redonda se realizó el 16 de enero de 2009 en la oficina del Programa Democracia y Transformación Global. En ella se profundizó el debate que se realizó en la asamblea del *II Foro de Democratización Global: Repensar la Política desde América Latina*, en el cual participaron Mario Palacios, Lourdes Huanca, Álvaro Campana y María Ysabel Cedano. También se invitó a Gloria Pérez de la Confederación General de Trabajadores del Perú, pero ella no pudo asistir. La mesa ha sido transcrita por Diego Saavedra Celestino, y posteriormente editada por Raphael Hoetmer, Odín del Pozo y l@s propi@s autor@s.

Edmundo Murrugarra

Los Andes centrales fueron el núcleo de las altas civilizaciones en América del Sur y, por consiguiente, el área de mayor densidad en todo orden. Aquí se centró el trabajo colonial y aquí culminó el esfuerzo militar de las élites criollas por derrotar a España y lograr la independencia del subcontinente. En estas tierras tuvo asiento el esfuerzo anticolonial más importante de las poblaciones indígenas de liberarse del yugo colonial y, por lo tanto, aquí se produjo la represión más radical. «*Y que no quede memoria*» era la frase con que concluían las sentencias de ejecución de los líderes indígenas insurgentes. Así, efectivamente, la memoria consciente y explícita quedó borrada en muchos órdenes de cosas, como quedó eliminada la élite encargada de conservarla y reproducirla institucionalmente. Trabajo de extirpación que llevaron a cabo todas las instituciones coloniales durante el Virreinato, como lo hicieron durante la República el Ejército, la Iglesia católica y las Iglesias protestantes, y, destacadamente, las instituciones educativas.

En la práctica cultural de los pueblos originarios ya dominados de costa y sierra, quedó rota la continuidad de la representación subjetiva que debió alimentar en los pueblos nativos el orgullo de ser continuadores de las etapas precedentes de desarrollo autónomo. Quedó sí una memoria implícita en los mitos, los gustos, en aspectos de las prácticas artísticas, en formas de organizarse para producir y celebrar ritos y en el uso de las lenguas originarias. En el estudio de mitos, en el estudio del inconsciente colectivo, los psicoanalistas encuentran rastros de esa memoria, pero no la hallamos de forma explícita, consciente. Eso explica que en cualquier comunidad encontremos a sus pobladores asumiendo con los restos arqueológicos casi la misma conducta que tienen los huaqueros, o cualquier habitante, porque no encuentran en esos vestigios un significado articulado a lo que más respetan y quieren.

Para el tema que nos reúne, ello significa que cuanto más se conservó la memoria de continuidad con los ancestros y las culturas originarias, o cuanto más han avanzado en reconstruirla, mucho más vigorosa ha sido y es la presencia de los pueblos indígenas como actores, reclamando su reconocimiento en igualdad de condiciones con las culturas dominantes. Allí reside la diferencia de los pueblos amazónicos entre nosotros, y de los pueblos quechuas y aymaras en Ecuador y Bolivia.

Ahora paso al segundo punto. La fuerza de la dominación colonial se expresó también en los movimientos políticos de izquierda. El socialismo que prendió en el Perú y que alcanzó su más alta presencia en la Izquierda

Unida, no salió del esquema clasista del socialismo eurocéntrico, para el cual las otras culturas y civilizaciones —como las indígenas— eran antiguallas que serían barridas por el progreso, o sea por el desarrollo capitalista, destinado a preparar el terreno para el socialismo. Nos quedamos en ese esquema unilineal y economicista de la historia, que no permitió apreciar el valor autónomo de las culturas y civilizaciones que habían construido autónomamente los pueblos originarios o indígenas. Mariátegui lo intentó e inició la elaboración de una variante de socialismo que llamaba indoamericano. Incorporó en su propuesta aportes de estos pueblos y culturas al modelo eurocéntrico. Ese intento de elaborar otra concepción socialista, otra concepción de lo humano, fue abandonado a su muerte y reemplazado por la simple copia del modelo eurocéntrico. Gamaliel Churata fue otro pionero en ese intento.² En el altiplano peruano y boliviano, avanzó en explorar dimensiones más profundas para fundar la construcción de una identidad indoamericana, pero igualmente no tuvo continuidad.

La política, en el esquema europeo, es una actividad muy especializada, alejada de algunas dimensiones humanas como los sentimientos, los gustos, la imaginación. Es el manejo instrumental de la dominación, del control y del poder coercitivo. Tal es la concepción que elaboran los pueblos europeos durante la época moderna. La economía es pensada o imaginada separada de otros ámbitos de la vida, y aparece así la empresa capitalista. La política es restringida al ámbito del Estado como aparato burocrático de coacción. Tal es la concepción que elaboran los pueblos europeos durante la época moderna. De igual modo, la economía es pensada o imaginada separada de otros ámbitos de la vida, y aparece así la empresa capitalista. Se restringe la vivencia religiosa a los ritos dominicales, y al gozo lo arrincona en escasos días festivos y en el ámbito privado. Esta concepción es la que practicábamos los militantes de izquierda. De espaldas al socialismo que imaginaba y practicaba José Carlos Mariátegui y mucho más alejada todavía de la práctica de los pueblos y culturas originarios, quienes practicaban y aún practican el sincretismo de las dimensiones humanas en todas las actividades. Vista con esta mi-

2 Arturo Peralta Miranda (1897-1969) fue conocido como Gamaliel Churata. Este puneño estuvo vinculado al movimiento artístico en el altiplano; fundó el grupo Bohemia Andina (1915), la revista literaria *La Tea* (1917), el Centro Cultural Orkopata y el *Boletín Titikaka* (1919-1931). En 1957, en La Paz-Bolivia, publica su magistral obra *El pez de oro* (Ed. Canata), inmerecidamente ninguneada por la crítica oficial. Para mayor información puede verse uno de los primeros estudios sistemáticos que rescató la obra de Churata: HUAMÁN 1994, o el posterior trabajo de Juan Zevallos (2002). (N. del E.)

rada, la aparente gran fortaleza que tenía nuestra Izquierda Unida era una fortaleza con pies de barro. No echó raíces profundas en nuestros pueblos y culturas. Como socialismo eurocéntrico, en la lucha contra injusticias, explotación y opresión, apenas rozaba la cultura creada por los pueblos europeos durante la modernidad.

Ahora bien, el paradigma civilizatorio eurocéntrico, devenido universal por su exitosa ofensiva colonizadora, vive desde hace buen tiempo, la encrucijada de los múltiples callejones sin salida del capitalismo globalizado. El Estado-nación se agota enclenque e impotente. Y tanto los pueblos colonizados como las voraces transnacionales trabajan la construcción de otros aparatos. Éstas, para consolidar la subordinación de los actuales aparatos nacionales a su dominio. Aquéllos, integrando esfuerzos regionales para liberarse de esa subordinación. La ligazón que la misma modernidad europea estableció entre producción capitalista y la libertad política democrática ha pasado a ser un obstáculo para las transnacionales y sus lugartenientes en cada país que dominan. Así, restringen o suprimen libertad y democracia para promover su libertad económica y terminar de saquear pueblos y sus recursos culturales, que, para las transnacionales son solamente recursos naturales para alimentar su voracidad.

Los múltiples *impasses* y crisis que vive y hace sufrir esta civilización dominante han venido alimentando la desazón y búsquedas de nuestros pueblos, que felizmente, no habían sido totalmente modernizados. Estas búsquedas de salidas culturales se hacen presentes con ímpetu creciente, pasando de la mera resistencia a cuestionar la hegemonía cultural y a dar pasos hacia su autonomía. El carácter parcial y hasta superficial del proceso de modernización capitalista no ha borrado en su práctica diaria el sincretismo de las dimensiones productiva, religiosa, lúdica, artística y erótica de lo humano. Es el germen de una nueva vivencia y conceptualización de lo político. El tejido sincrético de la vida es la fuente de la potencia creadora de las antiguas culturas.

Queremos decir con ello que, poco a poco, vienen recuperando matrices culturales originarias. Ese rasgo que hoy en día aparece muy débilmente en la cultura occidental, y que podemos llamar la «carnavalización de la vida», está aún presente en el festejo o celebración de todo gran esfuerzo comunal en el trabajo productivo y en la lucha. La presencia del movimiento comunero indígena llegó a las ciudades y trajo su cultura que las transformó. En los congresos obreros no encontrábamos las fiestas celebratorias como las que practican los movimientos campesinos de todas las regiones. Y cuando dichos movimientos recuperan su iden-

tividad originaria indígena, la presencia de la carnavalización es mucho más fuerte. Se abre paso porque rompe los diques de las represiones del ordenamiento cultural occidental, particularmente de su versión moderna. El florecimiento de las grandes celebraciones que tienen lugar en los andes peruanos, o sea en la costa, la sierra y la selva. Desde la fiesta de La Candelaria en el altiplano puneño, hasta la del Señor Cautivo de Ayabaca o la fiesta de San Juan en la Amazonía. Son grandes celebraciones multitudinarias, al mismo tiempo religiosas, artísticas, lúdicas y eróticas, que dinamizan los mercados locales, regionales y nacionales. Un lento pero largo trabajo cultural y organizativo de esos pueblos ha marcado lo nuevo en la escena peruana.

Los pueblos dominados de las zonas periféricas del mundo perciben en esta época de profundas crisis de la globalización capitalista y de la cultura occidental el debilitamiento de esa dominación occidental. Por eso, un rasgo del nuevo horizonte es un Estado enclenque, privatizado por los intereses transnacionales, que se ve obligado a negociar con los pueblos indígenas u originarios —como ocurrió en Ecuador los últimos años, como viene ocurriendo en Bolivia y como lo acabamos de ver en el Perú para el caso de la Amazonía. En ese marco, reconstruyen sus culturas con ingredientes tomados de la actualidad y que van incorporando a sus viejas matrices culturales. Esta emergencia de los pueblos originarios es lo que alimentó la crisis final de la Izquierda Unida y es lo que nutre los esfuerzos actuales por re-pensar, por re- sentir y re-vivir la política para re-actuarla. Una joven generación de intelectuales trabaja la crítica a los viejos conceptos, ideas y concepciones. Pero, adelantándose, los pueblos siguen criticando los viejos sentimientos asociados a esas concepciones eurocentristas de la política. Porque aún pensamos la política con ideas y sentimientos heredados de su origen europeo. Este modelo organiza lo humano colocando la dimensión lógico-conceptual en la cúspide. En esta cultura, esa dimensión capta la luz de la verdad. Es lo superior. Todo lo demás —las cosas del cuerpo, como diría el poeta—, son desvalorizadas y despreciadas. Este es el origen de la doble moral que corrompe hasta el tuétano a estas civilizaciones y sus élites.

Ahora vivimos la disputa del poder desde escenarios como la cama y la cocina.

El vigoroso movimiento feminista fue pionero en la lucha por los derechos de las mujeres, en la segunda mitad del siglo xx peruano. Es la lucha por los colores y diseños, por los sabores y los olores, por los sonidos y ritmos musicales que se instala en las ciudades costeñas al ser inva-

didadas en ese medio siglo por la tempestad ocurrida en los Andes. Por eso es correcto el uso del término «carnavalización» de la política; es decir, poner en agenda y hacer visibles todas las dimensiones de lo humano. Dimensiones que la modernidad occidental despreció, arrinconó o sepultó de acuerdo con los modelos platónico y judeocristiano dominantes. Asistimos, desde las últimas décadas del siglo XX, a una revaloración de las cosas del cuerpo y los sentidos. Es la lucha estética, lúdica y erótica, que se suman y fortalecen a la lucha ética. Antes, la política se circunscribía a la lucha en algunos aspectos de la ética.

En los países occidentales tenemos antecedentes muy valiosos: Mayo del 68, los movimientos *hippies* de los sesenta, el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos; se luchaba políticamente, y a veces hasta morir, cantando y recitando, en vivencias de éxtasis político-religiosos. Después, hemos visto eso en Sudáfrica. Tales movimientos han existido siempre pero no los veíamos. Ahora lo vemos emerger entre nosotros: ¿Qué bailan las clases sociales populares y medias en las ciudades? Es el arte que crean los pueblos de la costa, sierra y selva —entre ellos los pueblos andinos y amazónicos. Por eso es válida la pregunta de si sólo se trata de repensar la política o de revivirla integralmente. No sólo repensarla sino re-sentirla, re-actuarla. En suma, *revivirla* de otra manera.

María Ysabel Cedano

Me gustaría hacer unas acotaciones a lo dicho por Edmundo, aprovechando que esta metodología permite dialogar y enriquecernos mutuamente. No estoy segura de que se halla perdido una memoria, más bien creo que quedó una memoria luego de la conquista y la colonización. Esa memoria está en nuestros cuerpos. María Emma Mannarelli, historiadora peruana, ha investigado sobre la «bastardía» en el Perú. Me pregunto qué Estado-nación (corpus político afectivo) puede construir un pueblo conquistado (presuntamente emancipado) marcado por la «bastardía».

La conquista no sólo fue de territorios y recursos, también fue una conquista de los cuerpos, las subjetividades y las identidades, a través de los cuerpos de las mujeres y mediante la violencia sexual. Los peruanos y peruanas, nacidos a partir de la conquista, serían mayoritariamente bastardos y bastardas producto de violaciones sexuales. Hijos e hijas no reconocidos como tales. Es más, es recién con el Código Civil de 1984 que se deja de hablar de hijas e hijos legítimos e ilegítimos (rezago de la figura de la bastardía), y se prohibió la discriminación entre hijos matrimoniales y extramatrimoniales.

Asimismo, el sociólogo Gonzalo Portocarrero (2001, 2003, 2004) ha escrito sobre cómo habría sucedido la conquista y su impacto en las mentalidades. Allí también podemos explorar una memoria. Estas consideraciones me producen inquietudes sobre la construcción de la identidad, la subjetividad y el deseo de peruanas y peruanos.

Me pregunto, qué pasa con ellos a propósito de nuestra historia y la memoria de nuestro país. Tengo la sensación de que las mujeres y hombres —más aún las mujeres, debido a la dominación machista—, no terminaríamos de constituirnos en sujetos (individuales, históricos y colectivos). Y al no terminar de constituirnos como tales, me pregunto qué tipo de relaciones interpersonales y sociales se pueden establecer.

Estoy convencida de que la forma en que se da la presunta constitución como sujetos y el establecimiento de relaciones es la que impone el poder tradicional, que más allá de si es eurocéntrico y moderno, es un poder entendido como dominio, subordinación y control. Un poder que no critica la violencia como una forma de ser y relacionarse. Creo en la insurgencia y en la legítima defensa. No niego que haya momentos en que la sobrevivencia ponga en juego el enfrentamiento. Sin embargo, considero que es diferente asumir la violencia como parte de la política, del ejercicio de poder y de las relaciones sociales, o más aún como motor de cambio.

Esto, con relación a la izquierda peruana y la violencia política en los años ochenta, me lleva a plantear que en aquel tiempo la diferencia entre algunos de los partidos de Izquierda Unida, Sendero Luminoso (SL) y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), no fue precisamente la crítica a la violencia. Considero que el desarrollo y difusión de esta autocrítica debería contribuir a producir una nueva forma de hacer política.

Por ahora, la relación entre el poder y la violencia en la política peruana me parece más cercana todavía a la palabra «canivalesca» que a la palabra «carnavalesca», y, por cierto, claro que me gustaría que fuera de la última forma, en el sentido planteado por Edmundo: fuente de erotismo y no de padecimiento.

Mario Palacios

Intentaré aproximar una reflexión sobre lo que sucede en estos últimos veinte años con nuestras organizaciones, con el movimiento social y con los partidos políticos de izquierda en el Perú. En los años ochenta se sostenía que en nuestro país existía una de las más fuertes capacidades or-

ganizativas en el ámbito de América Latina; ello estaba acompañado de un movimiento social movilizado. Por esos años, también, iniciaron sus acciones los grupos subversivos. Veinte años después, casi no existen organizaciones sociales; todavía no cuaja un movimiento social, el proyecto guerrillero ha sido derrotado militarmente y los partidos de izquierda no logran alcanzar el 1,5% de votación en los procesos electorales. En lo político, no hay un proyecto alternativo al neoliberalismo, lo cual ha sido impuesto a sangre y fuego desde los años noventa. Vemos que el cambio sufrido en las organizaciones, en el movimiento social y en la izquierda en general, ha sido impresionante y en contextos como estos buscamos una explicación.

Coincido con Edmundo en que el problema está profundamente arraigado en nuestra historia, en la historia de nuestros pueblos. El Perú de hoy es consecuencia de varias fracturas históricas. Una de las más inmorales y escandalosas es la constitución del Perú como Estado republicano. La fundación como República se hizo sobre la base de la negación y exclusión de las cuatro quintas partes de la población, y a la medida de los intereses de una pequeña élite. La población, mayoritariamente de origen indígena, estaba asentada en lo que hoy se conoce como comunidades campesinas y nativas, que son provenientes y herederas de los pueblos k'eshwa, aymara y amazónico. En esa lógica de exclusión, injusticia y dominación es en la que se ha construido la República. Hasta hoy los pueblos originarios indígenas no somos parte de la historia, ni del presente, menos del porvenir oficial del Perú. Los partidos de izquierda no sólo han continuado y reproducido esta lógica eurocentrista, sino que han negado a nuestros pueblos y profundizado la homogeneización y sus injusticias. Así, los k'eshwa, aymara y amazónicos pervivimos negados o asimilados, pero nunca como pueblos.

En la actualidad, en esta parte del continente se están construyendo nuevos procesos sociales, nuevos actores y nuevos proyectos políticos de vida con paradigmas alternativos al liberalismo. Desde el Perú vemos con simpatía que fuerzas de la izquierda, en países hermanos y vecinos, asumen esos procesos nuevos. Aquí la izquierda todavía está lejos de entender y comprometerse con esta nueva realidad, está lejos de remediar el error histórico por el que transitaron. Rectificar la fractura histórica es reconocer el potencial de cambio y transformación de los pueblos originarios k'eshwa, aymara y amazónicos, que tienen su fuerza emergente en el movimiento indígena y tienen un proyecto político de vida y de civilización.

Finalmente, deseo referir el último Tupanakuy, encuentro entre la universidad y las organizaciones indígenas,³ en donde hice un comentario sobre la llamada academia progresista en nuestro país; en aquella oportunidad dije: “[...] la academia es una academia muy conservadora”. En respuesta, desde la concurrencia, replicaron que la academia no sólo era conservadora sino hasta reaccionaria. Creo, precisamente, que hacia esas características se ha orientando la izquierda en nuestro país. Conservadora y reaccionaria. Este detalle influye de manera importante en los procesos de nuestras organizaciones, del movimiento social, del proyecto político alternativo. Esa es la historia reciente que vive y ha vivido el Perú.

Ricardo Soberón

He escuchado atentamente los enfoques, tanto los históricos como los relacionados particularmente a la izquierda, y quiero detenerme en ciertos elementos que creo caracterizan el actual escenario político, dentro del cual podemos pensar a los movimientos sociales. El Perú es un modelo único en relación con lo que está sucediendo en América del Sur, llámese revolución ciudadana (Ecuador), indígena (Bolivia), socialista del siglo XXI (Venezuela); en cualquiera de los casos, lo curioso es que en este país la izquierda no ha tenido la capacidad —aún— de repensarse o recrearse ni de repotenciarse, a mi juicio por los siguientes factores:

1. Creo que llevamos unos buenos 18 años desde el secuestro y apropiación de la política y la cuestión pública por un modelo de Estado, democracia y régimen económico; éste ha sido sustantivo y consistente, desde Fujimori y Hurtado Miller⁴ hasta Alan García y su ministro de economía.
2. La relación entre el Estado y los movimientos sociales ha pasado a estar dominada fundamentalmente por la criminalización de la protesta social como forma de relacionamiento, bajo el disfraz o la modalidad del perro del hortelano o lo que fuere; no hay otra forma, y si la hay está subordinada a lo que es la criminalización de la protesta social.

3 El primer Tupanakuy, denominado «Encuentro de Saberes. Hacia la Descolonialidad del Poder», se realizó del 3 al 5 de diciembre de 2008 en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, co-organizado por la Confederación Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería del Perú (Conacami), las Escuelas Académico-Profesionales de Antropología y Sociología de la UNMSM, y el Programa Democracia y Transformación Global, con el apoyo del Colectivo Zoom y la revista *Énfasis*. (N. del E.)

4 El ingeniero Hurtado Miller fue Ministro de Economía y Primer Ministro del gobierno de Alberto Fujimori entre 1990 y 1995. Fue el encargado de dar el discurso que anunció a la población el denominado «fujishock». (N. del E.)

3. Así, vemos lo que se ha planteado como uno de los problemas históricos de la izquierda en nuestro país, la fragmentación absoluta de las formas de hacer política. Ello a través de cuestiones regionales, geográficas, sea por asuntos de género o étnicos, lo cierto es que peruanas y peruanos —entendidos como seres nacidos en esta parte de la tierra—, no hemos sido capaces de mirar un proyecto común a todos y todas.
4. Un siguiente elemento que me parece fundamental, que caracteriza y permea a los movimientos sociales, es la persistencia de la corrupción como forma de actuación en nuestras relaciones cotidianas. Creo que, como consecuencia del fujimorismo y montesinismo, hoy la forma «criolla» (entendida como formas nefastas, subordinadas, no-éticas) de conducirnos en nuestras vidas, se ha interiorizado en nuestras maneras de actuar, incluso en las de hacer política.
5. Y el último factor que me gustaría relevar es que, ante la caída del muro, el agotamiento del modelo racional europeo, la no-recreación de la política o el mantenimiento de las formas de hacer política, lo que hemos tenido como opción para enfrentar este macromodelo filosófico, económico e ideológico que es el neoliberalismo, ha sido lo que llamo el «fantoche del nacionalismo»; éste entendido como forma de hacer política, donde se recupera agendas, pero que se torna incapaz de articular esfuerzos y experiencias para conducirlos a buen puerto.

Lourdes Huanca

Hemos estado discutiendo sobre la izquierda en nuestro país. Quien habla, es joven políticamente; quizá con poca experiencia de participación política, pero sí con un conocimiento histórico sobre los procesos de la izquierda peruana. Desde el año 1985 soy madre de familia, y siempre recordaré el primer gobierno de Alan García; como comprenderán, una madre joven que recién empieza a hacer una familia, he sentido en carne propia la política aprista. El gobierno de Alan García afectó la economía de mi hogar, los alimentos eran escasos y además carísimos, teníamos que hacer largas colas por conseguir un poco de pan. Lamentablemente un hijo casi murió, la moneda se devaluó, los Intis⁵ no valían nada. Este contexto ha marcado mi vida, y me exigió cuestionar muchas cosas en cuanto a lo político.

5 Moneda de circulación nacional creada por el gobierno aprista de 1985. Los altos índices de inflación hicieron que los intis se devaluaran estrepitosamente. (N. del E.)

Sin embargo, en ese tiempo se escuchaba mucho de Hugo Blanco,⁶ el notable revolucionario de quien llegaban sus historias a Cujane —en el departamento de Moquegua— cuando aún era joven, y se veía su figura como una de las más fuertes del Perú. Y esto me llamaba la atención, pues se decía que en esa época la Izquierda era una de las más fuertes, incluso en el ámbito de Latinoamérica; se escuchaba que incluso Luis Ignacio Lula da Silva (hoy presidente de Brasil) venía a ver esta experiencia peruana. Pero de esos años a los de ahora, sinceramente la izquierda deja mucho que desear.

Y es en medio de este contexto que también veíamos a nuestras comunidades campesinas. Se valora mucho la lucha de las mujeres y a las comunidades hasta la fecha. No obstante, es preocupante que en la mayoría de veces las mujeres y las comunidades hayan sido olvidadas. Esto se muestra, por ejemplo, en el aspecto educativo. No obstante, a pesar de que existe la ausencia de educación en el campo y muchas de nosotras no vamos a la escuela y otras nos quedamos en la primaria, igual tenemos una historia, una tradición que aparece si revisamos un poquito la historia. Desde la época de Túpac Amaru hubo mujeres luchadoras, ahí está Micaela Bastidas Puyucahua,⁷ María Parado de Bellido⁸ y las mujeres campesinas que estaban luchando al lado de los hombres. Por ello, creo que estas preguntas son claves. Es en las comunidades donde persevera, de una u otra manera, la unidad y la solidaridad, como por ejemplo el Ayni, dejado por nuestros ancestros.⁹ Y esto es una forma de hacer política, pero una política distinta a la tradicional, porque en las comunidades se cultivan valores de solidaridad, de confianza, de unidad y también de lucha.

Por ello me da gusto y orgullo el estar en esta mesa. He venido desde Moquegua, mi tierra. Comenté a mi padre, que tiene ya setenta años y está muy delicado, le dije que tengo que ir a Lima para participar de una mesa redonda, un debate político; entonces él me dijo: *«hijita, no te olvidas que*

6 Líder campesino, impulsor de la primera experiencia de reforma agraria en el país, organizó las comunidades campesinas del valle de La Convención, en Cusco. (N. del E.)

7 Heroína de la lucha por la independencia del Perú, quien informó a través de cartas a su esposo (quien era parte del ejército patriota) sobre los movimientos del ejército realista. Tras el descubrimiento de una de estas cartas, fue torturada y fusilada el 27 de marzo de 1822 en Ayacucho, sin haber delatado información sobre sus cómplices o las estrategias de los insurgentes. (N. del E.)

8 Líder cusqueña que jugó un rol central en la principal insurrección popular en la época del Virreinato del Perú, liderada por su esposo José Gabriel Condorcanqui Noguera, conocido como Túpac Amaru II. Bastidas fue ejecutada el 18 de mayo de 1781 en Cusco. (N. del E.)

9 *Ayni*: muchas de las comunidades y pueblos andinos realizan aún el trabajo comunal solidario. Éste está destinado a labores agrícolas como de construcción de viviendas. (N. del E.)

tú tienes tus raíces en el campo», a lo que le respondí: «*papito, en esa lucha estoy*», pero él a su vez remarcó «*no olvides que 'los chilenos' casi nos matan*». Es decir, mi padre quizá por haber vivido de cerca lo sucedido en ese entonces, tiene otra concepción totalmente distinta a la mía. Yo creo que la unidad de fuerzas entre los hermanos indígenas, campesinos de todos los países, es la base de los procesos de transformación y cambio hoy en día; pero las generaciones anteriores dicen otras cosas.

En mi opinión, en las zonas rurales, los indígenas campesinos todavía tenemos la fuerza, la unidad, de sacar este país adelante, pero lamentablemente los cambios muchas veces son políticos y para ello necesitamos instancias políticas. Mas desgraciadamente tenemos una izquierda política partida en pedazos, fraccionada; ellos, los políticos, no entienden que necesitamos un cambio. Y por eso la historia se repite. En el inicio de los procesos políticos todos hablamos de la unidad, rescatamos la unidad, pero ya previo a las elecciones, todo el mundo quiere ser candidato a presidente, todos quieren ir a la cabeza. No existe ese desprendimiento que permita dar un paso al costado o sacrificar cosas en favor de la unidad de fuerzas. Ello es lastimoso y no ayuda a buscar un cambio real.

En la actualidad estamos sufriendo las consecuencias de una política neoliberal que se ensaña contra los pueblos, pero donde se sufre más es en las zonas rurales. Dicha política va en contra los campesinos, se encarga de quitarles las tierras, de restringir, diferenciar, excluir, de mantener en la ignorancia y sin educación a la población más pobre. ¿Tenemos acaso en las zonas rurales la misma educación que en las ciudades? No. Entonces tenemos que aprender a desprendernos, tenemos que poner en práctica la solidaridad, el entendimiento, el comprender.

Últimamente hemos tenido en Moquegua dos explosiones sociales de gran magnitud, conocidas como el «moqueguazo» que incluso fue el inicio de luchas en otras regiones, pero a veces estas luchas no tienen sostenibilidad, por la falta de propuestas, y ahí quedan. Esta lucha se limitó a un enfrentamiento entre regiones por un dineral, un presupuesto, por ver a quién le dan más dinero. Es decir, no existió un sentido de unidad entre las regiones y menos entre los peruanos y peruanas. Tenemos la riqueza natural pero se la llevan, y nos quedamos peleando entre nosotros por lo poco que queda; pregunto, sin embargo, ¿acaso está repartido equitativamente el presupuesto? Necesitamos que los peruanos y peruanas, ciudadanas y ciudadanos, entendamos y entremos a tallar también en tareas políticas. Para ello es necesario superar, antes que nada, la campaña

de desprestigio sobre el quehacer político y lo que significa ser político en estos nuevos tiempos, pues ambos tienen mucho desprestigio.

Raphael Hoetmer

En las primeras intervenciones hay varios análisis en común, entre ellos está la necesidad de recuperar las relaciones entre la política y la vida en su totalidad, en vez de separarlos en espacios diferenciados. Otra cosa en común es que casi todos han insistido en las limitaciones y dificultades, así como en las razones por las que en el Perú no hemos podido avanzar más en la recomposición de las fuerzas progresistas, como sí pasó en otros países de la región.

De repente, ahora podremos analizar también los procesos de rearticulación y de protagonismo de actores sociales que sí se están dando en el país. Los últimos diez años han tenido una movilización y conflictividad constante, que trajo abajo el gobierno de Fujimori, o se articuló en las explosiones sociales como el «arequipazo», el «moqueguazo» y las protestas en la Selva. Me parece que, en los últimos dos años, hay una aceleración en estos procesos. El tiempo entre los diferentes momentos de movilización social masiva parece cada vez más corto. Entonces, tenemos que preguntarnos: ¿qué está cambiando en el escenario peruano?, y ¿quiénes son los nuevos actores que están surgiendo?

Ricardo Soberón

Yo creo que existen dos nuevos hechos que me permito señalar. El primero es este proceso inconcluso, vertical, de regionalización que hay en el país —que es el octavo en nuestra historia. Este último, en particular, si algo ha permitido es que se reproduzcan —con sus bondades y maldades— los procesos de representación política que había antes, desde Lima hacia el resto de las regiones; ahora las hay desde las regiones hacia las microrregiones. Para bien y para mal, se han conformado nuevos actores políticos y sociales, nuevos proyectos para poder participar de la política local, e incluso intentando llegar a la política nacional. No obstante, ejecutar y gestionar se constituye en un problema muy serio, pues es muy fácil ser candidato pero es muy difícil gestionar, y ese es el problema en el que nos hemos encontrado muchísimos de los que hemos llegado a la representación política desde el ámbito regional.

El segundo punto que me parece importante es que, luego de la desaparición visible de la izquierda histórica como representación política de alcance nacional, no se ha eliminado obviamente las demandas

ni las reivindicaciones de la población; ésta es la que se ha rearticulado y por ello han aparecido nuevos actores regionales. Es más, no creo que el proceso de consolidación política pase por las estructuras partidarias clásicas, sino ahora es mucho más cercano al estilo de «hacer clic»,¹⁰ en qué sentido: *«tú tienes esto, yo tengo lo otro; tú pones lo que me falta, entonces estamos en precampaña y juntémonos para llegar, y luego viene la repartija»*, donde el factor de la carnavalización se pierde, convirtiéndose en un «faenón»,¹¹ que va en contra de una serie de cuestiones con las que tendría que ver la política. Éstos, a mi juicio, son los dos puntos que caracterizan el hoy de los movimientos sociales.

Finalmente existe, sin embargo, un rezago de los últimos 20 años con el que todavía no hemos a prendido a convivir. Éste se constituye en un tercer punto característico de la actualidad, y se refiere a los impactos de la guerra entre peruanos (violencia política) que tuvimos entre los años 1980 y 2000, donde ni el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003), ni ningún discurso político han logrado aún restañar dos fracturas correspondientes a los sujetos andinos-costeños y civiles-militares.

María Ysabel Cedano

Retomando lo que ha dicho Ricardo, creo que uno de los elementos particulares de la historia de nuestro país, con relación a otros procesos, tiene que ver con las características de la guerra interna y sus secuelas. Asimismo, con que la historia oficial sobre esta etapa es la historia del terrorismo (del terrorismo de la insurrección pero no del terrorismo estatal), de vencedores y vencidos, de buenos y malos, de defensores de la patria y delincuentes, un país de bandos. Reparar las secuelas y contar la historia desde otra lógica que no sea la de vencedores y enemigos son grandes desafíos que tenemos que enfrentar.

Otro de los problemas es que la izquierda no sólo sigue siendo machista, sino que también es racista. Los partidos políticos de izquierda no son espacios amables para las mujeres (cabe señalar que los partidos políticos en general no lo son, pero hoy nos compete referirnos a los partidos de izquierda). Las relaciones dentro y entre los partidos políticos, y en procesos

10 Dentro del uso cotidiano de la palabra, el «hacer clic» remite al emparentamiento, al enamoramiento, muchas veces a través de relaciones instrumentales y por intereses entre dos personas. (N. del E.)

