





**Pensar
desde la resistencia
anticapitalista
y la autonomía**





Pensar desde la resistencia anticapitalista y la autonomía

**Rafael Sandoval Ed. • Jorge Alonso • Boaventura de Sousa
Manuel Castells • John Holloway • Raúl Zibechi
Raquel Gutiérrez Aguilar • Gilberto López y Rivas • Gustavo Esteva
Roberto Manero Brito • Emmanuel Rozental • Vilma Almendra**



D.R. © 2015

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Juárez 87, Tlalpan Centro, 14000,
México D.F.

Cátedra Jorge Alonso
Calle España 1359 / C.P. 44190
Email: occte@ciesas.edu.mx

Coordinación editorial: Rafael Sandoval
Diseño de la colección y portada: Postof
Diagramación: Jorge Augusto Torres Regalado

ISBN: 978-607-486-293-5

IMPRESO Y HECHO EN MÉXICO
PRINTED AND MADE IN MEXICO

Índice

Presentación

Cátedra Jorge Alonso. Cuando parece que no queda nada, quedan los principios. Rafael Sandoval Álvarez	9
---	---

Prólogo

Jorge Alonso	17
--------------	----

Conferencias Magistrales

Presentación de Boaventura de Sousa Santos. Jorge Alonso	23
---	----

Construyendo la contrahegemonía: traducción intercultural entre los movimientos sociales. Boaventura de Sousa Santos	27
--	----

Presentación de Manuel Castells. Jorge