11 A finales de 2008 se encontraron unas cintas de audio que involucraban a funcionarios del Estado y personas cercanas a la alta burocracia en actos de corrupción, favoreciendo la licitación de lotes petroleros; a estas coordinaciones, los mismos protagonistas les llamaron «el faenón», con clara alusión taurina. (N. del E.)

como los de la Coordinadora Político Social y otros en curso paralelo,¹² son de permanente disputa. El conjunto de mujeres de los movimientos sociales y los partidos políticos tiene que luchar en cada espacio de decisión el derecho a la cuota, cuando la paridad debería ser la regla.¹³

En general, la lógica y dinámica del poder es de exclusión, dominio y control entre los propios militantes de los partidos; las articulaciones tienden a darse entorno a las elecciones internas como externas, no en función de la construcción de un proyecto común. Con relación a ello, el desafío es desarrollar la manera de reinventar y resignificar la política. Me pregunto, cómo se hace para crear una manera diferente de hacer política, cuando lo que suele predominar es una disputa contra el otro por una dirección política, por el poder en sí mismo, un poder vacío, sólo para establecer quién manda a quién.

En ese sentido, me parece importante partir de la experiencia y la vivencia que he tenido desde un espacio como el Partido Socialista. Milito en este partido, por identificarme con el pensamiento marxista y mariateguista, entre otras razones ideológicas y políticas. Asimismo, por su significado político, simbólico y material como feminista y lesbiana, porque es la única agrupación que tiene en su programa la despenalización del aborto, producto de la lucha lésbico-feminista socialista en el Congreso fundacional; y por haber aprobado —en el mismo Congreso— la lucha contra toda forma de discriminación, incluida la discriminación por orientación sexual e identidad de género, como parte del mencionado programa. También cabe mencionar que en las elecciones internas —que por primera vez se hicieron con la fórmula «un/a militante, un voto»— resultamos elegidas dos lesbianas como parte de la dirección política y ejecutiva, ocupando una de nosotras la Secretaría General del Partido. Con ello no quiero eximir al Partido Socialista de mis consideraciones críticas sobre la izquierda y los partidos políticos en general, pero sin duda son hechos objetivos que destacar.

Otro hecho que, a mi juicio, se puede observar nítidamente en las fiestas del Partido es la relación que se establece entre las y los dirigentes campesinos y urbano populares, las y los jóvenes, las mujeres y las lesbianas. Considero que empieza a darse una relación política que de alguna

12 Espacio de articulación y acumulación política-social, donde la Central General de Trabajadores del Perú (CGTP) y algunos partidos de izquierda son los animadores. (N. del E.)

13 Al momento de revisar el texto, me parece importante relevar la lucha de las mujeres por ejercer su derecho a participar en paridad con los hombres, en procesos vinculados a la Cumbre de los Pueblos de mayo de 2008, antes, durante y posterior a ella. (N. de la A.)

manera se configura como contrapeso del poder de las y los políticos de trayectoria, los más conocidos públicamente, los históricos, así como del poder de las y los intelectuales.

La militancia partidaria cotidiana, más «cercana, articulada y sostenida», proviene sobre todo, de los dirigentes de gremios y bases territoriales, los jóvenes, de algunos de las y los líderes históricos (sin duda, entre los desafíos, tenemos que remover los obstáculos para la participación de las dirigentes de base, las mujeres de gremios y las mujeres jóvenes, de modo que se incremente sustancialmente). Sin embargo, hace falta que las y los militantes que trabajamos en las ONG y activamos en los movimientos sociales, integremos más el trabajo de base, de construcción de abajo para arriba y viceversa, al trabajo de construcción partidaria. Aquí debo ser autocrítica de mi propia militancia y quehacer político absorbido por el mundo del trabajo y el activismo lésbico-feminista, para lograr armonizar tiempo y energía para contribuir en términos efectivos a la construcción y desarrollo del partido y sus propuestas transformadoras y emancipadoras. Asimismo, las y los militantes de izquierda, en general, debemos fortalecer nuestra conexión con los movimientos sociales de mujeres, feminista, campesino-indígena, ecologistas, de la diversidad sexual, juventudes, entre otros, haciéndolo de forma horizontal y fluida, comprendiendo sus procesos, planteamientos y códigos propios, así como el rol y el potencial histórico que ostentan cada uno; ello por los tiempos de lucha por la sobrevivencia del planeta en que vivimos, por la compleja estructura de dominación que queremos desmontar, por la necesidad vital de recambios generacionales, por lo que cada movimiento representa en función de socavar las bases machistas, patriarcales, heteronormativas y coloniales que sostienen el sistema capitalista neoliberal. Mientras tanto, un elemento esperanzador lo constituyen las luchas de las comunidades campesinas andinas y amazónicas, de los pueblos y las organizaciones del interior del país. Esas luchas representan una lucha por la vida, el agua, la tierra y el medioambiente. Representa una oportunidad que nos permite remirar las cosas con esperanza. Asimismo, la lucha sostenida por el movimiento de mujeres, en los últimos 30 años, y que pese a todas las piedras en el camino, persiste, no se autocomplace, se reta a sí misma.

Edmundo Murrugarra

En un comité central de un partido de izquierda se planteó interminables veces la reconsideración del acuerdo de proponer a un dirigente indígena del altiplano para asumir el cargo principal en la dirección de un gremio agrario. Una reconsideración, normalmente, se hace una vez pero no

muchas veces. Sucedió, simplemente, que los dirigentes de clase media urbana no querían que un indígena asumiera el cargo más importante de un gremio mayoritariamente campesino-indígena. El paradigma clasista de nuestro socialismo eurocéntrico no aceptaba compartir escenario mental y emocional con el paradigma étnico cultural, que Mariátegui había intentado combinar.

María Ysabel Cedano

Como parte de una política feminista con enfoque de derechos humanos, género e interculturalidad (es decir, antimachista, antirracista y anticapitalista neoliberal), con el objetivo de lograr una mejor comunicación con las mujeres y hombres de la comunidad con quienes trabajamos y con el emergente movimiento de mujeres campesinas indígenas, las integrantes de DEMUS¹⁴ nos hemos propuesto aprender el quechua este año. Consideramos que de esta manera podremos comprender mejor el dolor de las secuelas de la violencia sexual antes, durante y después de las guerras, así como aprender de sus saberes y capacidades para sanarse.

Cabe compartir que en la comunidad donde trabajábamos, de donde «nos sacaron» (algunos patriarcas impidieron la renovación del convenio entre la comunidad y las ONG, manipulando el miedo, la desconfianza y la violencia discursiva), la Comisión de la Verdad y Reconciliación documentó uno de los casos emblemáticos sobre violencia sexual durante el conflicto armado.

La violencia sexual antes, durante y después de las guerras, como invasión de los cuerpos de las mujeres, desde niñas, y en el caso de los hombres particularmente en sus primeros años y en tiempos de guerra, nos debería preocupar de forma central, ya que además de las secuelas de la guerra interna que vivimos, también están las secuelas de la otra guerra, esa cotidiana; las secuelas de las diversas formas y grados de violencia y explotación sexual que aún persisten en nuestra sociedad y que además, son ignoradas y negadas.

Escuchando a Elizabeth Lira,¹⁵ investigadora chilena, me quedo con sus llamados de atención para invitarnos a reflexionar sobre el porqué los

14 DEMUS es una organización que se aboca, desde la defensa y asesoría integral de los derechos de las mujeres, a aportar en el fortalecimiento de sus organizaciones. (N. del E.)

15 Psicóloga que se ha destacado por sus trabajos en el ámbito de la psicología política y terrorismo de Estado. Entre otros cargos importantes, fue miembro de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura, del Ministerio del Interior de Chile, encargada de recopilar testimonios de víctimas de los campos de concentración y centros de tortura ilegal en el régimen de Pinochet. (N. del E.)

pueblos y las familias reaccionan ante cuestiones como el incesto y la violencia sexual durante las dictaduras y guerras, entre otros crímenes de lesa humanidad, olvidando, negando y desmintiendo los hechos (lo que, ella entiende y respeta), así como sobre el porqué obligarlos a recordar y hablar sobre todo ello si no lo desean. La atomización social, como reflejo de fragmentaciones internas individuales, familiares y comunitarias, impide la integración y fortalece la desconfianza como característica principal de la sociedad. Todo ello se manifiesta como secuela del miedo, el pánico y el terror generado por la guerra.

Por ello, además de las razones mencionadas, para nosotras, es importante aprender quechua para poder generar confianza dentro de la comunidad y contribuir a recuperar la memoria y el tejido social, si así lo desean. Es una señal de reconocimiento del otro y otra, con respeto y deseo de vínculo no superficial.

Por otro lado, algo está cambiando en nuestro país; los grados de indignación y movilización frente a lo injusto que venimos observando, a pesar de la precariedad material, de la criminalización de la protesta y de saber que en las manifestaciones hay muertos y heridos; nos motivan a salir a manifestarnos, solidarizarnos y luchar.

Y en el contexto actual donde varios(as) dirigentes sociales están siendo asesinados, apresados y torturados (en las organizaciones de derechos humanos hay mucho trabajo por hacer), es clave darnos cuenta de que no podemos seguir con los ojos vendados, que tenemos que hacer una alianza con todos estos movimientos y organizaciones que están luchando por la vida, y generar un diálogo recuperando el idioma ancestral, para encontrar códigos comunes.

Estoy convencida de que si en este país existen grandes niveles de desigualdad, es porque hay desprecio; y otra cuestión es, lo que Jorge Bruce (2007) estudia en su último libro, el autorracismo.

Edmundo Murrugarra

Ese autorracismo expresa el éxito de la colonización: Aceptar e incorporar a niveles profundos de conciencia el autodesprecio.

Hay un tema clave que mencionó María Ysabel y que me interesa mucho. El de las «alianzas». Esta palabra tiene un supuesto, uno distinto al concepto de fragmentación —aludido por Ricardo. Fragmentación tiene una connotación negativa, al denotar añoranza de la unidad no-fragmentada. Encuentro aquí, justamente, el problema. El paradigma o modelo de lo homogéneo-unitario está profundamente asumido. Cuando el régimen

político colonial derrotó en los Andes centrales, las revoluciones anticoloniales indígenas a finales del siglo XVIII, fue suprimido el ordenamiento colonial que reconocía estamentos segregados llamados República de indios y República de españoles. La República criolla puso en práctica el modelo homogeneizador europeo del Estado-nación. Se propuso construir un «nosotros» homogéneo, para lo cual ha diseñado y aplicado sus políticas durante los últimos dos siglos, extirpar a los «otros», a los «indios», las poblaciones y culturas originarias. El proyecto de Estadonación tuvo como objetivo homogeneizar, no mantener la sociedad fragmentada y segregada en estamentos, el colonizador y el colonizado. El socialismo eurocéntrico buscó, igualmente, la homogeneización de los sectores dominados para oponerse a la dominación oligárquica criolla. La homogeneización social-proletaria socialista exhibe el mismo molde mental. Los partidos de la Izquierda Unida teníamos este paradigma para su organización interior. No se reconocían derechos a la diferencia étnico-cultural, lingüística y de género. Por ello, el movimiento feminista, al surgir, tiene que organizarse fuera de esos partidos. Y pronto los pueblos originarios o indígenas toman distancia de esas organizaciones y de los gremios que influían. Para homogeneizar los contingentes populares y luego a toda la sociedad es que desata su guerra Abimael Guzmán.¹⁶ Esa matriz homogeneizadora todavía queda como una marca dominante en nuestra cultura política.

Por eso mismo, el plantear las alianzas de entes diversos o diferentes como camino para fortalecerse nos habla de un nuevo modelo mental que se abre paso, pero el ideal de lo homogéneo resiste. Y todos los que estamos en esta mesa venimos de la escuela, de la academia, donde enseñan que lo valioso, lo normal, es lo homogéneo y lo peligroso es lo heterogéneo, lo diverso y diferente. Ahí tenemos una matriz básica que ahora empieza a desmoronarse. Ahora empieza a reconocerse como valioso a lo heterogéneo, a lo diverso. Empieza un cambio radical de paradigma civilizatorio. Las dos últimas Constituciones (1979 y 1993) definen al país como multicultural y plurilingüe. La diversidad ecológica, asociada a la pluralidad cultural, es publicitada como sumamente valiosa para el país. Los reinos y sociedades andino-amazónicas prehispánicas practicaban el politeísmo y el multilingüismo. La etnia que inició la construcción del imperio inca tenía como lengua —dicen los historiadores— el aymara. Pero asumieron el quechua como lengua general para que se comuniquen

16 Líder, fundador de Sendero Luminoso. (N. del E.)

diversos reinos que habían sido incorporados. La doctora María Rostworowski de Diez Canseco¹⁷ explica que, en las alianzas cimentadas en la reciprocidad, está la explicación para entender cómo en poco tiempo crearon un imperio tan extendido. Pero allí mismo estuvo su debilidad, cuando los acuerdos que cimentaban esas alianzas de pueblos y culturas diversos no eran cumplidos. Las alianzas de pueblos y culturas diversos se extinguen al desaparecer el cumplimiento de la reciprocidad acordada. La facilidad de la conquista española encuentra allí una de sus variables que la explican.

Pero a la larga «el junco termina siendo más fuerte que la barreta de hierro». Lo frágil puede ser más duradero. La homogeneización ha durado un poco más allá de 500 años, pero eso ya se agotó. Tenemos al frente la otra propuesta —la de los pueblos originarios— que perdura a través de miles de años. La alianza entre fuerzas heterogéneas. Creo que estamos en el comienzo de eso. La definición del país en las dos últimas Constituciones como multicultural y plurilingüe, por lo menos es un cambio, aunque sea todavía de palabra. Simbólicamente es un avance. Además, está el tema de la regionalización, como mencionó Ricardo. Aunque los gobiernos regionales y locales sean parte del aparato estatal occidental, pero algunos pueblos y comunidades se van apropiando de esas palabras y aprovechan esas grietas para reinventarse, imaginando otro mundo.

Ricardo Soberón

Una consulta Edmundo, entiendo la necesidad de llegar al proceso de alianzas, para unir heterogeneidades, pero cómo hacer para confrontar este modelo económico-ideológico, en crisis mas aún vivo, que nos ha planteado: «el país es así, y los otros no existen o si existen están condenados a morir»; entonces, algo hay que hacer para no mostrar a los otros como islotes o archipiélagos, sino construir algo distinto...

Edmundo Murrugarra

La respuesta es ir al cambio civilizatorio que está en curso, dentro del cual caben las particularidades de los grupos étnicos y culturas regionales y locales. Una civilización es algo mayor, más profundo, que por eso mismo puede enlazar, unir, a las expresiones culturales locales, regionales. Ahora sabemos que, por ejemplo, el paradigma de los pueblos originarios en el

17 Historiadora adscrita al Instituto de Estudios Peruanos. Su obra es fundamental para estudiar y comprender el Tahuantinsuyo y las relaciones de parentesco entre los Incas. (N. del E.)

tema de la relación entre los seres humanos con los demás seres de la naturaleza es mucho más sabio. Si recuperamos ese paradigma sería sostenible la vida en el planeta. El paradigma de la cultura occidental concibe a los seres humanos como reyes de la creación, por lo que podemos disponer a nuestra voluntad de los demás seres, a los que se les considera meros recursos naturales. El paradigma de los pueblos originarios en este tema es el del «parentesco cósmico». Todos los seres del cosmos somos parientes. Los movimientos ecologistas caminan hacia ese paradigma, a recuperar o construir algo parecido al panteísmo, como reconocía Mariátegui en los pueblos indígenas. Si bien el ecologismo nace en el hemisferio norte, es entre estos pueblos que puede florecer si recuperan matrices originarias que se han perdido en gran parte, aun en las comunidades y los pueblos originarios. Hemos despojado de todo rasgo sagrado a los demás seres y sólo lo reconocemos para algunas etnias y culturas dominantes y sus instituciones. No sentimos como hermanos a los otros seres, como los pueblos antiguos o como el mismo San Francisco de Asís. Estamos lejos de sentir a la tierra como nuestra madre. Pero aún nos queda algo, como cuando experimentamos sensaciones conmovedoras con algunos fenómenos como la lluvia, el arco iris, la salida y la puesta del sol. ¡Y qué rico huele la tierra al recibir la lluvia o al dejarse acariciar por el arado!

Frente a la emergencia de pueblos y culturas originarios, la crisis de la izquierda y su desaparición puede ser un hecho positivo si es que desmontamos las estructuras mentales que impidieron que asuma el paradigma de etnias y culturas diversas, además del paradigma de clases. Esa tarea está por hacerse.

Ahora trabajo al lado del magisterio y me doy cuenta de que las estructuras sobreviven. Por ejemplo, para el maestro formado por universidades y pedagógicos en el paradigma colonizador occidental, el niño peruano no sabe nada, hay que llenarlo con el «saber» occidental, empezando por la lengua. Y cuando se trata del niño de pueblos y culturas indígenas, esa operación requiere una acción paralela de extirpación que lo limpie de antiguallas, de «prejuicios», de «supercherías» como la colonia llamaba a los saberes originarios. Ese maestro ignora que los niños pueden enseñarnos muchas cosas, y mucho más todavía cuando se trata de niños indígenas. Esto es lo que dice José Antonio Encinas,¹⁸ quien textualmente declara «esto me enseñaron los niños indígenas». Hoy en día es

18 José Antonio Encinas (1886-1958), maestro puneño, el más egregio del Perú. En 1932 escribió su fundamental obra *Un ensayo de Escuela Nueva en el Perú*. (N. del E.)

ínfima minoría el maestro que pueda aceptar y decir que un niño indígena le enseñó algo. Aún estamos lejos. No hemos llevado a buen término la crítica a la mentalidad izquierdista que ha tenido tanta influencia en el magisterio.

Ahí tenemos una deuda con José María Arguedas, quien planteaba esto como un tema central, el desaprender muchas estructuras conceptuales con las que vemos el mundo. Hay que volver a pensarlas, redefinirlas y resentirlas, no para decir que no sirven para nada o que no son válidas del todo. Por ejemplo, el concepto clase, qué alcance o potencia tiene ahora, cuál es su debilidad como herramienta conceptual para conocer la realidad. Es el trabajo que empezó José Carlos Mariátegui, pero él asumió, por ejemplo, el concepto positivista de «raza» que la dominación europea creó para organizar y justificar su dominación del planeta. Es necesario estudiar y confrontar al mismo Mariátegui en el uso de conceptos de etnia, cultura, clase, raza. Este trabajo no está hecho porque, como dijo Mario, la academia y la universidad son conservadoras, son instituciones fundadas por la colonización que las sigue manteniendo. Los movimientos sociales nuevos no han llegado a estremecerlas, por ello no se dan nuevas reformas universitarias.

¿Hacia dónde estamos yendo? A la emergencia de nuevos actores sociales. María Ysabel nos ha relatado las peripecias dentro del Partido Socialista (PS). En el comité central de un partido, antecedente del PS, un grupo de mujeres tuvo que renunciar para poder desplegar la lucha feminista sin las trabas que significaban esas organizaciones. Dichas mujeres fundaron el movimiento feminista, renunciaron porque no se aceptaba la diferencia. Ahora mismo, aún no se acepta que hay que diferenciarse para poder unificarse. Cuando los movimientos de las comunidades o las organizaciones indígenas muestran interés o tendencias a formar un movimiento político indígena, no estoy de acuerdo con aquellos que los acusan de separatistas o divisionistas porque luchan por la afirmación de sus derechos a la diferencia. Para poder unificarte en igualdad de condiciones necesitas sacudirte del yugo que te subordina, para poder luego abrazarte. Si no te descolonizas no puedes unificarte, no puedes hermanarte. Descolonizar para hermanar, no hay otro camino.

María Ysabel Cedano

Yo quiero responder de alguna forma a la pregunta desesperada que hizo Ricardo, y que todos y todas nos planteamos: ¿Qué es esto de la alianza?, ¿sobre la base de qué condiciones, de qué forma y para qué establecerla?

Por la lógica de la dominación en la cultura del poder o de la cultura política que tenemos, es común enfrentar la diferencia de cualquier índole a partir de formas violentas y que dañan al otro, dejando de lado la conversación o confrontación de ideas.

En la última experiencia hacia la «Cumbre de los Pueblos» (mayo de 2008), donde se supone nos articulábamos una diversidad grande de organizaciones para sumar esfuerzos, las mujeres, las y los jóvenes, los sindicatos, algunos partidos y organizaciones campesinas, nos peleábamos por los espacios, recursos y por cuestiones de poder. Para superar ello, tenemos que estar en alerta y autocrítica permanente, para relacionarnos de otra manera. Un paso importante es reconocer los ejes centrales de cada lucha; por ejemplo, pienso que así como la tierra es para los campesinos y campesinas, el cuerpo y la sexualidad es para los feminismos.

Otro paso importante es reconocer que, por el contexto vivido, los procesos de construcción de alianzas son complejos y difíciles. Por ejemplo, yo tengo mucha esperanza en el movimiento lésbico-feminista, sobre todo a escala global, porque han aportado sustancialmente a la teoría política en general y feminista, la teoría de la sexualidad y de género; sin embargo, considero que en el movimiento lésbico-feminista peruano no lograremos dar un salto cualitativo, en la medida que sigamos reivindicando nuestras demandas como gueto, desde el (y para el) «sector».

Tenemos que darnos cuenta de nuestra potencia política. Proponer la autonomía reproductiva, la crítica contra la heteronormatividad y la monogamia impuesta, la laicidad del Estado como propuestas para el país, no sólo para enriquecimiento de la sexualidad y el erotismo de la humanidad, sino para socavar las bases identitarias, sexuales y reproductivas que sustentan la explotación de clase y la discriminación por etnia.

Ello supone un proceso de construcción de alianzas y de negociaciones bajo la lógica de la identificación y la reciprocidad: hacer mía tu causa, y viceversa. Es decir, no sólo quiero que se apropien de mi lucha, sino que hago mía la lucha de las otras y otros. Yo creo en ese tipo de alianzas.

Por ello, me cuestiono acerca de la existencia de un movimiento LGBT que luche contra la discriminación, pero que no tenga conciencia de clase y etnia; es decir, que no esté atento a lo que está pasando con las y los campesinos, o con las mujeres en agroexportación o las mujeres en el sector textil.

Edmundo Murrugarra

Es explicable, pero no justificable. Es que la dominación cultural es la clave. Las clases dominantes y su expresión política —la derecha— acertaron con eso. Es que dominan la cultura y la comunicación, y, por ende, dominan a los pueblos. Mientras, en la izquierda pensábamos que la cultura era una mera consecuencia, sólo la superestructura, o sea, algo que es secundario; y abandonamos o relegamos esa lucha, porque primero había que liberar la economía del control burgués, porque allí residía el poder. Y para eso había que tomar el poder político primero, entonces lógicamente vino aquello de que «el poder nace del fusil». Dicho de otra manera, el poder nace del fusil y no de la cultura, como si ésta no manejara la mano del que empuña el fusil.

María Ysabel Cedano

Cuando planteo estas alianzas, quiero dejar en claro que no es que las mujeres queremos sólo cuotas de poder o puestos compartidos con los hombres; lo que queremos es hacer entender que las causas de todas serán más fuertes mientras sean más compartidas. El feminismo reta de raíz porque pone en evidencia, por ejemplo, la falsa dicotomía de lo público y lo privado, de lo productivo y lo reproductivo, la heteronormatividad impuesta, la familia patriarcal, etc.

Los dirigentes sindicales mineros del país deberían ser los primeros aliados para denunciar el grave problema de la explotación sexual de las niñas, producto del tráfico que se da por el aumento de la prostitución en poblados cercanos a las mineras. El otro día nos llamó un joven desde Madre de Dios, desesperado, para decirnos que ni la Iglesia ni menos entidad pública alguna le había hecho caso de cómo se está traficando con niñas de 9, 10, 12 años, para que brinden sus servicios sexuales como único recurso de ingreso familiar en los lavaderos de oro. A la fecha, hay redes y organizaciones que se han movilizadado hacia la zona.

En el reciente Encuentro Nacional de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú (Femucarínap), una compañera de Cusco contaba cómo ahora los jóvenes de las comunidades amazónicas de la ceja de selva venden sus cuerpos. La señora decía: «antes no se veía ese problema», y aunque para ella, aparentemente, la homosexualidad sea vista como un problema en sí misma, también compartía: «ahora que están los foráneos, que han venido los de afuera, está pasando», refiriéndose a los empresarios de capitales argentinos y chilenos que se dedican a la explotación del

gas en esa zona y lo que para ella, era el problema principal, el abuso del poder económico.

La construcción de alianzas nos demanda poder sentarnos, entendernos y escucharnos. Ello es un reto, algo muy difícil porque nuevamente nos enfrentamos a la cultura de la dominación y la forma de entender el poder y de ejercerlo. Es como si la única manera para que las cosas funcionen es que exista un o una líder, que tiene que saberlo todo, que sea el único(a) que mande; Así, una organización no es democrática sino todo lo contrario, es autoritaria.

Edmundo Murrugarra

Yo veo en eso un lado favorable. La multiplicación de grupos y partidos locales, regionales, tiene su lado positivo si es el fermento de la construcción de la unidad de lo diverso. El hecho de que todo el mundo quiere ser líder o candidato tiene su lado bueno, al lado del negativo que no está en sus manos solucionarlo. El que todos quieran liderar obliga a una negociación y a trabajar horizontes culturales programáticos y de visión o mito para unificarse. Obliga a trabajar el cemento unificador de lo diverso que son los mitos movilizadores, los sueños compartidos, o sea, al trabajo cultural.

Mario Palacios

Antes de cerrar el tema de las alianzas, es necesario reflexionar sobre algunas cuestiones puntuales que tienen que ver con las alianzas, los partidos de izquierda y las organizaciones tradicionales respecto a los pueblos indígenas y originarios. Vemos con sorpresa que el levantamiento amazónico por la derogatoria de los decretos legislativos del TLC,¹⁹ que puso en jaque al gobierno de García, no ha merecido una respuesta solidaria de apoyo, de compromiso y de participación. Me pregunto, ¿cuánta solidaridad ha tenido el movimiento indígena amazónico en 15 días de lucha, solidaridad de las otras organizaciones y de la izquierda en general? Muy poca, casi nada. Sin embargo, hoy día los partidos de izquierda y organizaciones tradicionales nos bombardean con páginas enteras de solidaridad con el pueblo palestino. Eso es bueno, pero nos muestra un mensaje claro de cuál es la solidaridad real entre nosotros y qué peso tiene la lucha de los pueblos indígenas para otros actores sociales, incluyendo los partidos de izquierda.

19 DL 1015 y 1019, ley de la selva. (N. del E.)

Otro ejemplo, cuando los comuneros de las comunidades de Yanta (Ayabaca) y Segunda y Cajas (Huancabamba), comunidades organizadas en Conacami,²⁰ demandaron ante el mundo que entre julio y agosto de 2005 sufrieron la práctica criminal de fuerzas paramilitares ligadas a la minera Río Blanco Majaz, en complicidad con la Policía Nacional, nadie tomó importancia del asunto. En esa ocasión secuestraron y torturaron a 32 comuneros y ronderos; pero ello no generó solidaridad, hasta que cuatro años después fueron publicadas las pruebas fotográficas de las torturas y vejaciones por la Coordinadora de Derechos Humanos y por los diarios de circulación nacional. Sólo cuando se hizo público el caso tomó otras dimensiones y encontró solidaridad. La lucha indígena, campesina o comunera no es importante para la comunidad política, ése es el mensaje y ése el tratamiento. Así no prosperan procesos de construcción y se perjudican las alianzas reales.

Es importante la reflexión sobre lo que debemos y podemos hacer en el camino de reconstruir los movimientos sociales, la solidaridad, las complementariedades y alianzas entre actores sociales. Esto es aún más importante en la actual coyuntura, donde se entrecruzan varias crisis del sistema, de insostenibilidad del neoliberalismo y de la crisis política de la civilización eurocéntrica y occidental, que en el intento de perpetuar su sistema está dispuesta a liquidar y desaparecer a nuestros pueblos originarios k'eshwas, aymaras y amazónicos para continuar beneficiándose de los inmensos bienes comunes que se encuentran en nuestros territorios.

Lourdes Huanca

Uno escucha y va poniendo mucha atención, por lo interesante de las intervenciones. Para nosotras, las alianzas son sumamente importantes, y es verdad que hay que ponerlas en acción, pero hay que saber también con quién aliarse. Desde la Femucarinap hemos tenido, por ejemplo, una alianza estratégica con las feministas que nos han apoyado mucho en nuestro proceso organizativo. Hay que mencionar a Flora Tristán, Manuela Ramos, Calandria, Aurora Vivar, entre otras instituciones. Ellas han sido parte o al menos simpatizantes de las fuerzas políticas de izquierda; y ahora realizan un trabajo desde las ONG. Con este tipo de alianzas se pueden lograr muchas cosas, pero sólo con alianzas que respeten la autonomía de cada organización. Las ONG nos apoyan, nos

20 Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería. (N. del E.)

ayudan, sugieren, pero la organización tiene la autonomía de decidir; las ONG no deben imponer.

Hay que analizar qué está pasando ahora. Sabemos que la izquierda está partida, en cuadros, mientras que las organizaciones de base estamos —desde los últimos rincones— fortaleciéndonos y formando cuadros. A la vez, tenemos que ser realistas, pues esta división de la izquierda también afecta a las organizaciones, que sufren la falta de partidos serios, por lo que a veces asumen reivindicaciones que son propias de los partidos políticos. Todavía falta discernir estos problemas, ya no sólo reivindicativos, sino también de formación de cuadros políticos. Nosotras, por ejemplo, defendemos la soberanía alimentaria, que es vital para las comunidades campesinas. Defendemos nuestra vida ante todo, nuestra madre tierra que nos da de comer, nuestra agua. Es por ello que salimos a las calles, y muchas veces, por eso, la policía nos reprime y hasta nos mata.

Algo que dijo Mario que me parece muy importante es el hecho de poner en práctica las alianzas. Aún nos cuesta reconocer, respetar y valorar a las nuevas organizaciones, las que recién nacen, como la Femucarinap. No nacemos porque nos da la gana, sino por la necesidad de tener un espacio propio para defender nuestros derechos. Como dijo Edmundo, queremos zafarnos y sacudirnos, no nos interesa dividir y destruir. Hemos nacido para hacer fuerza e ir uniendo programáticamente nuestros problemas y desafíos, para buscar soluciones comunes y hacer luchas conjuntas.

Un ejemplo de las dificultades que nos faltan superar es la puesta en práctica de la solidaridad, que tiene que ver también con nuestra participación como mujeres. Dentro de muchas de las organizaciones conocidas y grandes, aún no nos respetan ni reconocen, ni a nuestro papel en las luchas. Cuando estamos en pie de lucha, los que van a negociar dicen «aquí están los hombres, los representantes». En la última movilización, hace unas semanas, vi puros machos parados ahí. Entonces, allí ¿se reconoce la débil participación de las mujeres? Yo insisto en poner en práctica lo solidario, para que unamos la fuerza. Ahora necesitamos la unidad entre iguales. No hay quien sabe más, ni quien sabe menos. Yo digo siempre con orgullo que los políticos y los intelectuales tienen su formación en las universidades, pero nosotros tenemos nuestra maestría en las canchas, en el campo, por la vivencia en las comunidades. Nosotros nos ganamos nuestro reconocimiento en la práctica, pues tenemos que luchar para seguir viviendo, seguir existiendo en este mundo que nos tiene olvidados. Y por ello, ya no nos dejamos pisar los ponchos o las polleras fácilmente; sin duda, la lucha no es entre nosotros entre pobres, la lucha es de clase.

Ricardo Soberón

Creo que llegamos a un momento donde reconocemos lo valioso de la diversidad, como proceso para poder lograr cosas dentro del movimiento social. Sin embargo, luego vino el reto y nuestra desesperación por construir paradigmas que nos conduzcan de manera ordenada. Por ello, me interesa el punto de la construcción de agendas; es decir, cómo es posible y necesario que desde lo nuestro, lo familiar, social, comunitario, local, regional, nacional, podamos construir agendas, que es asunto muy distinto a las plataformas gremiales, a los puntos mínimos de la estructura partidaria. Hay que entender la agenda como un ejercicio de reconocimiento del otro, que da el mismo valor a tu reivindicación y la mía, y poner ello en el papel, con cronograma. En dicha línea veo, por ejemplo, desde mi experiencia de trabajo con el movimiento cocalero, que ése es el reto más grande para el movimiento social peruano: el abstraernos de nuestra cotidianidad para poner en blanco y negro qué queremos de nosotros para los próximos cinco años. Ese ejercicio es muy difícil, no sé si es por la forma de la oralidad histórica en donde se han movido la mayoría de los peruanos y peruanas, o porque no tenemos esa experiencia, la necesidad de construir, de negociar agendas. Ejemplo: el cocalero no se siente amazónico, y yo les preguntaba a los representantes que irán al Foro Mundial de Hoja de Coca en Barcelona, el ¿cómo participaron en la lucha por la derogatoria de los decretos legislativos y la ley de la selva? No lo sabían ni conocían el asunto, porque no salen de su reivindicación «empadronamiento y no a la erradicación»... ¡por Dios! —me decía yo—, la selva alta es la madre de la selva baja, son tan amazónicos como cualquier etnia, matchiguengas, shipibos, etc. Y, sin embargo, no se reconocen como tales. Sin hablar de los compañeros del Cusco que no salen de la provincia de La Convención, ni para ver a los compañeros del Alto Huallaga, diciendo que los de ese lugar sí son narcotraficantes.

Raphael Hoetmer

Retomando la intervención anterior de Ricardo, creo que estamos llegando a dos temas muy importantes. Por un lado, hemos identificado la necesidad de crear agendas y plataformas alternativas, propuestas en las que podemos ir encontrándonos desde las diferencias, ya que estamos de acuerdo en que una de las modificaciones con los períodos anteriores es que vamos a tener que hacer política desde la diferencia y no desde una unidad homogeneizadora.

Al otro lado, tenemos que pensar en cómo crear formas alternativas para la construcción de contrapoder y de ejercicio del poder, con el fin de enfrentarnos con un sistema tan fuerte como el actual y reemplazarlo por algo diferente después. Me parece que ahí hay dos pistas muy relacionadas para ir pensando la reinención de la política.

Edmundo Murrugarra

De la crisis del Estado-nación y de la emergencia de nuevos actores van surgiendo los materiales para dar respuesta a esas preguntas. Lo efectivo de la criminalización de los movimientos sociales se traduce en que hay cientos de juicios a los dirigentes, ¿pero ello ha parado el movimiento social? De aquí a un año los juicios van a ser muchos más, pero dudo que el movimiento social se detenga. Los pueblos del Perú también trajeron presidentes abajo. Tenemos que estudiar más de cerca los conflictos regionales, como el de Moquegua con Tacna, o el de Huancayo con Concepción para identificar tendencias y posibilidades. Allí hay mucho potencial, y sobre todo trabajo político cultural por hacer. Se enfrentan dos pueblos con reivindicaciones justas pero no existe o aparece un liderazgo que logre articular los intereses contra el enemigo común. Ésa es nuestra dificultad. Pero lo que veo es el potencial para que vayan visibilizándose más luchas en el ámbito regional, provincial. El mismo gobierno lo sabe, por eso van a ir sacando más leyes de criminalización.

En esas luchas empieza a aparecer, por la influencia de las culturas originarias, un elemento no-occidental, que es el goce de la lucha. Nuestra generación lo negaba. Nuestras consignas del medio siglo pasado postergaban la alegría y el goce para un futuro, siguiendo la vieja tradición cristiana. Ésta no desaparece, pero se va debilitando. El goce también es recogido por la Teología de la Liberación cuando respalda el derecho de los pueblos a tener agua, luz, música, comida. Ya no se escucha el mandato dictatorial de que primero había que sufrir para asegurar algún día el goce. En la misma teología cristiana se empieza a cuestionar un paradigma. Desde el lado de los pueblos, por ejemplo, se le da unánime legitimidad a una persona como «Carlín» Tobar, que tiene como herramienta la crítica risueña, la sorna, el hacer reír como arma de combate. En la cultura quechua, una variedad del «Atipanakuy» es la competencia por ridiculizar al contrincante sobre la base de describirlo de la manera más hilarante, aprovechando alguna característica de su cuerpo o su carácter. Es la competencia para reírse del prójimo, es un

campeonato de chistes a costa del contrincante. En los congresos campesinos, los piuranos eran imbatibles. No es casual que algunas de las comunidades de la costa piurana no fueran destinadas a encomendero alguno durante el coloniaje. Aunque no lo reconozcan en su historia, conservan algo de la personalidad carnavalesca, orgullosamente chiche-ra, palomilla. Lo he visto en la victoriosa lucha última de los pueblos amazónicos.

Mas por qué no somos capaces de armar plataformas de información y comunicación para apoyar esta emergencia de pueblos y culturas. Es la tarea de la hora. Y hablando de Piura, me pregunto ¿de dónde salieron esas fotos en *La República* sobre el secuestro y tortura de los comuneros de Piura por parte de la empresa minera Majaz? Es el otro lado de la población originaria piurana. Yo fundo mi optimismo, para poder vivir tal vez, en que junto al tradicional lado trágico y hasta sangriento, aparece el lado de la recreación de pueblos y culturas. Por eso percibo el goce, la alegría, que empiezan a ser recuperados. En los partidos de izquierda se estilaba una vieja ceremonialidad propia de grandes señores. Hay que evitar que los nuevos movimientos sigan el modelo de esa izquierda. Que den continuidad a lo bueno, pero que critiquen paradigmas empobrecedores.

Y los movimientos indígenas u originarios, ¿qué cultura indígena van a recuperar?, ¿la del siglo xv o xvi? ¡No...! Es imposible. Tienen que reinventarse, y éste es un trabajo de crítica, ya que no todas las prácticas en las comunidades son «para quitarse el sombrero» y hacerles una venia. Hay que criticar la cultura de los pueblos indígenas que surgió como respuesta a la dominación colonial española y después de la dominación capitalista. La cultura actual de los pueblos originarios contiene elementos más o menos estructurados de su propia civilización, articulados a las estructuras mentales que introdujo la colonialidad. Y es tarea de todos los que aspiramos a otro mundo y reconocemos que los nuevos actores, los pueblos y culturas originarios están jugando un papel fundamental, al lado de otros igualmente dominados por los poderes trasnacionales. Por eso vuelvo con humildad a re-aprender el quechua por necesidades de crítica y construcción civilizatoria. Y para eso con algunos compañeros lanzamos la revista *Ñucchanchiq*. Necesitamos muchísimas iniciativas para ir construyendo conciencia, autopercepción y voluntad para concurrir a forjar las alianzas de fuerzas con el objetivo de construir otro mundo, porque es posible. Y para ese fin reconocemos que «El poder también —y sobre todo— está en el amor, en la ternura. Frente a ellos, todos sucumbimos».

María Ysabel Cedano

Considero que hay una suerte de agenda de la insurgencia hacia fuera, mas no necesariamente hacia dentro de nuestras organizaciones, porque siempre hablamos del poder hegemónico o vicios del poder tradicional como algo externo. Pero la corrupción no es sólo un problema de corruptos afuera, sino de lo corrompible que podemos ser nosotros(as). Sobre ello ver el libro *Vicios públicos. Poder y corrupción* que publicó Óscar Ugarteche, producto de un seminario sobre la corrupción donde se reflexionó, entre otros problemas, sobre la corrupción en la administración de justicia comunal y de paz, así como en la administración de los gobiernos distritales y locales (UGARTECHE 2005).

Cuando el sistema político es tan cerrado, la corrupción opera como un mecanismo para que algunos(as) podamos entrar y salir, con la ilusión de que el sistema es permeable, cuando en realidad no está hecho para satisfacer a todas y todos, sino para darle beneficios a algunos. La corrupción es el mecanismo del poder para conseguir algo que no ha sido pensado para beneficiar a todas y todos. Por ello, es importante fortalecer o forjar una ética anticorrupción como parte del proceso de transformación emancipadora.

Con relación a la insurgencia, creo que debemos fortalecerla en términos simbólicos; por ejemplo, la asamblea de los pueblos como propuesta nos encandiló y es fuente de ilusión, es decir de «canalización del deseo de». ¿Cómo hacer para trabajarla como una forma de Asamblea Constituyente para los peruanos y las peruanas? ¿Hasta cuándo vamos a esperar que haya un proceso constituyente en el Perú?, ¿hasta que la derecha lo permita?, ¿hasta que lo convoque el Estado?, ¿por qué no nos autoconvocamos y nos declaramos en proceso constituyente?

También debemos crear nuevos y más iconos que se conviertan en voceros y voceras de las demandas de todas y todos, rescatándolos/as del olvido o recreándolos/as con lo mejor y más querible de las luchadoras y luchadores sociales.

Termino diciendo que, desde el feminismo, tenemos la propuesta de erotizar la política: lo erótico como energía potente de vida. Suele pensarse en la energía como relacionada a la electricidad, al petróleo y al gas, pero por algo la historia de las instituciones como la Iglesia ha sido la historia de la expropiación de esa fuente de energía, por la cual cada uno de nosotros(as) podríamos poder tener más capacidad creadora y de goce, contracorriente de un sistema que castra dichas capacidades e instala el padecimiento como forma de vida, quitando el deseo y la esperanza, la belleza y la felicidad.

Diego Saavedra Celestino

Creo que es claramente reconocible que una de las disputas, por no decir la disputa en términos macro, es una disputa cultural que tiene muchas directrices paralelas, que se cruzan, etc. Pero dentro de ella, no hay sólo una confrontación de conceptos o epistemes, sino una que tiene que ver con la forma de ver y sentir el mundo. Por ejemplo, uno de los principales temas o agendas de organización en los movimientos del país es el de los recursos naturales, y algo que articula estas luchas no es necesariamente la forma de entender la propiedad —no como propiedad privada capitalista-neoliberal—, sino la forma de sentir la propiedad comunal, de sentirse comunidad, parte de una colectividad, de poder compartir, de sentir el compañerismo, seguido y reforzado por prácticas de trabajo solidario como la minka o el ayni.

No obstante, es también una contradicción que presenta esta disputa el entender cómo seguimos construyendo, apuntando cambiar las cosas desde la vereda de opciones que nos ofrece el Estado-nación; es decir, seguir aspirando a un partido, a una fuerza nacional, y eso entendido e internalizado como una categoría centralista, lo que abre un debate y disputa entre lo regional y lo nacional centralista. ¿Cómo empezar también a construir una lectura coyuntural que nos permita rescatar esas heterogeneidades de las que ustedes hablaban, esta diversidad de luchas? ¿Cómo podemos superar estos moldes claramente definidos, súper acabados, para poder de alguna forma —como mencionaba Edmundo—, sin llegar a extremos de anarquía, sacarnos de encima algunos vicios de la vieja izquierda, y poder así poner en valor esta diversidad como potencia transformadora y precisamente para reinventar y construir un propio camino, ir desmitificando iconos? Ello relacionado a —y que me parece importante remarcar— de qué manera ponemos en valor la cotidianidad como un espacio de lucha y transformación. Es decir, cómo visibilizamos esas resistencias; cómo empezamos a reconocer que el sistema capitalista lo que mejor hace es excluir, discriminar, matarnos de hambre; de qué forma en esa relación se puede ir revalorando la resistencia cotidiana de una madre soltera en un barrio popular de Lima y que tiene que sacar adelante cuatro hijos, y que día a día sobrevive, resiste, lucha y por ende está construyendo una pequeña transformación sobre la base de relaciones de solidaridad y amor; cómo eso puede ser lo que llamaban en los ochenta, o mucho antes, el mito movilizador; cómo esas pequeñas cotidianidades nos pueden motivar a seguir adelante, a construir; cómo se ponen en valor y se visibilizan, y cómo dejamos de decir que el Perú no es un país sin movimientos sociales, sino con una fuerza social cotidiana que resiste y sobrevive.

Ricardo Soberón

El Perú es único en algo, y es que el modelo predominante ha venido para intentar quedarse, desde los noventa, y estamos en la primera década del siglo XXI; a pesar de la crisis global en el ámbito alimentario energético, el discurso imperante a escala nacional en todo lo que es colectivo es que estamos bien, y vamos a seguir estando bien. Mas para seguir así, los civilizados tienen que unirse contra los antisistema y garantizar el statu quo; entonces, ya habrán seis mil juicios y cientos de conflictos sociales. Por ello, vuelvo a ese punto que mencioné en mi primera intervención: «El fante del nacionalismo». Porque pienso que esa apreciación política corresponde a la enorme capacidad que tuvo para concentrar demandas sociales, pero también su inmensa incapacidad para procesarlas, conducir las, articularlas e impulsarlas en estos primeros años. Después de ocho meses trabajando como asesor de una congresista del Partido Nacionalista, renunciaron seis asesores de las seis mujeres parlamentarias que tenía ese partido. Ollanta Humala nos llamó para preguntar qué había pasado, y le expliqué que él como líder de ese partido era el único responsable de tener una limitadísima bancada parlamentaria; por eso digo que este discurso fue muy bueno para la campaña preelectoral, pero es flojo en sus procesos de ser oposición y de construir oposición. Ésta es, pues, la urgencia que tenemos para los años que vienen.

Mario Palacios

Quería comentar algo en la línea de las intervenciones anteriores. Luego de las dificultades por construir la Coordinadora Político Social, espacio de confluencia de diversos sectores organizados, y después de las dificultades que atraviesa la Asamblea de los Pueblos, creo que se están abriendo nuevos espacios para el debate, la discusión y las propuestas. En tales espacios se reflexiona sobre qué hacer tras las fracturas históricas y los extravíos políticos; muchos concordamos en el análisis y en la necesidad de unidad de los pueblos, del movimiento social y del proyecto político. Considero que el tema de fondo no es discutir la unidad por la unidad. El asunto fundamental es definir para qué la unidad. Nosotros apostamos por la unidad para confrontar con el sistema y con su proyecto neoliberal, y no una unidad para la participación electoral. Unidad sí, mas para la construcción de un Perú plurinacional comunitario; unidad para impulsar una nueva Asamblea Constituyente y unidad para el buen vivir.

En el escenario de los movimientos sociales y políticos hay cuatro agendas o programas: el nacionalismo, la izquierda socialista expresada en sus partidos tradicionales, el movimiento indígena y los sectores progresistas de la sociedad civil. Desde el Movimiento Indígena, del cual soy parte, consideramos necesario construir una agenda y un programa-país a partir de nuestras coincidencias, superando las diferencias para así sentar las bases de un proyecto alternativo plurinacional incluyente que nos conduzca a un nuevo proyecto de vida para nuestros pueblos.

María Ysabel Cedano

Cuando recién apareció Sendero Luminoso, en la universidad donde estudié no se hablaba de ello; si se mencionaba era algo como súper lejano, como se habla hoy en día de los conflictos de las comunidades con las mineras. Al principio, se veía en las noticias, pero no llegaba a ser tema de conversación en lo cotidiano; como no lo es hoy, el hablar sobre el caso Majaz o el moqueguazo.

Considero que un problema a superar, es que algunos de los partidos de izquierda y algunos sectores del movimiento de mujeres y feminista no están reconociendo y valorando a la izquierda indígena (usando el término de Mario) y el rol protagónico en lo social del movimiento campesino-indígena en la actualidad, en su justa medida. Creo que hay desconocimiento, desinformación, pero también sordera y negación, que de alguna manera tienen visos racistas (uso esta categoría coloquialmente, porque creo que denota el miedo, la desconfianza, la subestimación o el desprecio por lo otro diferente culturalmente, en este caso, por lo indígena: su estética, sus costumbres, sus capacidades y aspiraciones políticas). Hay políticos y activistas que al viajar a otros países, o por diálogos con otros/as de fuera del país, recién aquilatan el proceso que viene desarrollando el emergente movimiento campesino-indígena del Perú, que hay una propuesta de izquierda indígena, y que se requieren hacer alianzas con ellos (y ellas), por supuesto sobre la crítica constructiva que mutuamente se debe dar, porque hay mucho que aprender y superar de cada lado; el machismo y el racismo, están todavía en los corazones de hombres y mujeres de todas las partes llamadas a concertar.

Espero que no suceda que, para tomar conciencia de la explosividad social producto del modelo económico, político y cultural hegemónico, se requiera de otro Tarata.²¹ En aquel entonces ni siquiera los atentados

21 La noche del 16 de julio de 1992, Sendero Luminoso hizo detonar un automóvil en la cuadra dos de la calle Tarata, en el distrito de Miraflores. Con ello se cumplía lo que SL llamaba el «cerco a la ciudad». Recién después de doce años —pues SL inició sus acciones armadas en 1980, en

con coches-bomba que aparecían en Villa El Salvador²² movilizaban a las capas medias, a las y los ciudadanos de a pie. Me preocupa que el mensaje siga siendo el mismo: que no importa que mueran campesinos y campesinas, que sólo cuando el enfrentamiento llegue a la capital, la sociedad empiece a cuestionarse este modelo y sus consecuencias.

Por ello, tengo mucha esperanza en el encuentro de mujeres campesinas-indígenas que habrá en marzo, en Lima; espero que se logre que mil campesinas marchen en el centro de Lima, algo nunca visto en este país. Si se logra hacer eso, se daría lo que llamo, una expresión de la insurgencia simbólica, pues lograríamos ponerle rostro de mujer. Yo tengo mucha esperanza de que ello pueda ir movilizándolo un poco más el escenario, no como acción aislada, sino como acciones sostenidas en el tiempo, que por ende se tornen en procesos difíciles de revertir.

Lourdes Huanca

Nuestro país también sufre mucho políticamente. Sin embargo, las preocupaciones por la situación nacional recién se dan en épocas preelectorales, en las campañas. Y esto es uno de los problemas que tenemos. Me parece que la izquierda, los indígenas solos no van a poder llegar al gobierno; de allí la urgencia de reiterar la necesidad de alianzas, pero no sólo electorales sino también programáticas. Entonces, la pregunta es cómo fortalecemos los espacios que ya existen, como la Asamblea de los Pueblos y la Coordinadora Político Social, y cómo nos unimos desde ya sin esperar el año electoral 2011. Nuestra mirada tiene que ser para más adelante, porque si sólo pensamos en los comicios próximos creo que no haremos mucho, ya que estamos todavía en disputas y prácticas divisionistas. Por ejemplo en la última convocatoria de la Asamblea de los Pueblos también se invitó a la Izquierda Indígena, pero no participaron.

Chuschi, Ayacucho—, la población limeña empezó a sentirse parte de este conflicto que enlataba el territorio andino. En ese atentado hubo 25 muertos y aproximadamente 200 heridos. (N. del E.)

22 Distrito popular en el cono sur de Lima. Producto de una invasión al arenal realizada en 1970, en 38 años es ejemplo de organización, logrando ahora cobijar un importante parque industrial de pequeños empresarios. En 1987, en Oviedo, España, otorgan a Villa El Salvador el Premio «Príncipe de Asturias de la Concordia». El Jurado compuesto por los embajadores latinoamericanos acreditados en España, toma esta decisión reconociendo el grado de organización, participación y desarrollo alcanzado por esta comunidad, señalando que Villa El Salvador es «Un modelo a seguir por los pueblos del mundo». En 1992, Sendero asesina a la dirigente María Elena Moyano en un local comunal. (N. del E.)

De esta manera, propongo que empecemos a trabajar desde ahora, en espacios ya constituidos, como la Femucarina; soñamos tener 50 congresistas campesinas mujeres planteando propuestas, remarcando que somos de izquierda, con una mirada firme, defendiendo lo que es nuestro: el territorio, la tierra. Para ello tenemos que hacer alianzas, está bien que exista un pasado, pero rescatemos lo positivo de esas experiencias, y sentémonos, reunámonos y tengamos la oportunidad de conversar y compartir ideas como lo estamos haciendo aquí.

En nuestro caso, viendo la importancia de las alianzas y de la integración, somos parte de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) y de la Vía Campesina, dos instancias de carácter internacional con quienes compartimos los ideales de que un nuevo mundo es posible. Tal vez seamos las mujeres las que empecemos a llamar a la unidad de fuerzas. Quienes más sufren somos las mujeres que trabajamos las tierras, en la agroexportación. El ejemplo está en las comunidades. Si el neoliberalismo nos incentiva a «defendernos como podamos», las costumbres comunales y rurales son otras y hay que rescatarlas. Cuando uno tiene que construir su casa, la comunidad apoya y colabora a través de la Minga, la obra comunal; entonces, apliquemos también en las zonas urbanas las costumbres ancestrales de las zonas rurales. Eso es lo que planteo: LA UNIDAD NO ES SENCILLA, PERO NO ES IMPOSIBLE. Se requiere de voluntad política de los actores.

María Ysabel Cedano

... como dijo el grupo argentino de rap «Actitud María Marta» en la Cumbre de los Pueblos, en el mes de mayo de 2008: *«No hay imposibles, hay incapaces»*.

Ricardo Soberón

Dos de las experiencias más ingratas que he tenido es pensar que el Congreso de la República sirve para algo y el pensar un proceso político sobre la base de listas parlamentarias; por Dios, es una pérdida de tiempo, porque el Congreso es una caja que convierte gente buena en robots.

Mario Palacios

Cuando nos planteamos debatir estos temas, parece que tuviéramos todo el tiempo del mundo. Es decir, podemos seguir debatiendo, pero los plazos políticos se encuentran sobre nosotros. Si para el 2011 no cuaja un proyecto político alternativo al neoliberalismo, este modelo se consoli-

dará. Pedro Pablo Kuczynski²³ decía en una entrevista hace unos días: «necesitamos de 5 a 10 años para consolidar el modelo». Miremos lo que sucede en Chile: el modelo se ha consolidado, cualquier presidente puede gobernar incluso con el rótulo de socialista, pero el modelo continúa; hacia eso se está encaminando el liberalismo en el Perú. Sería muy peligroso no entender tal situación, y hasta estúpido continuar anteponiendo intereses de grupo o personales a los intereses de los pueblos y del país. Si continuamos divididos, atomizados, enfrentados los unos y los otros no podremos buscar una salida, sobre la base de nuestra diversidad como una inmensa oportunidad social y política.

Bibliografía

BRUCE, Jorge

2007 *Nos habíamos choleado tanto. Psicoanálisis y racismo*. Lima: Universidad de San Martín de Porres.

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN (CVR)

2003 *Informe Final*, nueve tomos. Lima: CVR. Disponible en: <<http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>>.

HUAMÁN VILLAVICENCIO, Miguel Ángel

1994 *Fronteras de la escritura. Discurso y utopía en Churata*. Lima : Editorial Horizonte.

PAJUELO, Ramón

2004 «Perú: crisis política permanente y nuevas protestas sociales». *Revista OSAL* 14, pp. 51-68.

PORTOCARRERO, Gonzalo

2001 *Estudios culturales. Discursos, poderes, pulsiones*. Lima: Ed. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

2003 *Batallas por la memoria* (ed.). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

2004 *Rostros criollos del mal*. Lima: Ed. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

23 Ingeniero, ministro en gobiernos de centro y de derecha. Su cabal posición neoliberal ha llevado a que proponga la incorporación de los sectores pobres al mercado como requisito para salir de la pobreza. (N. del E.)

UGARTECHE, Óscar (comp.)

2005 *Vicios públicos. Poder y corrupción*. Lima: Sur-Casa de Estudios del Socialismo y Fondo de Cultura Económica.

ZEVALLOS AGUILAR, Ulises Juan

2002 *Indigenismo y nación. Los retos de la subalternidad aymara y quechua en el Boletín Titikaka (1926-1930)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Banco Central de Reserva del Perú.

v

Entre futuros inciertos y
otros mundos posibles:
lecciones, estrategias & horizontes

PROBLEMAS DE LA POLÍTICA AUTÓNOMA: PENSANDO EL PASAJE DE LO SOCIAL A LO POLÍTICO

Ezequiel Adamovsky

PRIMERA PARTE: DOS HIPÓTESIS SOBRE UNA NUEVA ESTRATEGIA PARA LA POLÍTICA AUTÓNOMA

Me propongo presentar aquí algunas hipótesis generales relativas a los problemas de estrategia de los movimientos emancipatorios anticapitalistas. Me interesa pensar las condiciones para dotarnos de una política emancipatoria efectiva, con capacidad para cambiar radicalmente la sociedad en que vivimos. Aunque ahora no tendré espacio para analizar casos concretos, estas reflexiones no son fruto de un ejercicio meramente «teórico», sino que parten de un intento por interpretar las tendencias propias de una serie de movimientos en los que he tenido ocasión de participar —el de asambleas populares en Argentina o algunos procesos del Foro Social Mundial y otras redes globales— o que he seguido de cerca en los últimos años —como el movimiento piquetero en Argentina o el zapatista en México.

Daré por sentados, sin discutirlos, tres principios que considero suficientemente demostrados, y que distinguen la política anticapitalista de la de la izquierda tradicional. Primero, que cualquier política emancipatoria debe partir de la idea de un sujeto múltiple que se articula y define en la acción común, antes que suponer un sujeto singular, predeterminado, que liderará a los demás en el camino del cambio. Segundo, que la política emancipatoria necesita adquirir formas prefigurativas o anticipatorias, es decir, formas cuyo funcionamiento busque no producir efectos sociales contrarios a los que dice defender (por ejemplo, la concentración de poder en una minoría). Tercero, que de los dos principios anteriores se deriva la necesidad de cualquier proyecto emancipatorio de orientarse hacia el horizonte de una política autónoma. Es una «política *autónoma*» aquella que apunta a la autonomía del todo cooperante, es decir, a la capacidad de vivir de acuerdo con reglas definidas colectivamente por y para el mismo cuerpo social que se verá afectado por ellas. Pero es una «política autó-

noma» porque supone que la multiplicidad de lo social requiere instancias políticas de negociación y gestión de diferencias, es decir, instancias que no surgen necesaria ni espontáneamente de cada grupo o individuo, sino que son fruto de acuerdos variables que cristalizan en prácticas e instituciones específicas.

Cuadro de situación: la debilidad de la política autónoma

Desde el punto de vista de la estrategia, los movimientos emancipatorios en la actualidad se encuentran, esquemáticamente, en dos situaciones. La primera es aquella en la que consiguen movilizar una energía social más o menos importante en favor de un proyecto de cambio social radical, pero lo hacen a costa de caer en las trampas de la política heterónoma. Por «política heterónoma» refiero a los mecanismos políticos a través de los cuales se canaliza aquella energía social de modo tal de favorecer los intereses de los poderosos, o al menos de minimizar el impacto de la movilización popular. Hay muchas variantes de este escenario:

- Por ejemplo el caso de Brasil, en el que un vasto movimiento social eligió construir un partido político, adoptó una estrategia electoral más o menos tradicional, logró hacer elegir a uno de los suyos como presidente, sólo para ver toda esa energía reconducida hacia una política que rápidamente olvidó sus aristas radicales y se acomodó como un factor de poder más dentro del juego de los poderosos.
- Otro ejemplo es el de algunos grupos y campañas con contenidos emancipatorios que, como algunas secciones del movimiento ambientalista, sindical, feminista, gay, de derechos humanos, por la justicia global, etc., se convierten en un reclamo singular, se organizan institucionalmente, y maximizan su capacidad de hacer *lobby* desligándose del movimiento emancipatorio más amplio y aceptando —si no en teoría, al menos en sus prácticas— los límites que marca la política heterónoma.

La segunda situación es la de aquellos colectivos y movimientos que adoptan un camino de rechazo estratégico de cualquier vínculo con la política heterónoma, pero encuentran grandes dificultades para movilizar voluntades sociales amplias o generar cambios concretos:

- Por ejemplo, los movimientos sociales autónomos que sostienen importantes luchas (incluso muy radicalizadas y hasta insurreccionales),

- pero que al no desarrollar modos de vincularse con la sociedad como un todo y/o resolver la cuestión del Estado, terminan pereciendo víctimas de la represión o de su propio debilitamiento paulatino, o sobreviven como un pequeño grupo encapsulado y de poca capacidad subversiva.
- Otro ejemplo es el de algunas secciones del movimiento de resistencia global, con gran capacidad de hacer despliegues importantes de acción directa, pero que, al igual que el caso anterior, encuentran límites a su expansión en su poca capacidad de vincularse con la sociedad como un todo.
 - Finalmente, existen colectivos radicales que pueden reivindicar diferentes ideologías (marxismo, anarquismo, autonomismo, etc.), pero que se encapsulan en una política puramente «narcisista»; es decir, están más preocupados por mantener su propia imagen de radicalidad y «pureza» que por generar un cambio social efectivo; funcionan muchas veces como pequeños grupos de pertenencia de escasa relevancia política.

Estas dos situaciones constituyen una distinción analítica que no debe hacernos perder de vista la cantidad de grises que hay entre ellas, los interesantísimos experimentos de nuevas formas políticas que hay por todos lados, y los logros importantes que muchos grupos pueden exhibir. A pesar de las observaciones críticas que he hecho, todas estas opciones estratégicas nos pertenecen: son parte del repertorio de lucha del movimiento social como un todo, y expresan deseos y búsquedas emancipatorios que no podemos sino reconocer como propios.

Sin embargo, es indudable que necesitamos nuevos caminos de desarrollo para que la política autónoma pueda salir del *impasse* estratégico en el que nos encontramos. Por todas partes existen colectivos que, en su pensamiento y en sus prácticas, intentan salir de este atolladero. El viraje estratégico iniciado por los zapatistas recientemente con su Sexta Declaración es quizá el mejor ejemplo, pero de ningún modo el único. Lo que sigue es un intento por contribuir a esas búsquedas.

Hipótesis uno:
Sobre las dificultades de la izquierda a la hora de pensar el poder
(o qué «verdad» hay en el apoyo popular a la derecha)

Partamos de una pregunta incómoda: ¿por qué, si la izquierda representa la mejor opción para la humanidad, no sólo no consigue movilizar apoyos sustanciales de la población, sino que ésta incluso suele simpatizar

con opciones políticas del sistema, en ocasiones claramente de derecha? Evitemos respuestas simplistas y paternalistas del tipo «la gente no entiende», «los medios de comunicación...», etc., que nos llevan a un lugar de superioridad que ni merecemos, ni nos es políticamente útil. Por supuesto, el sistema tiene un formidable poder de control de la cultura para contrarrestar cualquier política radical. Pero la respuesta a nuestra pregunta no puede buscarse sólo allí.

Más allá de cuestiones coyunturales, el atractivo perenne de la derecha es que se presenta como (y al menos en algún sentido realmente es) una fuerza de *orden*. ¿Pero por qué el orden habría de tener tal atractivo para quienes no pertenecen a la clase dominante? Vivimos en una sociedad que reproduce y amplía cada vez más una paradójica *tensión constitutiva*. Cada vez estamos más «descolectivizados», es decir, más atomizados, crecientemente aislados, convertidos en individuos sin vínculos fuertes con el prójimo. Al mismo tiempo, nunca en la historia de la humanidad existió una interdependencia tan grande en la producción de lo social. La división social del trabajo ha alcanzado una profundidad tal que a cada minuto, aunque no lo percibamos, nuestra vida social depende de la labor de millones de personas de todas partes del mundo. En la sociedad capitalista, las instituciones que permiten un grado de cooperación social de tan grande escala son, paradójicamente, aquellas que nos separan del prójimo y nos convierten en individuos aislados y sin ninguna responsabilidad frente a los otros: el mercado y el (su) Estado. Ni al consumir, ni al votar un candidato tenemos que rendir cuentas frente a los demás: son actos de individuos aislados.

Tal interdependencia hace que la totalidad de lo social requiera, como nunca antes, que todos hagamos nuestra parte del trabajo en la sociedad. Si un número incluso pequeño de personas decidiera de alguna manera entorpecer el «normal» desarrollo de la vida social, podría sin grandes dificultades causar un caos de amplias proporciones. Para poner un ejemplo, si un campesino decide que hoy no trabajará su tierra, no pone en riesgo la labor o la vida de su vecino; pero si el operador de la sala de coordinación del sistema de subterráneos o de una central eléctrica decide que hoy no irá a su trabajo, o si el corredor de la bolsa de valores echa al aire un rumor infundado, su decisión afectaría las vidas y las labores de cientos de miles de personas. La paradoja es que justamente el creciente individualismo y la desaparición de toda noción de responsabilidad frente al prójimo incrementa como nunca las posibilidades de que, de hecho, haya quien haga cosas que afecten seriamente las vidas de los demás sin

pensarlo dos veces. Nuestra interdependencia real en muchas áreas vitales contrasta, paradójicamente, con nuestra subjetividad de individuos socialmente irresponsables.

Como individuos que vivimos sumidos en esta tensión, todos experimentamos en mayor o menos medida, consciente o inconscientemente, la *angustia por la continuidad del orden social* y de nuestras propias vidas, en vista de la vulnerabilidad de ambos. Sabemos que dependemos de que otros individuos, a quienes no conocemos ni tenemos cómo dirigirnos, se comporten de la manera esperada. Es la angustia que el cine pone en escena una y otra vez, en cientos de películas casi calcadas en las que un individuo o grupo pequeño —por maldad, afición al crimen, locura, etc.— amenaza seriamente la vida de otras personas hasta que alguna intervención enérgica —un padre decidido, un superhéroe, las fuerzas de seguridad, un vengador anónimo, etc.— vuelve a poner las cosas en su lugar. El espectador sale del cine con su angustia aplacada, aunque la tranquilidad le dure sólo un momento.

Como en el caso del cine, el atractivo político de los llamados al orden que lanza la derecha deriva de esa angustia por la posibilidad del *desorden catastrófico*. Y desde el punto de vista de un individuo aislado, da lo mismo si quien entorpece la vida social o personal es simplemente otro individuo que lo hace por motivos antojadizos, o un grupo social que lo hace para defender algún derecho. No importa si se trata de un delincuente, un loco, un sindicato en huelga, o un colectivo que realiza una acción directa: cuando cunde el temor a la disolución del orden social, prosperan los llamados al orden. Y la derecha siempre está allí para ofrecer su «mano dura» (aunque sean sus propias recetas las que han producido y siguen profundizando el riesgo de la anomia).

De nada vale protestar contra esta situación: es constitutiva de las sociedades en las que vivimos. No se trata meramente de una cuestión de actitud, que pueda remediarse con mayor «educación» política. No hay «error» en el apoyo a la derecha: si se percibe un riesgo que amenaza la vida social, la opción por el «orden» es perfectamente racional y comprensible *en ausencia de otras factibles y mejores*. En otras palabras, en el atractivo del orden hay una «verdad» social que es necesario tener bien en cuenta. Seguramente los medios de comunicación y la cultura dominante ponen importantes obstáculos a la prédica emancipatoria. Pero creo que gran parte de nuestras dificultades a la hora de movilizar apoyos sociales tiene que ver con que raramente tenemos aquella «verdad» en cuenta, por lo que las propuestas que hacemos de cara a la sociedad suelen no ser *ni factibles, ni mejores*.

Sostendré como hipótesis que la tradición de izquierda, por motivos que no tendré ocasión de explicar aquí, ha heredado una gran dificultad a la hora de pensar el orden social y, por ello, para relacionarse políticamente con la sociedad toda. La dificultad señalada se relaciona con la imposibilidad de *pensar la inmanencia del poder respecto de lo social*. En general, la izquierda ha pensado el poder como un ente pura y solamente parasitario, que coloniza *desde afuera* a una sociedad entendida como colectividad cooperante que existe previa e independientemente de ese ente *externo*. De allí la caracterización, en el marxismo clásico, del Estado y del aparato jurídico como la «superestructura» de una sociedad que se define fundamentalmente en el plano económico. También de allí deriva la actitud de buena parte del anarquismo, que tiende a considerar las reglas que no emanen de la voluntad individual como algo puramente externo y opresivo, y al Estado como una realidad de la que fácilmente podría prescindirse sin costo para una sociedad que, se supone, ya funciona *completa* bajo el dominio estatal. Algo de esto hay también en algunas lecturas del autonomismo, que tienden a considerar la cooperación *actual* de la multitud como suficiente para una existencia autoorganizada, con sólo que el poder se quite de en medio. Es también lo que muchos de nosotros perdimos de vista al adoptar la distinción que hace John Holloway entre un *poder-sobre* (el poder entendido como capacidad de mando) y un *poder-hacer* (el poder entendido como capacidad de hacer) como si fueran dos «bandos» enfrentados y claramente delimitados. Por el contrario, hoy sabemos que el hecho de que usemos *la misma palabra* para referir a ambos evidencia, precisamente, que, con frecuencia, ha sido el *poder-sobre* el que ha reorganizado los lazos sociales de modo de expandir el *poder-hacer* colectivo (en otras palabras, su papel no es meramente parasitario y exterior a la sociedad).

Lo que nos importa aquí es que, en los tres casos mencionados, se adopta, desde el punto de vista estratégico (y también en la «cultura militante», en la forma de relacionarse con los demás, etc.) una actitud de pura hostilidad y rechazo del orden social, de las leyes y las instituciones; unos lo hacen en espera de un nuevo orden a instaurar luego de la Revolución, otros en la confianza en que lo social ya posee un «orden» propio que hace de cualquier instancia política-legal-institucional algo innecesario.

Quizá en alguna época tuviera algún sentido estratégico pensar el cambio social de esta manera, como una obra fundamentalmente de *destrucción* de un orden social, de su legalidad y de sus instituciones, lue-

go de la cual reinaría lo social directamente autoorganizado, o, en todo caso, se construiría un orden político diferente. En la Rusia de 1917, por ejemplo, podía pensarse en destruir los lazos organizados por el Estado y el mercado, y esperar que algo parecido a una sociedad permaneciera todavía en pie. De cualquier forma, un 85% de la población todavía desarrollaba una economía de subsistencia en el campo, en gran medida en comunas campesinas, y se autoabastecía tanto en sus necesidades económicas como en lo que refiere a las regulaciones «políticas» que garantizaban la vida en común. En ese escenario, podía prescindirse con costos relativamente soportables tanto del Estado como de las instituciones de mercado. (Pero aún así, debe decirse, la desarticulación de ambos durante el llamado «comunismo de guerra» causó la muerte por inanición de decenas de miles de personas y la aparición de prácticas de canibalismo, entre otras calamidades.)

Hoy, sin embargo, el escenario ha cambiado completamente. No existe ya, salvo marginalmente, ninguna sociedad «debajo» del Estado y del mercado. Por supuesto que existen muchos vínculos sociales que suceden más allá de ambos. Pero los vínculos principales que produce la vida social hoy están *estructurados a través del mercado y del Estado*. Ambos han penetrado transformando de tal manera la vida social, que no hay ya «sociedad» fuera de ellos. Si por arte de magia pudiéramos hacer que ambos dejaran de funcionar súbitamente, lo que quedaría no sería una humanidad liberada, sino el caos catastrófico: agrupamientos más o menos débiles de individuos descolectivizados aquí y allá, y el fin de la vida social. (La «multitud cooperante» teorizada por el autonomismo no debe entenderse, en este sentido, como una «sociedad» que ya existe allí *por fuera* del Estado-mercado, sino como una presencia *primera* de lo social que, en su resistencia al poder, construye las condiciones de posibilidad para una vida emancipada.)

De esto se deriva que plantear una estrategia política de cambio radical en exterioridad total al mercado y al Estado es plantearla en exterioridad total a la sociedad. Una política emancipatoria que, como programa explícito y/o como parte de su «cultura militante» o su «actitud», se presente como una fuerza *puramente destructiva* del orden social (o, lo que es lo mismo, como una fuerza que sólo realiza vagas promesas de reconstrucción de otro orden luego de la destrucción del actual), no contará nunca con el apoyo de grupos importantes de la sociedad. Y esto es así sencillamente porque los prójimos perciben (correctamente) que tal política pone seriamente en riesgo la vida social actual, con poco para ofrecer

a cambio. En otras palabras, propone un salto al vacío para una sociedad que, por su complejidad, no puede asumir ese riesgo. Se comprende entonces la dificultad de la izquierda de articular vastas fuerzas sociales en pos de un proyecto de cambio radical: la gente no confía en nosotros, y tiene excelentes motivos para no hacerlo.

A la hora de repensar nuestra estrategia, es indispensable tener en cuenta esta verdad fundamental: el carácter *constitutivo e inmanente* de las normas e instituciones que, sí, permiten y organizan la opresión y la explotación, pero que también y al mismo tiempo estructuran la vida social toda. En vista de lo anterior, no es posible seguir presentando a la sociedad una opción que signifique meramente la destrucción del orden actual y un salto al vacío animado por vagas promesas. Necesitamos, por el contrario, presentar una estrategia (y una actitud o cultura militante acorde) que explicita el camino de *transición* que permita reemplazar al Estado y el mercado por *otras formas de gestión de lo social*; formas con el suficiente grado de eficacia y en la escala necesaria como para garantizar la continuidad de la profunda división del trabajo que hoy caracteriza nuestra vida social (me refiero, por supuesto, a la división del trabajo que potencia la cooperación social, y no a la que funda las divisiones de clase). En otras palabras, es necesario pensar una estrategia política que apunte a reemplazar el Estado y el mercado por *instituciones de nuevo tipo* capaces de gestionar el cuerpo social. Me refiero a *instituciones políticas* que garanticen la realización de las tareas sociales que, por su complejidad y escala, el cuerpo social espontáneamente no está en condiciones de resolver.

La conclusión de lo anterior es que ninguna política emancipatoria que pretenda ser efectiva puede plantear su estrategia, explícita o implícitamente, *en exterioridad* al problema de la *gestión* alternativa (pero actual y concreta) de lo social. No existe política autónoma ni autonomía sin asumir responsabilidad por la gestión global de la sociedad realmente existente. Dicho de otro modo, no hay futuro para una estrategia (o una actitud) puramente destructiva que se niegue a pensar la *construcción* de alternativas de gestión *aquí y ahora*, o que resuelva ese problema o bien ofreciendo una vía autoritaria y por ello inaceptable (como lo hace la izquierda tradicional), o bien con meros escapes a la utopía y al pensamiento mágico (como el «primitivismo», la confianza en el llamado a «asambleas» cada vez que deba tomarse cualquier decisión, o en «hombres nuevos» altruistas que espontáneamente actuarán siempre en bien de los demás, etc.). Para evitar confusiones: no estoy sugiriendo que los

anticapitalistas debamos ocuparnos de gestionar el capitalismo actual de manera un poco menos opresiva (como supone la opción «progresista»). Lo que intento argumentar es que necesitamos presentar opciones estratégicas que se hagan cargo de la necesidad de tener dispositivos políticos *proprios*, capaces de gestionar globalmente la sociedad *actual* y de evitar así la disolución catastrófica de todo orden, mientras caminamos hacia la instauración de un mundo sin capitalismo.

Hipótesis dos:

Sobre la necesidad de una «interfase» que permita pasar de lo social a lo político

Sostendré como segunda hipótesis que la formulación de un nuevo camino estratégico que se haga cargo del problema recién expuesto —es decir, que no sea puramente destructivo, sino también *creativo*— requiere pensar, explorar y diseñar colectivamente una «interfase» autónoma que ligue a nuestros movimientos *sociales* con el plano *político* de la gestión global de la sociedad. No está implícito en esta afirmación el prejuicio típico de la izquierda tradicional, que piensa que la autoorganización social «está bien», pero que la política «de verdad» pasa por el plano partidario-estatal. No hay en la idea de la necesidad de un «pasaje de lo social a lo político» ninguna valoración de este plano como más importante que aquél. Por el contrario, intento argumentar que una política autónoma debe estar firmemente anclada en procesos de autoorganización social, pero necesita expandirse hasta «colonizar» el plano político-institucional. Permítanme explicar qué es eso de la «interfase».

En la sociedad capitalista, el poder se estructura en dos planos fundamentales: el plano social general (biopolítico), y el plano propiamente político (el Estado). Llamo «biopolítico» al plano social en general, siguiendo a Foucault, porque el poder ha penetrado allí, en nuestras vidas y relaciones cotidianas, de un modo tan profundo que ha transformado a ambas de acuerdo con su imagen y semejanza. Las relaciones mercantiles y de clase nos han ido moldeando como sujetos de modo tal que reproducimos *nosotros mismos* las relaciones de poder capitalistas. Cada uno de nosotros es agente productor de capitalismo. El poder ya no domina desde afuera, parasitariamente, sino *desde adentro* de la propia vida social.

No obstante, en el capitalismo ese plano biopolítico no resulta suficiente para garantizar la reproducción del sistema: requiere también de un plano que llamaremos «político» a secas: el del Estado, las leyes, las

instituciones, etc. Es este plano político el que garantiza que las relaciones biopolíticas en las que descansa el capitalismo funcionen aceitadamente: corrige desviaciones, castiga infracciones, decide cómo y hacia qué lugar direccionar la cooperación social, se ocupa de realizar tareas de gran escala que el sistema necesita, monitorea todo y funciona como punta de lanza para que los vínculos biopolíticos capitalistas penetren cada vez más profundo. En otras palabras, el plano político se ocupa de la *gestión global de lo social*; bajo el capitalismo lo hace asumiendo una forma estatal.

En el capitalismo actual, el plano social (biopolítico) y el estatal (político) cuentan con una «interfase» que los conecta: las instituciones representativas, los partidos, las elecciones, etc. A través de estos mecanismos (lo que suele llamarse «la democracia»), el sistema garantiza un mínimo de legitimidad para que la gestión global de lo social pueda realizarse. En otras palabras, es la interfase «eleccionaria» la que asegura que la sociedad en general acepte que haya un cuerpo especial de autoridades que decidan sobre los demás. Pero se trata de una interfase *heterónoma*, porque crea esa legitimidad no en función del todo cooperante (la sociedad), sino en beneficio de sus clases dominantes. La interfase heterónoma canaliza la energía política de la sociedad de modo de impedir su autodeterminación.

Sostendré que la nueva generación de movimientos emancipatorios que está emergiendo desde hace algunos años viene haciendo formidables avances en el terreno *biopolítico*, pero encuentra dificultades para pasar de ese plano al *político*. Existen innumerables movimientos territoriales y colectivos de toda clase en todo el mundo que vienen poniendo en práctica formas de organización y de lucha que desafían los principios que rigen la vida social capitalista. La «biopolítica» de estos movimientos *crea* —aunque sea en el ámbito local y hasta ahora en pequeña escala— relaciones humanas de nuevo tipo, horizontales, colectivistas, solidarias, no-mercantiles, autónomas, al mismo tiempo que lucha por *destruir* el capitalismo. Pero no hemos encontrado hasta ahora una estrategia política que nos permita trasladar estos valores y formas de vida al terreno de la gestión global de lo social, cosa indispensable para poder generar cambios más sólidos, profundos y permanentes en la sociedad toda. En otras palabras, nos falta desarrollar una interfase de nuevo tipo, una interfase autónoma que nos permita articular formas de cooperación política de gran escala, y que conecte nuestros movimientos, nuestros colectivos y nuestras luchas con el plano de la gestión global de lo social. Hemos

rechazado correctamente la interfase que nos proponía la izquierda tradicional —los partidos (sean electorales o de vanguardia) y los líderes iluminados—, por comprender que se trataba de una interfase *heterónoma*. Para decirlo de otro modo, era una interfase que, en lugar de colonizar el plano político con *nuestros* valores y formas de vida emancipatorios, funcionaba colonizándonos a nosotros con aquellos de las élites y de la clase dominante. Pero nos falta todavía pensar, explorar y diseñar una interfase autónoma: sin resolver esta cuestión, temo que nuestros movimientos no lograrán establecer lazos más amplios con la sociedad toda y permanecerán en estado de permanente vulnerabilidad frente al poder. La estrategia de la Sexta Declaración zapatista lleva la promesa de avances importantes en este sentido.

* * *

SEGUNDA PARTE: LA INTERFASE AUTÓNOMA COMO INSTITUCIÓN DE NUEVO TIPO

¿En qué consistiría una interfase *autónoma*? ¿Qué nueva forma de organización política, diferente de los partidos, nos permitiría articular a gran escala la cooperación de vastos sectores del movimiento emancipatorio? ¿Cómo hacer para que tenga la efectividad necesaria como para hacerse cargo de la gestión global de lo social y, así, pueda convertirse en un instrumento estratégico para la superación del Estado y del mercado? Son éstas preguntas que el propio movimiento social ya se está haciendo intuitivamente, y que sólo él podrá resolver. Lo que sigue son algunas ideas para pensar colectivamente la cuestión. Comencemos con algunos principios generales.

Tesis 1:

Sobre la necesidad de una ética de la igualdad

Ya que no pueden pensarse normas e instituciones para seres abstractos, sin tener en cuenta sus costumbres y valores (es decir, su cultura específica), comencemos con una tesis sobre la nueva cultura emancipatoria.

Una de las grandes tragedias de la tradición de izquierda fue (y sigue siendo) su rechazo a pensar la dimensión ética de las luchas emancipatorias. En general, tanto en sus teorías como implícitamente en sus prácticas, la actitud típicamente de izquierda reduce el problema de la ética —es

decir, la cuestión de los principios que deben orientar las buenas acciones, distinguiéndolas de las malas— a un problema meramente epistemológico. En otras palabras, las acciones políticas se consideran implícitamente «buenas» si se corresponden con lo que indica una «verdad» conocida previamente. Lo éticamente bueno/malo se reduce así a la «línea» correcta/incorrecta. Así, la cultura de izquierda rechaza implícitamente toda ética de cuidado del otro (me refiero al otro *concreto*, el prójimo), reemplazándola por el compromiso con una verdad derivada de una ideología que afirma defender a un otro *abstracto* (la humanidad). Los efectos de esta ausencia de ética se observan constantemente en las prácticas: militantes abnegados y de buen corazón con frecuencia se permiten, en nombre de su «verdad», acciones manipulativas y faltas de respeto que resultan inaceptables para cualquier persona común (que, como consecuencia, prefiere mantenerse lo más lejos posible de aquellos militantes). Implícitamente, se trata de una postura elitista que dificulta la cooperación entre iguales. Alguien que se reclame poseedor de la verdad no malgastará su tiempo en escuchar a los demás ni estará dispuesto a negociar consensos. Una política emancipatoria, en consecuencia, debe estar firmemente asentada en una ética radical de la igualdad y de responsabilidad frente al (y de cuidado del) otro *concreto*. En este plano, para crear, difundir y hacer carne una ética emancipatoria, queda una enorme tarea por hacer. Muchos movimientos, sin embargo, ya están recorriendo ese camino: una inversión de la relación entre ética y verdad similar a la que aquí proponemos es la que expresa el eslogan zapatista «caminar al paso del más lento».

Tesis 2:

La horizontalidad requiere instituciones

Un problema fundamental que bloquea el desarrollo de nuevas formas organizativas reside en dos creencias erróneas: 1) que las estructuras organizativas y las normas más o menos firmes de algún modo atentan contra la horizontalidad y el carácter «abierto» de las organizaciones, y 2) que cualquier división del trabajo, especialización y delegación de funciones atenta contra la horizontalidad y/o la autonomía. Los movimientos con vocación horizontal en Argentina y en otros sitios ya hace tiempo se cuestionan tales creencias.

Cualquiera que haya participado en alguna organización de tipo horizontal, incluso pequeña, sabe que, en ausencia de mecanismos que protejan la pluralidad y fomenten la participación en pie de igualdad, la «horizonta-

lidad» pronto se convierte en un terreno en el que predominan los más fuertes o mejor preparados. También sabe lo frustrantes y de alcances limitados que pueden ser las estructuras assemblearias en las que *todos* están forzados a tomar siempre *todas* las decisiones —desde la estrategia más general, hasta el cambio de un enchufe. La «tiranía de la falta de estructura», como la llamó hace tiempo una feminista norteamericana, desgasta nuestras organizaciones, subvierte sus principios y las hace ineficaces.

Este problema se hace evidente toda vez que un colectivo o movimiento adquiere una escala mayor. Mientras lo integren pocas personas —digamos, menos de 200 ó 300—, el problema de la división de tareas y la asignación de roles que implican algún grado de «representación» se resuelve por mecanismos personales e informales. Alguna gente comienza espontáneamente a desempeñar esas funciones, y el colectivo lo alienta y permite tácitamente porque es necesario. Como esa asignación de tareas no es electiva ni explícitamente acordada, con frecuencia el colectivo encuentra difícil controlar a quienes las desempeñan, y asegurar que no acumulen experiencia, contactos, credibilidad, en suma, *poder*; a costa de los demás. Las tensiones que de ello derivan suelen aparecer como cuestiones personales que, sin embargo, entorpecen, debilitan y con frecuencia destruyen el colectivo. Por otra parte, cuando el tamaño del grupo supera la escala del contacto cara a cara y del conocimiento personal entre todos los miembros, la ausencia de reglas impersonales de funcionamiento, de formas acordadas (y controladas) de delegación y de división de tareas, limita seriamente el trabajo colectivo.

A diferencia de lo que suele pensarse, las organizaciones horizontales y autónomas necesitan *mucho más* de las «instituciones» que las organizaciones jerárquicas. Éstas siempre pueden contar, en última instancia, con la voluntad del líder para resolver conflictos, asignar tareas, etc. Por ello, y para pasar del plano biopolítico al político, los movimientos y colectivos autónomos necesitan desarrollar *instituciones de nuevo tipo*. Por «instituciones» no refiero a jerarquías burocráticas, sino simplemente a un conjunto de acuerdos respecto a pautas de funcionamiento, formulados como reglas explícitas, y dotados de las estructuras organizacionales que garanticen su efectivo funcionamiento. Esto incluye:

- a) Una división del trabajo razonable, indispensable para potenciar la escala de la cooperación. Si todos son responsables de todo al mismo tiempo, nadie resulta responsable de nada. La división de tareas también lleva implícita una división clara entre tipos de decisiones que to-

marán individuos o grupos de trabajo (aunque siempre «fiscalizables» por los demás), y otras que tomará el colectivo en su conjunto. Esta división del trabajo, sin embargo, debe estar fundada en los valores del movimiento: las tareas y responsabilidades deben repartirse de modo tal que no resulte —como sucede en los partidos políticos— que algunos acumulen siempre las tareas calificadas y enriquecedoras (tomar decisiones, hablar en público, etc.), mientras que otros sólo desempeñan funciones tediosas y repetitivas (hacer pintadas o vender el periódico). Existen diversas formas para garantizar que ello no suceda, desde esquemas de tareas rotativas hasta la asignación de un balance de tareas para cada uno, de modo que todos siempre desempeñen al mismo tiempo un poco de tareas enriquecedoras y otro poco de rutinarias.

- b) Formas atenuadas de representación y delegación. La crítica justa a los representantes que terminan «sustituyendo» al representado nos ha llevado, en algunos casos, a rechazar la representación *toda* en favor de supuestas prácticas de democracia directa. Sin embargo, la creencia en que se pueda organizar cooperación y acción colectiva a gran escala sin apelar a *ninguna* forma de delegación no es otra cosa que pensamiento «mágico».

No siempre es útil o posible que nadie en particular actúe como vocero del grupo, o que todos tomen una decisión de extrema urgencia, u ocupen un puesto en una mesa de negociaciones, etc. El problema de la representación no es que *haya* representantes, sino que éstos se conviertan en *un grupo especial* permanente, que se distinga y separe del colectivo. Una institución de nuevo tipo debe incluir acuerdos previos acerca de quiénes desempeñarán funciones de voceros, delegados o representantes en diversos ámbitos o situaciones, y a partir de qué mecanismos democráticos y transparentes serán designados. Pero también deben existir reglas claras que limiten las posibilidades de que los favorecidos en un momento se transformen en «dirigentes profesionales», fijos, con una capacidad de afectar las decisiones del conjunto mayor que la de los demás. Nuevamente, en este caso, existe una gama de recursos organizacionales para garantizar esta cuestión, desde los cargos rotativos o por sorteo hasta la limitación temporal del desempeño de una función, etc. Por lo demás, debe desarrollarse al máximo la capacidad de organizar procesos colectivos de toma de decisión para los asuntos importantes. En este sentido, una institución de nuevo tipo debe avanzar hacia el reemplazo del modelo del líder o dirigente —típi-

co de los partidos— al del «facilitador», capaz de utilizar sus saberes y habilidades no para tomar decisiones por los demás, sino para colaborar con la organización de procesos colectivos de deliberación.

- c) Una demarcación clara de los derechos que corresponden a los individuos y a las minorías, de aquellos que atañen al colectivo o a la mayoría. La creencia según la cual una organización colectiva debe absorber o negar la individualidad de sus miembros (o, dicho de otro modo, que cada persona debe «disolverse» como individuo para entrar a un colectivo) es no sólo autoritaria, sino poco realista. En cualquier forma de cooperación social subsiste una tensión ineliminable entre los deseos y necesidades de la persona —o de un grupo minoritario de personas— y aquellos del colectivo. Una organización de nuevo tipo no puede funcionar imaginando que esta tensión no existe, ni pretendiendo suprimirla. De lo que se trata es de acordar colectivamente qué espacios de derecho y atribuciones permanecerán en la esfera individual o minoritaria (por ejemplo, poder expresar públicamente una disidencia sin temor a ser expulsado, o abstenerse de participar en una acción colectiva que genere conflictos éticos), y cuáles serán patrimonio exclusivo del colectivo.
- d) Un procedimiento justo y transparente de manejo de conflictos. En cualquier organización surgen inevitablemente conflictos, tanto de intereses y opiniones políticas, como simplemente personales. Al no ser reconocidos como legítimos, el mal manejo de estos conflictos es uno de los motivos que más afectan la continuidad de la cooperación entre los movimientos emancipatorios. Es fundamental que una organización de nuevo tipo cuente con reglas claras para garantizar un tratamiento lo más justo posible para las partes de cualquier conflicto. También aquí hay un largo acervo de experiencias que pueden aprovecharse: técnicas de mediación, formas de «división de poderes» de modo tal que ninguna parte en conflicto sea «juez y parte» al mismo tiempo, etc.

Tesis 3:

Una organización política que «imite» las formas biopolíticas

Las formas políticas de organización, en el sentido en el que las hemos definido en este ensayo, suelen establecer una relación «mimética» con las formas biopolíticas. En otras palabras, cristalizan mecanismos insti-

tucionales y normativos que copian o «imitan» ciertas formas que son inmanentes a la autoorganización social. Ello, sin embargo, no significa que sean neutrales: por el contrario, su variable forma específica puede direccionar la cooperación social en un sentido que, o bien refuerza las relaciones heterónomas (*poder-sobre*), o bien lo hace en favor de otras autónomas (un *poder-hacer* emancipado). El andamiaje político-institucional del capitalismo es un buen ejemplo de esto.

La estructura política de los inicios del Estado capitalista —la época de los Estados absolutistas— «imitaba» casi perfectamente la forma piramidal típica de las relaciones puramente heterónomas: una relación vertical de mando-obediencia. No casualmente, la estructura piramidal de los Estados (y luego también la de las escuelas, hospitales, empresas, etc.) «copiaba» la jerarquía piramidal de mando de los ejércitos, que a su vez había solidificado en una jerarquía de «grados» militares un diferencial primordial de poder entre los antiguos guerreros del medioevo. Así, el poder de mando estaba centralizado y concentrado en la cima de la pirámide —el rey—, que comandaba una estructura piramidal de funcionarios que paulatinamente dejaron de ser de origen noble. En ocasiones, sin embargo, el rey seguía compartiendo alguna atribución política con el consejo o «parlamento» que representaba a su clase dominante, la aristocracia terrateniente/mercantil/guerrera.

Por motivos que no podemos explicar aquí —pero que tienen que ver tanto con las propias necesidades del capitalismo como con la presión de las clases subalternas—, esa estructura estatal primera fue evolucionando hasta adquirir la forma institucional que hoy conocemos. Así, la estructura piramidal básica fue incorporando otros dispositivos institucionales que «imitaban», al menos parcialmente, *otras* formas de cooperación no jerárquicas presentes en el cuerpo social. Los parlamentos, ahora «democráticos», permitieron así incorporar una mayor pluralidad de voces e intereses políticos en un dispositivo deliberativo que, si bien «imitaba» las formas asamblearias propias de la democracia verdadera, estaba cuidadosamente controlado por un marco institucional que limitaba sus alcances. Otro ejemplo: el sistema de selección de los funcionarios a través de elecciones competitivas «democráticas» entre partidos permitió canalizar los impulsos de autoorganización política y el natural agrupamiento de afinidades en una nueva estructura jerárquica que los conectaba así con la pirámide estatal primordial. Más recientemente, para recuperar legitimidad, algunos Estados han incluso establecido mecanismos a través de los cuales se abre parcialmente la toma de decisiones políticas —siempre

de poca importancia— a colectivos autoorganizados que *no pertenecen* al aparato estatal, incluso si son de tipo horizontal (asociaciones vecinales, cooperativas, ONG, movimientos sociales, etc.). Los experimentos de presupuesto participativo son un buen ejemplo. Lo que importa para nuestros propósitos es que todo el andamiaje institucional del Estado capitalista combina formas jerárquicas (piramidales) y formas no-jerárquicas (deliberativas u horizontales) de modo tal de poner la energía de cooperación social en un marco jerárquico y heterónimo. De esta manera, incluso bajo el capitalismo las formas no-jerárquicas y autónomas resultan indispensables para organizar la energía social; sin embargo, rodeadas por un marco institucional piramidal y sobredeterminadas por el poder, son utilizadas para canalizar esa energía en favor de una política heterónoma. Tras toda la parafernalia pseudoparticipativa, el Estado sigue siendo ante todo aquella vieja pirámide de la época absolutista.

La sociedad emancipada del futuro seguramente invertirá la relación actual entre formas jerárquicas y horizontales, de modo tal que aquéllas, de ser necesarias, estarán incluidas en un diseño político-institucional que las ponga al servicio de éstas. Existen autores que vienen desarrollando un importante trabajo de imaginación de instituciones de nuevo tipo tanto para reemplazar al Estado¹ como al mercado.² Lo que me interesa aquí es pensar, en función de *una estrategia para el presente*, cómo crear una nueva forma de organización política que pueda funcionar como «interfase autónoma» en el sentido explicado más arriba.

La hipótesis principal en este punto es que un diseño institucional de nuevo tipo podría desarrollarse «imitando» las formas biopolíticas que nuestros movimientos *ya vienen* explorando. En otras palabras, el trabajo colectivo de diseño institucional —que seguramente llevará muchos años de ensayo y error— puede orientarse identificando aquellas encrucijadas en las que la autoorganización autónoma florece y se expande, y aquellas otras en las que cae víctima de sus propias tendencias jerárquicas y heterónomas, para instituir dispositivos políticos que se apoyen en (y potencien a) aquéllas, a la vez que sorteen, limiten o eliminen a éstas. Se trata de pensar un dispositivo organizacional que, en lugar de contener, parasitar o reprimir al movimiento social, se ocupe de facilitararlo, de protegerlo y de dotarlo de herramientas más efectivas a la hora de organizar la cooperación entre iguales a gran escala. Se trata, asimismo, de pensar

1 Por ejemplo Stephen Shalom, en <www.zmag.org/shalompol.htm>.

2 Ver el texto de Michael Albert, *Parecon* y los publicados en <www.lavaca.org/notas/nota379.shtml>, <www.parecon.org>.

una organización de nuevo tipo que pueda hacerse cargo de la gestión global de lo social.

Nuestras nuevas organizaciones políticas podrían pensarse como una «imitación» del funcionamiento de las redes biopolíticas cooperantes (es decir, de la forma primordial que se opone a la de la pirámide del poder). Permítanme explicarme. Desde hace algunos años, científicos del campo de las ciencias naturales y de las ciencias de la información vienen desarrollando las llamadas «Teorías de la complejidad», que, entre otras cosas, permiten entender un fenómeno llamado «emergencia». Emergencia refiere a un conjunto de acciones autónomas de múltiples agentes en el plano local que generan una pauta de comportamiento global o general que nadie planea ni dirige, y que sin embargo es perfectamente racional y efectiva. Cada agente local sigue sus propias reglas, pero en la interacción con otros agentes locales, con los que se contacta en red, emergen patrones de acción colectiva que pueden aprender, evolucionar y adaptarse efectivamente al medio sin que nadie las controle o dirija, y de formas inesperadas. Las redes «hacen cosas» colectivamente, sin que nadie esté allí gritando órdenes. Procesos de «emergencia» se observan en una variedad de fenómenos naturales, desde el comportamiento de algunos tipos de hongos hasta el vuelo de las bandadas de pájaros. También se han observado en la vida social, desde los patrones de crecimiento de las ciudades, hasta el ejemplo de los ejemplos: Internet.

El ejemplo de las redes y el fenómeno de emergencia fue inmediatamente utilizado como analogía para pensar la acción política de aspiraciones no-jerárquicas. Muchos tendimos a considerar las estructuras en red y sus comportamientos en el ámbito biopolítico como un «modelo» suficiente para pensar y organizar una nueva estrategia emancipatoria. Las redes parecían ofrecer un modelo no-jerárquico ni centralizado, flexible, de cooperación no-competitiva. Como parte de los debates dentro del movimiento emancipatorio, muchos apostamos a la idea de las «redes laxas», y nos opusimos a cualquier intento de reencauzar las redes dentro de formas jerárquicas. La esperanza entonces era que la propia vida de la red, librada a su desarrollo espontáneo, instituiría un mundo emancipado (o, al menos, zonas de autonomía más o menos extensas).

La experiencia acumulada en los últimos tiempos parece indicar que, en esa esperanza, pecábamos de ingenuidad. Quisiera argumentar que las estructuras en red efectivamente proveen un «modelo» indispensable para describir la «vida cotidiana» —si se me permite la imagen— del movimiento en su plano social general (biopolítico). Pero el pasaje al

plano político, sobre cuya irreductibilidad argumentábamos más arriba, requiere pensar y desarrollar *instituciones de nuevo tipo* que potencien y protejan los fenómenos de emergencia y autoorganización. Son tales instituciones las que pueden pensarse según la hipótesis de la «imitación» de la forma red.

Para intentar clarificar este concepto, tomemos el ejemplo de Internet. El marco técnico y la estructura reticular de Internet han ofrecido inesperadas oportunidades para la expansión de la cooperación social espontánea en escalas nunca antes alcanzadas. La existencia de extensas «comunidades inteligentes» de desarrollo espontáneo, no jerárquico ni centralizado, en las que se borran las distinciones entre emisores y receptores, ha sido ampliamente documentada en la red de redes. No obstante, el propio funcionamiento de Internet genera también tendencias hacia la concentración de la información y los intercambios. No me refiero aquí a las varias formas en que los Estados y las corporaciones todavía controlan aspectos importantes del funcionamiento técnico de la red, sino a fenómenos de surgimiento de «lugares de poder» que son inmanentes al propio ciberespacio. En el esquema de red abierta, cualquier punto de la red puede conectarse libre e inmediatamente con cualquier otro. Y sin embargo, casi todos nosotros utilizamos portales y motores de búsqueda como Google, que a la vez facilitan la conectividad —y con ello expanden las posibilidades de cooperación y el *poder-hacer*— y centralizan los flujos. Portales como Google tienen así un papel ambivalente: si bien, en cierto sentido, «parasitan» la red, son también parte fundamental de la arquitectura de Internet. Por ahora, los efectos de esta concentración de flujos en el sentido de un ejercicio de *poder-sobre* por parte de Google son poco perceptibles. Aunque corporativo, el servicio tiene pocas restricciones y es gratuito. Pero potencialmente esa concentración fácilmente puede traducirse —y ya se está traduciendo— en una jerarquización de los contactos en la red. Valgan como ejemplo los recientes acuerdos de Google y Yahoo con el gobierno Chino para controlar y censurar los accesos de los cibernautas de ese país. Por otro lado, desde hace tiempo es posible pagar a Google para aparecer en lugares prominentes en las búsquedas, cosa que restringe la conectividad con nodos que no puedan o quieran pagar.

¿Qué hacer con una institución como Google (y Yahoo, etc.)? Nos sirven para hallarnos entre nosotros, pero el propio uso que nosotros le damos pone en manos corporativas resortes de poder que se vuelven en nuestra contra. ¿Qué hacer? Respondo con una humorada. La estrategia de la izquierda tradicional indicaría que el Partido debe «tomar Google»:

desplazar a sus dueños, eliminar Yahoo y cualquier otra competencia corporativa, y «poner Google al servicio de la clase obrera». Pero las consecuencias autoritarias y la ineficacia de esta estrategia son bien conocidas. Por otro lado, una estrategia libertaria ingenua podría ser destruir Google, Yahoo, etc., e impedir luego el surgimiento de cualquier nodo que concentrara (incluso en pequeña escala) los flujos de información. Pero el resultado de esto sería el virtual derrumbamiento de Internet y de las experiencias de cooperación que la red permite. Todos podríamos *en teoría* comunicarnos con todos, pero en la práctica sería enormemente difícil hallarnos entre nosotros. En ausencia de opciones mejores, y ante el colapso de la cooperación social, todos terminaríamos arrojándonos en brazos del primer protoempresario que nos ofreciera un nuevo Google...

¿Cómo operaría en este ejemplo (confesadamente tonto) la estrategia de una política autónoma como la que venimos persiguiendo? Lo haría identificando las encrucijadas de la red de cooperación que Internet articula, y los lugares de poder y de centralización que (como Google) esa misma red produce. Identificadas las tendencias inmanentes que pudieran dar lugar al surgimiento de formas de *poder-sobre*, la estrategia de una política autónoma sería la de generar una alternativa organizativa que permita realizar eficazmente las funciones que Google desempeña en favor del *poder-hacer*, poniendo cualquier concentración de flujos que fuere necesaria dentro de un marco institucional que garantice que esa concentración no subvierta los valores emancipatorios que la «vida cotidiana» (biopolítica) de la red de redes promete. Se trata de pensar y desarrollar un diseño político-institucional (que por ello trasciende las posibilidades espontáneas o «biopolíticas» de los nodos de la propia red) que proteja la red de las tendencias centralizadoras/jerarquizantes. Pero una estrategia autónoma no protege a la red de esas tendencias negándolas, sino reconociéndolas y asignándoles un lugar subordinado dentro de un andamiaje institucional «inteligente», de modo que podamos mantenerlas bajo control. La tesis de la «imitación» de la forma biopolítica reticular refiere precisamente a tal forma de operación institucional «inteligente».

Imaginando un modelo organizativo de nuevo tipo

Cambiando lo que haya que cambiar, el ejemplo de los problemas de Internet puede trasladarse al del movimiento emancipatorio en su conjunto. Existe hoy, aunque incipiente, una red laxa de movimientos sociales conectada a escala global. También existen dentro de esta red, como parte

de su funcionamiento inmanente, lugares de centralización y de poder que desempeñan un papel ambivalente, comparable al de Google. El Foro Social Mundial, las iniciativas «Intergalácticas» de los zapatistas, ciertas ONG, e incluso algún gobierno nacional han colaborado para expandir la conectividad de la red y, con ella, las posibilidades de ampliar su capacidad cooperante. Pero, por su propia concentración de los flujos, estos polos de atracción son también potencialmente peligrosos para la red, ya que pueden convertirse en la vía de ingreso de una política heterónoma.

¿Cómo plantear una estrategia de política autónoma en este contexto? ¿Quién lo haría, y cómo? La hipótesis de la «interfase autónoma» es un intento de pensar las condiciones generales que hagan posible responder esa pregunta. Va de suyo que cualquier estrategia debe desarrollarse en y para situaciones concretas. Lo que sigue no pretende ser una receta ni un modelo, sino sólo un ejercicio imaginativo destinado a expandir nuestros horizontes de búsqueda.

Hemos dicho que una organización de nuevo tipo que pueda convertirse en una interfase autónoma debería a la vez tener un diseño anticipatorio (es decir, estar de acuerdo con nuestros valores fundamentales) y poseer la capacidad de «colonizar» las estructuras jerárquicas existentes para —según convenga— neutralizarlas, reemplazarlas por otras, o ponerlas a funcionar en un marco político-institucional nuevo, de modo que habilite un camino hacia la vida emancipada. En términos prácticos, ambos imperativos suponen que lo fundamental de una organización de nuevo tipo sería su capacidad de articular formas de cooperación social no-opresivas, sólidas y de gran escala.

Aunque pueda sonar novedoso, la tradición de luchas emancipatorias ha ensayado en el pasado la creación de formas similares a la interfase autónoma de la que venimos hablando. El ejemplo más desarrollado y famoso fue el de los soviets durante las revoluciones rusas de 1905 y 1917. Como creación autónoma de los trabajadores, los soviets surgieron en principio como órganos de coordinación de la lucha. En el curso de las revoluciones, y sin proponérselo de antemano, los soviets desempeñaron al mismo tiempo funciones de «doble poder» o, para decirlo en los términos que hemos empleado en este ensayo, de «gestión global de lo social». Los soviets estaban conformados por «diputados» enviados por cada grupo en lucha, en un número que variaba de acuerdo con su tamaño. Ofrecieron así un ámbito abierto y múltiple de encuentro y deliberación horizontal para diversos sectores sociales —soldados, campesinos, obreros, minorías nacionales—, y diversas posturas políticas; a diferencia de las orga-

nizaciones partidarias existentes entonces, que exigían a sus miembros pertenencia exclusiva y hacían política en competencia unas con otras, el soviets era un ámbito de cooperación abierto a todos. A la vez, los soviets se ocuparon de organizar cuestiones tales como el abastecimiento en las ciudades, el sistema de transportes, la defensa en la guerra, etc. Su prestigio derivaba de ambos aspectos: de su «representatividad» de los múltiples sectores en lucha y su carácter prefigurativo, y de su capacidad de ofrecer una alternativa real de gestión.

La estrategia de la interfase soviética frente al poder estatal fue variando durante la revolución de 1917: durante la fase de «colaboración» cooperaron críticamente con el Gobierno Provisional, presionándolo desde afuera; en la fase de «coalición», los soviets decidieron designar ellos mismos algunos de los ministros de ese gobierno; en octubre finalmente optaron por deshacerse directamente del Estado anterior y designar un gobierno «de comisarios del pueblo» propio. Durante ese proceso la dinámica de autoorganización soviética había ido multiplicándose (de forma no competitiva, a diferencia de los partidos) con la creación de cientos de soviets en todo el país que confluían en el Congreso Panruso de los Soviets, órgano depositario de la mayor legitimidad revolucionaria.

Cierto, la experiencia de los soviets se vio muy pronto frustrada. El gobierno designado por ellos pronto terminó, paradójicamente, vaciando de contenido a los propios soviets e instaurando una dictadura de partido único. No es éste el lugar de examinar los motivos de ese fracaso. Valga sugerir, sin embargo, que además de la responsabilidad central de los bolcheviques por haber ahogado a sangre y fuego la democracia en los soviets, quizá haya sido la propia institucionalidad marcadamente «delegativa» de éstos la que haya facilitado el proceso. En efecto, la particular estructura institucional soviética descansaba en representantes delegados que, a su vez, elegían un Comité Ejecutivo de menos miembros que, en la práctica, concentraba mucho del conocimiento y la autoridad para tomar las decisiones más importantes. Quizá haya sido a través de esa distancia respecto de sus representados que se coló una nueva forma de *poder-sobre*. Quizá haya colaborado también la ausencia de una ética de la igualdad.

Como quiera que haya sido, lo que nos importa aquí es el ejemplo histórico de una interfase autónoma, capaz tanto de articular la cooperación entre movimientos en lucha, como de hacerse cargo de la gestión global de lo social; su itinerario puede indicarnos posibilidades y peligros para la política emancipatoria del presente. Enseñanzas similares podrían

extraerse también de la experiencia de los zapatistas (en particular de su invención de Juntas del Buen Gobierno).

¿Cómo podríamos imaginar una interfase para los tiempos actuales? Imaginemos una organización diseñada, como el soviets, para ser un *espacio abierto*, es decir, que acepte a todos quienes quieran participar (dentro de ciertos criterios, por supuesto) y que su propósito sea el de proporcionar una arena deliberativa. En otras palabras, una organización que no defina de antemano qué hacer, sino que ofrezca a sus miembros el espacio donde decidirlo colectivamente. Imaginemos que esta organización surge definiéndose de manera amplia como un espacio de coordinación de luchas anticapitalistas, antirracistas, antipatriarcales y antisexistas; llamémosle «Asamblea del Movimiento Social» (AMS).

La AMS está conformada por un vocero por cada colectivo aceptado como miembro (los individuos que quieran participar deberán agruparse previamente en colectivos). Tal como los soviets, es la propia Asamblea la que decide qué organizaciones acepta como miembros, buscando hacer lugar a la mayor multiplicidad posible de grupos sociales (obreros, mujeres, estudiantes, indígenas, gays, etc.) y tipos de organización (colectivos, sindicatos, ONG, partidos, movimientos, etc.). A diferencia del soviets, las organizaciones-miembro más grandes no gozarían de un número mayor de voceros, sino que se asignaría a cada organización una cantidad de «votos» proporcional a su valor para la AMS. Por ejemplo, el vocero de un pequeño colectivo de arte político podría tener derecho a dos votos, mientras que el de un gran sindicato de obreros metalúrgicos podría tener derecho a 200. La asignación de «capacidad de voto» estaría en función de una serie de criterios preestablecidos, decididos colectivamente, que podría así reconocer las diferencias de tamaño, antigüedad, aporte a la lucha, valor estratégico, etc., de cada grupo, según una ecuación que también garantice que ningún grupo tenga una capacidad de votos tal que le permita condicionar unilateralmente las decisiones. La AMS intentaría trabajar por consenso, o al menos estableciendo la necesidad de mayorías calificadas para tomar ciertas decisiones importantes. En el caso en que hubiera que votar alguna decisión en particular, cada organización-miembro podría decidir de qué manera utilizar su capacidad de voto. Así, el sindicato podría usar todos sus 200 votos en favor de la postura de, digamos, llamar a una acción directa contra el gobierno; pero también, en caso de estar internamente dividido, podría optar por representar la postura de su minoría, de modo que, por ejemplo, 120 votos podrían ir en favor de la acción directa, y 80 en contra. De esa manera, la forma

de funcionamiento de la AMS no estaría estimulando la homogeneización forzada de las posturas y el divisionismo de cada organización-miembro.

Formalmente, las decisiones importantes dentro de la AMS permanecerían en manos de cada organización-miembro. Ellas mismas establecerían la modalidad de su relación con sus propios voceros —algunas preferirían delegarles su capacidad de decisión, otras no. En cualquier caso, la AMS pondría en funcionamiento mecanismos de toma de decisiones que permitan que cada organización tenga la oportunidad de debatir internamente los temas importantes y enviar luego a sus voceros expresamente con mandatos expresos. También, mediante métodos electrónicos, existiría la posibilidad de expresar voz y votos a distancia para aquellas organizaciones que no puedan tener a sus voceros presentes por algún motivo, o para aquellas que los tengan presente pero quieran, de todos modos, seguir las discusiones y definirse «en tiempo real».

Las decisiones que la AMS tomara no comprometerían la autonomía de cada organización-miembro, las que mantendrían su propia «soberanía» a la hora de definir sus propias luchas y acciones. La AMS no pretendería tener la representación exclusiva del movimiento social, ni exigiría a sus miembros pertenencia exclusiva. Podría haber más de una organización del estilo de la AMS, y sus miembros podrían eventualmente superponerse sin que esto resultara un problema. Estaría en el interés de todos los miembros cooperar con cualquier otra organización que represente al movimiento social.

La AMS no tendría autoridades en el sentido fuerte, es decir, «dirigentes». Elegiría sí a varios equipos de «facilitadores» para ocuparse de diversas funciones, por ejemplo:

- 1) recibir y evaluar peticiones de nuevas incorporaciones y recomendar a la AMS si aceptarlas o no, y con cuánto derecho a voto;
- 2) mantener debidamente fiscalizado y en funcionamiento el mecanismo de voto a distancia;
- 3) ocuparse de las finanzas;
- 4) desempeñarse como voceros de prensa;
- 5) visitar a otras organizaciones para invitarlas a ingresar a la AMS;
- 6) participar como voceros o representantes en tal o cual espacio político;
- 7) funcionar como moderadores y negociadores en caso de conflictos entre grupos-miembro;
- 8) gestionar los cursos de formación política que la AMS ofrece;
- 9) tomar decisiones tácticas o prácticas en casos de urgencia;

- 10) ejercer un poder parcial de veto para decisiones que contradigan seriamente los principios fundamentales de la AMS;
- 11) ocuparse de motorizar campañas específicas decididas por la AMS (por ejemplo, contra la guerra, contra la violencia contra las mujeres, etc.).
- 12) etcétera.

Los cargos de facilitador podrían tener una duración limitada, y rotar entre las diferentes organizaciones-miembro para evitar acumulación de poder y las típicas peleas de protagonismo entre dirigentes.

¿Para qué serviría una organización de estas características? Dependiendo del contexto político, podría servir para varios fines. Supongamos un contexto en el que la AMS recién comienza a funcionar, es un grupo relativamente pequeño de organizaciones, con poco impacto social. En ese contexto la AMS podría funcionar como una especie de «cooperativa política», en la que cada grupo aporta algo de sus recursos —contactos, experiencia, conocimientos, dinero, etc.— para fines en común: defenderse de la represión, organizar una manifestación, iniciar una campaña de esclarecimiento contra un tratado de libre comercio, etc. El trabajo en común, por otro lado, contribuiría a fortalecer los vínculos de la red más general de movimientos sociales.

Supongamos ahora un contexto un poco más favorable. Viendo que la AMS efectivamente funciona y permite articular formas de cooperación útiles para todos y en sintonía con los valores emancipatorios, muchas agrupaciones antes renuentes se han integrado. La AMS ha crecido y agrupa ya a un número importante de organizaciones de todo tipo; su voz, por otro lado, ya se ha hecho escuchar en la sociedad en general, y sus mensajes se siguen con cierto interés. En este contexto la «cooperativa política» podría funcionar para movilizar influencia capaz de incidir *directamente* en la política estatal. La AMS podría, por ejemplo, amenazar al gobierno con huelgas y acciones callejeras si se firma el tratado de libre comercio. Podría también, si lo creyera conveniente, llamar a un boicot electoral en las próximas elecciones. O, alternativamente, podría decidir que es conveniente, estratégicamente hablando, participar en los comicios legislativos presentando candidatos propios. Fiel a sus principios, esos candidatos serían sólo «voceros» de la AMS, sin derecho a actuar por iniciativa individual, y sin derecho a ser reelectos luego de su período. En caso de resultar electos senadores o diputados, se limitarían a llevar la voz y el voto decididos por la AMS. En este caso, la «cooperativa política»

serviría para agrupar fuerzas con fines electorales, y para distribuir luego las «ganancias» obtenidas (es decir, la incidencia en la política estatal) entre todas las organizaciones-miembro. Como los candidatos se presentaron a elecciones no como individuos sino como voceros del colectivo, la «acumulación» política sería en favor de la AMS en su conjunto. Al ver la capacidad de cooperación así desplegada, y los controles que la AMS establece para que sus candidatos no se transformen en una casta de políticos profesionales, crecería el prestigio de la organización a ojos de la sociedad toda.

Supongamos un contexto todavía más favorable. La AMS ya tiene una larga experiencia de trabajo en común. Ha ampliado a varios miles el número de sus organizaciones-miembro. Ha perfeccionado sus procedimientos de toma de decisiones, de negociación de consensos y de división de tareas. Ha contribuido a difundir una nueva ética militante. Tiene un aceitado mecanismo para resolver conflictos, y un eficaz sistema de controles para evitar que un individuo o grupo acumule poder a costa de todos. Sus discusiones y posturas políticas se escuchan con gran atención en la sociedad toda. La estrategia de boicot electoral ha dado sus frutos, y el gobierno y los partidos políticos pierden rápidamente credibilidad. O, alternativamente, la estrategia de «colonizar» partes del Estado con gente propia ha dado resultado, y vastas secciones del poder Legislativo y algunas del Ejecutivo están bajo control de la AMS. En cualquier caso, los mecanismos del Estado han perdido legitimidad, y un poderoso movimiento social presiona por cambios radicales: por todas partes hay desobediencia, huelgas, acción directa. En este caso, la «cooperativa política» podría servir para preparar el siguiente paso estratégico, proponiéndose como alternativa (por lo menos transicional) de gestión global de lo social. La estrategia a seguir puede variar: la AMS podría continuar «colonizando» los mecanismos electorales que ofrece el sistema, y tomando paulatinamente en sus manos más y más resortes de gestión. O podría, alternativamente, promover una estrategia insurreccional. O una combinación de ambas.

Claro, ello se trata tan sólo de un ejercicio imaginativo destinado solamente a ejemplificar cómo podría funcionar una interfase autónoma. En este caso hipotético, la AMS habría funcionado a la vez como institución capaz de organizar la cooperación de las voluntades emancipatorias, y como institución capaz de hacerse cargo de la gestión global de lo social *aquí y ahora*. Su estrategia consistió, primero, en desarrollar una institucionalidad que «imita» las formas múltiples en que se estructuran las redes cooperantes (un espacio abierto y múltiple, aunque políticamen-

te reglado) y su carácter prefigurativo (un espacio horizontal y autónomo que expande el *poder-hacer* sin concentrar *poder-sobre*). En segundo lugar, desarrolló una estrategia «inteligente» de lectura de la configuración de los lazos de cooperación presentes en la sociedad actual, identificando las encrucijadas en las que el *poder-sobre* desempeña un papel ambivalente (es decir, aquellas operaciones del Estado que estructuran vínculos en alguna medida útiles o necesarios) para poder así ofrecer una alternativa de gestión superadora (autónoma), y no meramente destructiva. A diferencia de los partidos —incluyendo los leninistas—, que «colonizan» al movimiento social con las formas de la política heterónoma, la organización de nuevo tipo que llamamos AMS entró en interfase con las estructuras estatales «colonizándolas» con la lógica de la autonomía, «drenando» su poder en otros casos, o simplemente destruyéndolas cuando hiciera falta.

Naturalmente, esto no pretende ni podría ser el modelo de un engranaje perfecto: la AMS no requiere, para su funcionamiento, estar integrada por seres «angelicales». Por supuesto que se filtrarían luchas de poder en su seno, y que habría conflictos de todo tipo. Por supuesto que una institución tal no resolvería, de una vez y para siempre, la tensión implícita en la distancia entre lo social y lo político. La política emancipatoria seguiría siendo, como lo es hoy, una apuesta trabajosa y sin garantías por intervenir en la ambivalencia intrínseca de la vida social para resolver cada situación en el sentido de la expansión de la autonomía. El beneficio de una institución de nuevo tipo tal sería que esas luchas, conflictos y tensiones estarían a la vez reconocidos y reglados de modo tal de que no destruyan inevitablemente la cooperación. Lo que hicimos fue un mero ejercicio imaginativo, excesivamente simplificado. No se me escapan sus varios flancos débiles (por mencionar sólo uno, el planteamiento estratégico fue pensado sólo para el plano de la política en el ámbito del Estado-nación, ignorando los condicionantes y oportunidades del plano de la política global). Pero aunque no sea más que un ejercicio imaginativo, espero que pueda contribuir para expandir el horizonte de posibilidades que se abre a la hora de enfrentar la pregunta crucial de la estrategia emancipatoria: *qué hacer*.

Buenos Aires, marzo de 2006

EL FORO SOCIAL MUNDIAL Y LA IZQUIERDA GLOBAL

Boaventura de Sousa Santos

Ya se ha hablado suficientemente de la crisis de la izquierda, y parte de lo que se ha dicho ha hecho las veces de profecía que acarrea su propio cumplimiento. La fatiga mortal de la historia es la fatiga mortal de las mujeres y hombres que hacen la historia en sus vidas diarias. Por otro lado, cuando el hábito de pensar que la historia está de nuestro lado se pone en cuestión, nos sentimos inclinados a pensar que la historia está irremediabilmente en contra de nosotros.

La historia no sabe mejor que nosotros hacia dónde se dirige, ni utiliza a las mujeres y a los hombres para llevar a cabo sus objetivos. Lo cual equivale a decir que no podemos confiar en la historia más de lo que confiamos en nosotros mismos. De hecho, confiar en nosotros mismos no es un acto subjetivo, descontextualizado del mundo. Durante las últimas décadas, la hegemonía política y cultural del neoliberalismo ha dado lugar a una concepción del mundo que lo presenta o bien como demasiado perfecto como para permitir la introducción de ninguna novedad consecuente, o como demasiado fragmentario como para permitir que, hagamos lo que hagamos, ello tenga consecuencias capaces de compensar los riesgos que asumamos tratando de cambiar el statu quo.

Los últimos treinta o cuarenta años del pasado siglo pueden considerarse años de crisis degenerativa del pensamiento y de la práctica de la izquierda global (SANTOS 2006a). Naturalmente que hubo crisis antes, pero no sólo no eran globales, limitadas como estaban al mundo eurocéntrico, lo que hoy llamamos el Norte global, y compensadas por —desde la década de 1950 en adelante— el éxito de las luchas por la liberación de las colonias; fueron fundamentalmente vividas como desgracias en una historia cuya trayectoria y racionalidad daban a entender que la victoria de la izquierda (revolución, socialismo, comunismo) era segura. Así fue como se vivió la división del movimiento obrero al principio de la Primera Guerra Mundial, igual que la derrota de la revolución alemana (1918-1923), y luego el nazismo, el fascismo, el *franquismo* (1939-1975) y el

salazarismo (1926-1974), los procesos de Moscú (1936-1938), la guerra civil en Grecia (1944-1949), e incluso la invasión de Hungría (1956). Este tipo de crisis está muy bien caracterizado en las obras del Trotsky del exilio. Trotsky fue desde muy temprano consciente de la gravedad de las desviaciones de la revolución por parte de Stalin, hasta el punto de que se negó a protagonizar la oposición, como le propusieron Zinóviev y Kámenev en 1926. Pero nunca, ni por un momento, dudó que la historia iba en el mismo sentido que la revolución, igual que los verdaderos revolucionarios iban en el mismo sentido que la historia. El autor que, desde mi punto de vista, más brillantemente describe el esfuerzo cada vez más sisífico para salvaguardar el significado histórico de la revolución antes del cenagal de los procesos de Moscú, es Maurice Merleau-Ponty en *Humanisme et terreur* (1947).

Las crisis del pensamiento y de la práctica de la izquierda de los últimos treinta o cuarenta años son de otro tipo. Por un lado, son globales, aunque se produzcan en diferentes países por razones específicas: el asesinato de Lumumba (1961); el fracaso del Che en Bolivia y su asesinato (1966); el movimiento estudiantil de Mayo del 68 en Europa y en las Américas, y su neutralización; la invasión de Checoslovaquia (1968); la respuesta del imperialismo americano a la revolución cubana; el asesinato de Allende (1973) y las dictaduras militares latinoamericanas durante las décadas de 1960 y 1970; la brutal represión de la izquierda en la Indonesia de Suharto (1965-1967); la degradación o liquidación de los regímenes nacionalistas, desarrollistas y socialistas del África subsahariana salidos de los procesos de independencia (década de 1980); la emergencia de una nueva/vieja derecha militante y expansionista, con Ronald Reagan en EE. UU. y Margaret Thatcher en el Reino Unido (década de 1980); la globalización de la forma más antisocial del capitalismo, el neoliberalismo, impuesta por el Consenso de Washington (1989); el complot contra Nicaragua (década de 1980); la crisis del Partido del Congreso en la India y el surgimiento del hinduismo político (comunalismo) (década de 1990); el colapso de los regímenes de la Europa central y del este, simbolizado por la caída del muro de Berlín (1989); la conversión del comunismo chino en la más salvaje forma de capitalismo, el estalinismo de mercado (que empezó Deng Xiaoping a principios de los años ochenta); y finalmente, en los noventa, el surgimiento paralelo del Islam político y del Cristianismo político, ambos fundamentalistas y contenciosos.

Además, la crisis del pensamiento y de la práctica de la izquierda de los últimos treinta o cuarenta años parece ser degenerativa: los fracasos

parecen ser el resultado del agotamiento mortal de la historia, bien porque la historia ya no tiene significado ni racionalidad, bien porque el significado y la racionalidad de la historia han optado finalmente por la consolidación permanente del capitalismo, este último convertido en la traducción literal de una naturaleza humana inmutable. Revolución, socialismo, comunismo e incluso reformismo parecen haber sido escondidos en los cajones más altos del armario de la historia, allí donde sólo llegan los coleccionistas de desgracias. El mundo está bien hecho, sostiene el discurso neoliberal; el futuro finalmente ha llegado al presente para quedarse. Este acuerdo sobre los fines es el fondo indiscutible del liberalismo, sobre el cual es posible respetar la diversidad de opiniones acerca de los medios. Ya que los medios son políticos solamente cuando están al servicio de diferentes fines, las diferencias relativas al cambio social son ahora técnicas o jurídicas y, en consecuencia, pueden y deben ser discutidas independientemente de la fisura que separa a la izquierda de la derecha.

A mediados de los noventa, sin embargo, la historia de dicha hegemonía empezó a cambiar. La otra cara de esta hegemonía han sido las prácticas hegemónicas que, durante las últimas décadas, han intensificado la exclusión, la opresión, la destrucción de los medios de subsistencia y sostenibilidad de grandes poblaciones del mundo, que las ha llevado a situaciones extremas en las que la inacción o el conformismo significarían la muerte. Estas situaciones convierten la contingencia de la historia en la necesidad de cambiarla. Estos son los momentos en los que las víctimas no sólo lloran, sino que reaccionan.

Las acciones de resistencia a las que se tradujeron estas situaciones, junto con la revolución en las tecnologías de la información y la comunicación que tuvieron lugar mientras tanto, permitieron el establecimiento de alianzas en lugares distantes del planeta y articular las luchas mediante lazos locales/globales.

La insurrección zapatista de 1994 es un importante momento en esta construcción, precisamente porque apunta a uno de los instrumentos de la globalización neoliberal, el Acuerdo Norteamericano de Libre Comercio; además, porque su objetivo es articular diferentes escalas de lucha, desde la local y la nacional hasta la global, desde las montañas de Chiapas, pasando por Ciudad de México, hasta el mundo solidario, recurriendo a nuevas estrategias políticas y discursivas, y a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación disponibles. En noviembre de 1999, los manifestantes de Seattle consiguieron paralizar la reunión ministerial de la Organización Internacional del Comercio (oic) y más tarde, otras

muchas reuniones del Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la OIC y el G-8 se vieron afectadas por las manifestaciones de protesta de las organizaciones no gubernamentales y de los movimientos sociales decididos a denunciar la hipocresía y la destructividad del nuevo *desorden* mundial. En enero de 2001, el FSM (Foro Social Mundial) se reunió por vez primera en Porto Alegre (Brasil), y a éste le siguieron otras muchas reuniones: foros globales, regionales, temáticos, nacionales, subnacionales, locales.

Así se fue construyendo gradualmente una globalización alternativa, alternativa a la globalización neoliberal, una globalización contrahegemónica, una globalización desde abajo. Puede decirse que el Foro Social Mundial representa hoy, en función de organización, la manifestación más consecuente de la globalización contrahegemónica. En este sentido, el Foro proporciona el contexto más favorable para interrogarse en qué medida está emergiendo, de estas iniciativas, una nueva izquierda —una izquierda auténticamente global, capaz de superar la crisis degenerativa que ha estado asediando a la izquierda durante los últimos cuarenta años—.

El Foro Social Mundial es el conjunto de iniciativas de intercambio transnacional entre movimientos sociales, ONG y sus prácticas y conocimientos sobre las luchas sociales locales, nacionales y globales llevadas a cabo de conformidad con la Carta de Principios de Porto Alegre contra las formas de exclusión e inclusión, discriminación e igualdad, universalismo y particularismo, imposición cultural y relativismo, provocadas o posibilitadas por la actual fase del capitalismo conocida como globalización neoliberal.

El Foro Social Mundial es un nuevo fenómeno social y político. El hecho de que tenga antecedentes no disminuye su novedad, todo lo contrario. El Foro Social Mundial no es un acontecimiento, ni una mera sucesión de acontecimientos, aunque sí trata de dramatizar los encuentros formales que promueve. No es una conferencia académica, aunque en ella convergen las contribuciones de muchos académicos. No es un partido ni una internacional de partidos, aunque en ella toman parte militantes y activistas de muchos partidos de todo el mundo. No es una ONG ni una confederación de ONG, aunque su concepción y organización debe mucho a las ONG. No es un movimiento social, aunque a menudo se designa a sí mismo como el movimiento de los movimientos. Aunque se presenta a sí mismo como un agente del cambio social, el Foro Social Mundial rechaza el concepto de un sujeto histórico y no confiere ninguna prioridad a

ningún actor social específico en este proceso de cambio social. No tiene una ideología claramente definida, ni en la definición de lo que rechaza ni en la de lo que afirma. Dado que el Foro se concibe a sí mismo como un instrumento de lucha contra la globalización neoliberal, ¿se trata de una lucha contra una forma dada de capitalismo o contra el capitalismo en general? Puesto que se ve a sí mismo como una lucha contra la discriminación, la exclusión y la opresión, ¿presupone el éxito de esta lucha una sociedad poscapitalista, socialista, un horizonte anarquista o, por el contrario, presupone que no hay en absoluto ningún horizonte claramente definido? Dado que la inmensa mayoría de quienes toman parte en el Foro se identifican a sí mismos como partidarios de una política de izquierdas, ¿cuántas definiciones diferentes de «izquierda» caben en el FSM? ¿Y qué decir de quienes rechazan ser definidos porque creen que la dicotomía izquierda-derecha es una forma de particularismo nortecéntrico u occidentecéntrico, y buscan definiciones políticas alternativas? Las luchas sociales que encuentran expresión en el Foro no encajan adecuadamente en ninguno de los modos de cambio social sancionados por la modernidad occidental: reforma y revolución. Aparte del consenso sobre la no-violencia, sus modos de lucha son sumamente diversos y parecen distribuirse en un continuum situado entre el polo de la institucionalidad y el de la insurgencia. Incluso el concepto de no-violencia está abierto a una gran variedad de interpretaciones. Finalmente, el Foro Social Mundial no está estructurado de acuerdo con ninguno de los modelos de organización política modernos, ya sea el centralismo democrático, la democracia representativa o la democracia participativa. Nadie lo representa ni está autorizado a hablar y mucho a menos a tomar decisiones en su nombre, aunque se considera a sí mismo un foro que facilita las decisiones de los movimientos y de las organizaciones que toman parte en él.¹

Posiblemente esas características no son nuevas, ya que algunas de ellas, al menos, se asocian con lo que convencionalmente se conoce como «nuevos movimientos sociales». La verdad es, sin embargo, que estos movimientos, ya sean locales, nacionales o globales, son temáticos. Los temas, en cuanto campos de confrontación política concreta, exigen una definición —y por tanto una polarización— tanto si es relativa a las estrategias y tácticas como a las formas de organización o de lucha. Los temas funcionan, de esta forma, como atracción y como repulsión. Ahora

1 Para una mejor comprensión del carácter político y de los objetivos del Foro Social Mundial, véase la Carta de Principios en: <<http://www.forumsocialmundial.org.br>>.

bien, lo que es nuevo acerca del Foro Social Mundial es el hecho de que es inclusivo, tanto por lo que respecta a su escala como a sus temáticas. Lo que es nuevo es el conjunto que constituye, no sus partes constitutivas. El Foro es global por cuanto alberga movimientos locales, nacionales y globales, y por el hecho de ser intertemático e incluso transtemático. Es decir, dado que los convencionales factores de atracción y repulsión no funcionan por lo que respecta al FSM, o bien desarrolla otros factores de atracción y repulsión más fuertes, o bien se las arregla sin ellos, e incluso puede derivar su fuerza de la no-existencia de los mismos. En otras palabras, si el Foro es posiblemente el «movimiento de movimientos», no es un movimiento más. Es un tipo diferente de movimiento. El problema con los nuevos movimientos sociales es que, para hacerles justicia, se necesitan una nueva teoría social y nuevos conceptos analíticos. Dado que ni una ni otros emergen fácilmente de la inercia de las disciplinas, el riesgo de que puedan ser subteorizados o subvalorados es considerable.² Este riesgo es tanto más serio cuanto que el FSM, por su alcance y diversidad interna, no sólo constituye un reto para las teorías políticas dominantes y las varias disciplinas de las ciencias sociales convencionales, sino que también pone en cuestión al conocimiento científico como único productor de racionalidad social y política. Para decirlo de otro modo, el Foro plantea cuestiones no sólo analíticas y teóricas, sino también epistemológicas. Ello se expresa en la idea, ampliamente compartida por los participantes del Foro, de que no habrá justicia social global si no hay antes una justicia cognitiva global. Pero el reto que plantea el Foro tiene aún otra dimensión más. Más allá de las cuestiones teóricas, analíticas y epistemológicas, plantea un nuevo tema político: se propone realizar la utopía en un mundo carente de utopías. Esta voluntad utópica se expresa en la consigna «Otro mundo es posible». Pero lo que está en juego no es tanto un mundo utópico, sino un mundo que permita la utopía.

En este artículo, empezaré analizando las razones del éxito del FSM, comparándolo con los fracasos de la izquierda convencional en las últimas décadas. Intentaré luego plantear la cuestión de la sostenibilidad de dicho éxito. Finalmente, identificaré los retos que el proceso del Foro plantea tanto a la teoría crítica como al activismo político de izquierdas.

2 Uno de los ejemplos más paradigmáticos es la pobreza —desmesura conceptual combinada con un positivismo estrecho y exangüe de las corrientes dominantes de la sociología norteamericana de los movimientos sociales (McADAM, McCARTHY y ZAID 1996; McADAM, TARROW y TILLY 2001).

Preguntas fuertes y respuestas débiles

Contrariamente a Habermas (1990), para quien la modernidad occidental sigue siendo un proyecto incompleto, yo he argumentado que nuestro tiempo está asistiendo a la crisis final de la hegemonía del paradigma sociocultural de la modernidad occidental, y que, por tanto, ha llegado el momento de un cambio de paradigma (cf. SANTOS 1995). Y lo propio de las épocas de transición es el hecho de ser un tiempo de preguntas fuertes y respuestas débiles. Las preguntas fuertes se refieren no solamente a nuestras opciones de vida individual y colectiva, sino también y principalmente a las raíces y fundamentos que han creado el horizonte de posibilidades entre las que es posible elegir. Son, por tanto, preguntas que provocan un tipo particular de perplejidad. Las respuestas débiles son las que no pueden acabar con esta perplejidad y que incluso pueden incrementarla. Preguntas y respuestas varían en función de la cultura y de la región del mundo de que se trate. Sin embargo, la discrepancia entre la fuerza de las preguntas y la debilidad de las respuestas parece ser muy común. Deriva de la actual variedad de zonas de contacto respecto a culturas, religiones, economías, sistemas sociales y políticos, y estilos de vida, como resultado de lo que ordinariamente llamamos globalización. Las asimetrías de poder en estas zonas de contacto son tan grandes hoy, si no más, como en el período colonial, y son más numerosas y están más extendidas. La experiencia del contacto es siempre una experiencia de límites y fronteras. En las condiciones actuales es la experiencia de contacto la que da lugar a la discrepancia entre preguntas fuertes y respuestas débiles.

En mi opinión, una de las razones del éxito del Foro Social Mundial está en la disyunción entre preguntas fuertes y respuestas débiles. Pero antes de profundizar en este tema, se requiere una precisión conceptual. Hay dos tipos de respuestas débiles. El primer tipo es lo que yo llamo la respuesta fuerte-débil. Parafraseando a Lucien Goldmann (1966, 1970), esta respuesta representa el máximo de conciencia posible de una época determinada. Transforma la perplejidad causada por la pregunta fuerte en una energía y un valor positivos. En vez de pretender que la perplejidad es absurda o que puede ser eliminada por una simple respuesta, transforma la perplejidad en un síntoma de complejidad subyacente. De acuerdo con ello, la perplejidad se convierte en la experiencia social de un nuevo campo abierto de contradicciones en el que se produce una competición entre diferentes posibilidades inacabadas y no reguladas. Y como los re-

sultados de dicha competición son muy inciertos, hay mucho espacio para la innovación política y social una vez que la perplejidad se transforma en la capacidad de viajar sin mapas fiables. El otro tipo de respuesta débil es la respuesta débil-débil. *Representa la conciencia mínima* posible de una época determinada. Descarta y estigmatiza la perplejidad como el síntoma de la incapacidad para entender que lo real coincide con lo posible y para valorar el hecho de que las soluciones hegemónicas son el resultado «natural» de la supervivencia del más apto. Perplejidad equivale a un rechazo irracional a viajar siguiendo los mapas históricamente verificados. Pero ya que la perplejidad proviene en primer lugar del cuestionamiento de dichos mapas, la respuesta débil-débil es una invitación al inmovilismo. La respuesta débil-fuerte, al contrario, es una invitación a moverse asumiendo un alto riesgo.

El éxito del FSM está en que es una respuesta débil-fuerte a dos preguntas fuertes de nuestro tiempo. Formulo la primera de la siguiente manera: Si no hay más que una humanidad, ¿por qué hay tantos principios diferentes relativos a la dignidad humana y a la justicia social, todas ellas supuestamente únicas y sin embargo a menudo contradictorias entre sí? En la base de esta pregunta está la verificación, hoy más equívoca que nunca, de que la comprensión del mundo excede ampliamente la comprensión occidental del mundo. Una de las respuestas débiles-débiles más extendidas a esta pregunta es la forma convencional de entender los derechos humanos. Banaliza la perplejidad postulando la universalidad abstracta de la concepción de la dignidad humana que subyace a tales derechos. El hecho de que esta concepción sea de base occidental se considera irrelevante, pues la historicidad de los derechos humanos no interfiere con su estatus ontológico. Es igualmente irrelevante que muchos movimientos sociales que luchan contra la injusticia y la opresión no formulen sus luchas en función de los derechos humanos, y que incluso a menudo las formulen en términos que contradicen los principios en que se basan los derechos humanos. La flecha del tiempo está aquí para garantizarnos que éste es un defecto provisional o de transición en dichos movimientos.

Esta respuesta débil-débil ha sido totalmente aceptada por la izquierda convencional, particularmente en el Norte global. Se ha vendado ella misma los ojos, por tanto, a las nuevas realidades que están surgiendo en los países del Sur Global. Han surgido y florecido movimientos de resistencia, tanto violentos como no-violentos, contra la opresión, la marginalización y la exclusión, cuyas bases ideológicas no tienen nada que ver con las que fueron la referencia de la izquierda durante el siglo

xx (marxismo, socialismo, desarrollismo, nacionalismo antiimperialista). Se fundamentan más bien en unas identidades históricas y culturales multiseculares y/o en la militancia religiosa. No es sorprendente, por tanto, que estas luchas no puedan definirse de acuerdo con la división derecha/izquierda. Lo que es actualmente sorprendente es que la izquierda hegemónica como un todo no dispone de instrumentos teóricos y analíticos para posicionarse en relación con ellos, y que no considera una prioridad hacerlo. Aplica la misma receta abstracta de los derechos humanos de una forma general, confiando que con ello la naturaleza de las ideologías alternativas o de los universos simbólicos quedará reducida a especificidades locales sin ningún impacto en el canon universal de los derechos humanos. Sin tratar de ser exhaustivo, mencionaré tres de estos movimientos, de significados políticos muy distintos: los movimientos indígenas, particularmente en América Latina; el «nuevo» surgimiento del tradicionalismo en África; y la insurgencia islámica. A pesar de las enormes diferencias existentes entre ellos, estos movimientos tienen en común el hecho de que todos ellos arrancan de unas referencias políticas y culturales que son no-occidentales, aunque estén constituidas por la resistencia a la dominación occidental. Las dificultades de evaluación política experimentadas por la izquierda derivan, por un lado, del fracaso de no saber prever una sociedad futura como alternativa a la sociedad capitalista liberal y, por el otro, del universo cultural y epistemológico nortecéntrico o eurocéntrico que ha presidido a la izquierda.

En mi opinión, el FSM es hasta ahora la respuesta débil-fuerte más convincente a esta pregunta. A pesar de sus limitaciones y de las críticas internas y externas, el Foro se ha constituido de un modo creíble como un espacio global abierto; un grupo de encuentro para los movimientos y organizaciones más diversos, procedentes de los lugares más distantes del planeta, implicados en las luchas más diversas, expresándose en una cantidad babélica de idiomas, anclados en filosofías y formas de conocimiento occidentales y no-occidentales, defendiendo diferentes concepciones de la dignidad humana, exigiendo una variedad de otros mundos que tendrían que ser posibles. El Foro no responde a la cuestión del porqué de dicha diversidad, ni a la del para qué, en qué condiciones y en beneficio de quién. Pero ha tenido el acierto de hacer esta diversidad más visible y más aceptable para los movimientos y las organizaciones; las ha hecho conscientes del carácter incompleto o parcial de sus luchas, políticas y filosofías; ha creado una nueva necesidad de interconocimiento, interconocimiento e interacción; ha fomentado coaliciones entre movimientos

hasta entonces separados y que sospechaban unos de otros. En suma, ha convertido la diversidad en un valor positivo, una fuente potencial de energía para la transformación social progresiva.

El éxito del FSM se basa en que celebra una diversidad que hasta ahora no ha sido totalmente teorizada ni convertida en el motor de una acción colectiva globalmente coherente y localmente arraigada de transformación social progresiva. En determinado sentido, el Foro representa la máxima conciencia posible de nuestro tiempo. Dialécticamente, su debilidad (la no-discriminación entre diversas soluciones) no puede separarse de su fortaleza (la celebración de la diversidad como valor en sí mismo) y viceversa. El Foro es tan de transición como nuestra época, y llama la atención hacia las posibilidades latentes de dicha transición. En eso reside su éxito.

La segunda cuestión fuerte para la cual el FSM proporciona una respuesta fuerte-débil puede formularse así: ¿Hay lugar para la utopía en nuestro mundo? ¿Existe realmente una alternativa al capitalismo? Después del fracaso histórico de tantos intentos de construir una sociedad no-capitalista, con unas consecuencias tan trágicas, ¿no deberíamos buscar como mucho alternativas dentro del capitalismo en vez de alternativas al capitalismo? La perplejidad causada por esta cuestión se debe a tres factores. Primero, a la teoría de la historia subyacente. Si todo lo que existe en la historia es histórico, es decir, si tiene un comienzo y un final, ¿por qué el capitalismo tendría que ser diferente? Segundo, el pensamiento hegemónico que desacredita la búsqueda de una alternativa al capitalismo es el mismo que promueve cierto tipo de capitalismo, el neoliberalismo, como el único tipo posible de capitalismo. En otras palabras, también desacredita la idea de las alternativas dentro del capitalismo. Tercero, la perplejidad proviene de unos hechos un tanto alarmantes. ¿No hay alternativa a un mundo en el que los 500 individuos más ricos tienen más ingresos que los 40 países más pobres, lo que equivale a 416 millones de personas, y en el que la catástrofe ecológica es una posibilidad cada vez menos remota? ¿Hay que asumir como algo inevitable que los problemas causados por el capitalismo solamente pueden resolverse con más capitalismo, que la economía del altruismo no es una alternativa creíble a la economía del egoísmo, y que la naturaleza no se merece ninguna otra racionalidad que la irracionalidad con que la trata el capitalismo?

La crisis de la política de izquierdas de los últimos treinta o cuarenta años deriva en parte de las respuestas débiles-débiles que la izquierda convencional ha dado a esta pregunta. La concepción de una sociedad

alternativa y la lucha por hacerla realidad han sido las columnas vertebrales tanto de la teoría crítica como de la política de izquierdas durante todo el siglo xx. Dicha concepción, a pesar de su vaguedad, fue lo suficientemente consistente como para servir de criterio de evaluación de las condiciones de vida de la clase obrera, los grupos sociales excluidos y las víctimas de la discriminación. Sobre la base de esta visión alternativa y la posibilidad creíble de hacerla realidad, sería posible considerar el presente como violento, intolerable y moralmente repugnante. La fuerza del marxismo reside en esta capacidad única de articular el futuro alternativo con la forma oposicional de vivir el presente.

Durante las últimas décadas, sin embargo, el conservadurismo neoliberal se volvió tan dominante que la política de izquierdas, particularmente en el Norte global, se dividió en dos campos, ninguno de los cuales, paradójicamente, se situó en la izquierda. Por un lado, estaban quienes consideraban que la erradicación de la idea de una sociedad alternativa había supuesto un fracaso tan devastador que solamente había quedado espacio para el viejo centrismo dominado por la derecha «más ilustrada»; por el otro, estaban aquellos que, en ausencia de una alternativa, veían una victoria capaz de dar alas a un nuevo centrismo, esta vez dominado por la izquierda (la tercera vía del partido laborista británico y sus desarrollos en América Latina). Estos dos campos respondían a la perplejidad causada por la pregunta, negando que hubiese ningún motivo de perplejidad. En realidad, como se está haciendo cada vez más evidente, estos dos campos eran dos formas de anunciar la muerte de la izquierda, y de hecho, acabaron siendo difíciles de distinguir. A ambos les faltaba algo: sin una concepción de una sociedad alternativa y sin la lucha políticamente organizada para hacerla realidad, el presente, a pesar de ser violento e intolerable, sería despolitizado y, como consecuencia, dejaría de ser una fuente de movilización para la revuelta y la oposición. Este hecho no ha escapado ciertamente a la derecha. Teniendo esto en mente, la derecha ha basado su gobierno, desde la década de los ochenta, no tanto en el consenso de las víctimas cuanto en su resignación.

El FSM, por contraste, ofrece una respuesta débil-fuerte a la pregunta. Se toma en serio la perplejidad y afirma con firmeza que hay alternativas. Pero no define el contenido de dichas alternativas y, de acuerdo con algunos de sus críticos más radicales, ni siquiera responde a la pregunta de si se trata de alternativas al capitalismo o de alternativas dentro del capitalismo. También afirma la legitimidad del pensamiento utópico, pero de un tipo diferente del que fue dominante durante el cambio de siglo, del xix

al xx. Más que referirse a las concepciones que durante todo el siglo xx expresaron la idea de una sociedad alternativa —socialismo, comunismo, desarrollismo, nacionalismo— insiste en que «otro mundo es posible». En abstracto, ello parece muy poca cosa, pero en el contexto en el que surge equivale a una utopía de un tipo nuevo.³

La concepción hegemónica de nuestra época que, como he dicho, ha sido aceptada por la izquierda convencional, es que el capitalismo, en la forma de la globalización neoliberal, es a la vez el único presente que cuenta y el único futuro posible. Lo que es actualmente dominante en términos políticos y sociales es infinitamente expansivo, por lo que abarca todas las posibilidades futuras. El control total del estado actual de las cosas se considera imposible gracias a unos poderes y conocimientos extraordinariamente eficaces. En esto consiste la negación radical de alternativas a la realidad del presente. Éste es el contexto subyacente a la dimensión utópica del Foro, que consiste en afirmar la existencia de alternativas a la globalización neoliberal.

Como dice Franz Hinkelammert (2002), vivimos en una época de utopías conservadoras cuyo carácter utópico reside en su radical negación de alternativas a la realidad del presente. La posibilidad de alternativas se discute precisamente por el hecho de ser utópica, idealista, poco realista. Todas las utopías conservadoras se sustentan en una lógica política basada en un solo criterio de eficiencia que rápidamente se convierte en el criterio ético supremo. De acuerdo con este criterio, solamente lo que es eficiente tiene valor. Cualquier otro criterio ético es devaluado como ineficiente. El neoliberalismo es una de estas utopías conservadoras para las que el único criterio de eficiencia es el mercado o las leyes del mercado. Su carácter utópico reside en la promesa de que su realización o aplicación total cancela todas las utopías. Según Hinkelammert, «[...] esta ideología deriva de su desesperado antiutopismo, la promesa utópica de un nuevo mundo. La tesis básica es: aquello que destruye la utopía, la realiza» (2002: 278). Lo que distingue a las utopías conservadoras de las utopías críticas es el hecho de que se identifican a sí mismas con la realidad del presente y descubren su dimensión utópica en la radicalización o en la realización completa del presente. Además, los problemas o dificultades de la realidad del presente no son la consecuencia de las carencias o

3 Por 'utopía' entiendo la exploración de nuevos modos de posibilidad humana y estilos de voluntad, así como el uso de la imaginación para hacer frente a la aparente inevitabilidad de lo que existe con algo radicalmente mejor por lo que vale la pena luchar, y para lo que la humanidad está completamente capacitada (SANTOS 1995: 479).

límites de los criterios de eficiencia, sino que más bien resultan del hecho de que la aplicación de los criterios de eficiencia no ha sido lo suficientemente total. Si existe desempleo y exclusión social, si hay hambre y muerte, ello no es la consecuencia de las carencias o límites de las leyes del mercado; resulta más bien del hecho de que dichas leyes todavía no han sido totalmente aplicadas. El horizonte de las utopías conservadoras es así un horizonte cerrado, un final de la historia.

Éste es el contexto en el que tiene que entenderse la dimensión utópica del FSM. El Foro significa la reemergencia de una utopía crítica, es decir, la crítica radical de la realidad del presente y la aspiración a una sociedad mejor. Ello ocurre, sin embargo, cuando la utopía antiutópica del neoliberalismo es dominante. La especificidad del contenido utópico de esta nueva utopía crítica, si la comparamos con la de las utopías críticas dominantes al final del siglo XIX y comienzos del siglo XX, deviene clara. El Foro pone en cuestión la totalidad del control reclamado por el neoliberalismo (como conocimiento y como poder) solamente para afirmar —de un modo creíble— la posibilidad de alternativas. De ahí la naturaleza abierta de las alternativas. En un contexto en el que la utopía conservadora prevalece de un modo absoluto, es más importante afirmar la posibilidad de alternativas que definir las. La dimensión utópica del Foro consiste en afirmar la posibilidad de una globalización contrahegemónica. En otras palabras, la utopía del Foro se afirma a sí misma más como negatividad (la definición de aquello que critica) que como positividad (la definición de aquello a lo que aspira). En esto consiste la mezcla de debilidad y fuerza de su respuesta a la pregunta fuerte acerca de la posibilidad de alternativas.

La especificidad del Foro Social Mundial como utopía crítica tiene otra dimensión. El Foro es la primera utopía crítica del siglo XX y se propone romper con la tradición de las utopías críticas de la modernidad occidental, muchas de las cuales se convirtieron en utopías conservadoras: de afirmar alternativas utópicas a negar alternativas con la excusa de que la realización de la utopía estaba en marcha. El carácter abierto de la dimensión utópica del Foro corresponde al intento de este último de escapar a esta perversión. Para el Foro, la afirmación de alternativas es plural, tanto por lo que concierne a la forma de la afirmación como por lo que respecta al contenido de las alternativas. La afirmación de las alternativas va de la mano con la afirmación de que hay alternativas a las alternativas. El otro mundo posible es una aspiración utópica que comprende diversos mundos posibles. El otro mundo posible puede ser muchas cosas, pero nunca un mundo sin alternativa.

La utopía del FSM es una utopía radicalmente democrática. Es la única utopía realista después de un siglo de utopías conservadoras, algunas de las cuales son el resultado de unas utopías críticas pervertidas. Este diseño utópico, cimentado en la negativa del presente más que en la definición del futuro, centrado en los procesos de intercambio entre los movimientos más que en la valoración del contenido político de los movimientos, es el principal factor de cohesión del Foro. Contribuye a maximizar lo que une y a minimizar lo que divide, a celebrar el intercambio más que las disputas de poder, a ser una presencia fuerte y no a tener una agenda fuerte. Este diseño utópico, que es también un diseño ético, privilegia el discurso ético, muy evidente en la Carta de Principios del Foro, cuyo objetivo es lograr el consenso más allá de las divisiones políticas e ideológicas entre los movimientos y las organizaciones que lo componen. Los movimientos y organizaciones ponen entre paréntesis las divisiones que los separan, pues ello es necesario para afirmar la posibilidad de una globalización contrahegemónica.

La naturaleza de esta utopía ha sido la más adecuada para el objetivo inicial del Foro: afirmar la existencia de una globalización contrahegemónica. Ésta no es una utopía vaga. Es más bien una utopía que contiene en sí misma la concreción que es adecuada en esta fase de la construcción de la globalización contrahegemónica. Queda por ver si la naturaleza de esta utopía es la más adecuada para guiar los próximos pasos, si es que hay próximos pasos.

¿Es la mezcla de debilidad y fortaleza de la respuesta del Foro sostenible a la larga? Una vez que la globalización contrahegemónica se haya consolidado y, por consiguiente, que la idea de que otro mundo es posible se haya vuelto creíble, ¿será posible hacer realidad esta idea con el mismo grado de democracia radical que contribuyó a formularla? Esta es la pregunta que Walden Bello (2007) ha planteado recientemente y a la que me referiré más abajo.

Una sensación de urgencia y una sensación de cambios civilizatorios

Otro motivo del éxito del Foro es la forma en que ha abordado el carácter paradójico de nuestra época, probablemente otro síntoma de su naturaleza transicional. El pensamiento crítico y la práctica transformadora están actualmente desgarrados por dos temporalidades extremas y contradictorias que se disputan el marco temporal de la acción colectiva. Por un lado, hay una sensación de urgencia, la idea de que es necesario actuar ahora porque

mañana será probablemente demasiado tarde. El calentamiento global y la inminente catástrofe ecológica; la conspicua preparación de una nueva guerra nuclear; la evanescente sostenibilidad vital de vastas poblaciones; el descontrolado impulso por la guerra eterna y la violencia y la injusta destrucción de vidas humanas que ello causa; el agotamiento de los recursos naturales; el crecimiento exponencial de la desigualdad social que da lugar a nuevas formas de despotismo social; regímenes sociales sólo regulados por extremas diferencias de poder, todos estos hechos parecen exigir que se dé absoluta prioridad a la acción inmediata o a corto plazo, ya que el largo plazo puede incluso no llegar a existir si las tendencias expresadas en estos hechos se dejan evolucionar sin control. Ciertamente la presión de la urgencia se encuentra en diferentes factores en el Norte global y en el Sur Global, pero parece estar presente en todas partes.

Por otro lado, hay una sensación de que nuestro tiempo reclama una serie de cambios civilizatorios profundos y a largo plazo. Los hechos mencionados más arriba son síntomas de estructuras y agencias profundamente arraigadas a las que no es posible hacer frente mediante un intervencionismo a corto plazo, ya que este último forma parte del paradigma civilizatorio en la misma medida que aquello que combate. El siglo xx demostró con una crueldad inmensa que tomar el poder no es suficiente, que más que tomar el poder es preciso transformarlo. Las versiones más extremas de esta temporalidad incluso reclaman la transformación del mundo sin la toma del poder (HOLLOWAY 2002).

La coexistencia de estas temporalidades polares está produciendo una gran turbulencia en viejas discusiones y fisuras como las existentes entre táctica y estrategia, o entre reforma y revolución. Mientras la sensación de urgencia pide táctica y reforma, la sensación de cambio de paradigma civilizatorio pide estrategia y revolución. Pero el hecho de que ambas sensaciones coexistan y que ambas sean acuciantes desfigura los términos en que se plantean las distinciones y las fisuras y los convierte en más o menos insignificantes o irrelevantes. En el mejor de los casos se convierten en significantes imprecisos propensos a apropiaciones contradictorias. Hay procesos reformistas que parecen revolucionarios (Hugo Chávez), procesos revolucionarios que parecen reformistas (neozapatismo) y proyectos reformistas sin práctica reformista (Lula). La caída del muro de Berlín, al tiempo que asestaba un golpe mediático mortal a la idea de revolución, encajaba un golpe silencioso no menos letal a la idea de reforma. Desde entonces vivimos en un tiempo que, por un lado, convierte el reformismo en un contrarreformismo y que, por el otro, es o bien

demasiado tardío para ser posrevolucionario o demasiado prematuro para ser prerrevolucionario. Como consecuencia de ello, las polarizaciones políticas se vuelven relativamente poco reguladas y con unos significados que tienen muy poco que ver con los nombres que se les dan.

En mi opinión, el FSM capta muy bien esta tensión no resuelta entre temporalidades contradictorias. No solamente en cuanto acontecimiento sino también en cuanto proceso, el Foro ha fomentado la plena expresión de ambas sensaciones (la de urgencia y la de cambio civilizatorio), yuxtaponiendo en un mismo panel campañas, coaliciones de discursos y prácticas que se centran en la acción inmediata y en la transformación a largo plazo. Las llamadas a favor de una cancelación inmediata de la deuda se articulan con campañas de más larga duración de educación popular relativa al SIDA/VIH; las denuncias ante los tribunales de la criminalización de la protesta social de los pueblos indígenas van de la mano con la lucha por el reconocimiento de la identidad cultural y de los territorios ancestrales de estos mismos pueblos; la lucha por el acceso inmediato al agua potable suficiente por parte del pueblo de Soweto, después de la privatización del suministro de agua, se convierte en parte de una larga estrategia para garantizar un acceso sostenible al agua en todo el continente africano, como lo ilustra la constitución del *Africa Water Network* en Nairobi durante el Foro Social Mundial-2007.

Estos diferentes marcos temporales de lucha coexisten pacíficamente en el FSM por tres principales razones. Primero, se traducen ellos mismos en luchas que comparten un mismo radicalismo, tanto si se refieren al máximo obtenible hoy como si se refieren al máximo obtenible a la larga. Y los medios de acción pueden ser igualmente radicales. Éste es un cambio considerable respecto a la izquierda convencional del siglo xx. Para esta última, la lucha por objetivos de corto alcance se enmarcaba en un gradualismo legal y, en consecuencia, se concebía como una acción institucional, no radical. Segundo, el conocimiento mutuo de estas diversas temporalidades entre movimientos y organizaciones ha llevado a la idea de que las diferencias entre ellos son mucho mayores en teoría que en la práctica. Una acción inmediata radical puede ser la mejor manera de dar credibilidad a la necesidad de un cambio civilizatorio, aunque sólo sea por los insuperables obstáculos con los que va seguramente a chocar mientras el paradigma civilizatorio siga siendo el mismo. Ello explica por qué algunos movimientos importantes han sido capaces de combinar en sus estrategias globales lo inmediato y lo civilizatorio. Éste es el caso del MST (el movimiento de los trabajadores rurales sin tierra del Brasil) que

combina la ocupación ilegal de tierras para alimentar a los campesinos hambrientos, con acciones masivas de educación política popular cuyo objetivo es una transformación mucho más amplia del Estado y la sociedad brasileños. La razón final de la coexistencia de temporalidades contradictorias es que el FSM no establece prioridades entre ellas; simplemente abre el espacio para las discusiones y la construcción de coaliciones entre los movimientos y las organizaciones, cuyos resultados pueden ser de lo más diverso. Un sentido absoluto de un propósito común, por muy vagamente definido que sea, el de construir otro mundo posible, tiende a quitar importancia a las polarizaciones que se dan entre movimientos e invita a estos últimos a concentrarse en la construcción de coaliciones más intensas con los movimientos con los que tienen más afinidades. La selectividad en la construcción de coaliciones se convierte en una forma de evitar polarizaciones innecesarias.

Una relación fantasmagórica entre teoría crítica y prácticas izquierdistas

La tercera razón para el éxito del FSM está en la forma en que aborda el abismo existente entre las prácticas izquierdistas y las teorías clásicas de la izquierda, que hoy es mayor que nunca. Ésta es probablemente otra característica propia de la naturaleza transaccional de nuestro tiempo. Desde el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas a la elección de Lula en Brasil; desde los piqueteros argentinos al MST; desde el movimiento indígena en Bolivia y Ecuador hasta el Frente Amplio de Uruguay y las sucesivas victorias de Hugo Chávez, así como, más recientemente, la elección de Evo Morales; desde la lucha continental contra el ALCA⁴ al proyecto alternativo de integración regional dirigido por Hugo Chávez, nos vemos confrontados con unas prácticas políticas que son generalmente reconocidas como de izquierdas, pero que no fueron previstas por las principales tradiciones teóricas de la izquierda, o que incluso las contradicen. Como consecuencia de ello parece estar emergiendo una especie de ceguera mutua entre la teoría y la práctica —de la práctica respecto a la teoría y de la teoría respecto a la práctica.

La razón de ello reside en el hecho de que mientras el pensamiento crítico y la teoría de izquierdas fueron desarrollados en el Norte global, en realidad en cinco o seis países de aquel Norte, las prácticas de izquierda

4 Área de Libre Comercio de las Américas.

más innovadoras y más efectivamente transformadoras de las últimas décadas se han ido produciendo en el Sur global. Podría argumentarse que éste no es un fenómeno completamente nuevo en la medida en que las luchas anticoloniales y el movimiento de los países no-alineados, fundado en Bandung en 1955, también contribuyó con importantes conceptos e ideas al guión izquierdista hegemónico nortecéntrico. Ello es verdad hasta cierto punto. Pero contrariamente a lo que sucedió entonces, las nuevas prácticas de izquierda no sólo se dan en lugares poco familiares y son llevadas a cabo por pueblos extraños, sino que también hablan en unos idiomas no coloniales muy extraños (aymara, quechua, guaraní, indi, urdu, árabe, ki-zulu, ki-kongo) o en idiomas coloniales menos hegemónicos (como español y portugués), y sus referencias culturales y políticas son no-occidentales. Además, cuando traducimos sus discursos a un lenguaje colonial, a menudo no hay indicios de los conceptos familiares con los que se construyó históricamente la política de izquierdas de base occidental, como revolución, socialismo, clase obrera, capital, democracia o derechos humanos, etc. En vez de ello, encontramos conceptos como tierra, agua, territorio, racismo, dignidad, respeto, opresión cultural y sexual, *pachamama*, *ubuntu*, control de los recursos naturales, pobreza y hambre, pandemias como el SIDA/VIH, identidad cultural, violencia... El pensamiento de izquierda generado en el Norte global se provincianiza con la emergencia de una práctica crítica y una forma de entender el mundo que no encajan con la práctica crítica y la forma de entender el mundo de Occidente. No es, por tanto, nada sorprendente que el pensamiento de izquierda nortecéntrico no reconozca como perteneciente a la izquierda algunas de las prácticas críticas y de las formas de entender el mundo que están emergiendo en el Sur global, y que estas últimas a menudo se nieguen a incluir sus experiencias en dicha oposición binaria izquierda/derecha, una oposición nortecéntrica de acuerdo con algunas de ellas.

Los efectos salvajes del juego de espejos entre las teorías ciegas y las prácticas invisibles fueron llevados a su clímax en el FSM. El Foro, que es la primera reunión internacionalista del siglo XXI, se originó en el Sur global a partir de unas premisas políticas y culturales que desafiaban todas las tradiciones hegemónicas de la izquierda. Su novedad, que se vio reforzada cuando el Foro se trasladó desde Porto Alegre a Mumbai y más tarde a Nairobi, se debe a que las tradiciones hegemónicas de la izquierda, en vez de ser descartadas, fueron invitadas a estar presentes pero no en sus propios términos, es decir, como las únicas tradiciones legítimas. Fueron invitadas junto con otras muchas tradiciones de conocimiento crítico,

práctica transformadora y concepciones de una sociedad mejor. El hecho de que unos movimientos y organizaciones procedentes de tradiciones críticas dispares —unidas por un propósito muy ampliamente definido de luchar contra la globalización neoliberal por una aún más ampliamente definida aspiración de que «otro mundo» es «posible»—pudiesen interactuar durante varios días y planificar acciones de colaboración, tuvo un impacto profundo y multifacético en la relación entre la teoría y la práctica.

La ceguera de la teoría resulta en la invisibilidad de la práctica, y de ahí su subteorización, mientras que la ceguera de la práctica deriva en la irrelevancia de la teoría. La ceguera de la teoría puede verse en la forma en que los partidos de la izquierda convencional y los intelectuales a su servicio se han negado tozudamente a prestar atención al FSM o han minimizado su significado. La ceguera de la práctica, a su vez, está obviamente presente en el desprecio que manifiesta la gran mayoría de activistas del FSM por la rica tradición teórica de la izquierda y por el desprecio militante por su posible renovación. Esta ceguera recíproca produce, en el plano práctico, una oscilación extrema entre el espontaneísmo revolucionario y un posibilismo inocuo y autocensurado, y, en el plano teórico, una oscilación igualmente extrema entre el celo reconstructivo *post-factum* y la indiferencia arrogante por todo aquello que no está incluido en dicha reconstrucción.

En estas condiciones, la relación entre la teoría y la práctica asume unas características extrañas. Por otro lado, la teoría ya no está al servicio de las futuras prácticas que potencialmente contiene, y más bien sirve para legitimar (o no) las prácticas pasadas que han emergido a pesar de ella. Así, el pensamiento de vanguardia tiende a ir a la zaga de la práctica de retaguardia. Deja de ser orientación para convertirse en ratificación de los éxitos obtenidos por defecto o en confirmación de los fracasos preanunciados. Por otro lado, la práctica se justifica a sí misma recorriendo a una especie de bricolaje teórico pegado a las necesidades del momento, hecho de conceptos y lenguajes heterogéneos que, desde el punto de vista de la teoría, no son más que racionalizaciones oportunistas de ejercicios retóricos. Desde el punto de vista de la teoría, el bricolaje teórico nunca es considerado como una teoría. Desde el punto de vista práctico, una teorización a posteriori es mero parasitismo.

Como he dicho más arriba, la experiencia del FSM ha tenido un impacto profundo y multifacético en la relación entre la teoría y la práctica. En primer lugar, ha dejado claro que la discrepancia entre la izquierda en los libros y la izquierda en la práctica es más que nada un problema occidental. En otras partes del mundo, e incluso en Occidente entre las

poblaciones no-occidentales (como los pueblos indígenas), se dan otras formas de entender la acción colectiva para las cuales dicha discrepancia no tiene sentido. El mundo en general está lleno de experiencias transformadoras y de agentes que no han sido educados en la izquierda occidental. Además, el conocimiento científico, que en los libros de la izquierda occidental ha tenido siempre una prioridad absoluta, en el espacio abierto del FSM es una forma de conocimiento entre otras muchas. Es más importante para ciertos movimientos y causas que para otros, y en muchas ocasiones se recurre a él articulándolo con otros conocimientos: laico, popular, urbano, campesino, indígena, femenino, religioso.

De este modo, el FSM planteó una nueva cuestión epistemológica: si las prácticas sociales y los agentes colectivos recurren a diferentes tipos de conocimiento, una evaluación adecuada de su valor para la emancipación social se fundamenta en una epistemología que, contrariamente a las epistemologías hegemónicas en Occidente, no concede una supremacía a priori al conocimiento científico (producido sobre todo en el Norte), permitiendo de este modo una relación más justa entre diferentes tipos de conocimiento. En otras palabras, no hay una justicia social global sin una justicia cognitiva global. En consecuencia, para capturar la inmensa variedad de prácticas y discursos críticos, y para valorizar y maximizar su potencial transformador, se necesita una reconstrucción epistemológica. Ello significa que no necesitamos tanto alternativas cuanto una forma alternativa de pensar las alternativas.

Dicha reconstrucción epistemológica tiene que empezar con la idea de que el pensamiento hegemónico de izquierda y la tradición crítica hegemónica, además de ser nortecéntricas, son colonialistas, imperialistas, racistas y sexistas. Para superar esta condición epistemológica, y por consiguiente para descolonizar el pensamiento y la práctica de izquierda, es imperativo dirigirse al Sur y aprender del Sur, pero no del Sur imperial (que reproduce en el Sur la lógica del Norte como si fuera universal), sino más bien del Sur antiimperial (la metáfora del sufrimiento humano sistemático e injusto causado por el capitalismo global y por la resistencia contra el mismo).

Dicha epistemología en absoluto sugiere que el pensamiento crítico y la política de izquierdas nortecéntricas tengan que ser descartadas y arrojadas al cubo de la basura de la historia. Su pasado es en muchos sentidos un pasado honorable y ha contribuido significativamente a la liberación del Sur global. Lo que es más bien imperativo es empezar un diálogo intercultural y una traducción entre diferentes prácticas y conocimientos críticos: surcéntrica y nortecéntrica, popular y científica, religiosa y secular, femenina

y masculina, urbana y rural, etc., etc. A esta traducción intercultural yo la llamo la ecología de los conocimientos (SANTOS 2004, 2006a, 2007).

El segundo impacto del FSM en la relación entre la teoría y la práctica, y probablemente más decisivo para su éxito, es la forma en que ha valorado la diversidad de filosofías, discursos, estilos de acción y objetivos políticos presentes en sus reuniones. Dos aspectos tienen que ser puestos de relieve en este sentido. Por un lado, el FSM ha evitado hasta ahora el peligro de reducir su carácter abierto por mor de la eficacia o de la coherencia política. Como explico más abajo, hay un intenso debate en el interior del Foro sobre este tema, pero, en mi opinión, la idea de que no hay una teoría general de la transformación social capaz de capturar y de clasificar la inmensa diversidad de ideas y prácticas oposicionales presentes en el FSM ha sido una de las decisiones más innovadoras y productivas. Por otro lado, esta inclusividad potencialmente incondicional ha contribuido a crear una nueva cultura política que, como he mencionado más arriba, privilegia las comunales en detrimento de las diferencias, y fomenta la acción común incluso en presencia de diferencias ideológicas profundas una vez que los objetivos, por muy limitados que sean en su alcance, son claros y han sido adoptados por consenso.

En las antípodas de la idea de una teoría general omnicompreensiva o de una línea correcta dictada desde arriba, las coaliciones y articulaciones hechas posibles entre los movimientos sociales son generadas de abajo a arriba, tienden a ser pragmáticas y duran mientras se considera que promueven los objetivos de cada movimiento. En otras palabras, mientras que en la tradición de la izquierda convencional, particularmente en el Norte global, politizar un tema era equivalente a polarizarlo, lo que a menudo llevaba al faccionalismo, en el FSM parece estar emergiendo otra cultura política en la que la politización va de la mano con la despolarización, con la búsqueda de un terreno común y de unos límites consensuados respecto de la pureza ideológica y de la confusión ideológica. En mi opinión, la posibilidad de una acción colectiva global reside en el desarrollo de esta cultura política (me extenderé más sobre este punto más abajo).

La autorreflexividad compulsiva y la tarea inacabada del FSM

Desde sus comienzos, el Foro Social Mundial ha sido objeto de un intenso debate, tanto desde dentro, entre sus participantes, como desde fuera, principalmente entre miembros de la izquierda convencional, que desde el nacimiento del Foro lo han mirado con suspicacia. Los temas de debate

son numerosos: la naturaleza política del FSM; su relación con las luchas nacionales históricamente llevadas a cabo por la izquierda; objetivos explícitos e implícitos; composición ideológica; democracia interna; límites de su carácter global; base sociológica a la luz del perfil de sus participantes; exclusiones; dependencia financiera; transparencia de las decisiones por parte de los órganos que aparentemente no tienen poder de decisión; relaciones entre ONG y movimientos sociales; autonomía política y organizativa en cuanto a determinados Estados y partidos de izquierda; representatividad; eficacia a la hora de cambiar las estructuras de poder del mundo; el papel de los intelectuales; etc., etc. Durante este tiempo, los debates y las evaluaciones a que han dado lugar han llevado a importantes cambios organizativos. He dicho en otra parte que, contrariamente a la opinión de sus críticos, el FSM ha demostrado tener una notable capacidad para reformarse a sí mismo (SANTOS 2006a). Las cuestiones organizativas y de representación han sido el principal campo en el que dicha capacidad se ha puesto en juego. En mi opinión, las limitaciones de la autorreforma no han estado tanto en el propio FSM como en las condiciones estructurales globales y nacionales en las que se desarrolla.

Los debates explotaron después del FSM-2005 y fueron una presencia conspicua en el FSM-2007, en Nairobi. A partir del año 2005, los debates empezaron a centrarse en el futuro del FSM. Pueden identificarse dos debates diferentes. Uno de ellos se centra en los profundos cambios que el FSM deberá llevar a cabo para estar a la altura de las energías transformadoras que ha desencadenado. ¿De un espacio abierto a un movimiento de movimientos? ¿De foro de discusión a acción colectiva? ¿Partido político global? ¿Profundos cambios en la Carta de Principios que permitan tomar postura sobre los principales problemas globales, como la invasión a Iraq, la reforma de las Naciones Unidas o el conflicto palestino-israelí? ¿Del consenso a la votación? El otro debate se centra en si el FSM tiene algún futuro, en si ha agotado su potencial, si tiene que darse por concluido dejando el campo abierto para otros tipos de agregación global de resistencia y alternativa. Este segundo debate adquirió una notoriedad particular con un reciente artículo de Walden Bello (2007) en el que se pregunta: «Habiendo llevado a cabo su función histórica de agregar y vincular entre sí los diversos contramovimientos generados por el capitalismo global, ¿ha llegado acaso el momento de que el FSM líe los bártulos y dé paso a nuevos modos de organización global de resistencia y transformación?». Antes de intentar responder a esta pregunta, me gustaría responder a otra relativa a la sociología del debate: ¿por qué ha sido tan intenso el debate

y por qué cuanto más radicalmente se ha cuestionado al FSM menos consecuencias ha tenido para el desarrollo del proceso del Foro? Habiendo seguido muy de cerca desde el principio la evolución del Foro, he llegado a tres conclusiones.

Primero, el debate ha sido muy intenso desde la primera edición del FSM y los temas discutidos pertenecen a dos categorías distintas. Por un lado están los temas que expresan la resistencia a reconocer la novedad que representa el FSM respecto a las tradiciones de la izquierda convencional; son los temas de la eficacia, la composición ideológica, los objetivos políticos, etc. Por otro lado están los temas que, aun reconociendo la novedad del FSM, cuestionan determinados aspectos o características que pueden poner en entredicho esta novedad; son los temas del alcance global y de la representatividad, de la democracia interna y de la transparencia, de las relaciones con los Estados y las agencias de financiación. En mi opinión, en ambas instancias la intensidad de los debates confirma la novedad del FSM en el paisaje global de la política de izquierdas. Por un lado, dada esta novedad, ha sido difícil trazar el mapa del FSM dentro de este paisaje, y cualquier desajuste se convierte en un déficit en el que el peso de la prueba recae sobre el Foro. Asimismo, la novedad exige un cambio radical respecto a las experiencias pasadas: la frustración causada por el pasado es tal que cualquier «impureza» o rendimiento por debajo de lo esperado se convierte fácilmente en una sospechosa venganza del pasado, en una señal de que dicho cambio no ha sido lo suficientemente radical. En ambos casos, es la novedad la que moviliza la crítica y en cierto sentido la confirma. Nuestra época, tanto en la derecha como en la izquierda, está tan impregnada de la ideología neoliberal del NHA (No Hay Alternativa) que cualquier novedad institucional y política parece verse condenada a la autorreflexividad impulsiva.

Mi segunda conclusión es que las críticas que empezaron a partir de la premisa de la novedad del Foro llevaron por lo general a cambios e innovaciones cuyo objetivo era corregir las deficiencias admitidas. Las reuniones del Consejo Internacional de los últimos tres años constituyen una prueba lo suficientemente abundante de ello. De hecho, no se me ocurre ninguna otra organización de la izquierda en la que la capacidad de autorreforma haya sido tan consistente.

Mi tercera conclusión es que los debates más radicales, aquellos que exigen una transformación radical del FSM o su extinción, tienen muy pocas consecuencias y raramente abandonan los lugares en los que tienen lugar para convertirse en temas de conversación entre los ac-

tivistas que se han ido uniendo al proceso del FSM. Experimenté esto especialmente en Nairobi, en enero de 2007, la reunión en la que más mesas redondas se organizaron para discutir el futuro del Foro. Si bien en estas mesas redondas tuvieron lugar discusiones muy vehementes, fuera, los campesinos de Tanzania y de Uganda se reunían por vez primera con sus camaradas de Kenia bajo los auspicios de Vía Campesina y celebraban el «sorprendente» hecho de que todos ellos compartían los mismos problemas causados por los mismos factores; mujeres de todo el mundo se mostraban muy activas preparando el segundo borrador del Manifiesto sobre los derechos reproductivos y sexuales, tratando de superar las dificultades de última hora derivadas de las diferencias existentes en la conciencia y la cultura feminista de varios continentes, en esta ocasión centradas particularmente en la «sensibilidad» de las feministas africanas; habitantes de diferentes ciudades del planeta estaban planeando acciones colectivas contra los desahucios forzosos y la privatización del suministro de agua; líderes comunitarios de diversas partes de África estaban organizando la *Africa Water Network* y, junto con varias ONG y movimientos y organizaciones en pro de la salud y los derechos humanos de todo el mundo, estaban planeando la más exhaustiva campaña contra el SIDA/VIH.

Hay algo en la estructura y en la práctica del FSM que lo hace inmune al cuestionamiento radical. O mejor aún, el Foro no es una entidad en la que la capacidad para el cuestionamiento radical tenga consecuencias reales. El espacio abierto y el proceso puesto en marcha por el FSM tienden a despolarizar las diferencias, a reformarse a sí mismo a la luz de las críticas constructivas y a ignorar aquellas que se identifican como potencialmente destructivas. Esta resistencia es, en mi opinión, una señal de que el FSM todavía no ha llevado a cabo su «tarea histórica», todavía no ha agotado su potencial.

Esta conclusión me lleva al artículo de Walden Bello «El Foro en la encrucijada» (2007).⁵ Tras reconocer todos los logros del FSM, muy en consonancia con los análisis que yo he hecho más arriba, Bello afirma, sin embargo, que una de las críticas en contra del Foro se ha vuelto especialmente relevante: «[...] se trata de la acusación de que el FSM como institución no está suficientemente anclado en las luchas políticas globales reales y se está convirtiendo en un festival anual con un

5 Esta ponencia suscitó un intenso debate en el Consejo Internacional del FSM. Véase, por ejemplo, WHITAKER 2007.

impacto social limitado». Está de acuerdo con aquellos para quienes la concepción liberal del «espacio abierto» defendida por muchos de los fundadores del FSM —es decir, la idea de que el Foro no puede respaldar ninguna postura política o lucha particular, aunque los grupos que lo constituyen sí tienen libertad para hacerlo—, ha creado la ilusión de que el FSM puede estar *au dessus de la mêlée*, convirtiéndose en una especie de foro neutral en el que las discusiones estarán cada vez más aisladas de la acción, consumiendo «[...] la energía de las redes de la sociedad civil [que] deriva de su implicación en las luchas políticas» (BELLO 2007). Esta crítica ha sido dirigida al FSM desde el momento mismo de su constitución, y yo mismo la he suscrito (SANTOS 2006b). Pero mientras yo veo en ella solamente otra oportunidad de autorreforma, Bello considera que dicta la sentencia de muerte del Foro. El argumento central es que el FSM correspondía a una fase de la lucha anticapitalista que ya ha concluido. Su tarea histórica consistía en reunir los viejos y los nuevos movimientos para llevarlos a

[...] comprender que se necesitaban unos a otros en la lucha contra el capitalismo global, y que la fuerza del movimiento global en ciernes estaba en una estrategia de ramificación descentralizada que se fundamentaba no en la creencia doctrinal de que una clase estaba destinada a dirigir la lucha, sino en la realidad de la común marginalización de prácticamente todas las clases, estratos y grupos subordinados bajo el reinado del capital global. (BELLO 2007)

Esto se ha llevado finalmente a cabo y efectivamente el Foro se ha quedado rezagado respecto a otras luchas más avanzadas.

Implícita en el argumento está la idea de que la continuación del FSM puede incluso convertirse en un obstáculo para estas luchas. El ejemplo que pone Bello de estas luchas es Hugo Chávez y la revolución bolivariana. De acuerdo con él, el policéntrico FSM de 2006 en Caracas fue tan «vigorizante y estimulante» porque «[...] insertó a unos 50.000 delegados en el centro de la tormenta de una lucha en curso contra el imperio, en la que se mezclaron con los militantes venezolanos, en su mayoría pobres, enzarzados en un proceso de transformación social, mientras observaban cómo otros venezolanos, mayormente de la élite y las clases medias, erigían una enconada oposición» (BELLO 2007). En consecuencia, «Caracas fue una estimulante prueba de realidad», es decir, mostró que «el Foro está en una encrucijada». Para hacer este argumento todavía más explí-

cito, Bello afirma que «Hugo Chávez captó la esencia de la coyuntura cuando advirtió a los delegados en enero de 2006 del peligro de que el FSM se convirtiera simplemente en un foro de ideas sin una agenda para la acción. Dijo a los participantes que no tenían otra elección que plantearse la cuestión del poder. “Necesitamos una estrategia de ‘contrapoder’. Nosotros, los movimientos sociales y políticos hemos de ser capaces de ocupar espacios de poder a escala local, nacional y regional”» (BELLO 2007). Para Bello, el logro histórico del FSM reside en el hecho de haber creado las condiciones para que estas luchas tengan ahora más probabilidades de triunfar.

Desarrollar una estrategia de contrapoder o de contrahegemonía no significa necesariamente recaer en los viejos modos de organización jerárquicos y centralizados propios de la vieja izquierda. De hecho, como mejor puede potenciarse dicha estrategia es mediante la interconexión en red horizontal y a múltiples niveles que los movimientos y organizaciones representados en el FSM han puesto de manifiesto con sus luchas particulares. Articular estas luchas en acción significará forjar una estrategia común que extraerá su fuerza de la diversidad.

Estoy completamente de acuerdo con Bello en que América Latina está hoy a la vanguardia de la lucha contra el imperialismo y que Hugo Chávez representa el momento más avanzado de dicha lucha, que también está en marcha en Bolivia y Ecuador. Además, creo que el FSM, emergiendo en América Latina, ha contribuido en gran manera a ello. No obstante, todavía hay dos preguntas que deben plantearse. Primero, ¿interfiere negativamente la continuación del FSM en los futuros resultados de estas luchas? Segundo, ¿son las transformaciones en la política de izquierdas llevadas a cabo por el FSM realmente tan extensas y, si lo son, son también sostenibles?

Respecto a la primera cuestión, pienso que el FSM nunca ha afirmado que la corrección de los errores del pasado implicase la aceptación de una única alternativa. De hecho, la idea nuclear subyacente en el FSM es la celebración de la diversidad de las luchas contra la exclusión y la opresión con el objetivo de extraer de esta celebración energía y fuerza adicionales para las luchas existentes y creatividad adicional para desarrollar otras nuevas. Suponer que el FSM puede llegar a ser perjudicial para el éxito de las luchas más avanzadas presupone, primero, que hay un solo e inequívoco criterio para establecer qué es más y qué es menos avanzado, y, segundo, que la coexistencia de luchas de diferentes tipos, escalas y grados de avance es perjudicial para el objetivo global de construir otro mundo

posible. En mi opinión, ninguno de estos supuestos es corroborado por la realidad. Las dudas relativas a la adopción de este simple criterio, y la frustración con el registro histórico de algunos de los candidatos a este estatus privilegiado, se encuentran en el centro del éxito del FSM. Además, incluso asumiendo que un acuerdo general sea posible en el seno de la izquierda global acerca de lo que es más o menos avanzado, es muy difícil pensar que sea posible progresar a la misma velocidad en las diferentes luchas contra los diferentes tipos de opresión en las diferentes partes del mundo. Al contrario, el desarrollo desigual y combinado de las diversas luchas anticapitalistas —probablemente más evidente ahora gracias al FSM— reflejará siempre el desarrollo desigual y combinado del capitalismo global. Para decirlo con las palabras de Whitaker en su respuesta a Bello, las encrucijadas del FSM son de hecho dos caminos paralelos que pueden coexistir como fuentes de inspiración mutuas. Incluso asumiendo que el FSM ha sido desbordado por otras concepciones y prácticas de resistencia y alternativa, es importante que el Foro continúe proporcionando un sostén a las luchas que todavía lo necesitan, y también que reduzca el impacto y la frustración causadas por la eventual derrota de las luchas más avanzadas.

En una reciente evaluación del Foro Social Norteamericano, y a pesar de argumentar que dicho Foro ha «[...] demostrado la exactitud de los argumentos tanto de Bello como de Whitaker, afirmando la importancia de continuar el proceso del Foro Social pero sobre una base política mucho más innovadora y decisiva», Ponniah (2007) admite que, en última instancia, la riqueza de la idea del FSM como espacio abierto recibió una robusta confirmación en el Foro Norteamericano. Según él:

El Foro Social Norteamericano ha creado un espacio abierto que ha permitido la convergencia de los diferentes movimientos populares de los Estados Unidos. Por vez primera, diversos activistas de todo el país pudieron relacionarse colectivamente de una forma horizontal, no jerárquica, que hizo hincapié en la comprensión mutua. La infraestructura de Espacio Abierto hizo posible el encuentro de una gran variedad de movimientos. Si el espacio hubiese estado dominado por una ideología, por ejemplo el socialismo, o si hubiese estado dominado por una estrategia, por ejemplo, el estatismo, seguramente no hubiera atraído a tantos movimientos... El Espacio Abierto permitió a los activistas dejar de centrarse en las diferencias entre movimientos sociales y hacerlo en cambio en los objetivos comunes.

Incluso si pensáramos que fue la debilidad o el atraso de la izquierda norteamericana, combinados con su multiculturalidad, lo que hizo que el formato del FSM encajase tan bien en el Foro Norteamericano, esto no haría sino confirmar la continua utilidad del FSM. Particularmente si consideramos lo crucial que es reforzar a la izquierda norteamericana para acabar con el imperialismo norteamericano.

Para responder la segunda pregunta necesitamos hacer una evaluación del impacto del FSM. A ello dedico la siguiente sección de este artículo.

El Foro Social Mundial y la izquierda global

Dado lo corto que fue el período de maduración del FSM, la indagación sobre su contribución a la transformación de la teoría crítica y la izquierda global no puede dejar de ser algo especulativa. Es posible, no obstante, identificar algunos de los problemas de la izquierda puestos de relieve por el FSM, así como ciertas soluciones hechas posibles o más creíbles a la luz de su experiencia. Por su propia naturaleza, el FSM no tiene una línea oficial sobre su propio impacto en el futuro de la izquierda, y sospecho que muchos de los movimientos y organizaciones que forman parte del mismo no están preocupados por ello. Lo que apunto aquí es una reflexión personal basada en mi propia experiencia del FSM.

En mi opinión, las características más destacadas de la contribución del FSM son las siguientes, sin que ello implique ningún criterio de prioridad: el paso de un movimiento político a una política intermovimientos, es decir, a una política basada en la idea de que ningún movimiento social en solitario puede tener éxito en la realización de sus objetivos sin la cooperación de otros movimientos; una concepción amplia del poder y la opresión; una política reticular basada en las relaciones horizontales y en la combinación de autonomía y agregación; naturaleza intercultural de la izquierda y del concepto mismo de lo que es considerado como «la izquierda», así como, de acuerdo con ello, la idea de una justicia cognitiva que funciona como un importante criterio político; una nueva cultura política que gira en torno de la diversidad; diferentes concepciones de la democracia (demodiversidad) y su evaluación respecto a criterios transnacionales y transculturales de democracia radical concebida como la transformación de unas relaciones de poder desiguales en unas relaciones de autoridad compartida en todos los campos de la vida social; una lucha combinada por el principio de igualdad y por el principio del reconocimiento de la diferencia; privilegiar la rebelión, el no-conformismo y la

insurgencia frente a la reforma y a la revolución; un esfuerzo sostenido para no convertir a los militantes en funcionarios; una combinación pragmática de agendas a corto y largo plazo; articulación entre las diferentes escalas de la lucha, local, nacional y global, junto con una conciencia intensificada de la necesidad de confrontar el capitalismo global con un anticapitalismo global; un poner el foco sobre la transversalidad tanto en cuanto a temas como en cuanto a procesos; una concepción amplia de los medios de lucha con la coexistencia de la acción legal y la ilegal (excluyendo la violencia ilegal contra las personas), de la acción directa y la institucional, de la acción dentro y fuera del Estado capitalista; una concepción pragmática de las diferencias y de los objetivos comunes, con un mayor énfasis en estos últimos; rechazo de las líneas correctas, las teorías generales y los mandos centralizados a favor de los acuerdos sobre las agregaciones y las pluralidades despolarizadas.

La última contribución es probablemente la más decisiva y necesita una mayor elaboración.⁶ Pero antes de ello, y asumiendo que estas diferentes contribuciones a la reinención de la izquierda en el siglo XXI son importantes, debemos darnos cuenta de que el final del FSM estará plenamente justificado si y cuando estas contribuciones hayan sido completamente interiorizadas por la izquierda en todo el mundo, y particularmente por la izquierda involucrada en las luchas más avanzadas. Si ello es aceptado como criterio para decidir si el FSM tiene un futuro o no, creo que no puede afirmarse razonablemente que la tarea histórica del FSM habrá sido completada. Sería incluso excesivamente optimista pensar que las transformaciones habidas en la izquierda bajo el impacto del FSM han sido muy extensas y que están totalmente presentes en las luchas más avanzadas. Y mucho menos puede argumentarse que las contribuciones interiorizadas hasta ahora han sido asimiladas de un modo sostenible. Al contrario, creo que, a la luz de este criterio, la tarea del FSM está lejos de haber sido completada.

Además, creo que la contribución del FSM (con todos los cambios que podrían mejorar su actuación) será todavía más crucial en los años venideros. Principalmente por dos razones.

Primero, en los últimos años la globalización está asumiendo la forma de una regionalización. En las Américas, en África, en Asia y por supuesto en Europa están emergiendo nuevos tipos de pactos regionales y, en algunos casos, están asumiendo la forma de un nuevo tipo de nacionalismo

6 Véase la siguiente sección.

que yo califico de nacionalismo transnacional. Al igual que la globalización, la regionalización puede ser hegemónica o contrahegemónica. Pero en ambos casos, y por diferentes razones, ello puede contribuir a aislar a los movimientos y organizaciones progresistas de una región de los de otras regiones. Puede aducirse que la otra cara de este aislamiento recíproco será el fortalecimiento de la construcción de coaliciones dentro de una misma región, que probablemente contribuirá al surgimiento de luchas más avanzadas a escala regional. Creo, sin embargo, que en la medida en que el capitalismo siga siendo global en su alcance, el regionalismo será en última instancia instrumental para profundizar su naturaleza global. En ese caso, sería desastroso para la construcción de este otro mundo que es posible que las posibilidades de establecer unos lazos transregionales y una acción colectiva —como los que ofrece el FSM— se vieran reducidos. Segundo, sospecho que estamos abocados a unos tiempos aún más difíciles. La ideología securitaria y belicista que se está apoderando tanto de la política interior como de la internacional va a hacer que cada vez sea más difícil que los activistas se organicen, y aún más que puedan cruzar las fronteras. La criminalización de la protesta social ya está en marcha. La vocación global del FSM será aún más necesaria cuando se vuelva decisivo hacer visible y denunciar las limitaciones impuestas a las organizaciones y a las movilizaciones que tratan de implementar su acción a una escala global.

La sostenibilidad del impacto del FSM en la política de la izquierda global es una cuestión abierta que depende de las formas en que el Foro se reformará y se reinventará a sí mismo, a medida que vayan surgiendo nuevas circunstancias y nuevos retos. Me gustaría concluir este artículo llamando la atención hacia la más valiosa contribución del FSM, la que más inequívocamente exige la dinámica continuación del FSM.

La izquierda del siglo XXI:

Pluralidades despolarizadas y traducción intercultural

Una de las más remotas fuentes de la fantasmagórica relación existente entre teoría y acción que, como hemos señalado más arriba, ha llegado a hacerse extrema durante las últimas décadas, ha sido —a mi modo de ver— el virulento extremismo teórico que ha dominado a la izquierda convencional a lo largo de todo el siglo XX. Como resultado de ello, la política de izquierdas fue perdiendo gradualmente contacto con las aspiraciones y opciones prácticas de los activistas comprometidos en la ac-

ción política concreta. Entre la acción política concreta y el extremismo teórico se formó un vacío, una *terra nullius* en la que se reunió una difusa voluntad de unir fuerzas en contra de la avalancha del neoliberalismo y de admitir que ello sería posible sin tener que resolver todos los debates políticos pendientes. La urgencia de la acción se volvió en contra de la pureza de la teoría. El FSM es el resultado de este *Zeitgeist* de la izquierda, o más bien de las izquierdas, a finales del siglo XX y principios del XXI.

En este contexto, el pragmatismo combinado con la reconceptualización de la diversidad como una fuerza más que como un *handicap* se convirtió en una fuente tremenda de energía y creatividad política. El FSM mostró elocuentemente que ninguna totalidad puede contener la inagotable diversidad de las teorías y prácticas de la izquierda mundial actual. En consecuencia, la diversidad, más que un obstáculo para la unidad, se ha convertido en una condición para la unidad. A la vista del enorme peso del pasado, ésta no es una tarea fácil y exige una vigilancia y un refuerzo continuos. Se basará en dos pilares: las pluralidades despolarizadas y la traducción intercultural. Dada su novedad y contrafactualidad, ambas pueden ser fácilmente pervertidas y convertidas en sus opuestos, nuevas polarizaciones y nuevas imposiciones monoculturales. Aunque el FSM no es ninguna garantía de que esto no vaya a ocurrir, sin él o sin alguna otra entidad con un perfil similar ello es exactamente lo que más probablemente podría ocurrir.

Pluralidades despolarizadas

Como ya he mencionado más arriba, el FSM ha creado un entorno político en el que la politización puede darse por medio de la despolarización. Esto es particularmente decisivo en el caso de la acción colectiva global o transnacional, es decir, la acción que trasciende las fronteras y culturas nacionales. Consiste en dar prioridad a la construcción de coaliciones y articulaciones para las *prácticas* colectivas concretas, y en discutir las diferencias teóricas exclusivamente en el ámbito de dicha construcción. El objetivo es convertir el reconocimiento de diferencias en un factor de agregación e inclusión privando a las diferencias de la conspicua capacidad de frustrar las acciones colectivas. En otras palabras, se trata de crear contextos para el debate en los que el impulso para la unión y la similitud puedan tener al menos la misma intensidad que el impulso para la separación y la diferencia. Las acciones colectivas gobernadas por las pluralidades despolarizadas fomentan una nueva concepción de «unidad

en la acción» en la medida en que la unidad deja de ser la expresión de una voluntad monolítica para convertirse en el punto de encuentro más o menos vasto y duradero de una pluralidad de voluntades. Equivale a un nuevo paradigma de acción transformadora y progresiva.

La construcción de pluralidades despolarizadas solamente puede tener lugar en el proceso de decidir acerca de las acciones colectivas concretas. La prioridad conferida a la participación en acciones colectivas, mediante la articulación o la coalición, tiene una primera consecuencia que es muy valiosa a la luz de la herencia faccionalista de la izquierda: permite la suspensión de la cuestión del sujeto político en abstracto. En este sentido, si solamente hay acciones concretas en marcha, solamente hay sujetos concretos en marcha también. La presencia de sujetos concretos no anula la cuestión del sujeto abstracto, sea éste la clase obrera, el partido, el pueblo, la humanidad o la gente de la calle, pero impide que dicha cuestión interfiera de un modo decisivo en la concepción o el despliegue de la acción colectiva. Efectivamente, esta última nunca puede ser el resultado de unos sujetos abstractos. A la luz de mi reconstrucción de la contribución del FSM a la izquierda del siglo XX, dar prioridad a la participación en acciones colectivas concretas significa lo siguiente:

1. Las disputas teóricas tienen que tener lugar en el contexto de las acciones colectivas concretas.
2. Cada movimiento participante, organización, campaña, etc., deja de reclamar que las únicas acciones colectivas correctas o importantes sean exclusivamente las concebidas u organizadas por ellos mismos. En un contexto en el que los mecanismos de explotación, exclusión y opresión se multiplican y se intensifican, es particularmente importante no desperdiciar ninguna experiencia social de resistencia por parte de los explotados, excluidos u oprimidos, y de sus aliados.
3. Cuando un sujeto colectivo determinado tiene que poner en cuestión su participación en una acción colectiva, su retirada deberá producirse de modo que debilite lo menos posible la posición de los sujetos todavía involucrados en la acción.
4. Dado que la resistencia nunca se produce en abstracto, las acciones colectivas transformadoras empiezan dándose sobre el terreno y en función de los conflictos establecidos por los opresores. El éxito de las acciones colectivas se mide por su habilidad para cambiar el terreno y los términos del conflicto durante la lucha. Esto es, por la transformación concreta de las relaciones de poder desiguales en unas

relaciones de autoridad compartidas en el campo social específico en el que la acción colectiva tiene lugar. El éxito, a su vez, es el único baremo creíble de la corrección de las posturas teóricas adoptadas.

5. Hay tres dimensiones importantes en la construcción de pluralidades despolarizadas en el interior de las acciones transformadoras colectivas: la despolarización mediante la intensificación de la comunicación y la inteligibilidad mutua; la despolarización mediante la búsqueda de formas organizativas inclusivas; y la despolarización mediante la concentración en las cuestiones productivas.

A mi modo de ver, la lucha por otro mundo posible estará hecha de una rica e internamente diversificada constelación de luchas. En la medida en que las luchas colectivas globales formarán parte de esta constelación, las pluralidades despolarizadas serán una condición de posibilidad necesaria de dichas luchas.

Traducción intercultural

La otra gran contribución del FSM a la reinención de la izquierda global en el siglo XXI es efectivamente una promesa, la creación de una necesidad que hasta ahora no ha sido satisfecha. Se refiere a la metodología para maximizar la coherencia y la fuerza de las pluralidades despolarizadas. Con el FSM quedó claro que la izquierda global es multicultural. Ello significa que las diferencias que dividen a la izquierda escapan a los términos políticos que las formularon en el pasado. Subyacentes a algunas de ellas son las diferencias culturales que una izquierda emergente global no puede sino reconocer, ya que no tendría sentido luchar por el reconocimiento y el respeto de las diferencias culturales «en el exterior», en la sociedad, y no reconocerlas o respetarlas «en casa», en el interior de las organizaciones y movimientos. Se ha creado así un contexto para actuar bajo el supuesto de que las diferencias no pueden eliminarse por medio de resoluciones políticas. Es mejor vivir con ellas y convertirlas en un factor de fortaleza y enriquecimiento colectivo.

Como ya he mencionado más arriba, la teoría política de la modernidad occidental, tanto en su versión marxista como en su versión liberal, construyó la diversidad como un obstáculo a la unidad, y construyó la unidad de acción desde la unidad del agente. De acuerdo con ello, la coherencia y el significado del cambio social estuvieron siempre basados en la capacidad del agente de cambio privilegiado, ya fuera la burguesía o las clases obre-

ras, para representar la totalidad de la que derivaban la coherencia y el significado. De esta capacidad de representación derivaban tanto la necesidad como la operatividad de una teoría general del cambio social.

La utopía y la epistemología subyacentes al FSM lo colocan en las antípodas de dicha teoría. Como ya he dicho, la extraordinaria energía de atracción y agregación manifestada por el FSM reside precisamente en su rechazo de la idea de una teoría general. La diversidad que encuentra refugio en ella está libre del temor de ser canibalizada por los falsos universalismos o las falsas estrategias únicas propuestas por toda teoría general. El FSM avala la idea de que el mundo es una totalidad inagotable, por cuanto contiene muchas totalidades, todas ellas parciales. Por lo tanto, no tiene sentido intentar captar el mundo mediante una sola teoría general, porque dicha teoría siempre presupondrá la monocultura de una totalidad dada y la homogeneidad de sus partes. El tiempo en que vivimos, cuyo pasado reciente estuvo dominado por la idea de una teoría general, es tal vez un tiempo de transición que puede definirse del siguiente modo: no tenemos necesidad de una teoría general, pero todavía necesitamos una teoría general de la imposibilidad de una teoría general. En otras palabras, necesitamos un universalismo negativo: un acuerdo general sobre el hecho de que ningún individuo, ninguna teoría individual, ninguna práctica singular tiene la receta infalible para concebir otro mundo posible y para hacerlo realidad.

En mi opinión, la alternativa a una teoría general es la obra de la traducción. La traducción es el procedimiento que hace posible la inteligibilidad mutua entre las experiencias del mundo sin poner en peligro su identidad y autonomía; en otras palabras, sin reducirlas a entidades homogéneas.

El FSM es el testigo de la amplia multiplicidad y variedad de prácticas sociales contrahegemónicas que tienen lugar en todo el mundo. Su fuerza deriva de haber correspondido o dado expresión a la aspiración de agregación y articulación de diferentes movimientos sociales y ONG, una aspiración que hasta entonces había sido solamente latente. Los movimientos y ONG se constituyen en torno a un número de objetivos más o menos limitados, crean sus propias formas y estilos de resistencia, y se especializan en ciertas clases de prácticas y discursos que los distinguen de los demás. Su identidad se crea, por tanto, sobre la base de lo que los separa a ellos de los demás. El movimiento feminista se ve a sí mismo como algo muy distinto del movimiento obrero, y viceversa; ambos se distinguen a sí mismos del movimiento indigenista o del movimiento eco-

logista, etcétera. Todas estas distinciones y separaciones se han traducido actualmente en diferencias muy prácticas, si no a veces en contradicciones que contribuyen a fragmentar el movimiento y a alimentar rivalidades y faccionalismos. De ahí derivan la fragmentación y la atomización que son la cara oculta de la diversidad y la multiplicidad.

Recientemente, esta cara oculta ha sido inequívocamente reconocida por los movimientos y las ONG. La verdad es, sin embargo, que ninguno de ellos individualmente ha tenido la capacidad o la credibilidad para hacerle frente, porque, de intentarlo, correría el riesgo de convertirse en una víctima de la situación que estaría tratando de remediar. De ahí el extraordinario paso dado por el FSM. Tiene que admitirse, sin embargo, que la agregación/articulación hecha posible por el FSM es de baja intensidad. Los objetivos son limitados, a menudo están circunscritos al conocimiento mutuo o, como mucho, a reconocer las diferencias y a hacerlas más explícitas y mejor conocidas. En estas circunstancias, la acción conjunta no puede ser sino limitada.⁷

El desafío al que la globalización contrahegemónica tiene que hacer frente actualmente puede formularse del siguiente modo. Las formas de agregación y articulación que ha hecho posibles el FSM eran suficientes para alcanzar los objetivos de la fase que puede estar actualmente llegando a su fin. La profundización de los objetivos del Foro en una nueva etapa requiere formas de agregación y articulación de una mayor intensidad. Dicho proceso incluye la articulación de luchas y alternativas, así como la potenciación de alternativas cada vez más consistentes y de mayor alcance. Estas articulaciones presuponen combinaciones entre los diferentes movimientos sociales y ONG que los obligarán a cuestionar su propia identidad y autonomía tal como las han concebido hasta ahora. Si el proyecto es el de promover prácticas contrahegemónicas que combinen el movimiento ecologista, el pacifista, el indigenista, el feminista, el obrero y otros movimientos, y hacerlo de un modo horizontal y que respete la identidad de cada movimiento, se requerirá un enorme esfuerzo de reconocimiento mutuo, diálogo y debate para llevar a cabo la tarea.

7 Un buen ejemplo fue el primer Foro Social Europeo celebrado en Florencia en noviembre de 2002. Las diferencias, rivalidades y faccionalismos que dividen a los varios movimientos y ONG que lo organizaron son bien conocidos y tienen una historia que es imposible borrar. Esta fue la razón de que, en su respuesta positiva a la petición del FSM de organizar un Foro Social Europeo, los movimientos y ONG que asumieron la tarea sintieron la necesidad de afirmar que las diferencias existentes entre ellos eran tan profundas como siempre y que se unían solamente con un objetivo muy limitado en mente: organizar el Foro y una Marcha por la Paz. El Foro se organizó efectivamente de forma que las diferencias quedasen bien explícitas.

Esta es la única forma de identificar más rigurosamente lo que divide y lo que une a los movimientos, para basar las articulaciones de las prácticas y conocimientos en lo que los une y no en lo que los divide. Dicha tarea comporta un amplio ejercicio de traducción para expandir la inteligibilidad recíproca sin destruir la identidad de sus socios de traducción. La cuestión es crear, en cada movimiento u ONG, en cada práctica o estrategia, en cada discurso o conocimiento, una *zona de contacto* que pueda hacerlos porosos y por tanto permeables a otras ONG, prácticas, estrategias, discursos y conocimientos. El ejercicio de traducción tiene como objetivo identificar y reforzar lo que es común en la diversidad del impulso contrahegemónico. Eliminar lo que separa es imposible. El objetivo es hacer que la diferencia-huésped sustituya a la diferencia-fortaleza. Mediante la obra de traducción se celebra la diversidad, no como un factor de fragmentación y aislacionismo, sino más bien como una condición para el intercambio y la solidaridad. La obra de traducción incumbe tanto a los conocimientos como a las acciones (objetivos estratégicos, organización, estilos de lucha y acción). Naturalmente, en la práctica de los movimientos, conocimientos y acciones son inseparables. Sin embargo, a efectos de la traducción, es importante distinguir entre zonas de contacto en las que las interacciones se centran principalmente en los conocimientos, y zonas de contacto en las que las interacciones se centran principalmente en las acciones.⁸

La obra de traducción intercultural e interpolítica acaba de empezar entre algunos de los movimientos que participan en el FSM. La práctica ha mostrado que esta obra es necesaria no sólo para hacer más densa la red de prácticas transformadoras entre los movimientos, sino también en el interior de un mismo movimiento, es decir, entre sus diferentes expresiones nacionales o regionales. En este sentido, el movimiento feminista es probablemente el más avanzado. Es imperativo que el FSM conceda en el futuro mayor prioridad a la obra de traducción mutua entre movimientos y dentro de cada uno de ellos.

Conclusión

El Foro Social Mundial es indiscutiblemente el primer gran movimiento progresivo internacional después de la reacción neoliberal de principios de la década de los ochenta. Su futuro es el futuro de la confianza en una

8 Trato este tema con mayor detalle en SANTOS 2006a.

alternativa a la *pensée unique* [pensamiento único]. Este futuro es completamente desconocido, y solamente puede ser objeto de especulación. Depende tanto de los movimientos y organizaciones que componen el FSM como de las metamorfosis de la globalización neoliberal. El hecho de que esta última, obsesionada por la seguridad, haya ido adquiriendo un componente belicoso, afectará sin duda a la evolución del Foro. El futuro del Foro depende en parte de la evaluación de la estrategia que ha seguido hasta ahora y de las conclusiones que se extraigan de ella, con la mirada puesta en el objetivo de ampliar y profundizar su eficacia contrahegemónica. Una cosa parece clara: todavía es demasiado pronto para decir que, después del FSM, la izquierda global ya no volverá a ser lo mismo. En definitiva, ésta es la razón por la que el Foro tiene que continuar.

Bibliografía

BELLO, Walden

2007 «The Forum at the Crossroads». *Foreign Policy in Focus*, 4 de mayo de 2007. Disponible en: <<http://www.fpif.org/fpiftxt/4196>> (7/1/09).

GOLDMANN, Lucien

1966 *Sciences Humaines et Philosophie. Suivide Structuralisme génétique et création littéraire*. París: Gonthier.

1970 *Structures Mentales et Création Culturelle*. París: 10/18 Union Générale d'Éditions.

HABERMAS, Jürgen

1990 *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt: philosophisch-politische Aufsätze*. Leipzig: Reclam.

HINKELAMMERT, Franz

2002 *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

HOLLOWAY, John

2002 *Change the World without Taking the Power: The Meaning of Revolution Today*. Londres: Pluto Press.

MCADAM, Doug; JOHN D. MCCARTHY; MAYER N. ZALD (eds.)

1996 *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Nueva York: Cambridge University Press.

MCADAM, Doug; Sidney TARROW y Charles TILLY

2001 *Dynamics of Contention*. Nueva York: Cambridge University Press.

MERLEAU-PONTY, Maurice

1947 *Humanisme et Terreur*. París: Gallimard.

PONNIAH, Thomas

2007 *The Contribution of the U.S. Social Forum: a reply to Whitaker and Bello's debate on the Open Space*. Disponible en: <http://www.lfsc.org/wsf/ussf_contribution_thomas.pdf> (7/1/09).

SANTOS, Boaventura de Sousa

1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Londres: Routledge.

2004 «A Critique of Lazy Reason: against the Waste of Experience». En: WALLERSTEIN, I. (ed.). *The Modern World-System in the Longue Durée*. Boulder: Paradigm Publishers, pp. 157-197.

2006a *The Rising of the Global left: The World Social Forum and Beyond*. Londres: Zed Books.

2006b «The World Social Forum: Where Do We Stand and Where Are We Going?». En: GLASIUS, Marlies; Mary KALDOR; Helmut ANHEIER (eds.). *Global Civil Society 2005/6*. Londres: Sage, pp. 73-78.

2007 «Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges». *Review Fernand Braudel Center*, vol. xxx, n.º 1, pp. 45-89.

WHITAKER, Chico

2007 *Crosroads do not always close roads (Reflection in continuity to Walden Bello)*. Disponible en: <http://www.openspaceforum.net/twiki/tiki-read_article.php?articleId=496> (21/1/09).

¿HACIA DÓNDE SE ENCAMINA EL MUNDO?¹

Immanuel Wallerstein

Ahora que el mundo está por ingresar a la siguiente década, hay dos ruidos en el que podemos anticipar gran turbulencia: el ruido geopolítico y el de la economía-mundo, con el relativo ocaso del poder geopolítico de Estados Unidos, ahora admitido por casi todos y que incluso el presidente Obama será incapaz de revertir.

Nos hemos desplazado a un mundo en verdad multipolar, donde el poder de los Estados relativamente más débiles es de pronto mucho mayor. El Medio Oriente, el año 2008, fue sólo un ejemplo de ello: Turquía agenció negociaciones largamente inactivas entre Siria e Israel. Qatar propició una tregua negociada entre facciones ferozmente enfrentadas en el Líbano. La Autoridad Palestina reinició negociaciones con Hamas. Y el gobierno paquistaní ingresó a una tregua de facto con el Talibán dentro de las zonas que limitan con Afganistán. Lo que es significativo en cada una de estas acciones es que Estados Unidos se opuso a todas estas negociaciones y que fue simplemente ignorado, sin serias consecuencias para ninguno de los actores.

Junto con EE. UU., la Unión Europea y Japón están ahora Rusia, China, India, Irán, Brasil (como líder putativo del bloque sudamericano) y Sudáfrica (como líder putativo del bloque de África meridional).

Existe una inmensa competencia para establecer alianzas, con debates internos sobre quiénes serían socios ideales y una total incertidumbre acerca de lo que ellos decidirán. Además, otros países como Polonia, Ucrania, Corea, Pakistán, Egipto, Nigeria, México y Canadá no están muy seguros de cómo maniobrar. A todas luces, la nueva situación geopolítica es completamente diferente a lo que el mundo ha visto por largo tiempo. Tal vez no se trata de una total anarquía pero ciertamente al menos un desorden geopolítico masivo.

Este desorden geopolítico acompaña a agudas incertidumbres respecto de la economía-mundo. En primer lugar, tenemos el tema de las

1 Este texto ha sido traducido por Renato Sandoval.

divisas. Hemos vivido, por lo menos desde 1945, en un mundo estabilizado por el dólar. El ocaso de Estados Unidos, sobre todo su declive como espacio dominante de la producción mundial, combinado con su sobreabultada deuda, ha ocasionado una seria caída en su tasa de cambio, cuyo destino final no es claro pero que probablemente será aún más bajo.

Esta caída del dólar plantea un dilema económico para otros países, sobre todo para los que han basado su creciente riqueza en bonos y *stocks* denominados en esta moneda. Tales países se debaten entre el deseo de mantener a EE. UU. como importante comprador de sus exportaciones, al tiempo que experimentan pérdidas reales en el valor de sus activos denominados en dólares conforme el dólar cae, y sus deliberaciones sobre cuándo abandonarlo. Pero como sucede con todas las salidas financieras, para los tenedores de activos se trata de esperar el momento oportuno: ni demasiado pronto ni demasiado tarde.

¿Alguna otra divisa reemplazará al dólar como moneda de reserva mundial? El candidato obvio es el euro. Si puede cumplir este papel o no, o si los gobiernos europeos lo desean, no está del todo claro, aunque tal rol le podría ser impuesto.

Si no fuera el euro, ¿podríamos tener una situación multdivisa, una en que el dólar, el euro, el yen, posiblemente el renminbi o yuan chino y la libra sean usadas para transacciones mundiales? La respuesta aquí es afín al tema de las alianzas geopolíticas. No sería una anarquía total, pero ciertamente habría desorden, y los gobiernos y productores del mundo se sentirían por demás incómodos, para no mencionar a los pensionistas del mundo.

Muchos países grandes han visto incrementarse en sumo grado sus índices de producción y de consumo. Es el caso, por ejemplo, de los llamados países del BRIC (Brasil, Rusia, India y China), que albergan cerca del 60% de la población mundial. El incremento de su producción y de su consumo ha llevado a un increíble aumento en la demanda de energía, materias primas, alimentos y agua. Ello debería tener consecuencias. Podríamos tener una gran inflación si los precios de todos estos commodities se elevan rápidamente, acicateados por la creciente demanda y la especulación. Podríamos tener entonces un proteccionismo masivo, ya que los gobiernos buscan salvaguardar sus propios suministros al limitar las exportaciones de cualquier tipo.

Sin embargo, como el mundo ha reconocido ahora una llamada escasez de créditos, el escenario más probable es una deflación aguda. Una

inflación excesiva y una deflación nominal son simplemente dos variantes de serias restricciones en la producción mundial y una aguda miseria para la mayor parte de la población del orbe.

Como sabemos por experiencias pasadas, ello podría generar un círculo vicioso errático. Podríamos experimentar una gran escasez de agua y alimentos aquí y allá, lo que ocasionaría altas tasas de mortalidad además de graves catástrofes ambientales.

Aquellos gobiernos golpeados con una reducción real en sus ingresos y presionados para no incrementar los impuestos a fin de compensar la situación, podrían recortar los gastos en los tres sectores básicos, a saber, educación, salud y pensiones. Sólo que éstos son los sectores en que, como parte del proceso de democratización del mundo en los últimos dos siglos, se han centrado las principales demandas a los gobiernos. Aquellos que no sean capaces de mantener estas tres formas de redistribución social perderán una buena porción de su legitimidad, lo que podría generar turbulencia social con consecuencias insospechadas.

Ahora bien, este rápido panorama negativo es exactamente lo que se quiere decir cuando se señala que el sistema se ha alejado de una situación equilibrio para entrar en un estado de caos. El caos, por cierto, nunca dura para siempre. A la postre, las situaciones caóticas generan su propia resolución; es lo que Prigogine y Stengers llamaron «el orden proveniente del caos», y que es parte del título de su clásica obra.² Como remarcaban estos autores, en medio de una bifurcación hay creatividad, hay decisión; sólo que no podemos saber a ciencia cierta qué decisión se tomará.

En la batalla mundial entre la derecha y la izquierda, ésta tuvo un ascenso vertiginoso en el siglo XIX y sobre todo en el siglo XX. La izquierda movilizó apoyo a gran escala y de manera eficaz. Hubo un momento, en el período que siguió a 1945, en que parecía haber triunfado en todas partes y de todos los modos posibles.

Luego vino la gran desilusión. Los Estados en que los movimientos antisistémicos llegaron al poder estuvieron, en la práctica, alejados de una u otra manera de lo que las fuerzas populares habían esperado que se instituyera. Y la presunción de irreversibilidad de aquellos regímenes terminó siendo otra ilusión. A inicios de la década de 1990, el triunfalismo había desaparecido entre los grupos de la izquierda mundial, para

2 PRIGOGINE, Ilya & Isabelle STENGERS, *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*, Nueva York: Bantam, 1984. El título original en francés es *La nouvelle alliance: Métamorphose de la science*, París: Gallimard, 1979. En Castellano ha sido publicado como *La nueva alianza: Metamorfosis de la Ciencia*, Madrid: Alianza, 1990.

ser reemplazado por un estado de letargo, a menudo combinado con una sensación de derrota.

Y no obstante, como sabemos, el subsiguiente triunfalismo de la derecha mundial también se vino abajo, y de un modo especialmente espectacular con el completo fiasco de esa afirmación neoconservadora que habla del permanente dominio imperial del mundo por parte de EE. UU. Desde el levantamiento zapatista de 1994 hasta el exitoso cierre de la reunión de Seattle de la Organización Mundial de Comercio en 1999 y la fundación, en 2001, del Foro Social Mundial (FSM) en Porto Alegre, una revitalizada izquierda mundial ha subido a la escena.

Vivimos en un medio mundial caótico y es difícil ver con claridad. Es un poco como tratar de avanzar en una gran tormenta de nieve. Los que sobreviven emplean una brújula para saber en qué dirección ir y también examinan el terreno que está unos centímetros más adelante para no caer en algún hoyo. La brújula guía nuestros objetivos a mediano plazo: el tipo de sistema-mundo que queremos construir. Los centímetros de terreno que tenemos al frente es la política del mal menor. Si no hacemos ambas cosas, estamos perdidos. Debataremos sobre la dirección de la brújula, ignorando los Estados e ignorando los nacionalismos. Sin embargo, comprometámonos con los Estados y con los nacionalismos en el corto plazo para que podamos evitar las grietas. Entonces tendremos una oportunidad de sobrevivir, una oportunidad para lograr ese otro mundo que sí es posible.

SOBRE LAS AUTORAS Y LOS AUTORES

EZEQUIEL ADAMOVSKY

Historiador argentino y activista anticapitalista. Actualmente es profesor en la Universidad de Buenos Aires. Ha estado involucrado en el movimiento estudiantil, en las asambleas vecinales que surgieron en Buenos Aires después de la rebelión de diciembre de 2001 y en el proceso del Foro Social Mundial. Ha escrito numerosos ensayos y artículos sobre la globalización, las luchas anticapitalistas y la política de izquierdas. Su libro más reciente es *Más allá de la vieja izquierda: Seis ensayos para un nuevo anticapitalismo* (2007).

ALBERTO ADRIANZÉN M.

Sociólogo y analista político nacido en el Perú. Es ex asesor presidencial del régimen de Valentín Paniagua y ha sido profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú y de la Academia Diplomática del Perú. Actualmente es consultor de la Comunidad Andina de Naciones y editor del diario *La República*. Ha publicado numerosos artículos y ensayos en revistas nacionales y extranjeras. Editor de diversos libros entre los que destacan los dos volúmenes de *Pensamiento político peruano I y II* (1987 y 1990).

SONIA E. ÁLVAREZ

Directora del Centro de Estudios Latinoamericanos, Caribeños y Latinos y profesora de Política en la Universidad de Massachusetts-Amherst en los EE. UU. Ha publicado numerosos trabajos sobre movimientos sociales, feminismos y democratización. Presidió la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) entre 2004 e 2006. Activista feminista, antirracista y altermundialista, formó parte del movimiento feminista de Latinas/«women of color» desde los 80 y desde entonces se relaciona intensamente con los movimientos feministas brasileños, latinoamericanos y globales, a la vez que realiza investigaciones sobre los mismos.

ÁLVARO CAMPANA OCAMPO

Estudió historia en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Fue activista en la lucha contra la dictadura de Fujimori en el Perú, así como ha participado de diversos espacios colectivos orientados a la refundación de una izquierda alternativa. Trabajó en 2007 y 2008 en el Programa Democracia y Transformación Global, con el cual sigue vinculado.

MÓNICA CARRILLO ZEGARRA

Fundadora del Centro de Estudios y Promoción Afroperuano Lundu. Es investigadora y conferencista en temas relacionados a sexualidad, género, filosofía y diáspora africana en las Américas. Desarrolla a su vez una carrera artística con el nombre de Oru. Escribe poesía y la recita, componiendo música para la misma en diversos ritmos de influencia americana.

MARÍA YSABEL CEDANO GARCÍA

Feminista socialista, defensora de derechos humanos, activista lesbica. Abogada, diplomada en Género, con estudios en Ciencias Políticas. Trabajadora de DEMUS (Estudio para la defensa de los derechos de la mujer) e integrante de LIFS (Lesbianas independientes feministas socialistas). Ha elaborado informes sobre situación y agenda de las mujeres en materia de derechos sexuales y derechos reproductivos, derechos económicos, sociales y culturales, desarrollo local. Viene reflexionando sobre el poder esperando desarrollar una crítica feminista del poder como eje organizador de las relaciones interpersonales, la comunidad y la sociedad.

TIAGO COELHO FERNANDES

Historiador, investigador en el Ministerio de Relaciones Exteriores, hace su maestría en Trabajo Social en la Universidade Federal do Rio de Janeiro, sobre los movimientos indígenas contemporáneos en Abya-Yala. En 2008 publicó un artículo sobre Brasil en la obra *Las relaciones interamericanas continuidades y cambios* (2008), editada por Clacso. Ha trabajado con el MST en distintos momentos y recientemente participó de un proyecto de extensión en la ENFF.

MAR DAZA QUINTANILLA

Feminista interesada en estudios culturales, con fuerte vocación por la educación emancipadora. Actualmente trabaja en el Programa Demo-

cracia y Transformación Global como responsable del área Culturas Contrahegemónicas. Cree, con la certeza que sólo da la experiencia, que sin baile no habrá revolución.

CLAUDIA DENEGRI DAVIES

Artista plástica y comunicadora peruana que realizó sus estudios en la Escuela Nacional de Bellas Artes. En la actualidad integra varios colectivos políticos, artísticos y feministas, como El Colectivo, Alta Voz y La Mestiza, y trabaja en el Programa Democracia y Transformación Global en las áreas de comunicación y culturas contrahegemónicas.

GRACIELA DI MARCO

Socióloga argentina, quien actualmente es Profesora Titular en la Escuela de Posgrado de la Universidad Nacional de General San Martín, donde también coordina el Centro de Estudios sobre Democratización y Derechos Humanos. Es Directora de la Especialización con Maestría en Derechos Humanos y Políticas Sociales y ha logrado distintas becas y dictado conferencias en diversas partes del mundo. Sus publicaciones son numerosas.

RAPHAEL HOETMER

Investigador-Activista de nacionalidad holandesa, con varios años de experiencia de vida en América Latina. Ha participado en diversos movimientos, entre los cuales destacan el movimiento estudiantil holandés, el movimiento de refugiados en dicho país, el movimiento alterglobalización y el movimiento de comunidades afectadas por la minería en el Perú. En la actualidad es coordinador del Programa Democracia y Transformación Global. Ha publicado varios artículos sobre movimientos sociales en tiempos de globalizaciones, y el debate teórico en torno de ellos.

LOURDES HUANCA ATENCIO

Lideresa campesina peruana. Es fundadora y presidenta actual de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú (FEMUCARINAP). Fue dirigente nacional de la Confederación Campesina del Perú (CCP), y del Frente de Defensa del Pueblo de Moquegua en el año 2004.

SUSANA ILIZARBE PIZARRO

Antropóloga por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Actualmente trabaja en el Programa Democracia y Transformación global. Entre sus temas de interés se encuentran: cultura y política, educación popular y movimientos sociales.

AGUSTÍN LAO-MONTES

Profesor de Sociología, Estudios Latinoamericanos y del Caribe, y Estudios Afroamericanos en la Universidad de Massachusetts en Amherst. Ha sido un intelectual-activista en muchos movimientos sociales y luchas desde hace más de 30 años en una geografía trans-local que va desde Puerto Rico y Nueva York hasta varios lugares del Caribe y América Latina. Ha publicado un gran número de artículos y varios libros en temas tales como movimientos sociales, globalización, crítica descolonial y diásporas africanas.

XOCHITL LEYVA SOLANO

Investigadora y activista a la vez que miembro de las redes neozapatistas y antisistémicas. Desde dichas redes trabaja en pro de la descolonialidad del saber, del poder y del ser. Es también profesora investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) localizado en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Autora de libros como *Poder y desarrollo regional* (1993). Su más reciente contribución ha sido como co-coordinadora (con Burguete y Speed) de *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor* (2008). Libro realizado en coautoría con 10 grupos indígenas organizados en lucha de México, Ecuador, Bolivia, Chile, Guatemala y Nicaragua.

JORGE MIYAGUI

Artista plástico peruano. Estudió en la Facultad de Arte de la PUCP. Tiene nueve exposiciones individuales en distintas ciudades del Perú (Lima, Arequipa, Cusco, Trujillo, Chiclayo) y numerosas exposiciones colectivas dentro y fuera del país. Su trabajo ha estado ligado a experiencias de contracultura, intervenciones colectivas en espacios públicos y organizaciones culturales alternativas. Su obra es accesible en <www.jorgemiyagui.com>.

EDMUNDO MURUGARA

Sociólogo y educador peruano. Cursó el doctorado de Filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Tiene una larga trayectoria de militancia en la izquierda, que lo llevó a ser senador de la República del Perú por Izquierda Unida. En la actualidad es miembro del Concejo Nacional de Educación.

PABLO OSPINA PERALTA

Antropólogo Social nacido en Argentina, que vive casi treinta años en Ecuador. Profesor del Área de Historia en la Universidad Andina Simón Bolívar, investigador del Instituto de Estudios Ecuatorianos y militante de la Comisión de Vivencia, Fe y Política. Entre sus publicaciones está: *En las fisuras del poder. Movimiento indígena, cambio social y gobiernos locales* (Quito 2006).

MARIO PALACIOS PAEZ

Licenciado en Educación y actual presidente de la Confederación Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería – Conacami, proveniente del departamento de Cerro de Pasco. Conacami reúne a comunidades de la sierra y costa peruana que se encuentran amenazadas por las consecuencias de la minería.

ANDREZA PREVOT

Historiadora brasileña, docente de escuelas secundarias, está concluyendo la maestría en Trabajo Social en la Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Su investigación es sobre la formación política en el mst. En ese sector contribuye en proyectos del movimiento en Río de Janeiro y en la Escuela Nacional Florestan Fernandes (ENFF).

ANÍBAL QUIJANO OBREGÓN

Fue profesor de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Renunció en protesta contra la ocupación militar de esa Universidad por la dictadura de Fujimori. Es profesor-investigador invitado a diversas universidades del mundo. Su principal campo actual de estudios es el poder. Sus propuestas teóricas sobre la Colonialidad del Poder hoy globalmente dominante, han dado origen a toda una corriente en el actual debate y en el movimiento internacional contra este patrón de poder.

SORAYA RIZZARDINI GONZÁLEZ

Nacida en 1962 en Carmelo, República Oriental del Uruguay. Reside en Buenos Aires, Argentina desde 1979. Es música percusionista, activista lesbofeminista, integrante y cofundadora de la *Lesbianbanda*.

HERBERT RODRÍGUEZ

Pintor peruano, activista, investigador y docente. Estudió en la Escuela de Arte de la Pontificia Universidad Católica del Perú (1976-1981). En la primera mitad de los 80's participó en la Movida Barranquina (Estética de Proyección Social Huayco y Artistas Visuales Asociados), luego en la Movida Subterránea junto con los Bestias/Bestiarios (Festivales de Arte Total, 1984-1986). A cambio de década, como ARTE / VIDA, realizó una serie de murales collage contra la violencia política en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Organizó *17 Años de Arte Limeño Alternativo* (1997) en el Centro Cultural de la Pontificia Universidad Católica del Perú. En la actualidad continúa desarrollando labores de artista crítico desde el Centro Cultural El Averno (1998). También es consultor del Instituto Nacional de Cultura.

DIEGO SAAVEDRA CELESTINO

Estudiante de antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, interesado en estudios sobre democratización, la transculturalidad y el movimiento indígena como actor transnacional. Además, ha participado en diversos espacios de organización y transformación social, que trabajan desde la plataforma del arte y la cultura. Colabora con el Programa Democracia y Transformación Global desde 2005.

FLORESMILO SIMBAÑA

Jurista. Dirigente kichwa de la ECUARUNARI, organización regional que conforma la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Instructor de las escuelas de formación política del ECUARUNARI.

RICARDO SOBERÓN GARRIDO

Abogado peruano. Analista en Drogas, Seguridad y Amazonía, asociado al Centro de Investigación Drogas y Derechos Humanos y al Transnational Institute (Países Bajos). Ha sido asesor de varios congresistas peruanos, y es co-autor de *Hablan los diablos: amazonía, coca y narcotráfico en el Perú* (2007).

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

Doctor en Sociología del Derecho por la Universidad de Yale, y trabaja en la actualidad como profesor en las Universidades de Coímbra (Portugal), Warwick (Inglaterra) y Wisconsin-Madison (Estados Unidos). Colabora con diferentes movimientos sociales a escala mundial, como el movimiento indígena y el proceso del Foro Social Mundial. Entre sus publicaciones destacan: *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* (2005), *Conocer desde el Sur* (2006), *The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond* (2006), y *Sociología Jurídica Crítica. Para un Nuevo sentido común en el derecho* (2009).

PABLO STEFANONI

Periodista y economista argentino. Ex becario de Clacso-Asdi (2002). Coautor de *La revolución de Evo Morales. De la coca al palacio* (2006). Actualmente se desempeña como corresponsal del diario *Clarín* de Argentina y de *Il Manifesto* de Italia en Bolivia. Es director de la edición boliviana del mensuario *Le Monde Diplomatique*. Reside en La Paz desde 2004.

MARISTELLA SVAMPA

Filósofa y socióloga argentina. Es investigadora Independiente del CONICET (Centro Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas), en Argentina, y Profesora Asociada de la Universidad Nacional de General Sarmiento (Provincia de Buenos Aires). Ha publicado artículos y realizado conferencias en diferentes países de América Latina, así como en Francia, Alemania, Suiza y Estados Unidos. Entre sus libros más recientes se encuentran *La sociedad excluyente. La Argentina bajo el signo del neoliberalismo* (2005) y *Cambio de Época. Movimientos sociales y poder político* (2008).

CHALENA VÁSQUEZ

Musicóloga, compositora e intérprete. Ha participado en congresos y ha ofrecido conferencias y recitales en Latinoamérica y Europa. Es directora general del CEMDUC (Centro de Música y Danza) de la PUCP. Sus artículos y ponencias se encuentran publicados en diversos medios. Ganó el premio de Musicología Casa de las Américas en 1979 por su trabajo *La práctica musical de la población negra en el Perú – Danza de Negritos de El Carmen* (1982). Sus últimas publicacio-

nes son: *Historía de la música en el Perú* (2007) y *Ritos y fiestas: el origen de la danza y el teatro en el Perú* (2007). También realizó los discos compactos: *Cantares del Duende* (2003), *Canción Clandestina* (2003) y *Sirena* (2007).

IMMANUEL WALLERSTEIN

Investigador principal de la Universidad de Yale. Ha sido presidente de la Asociación Sociológica Internacional (1994-1998), y de la Comisión Gulbenkian por la Reestructuración de las Ciencias Sociales (1993-1995). Su trabajo se centra en el análisis del desarrollo histórico del sistema-mundo moderno; la crisis actual de la economía capitalista global, y las estructuras del conocimiento. Entre sus publicaciones destacan: *The Modern World-System* (3 vols., 1974); *Utopistics, or Historical Choices for the Twenty-first Century* (1998); y *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms* (2001).

RAÚL ZIBECHI

Escritor y pensador-activista uruguayo, investigador de los movimientos de América Latina a los que acompaña en formación y difusión. Sus trabajos son publicados en *La Jornada* (México), *Lavaca* (Argentina), *Desde Abajo* (Colombia), *Alai* y *La Fogata*. *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales* (2006) sobre las luchas sociales en Bolivia y *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento* (2007) son sus últimas publicaciones.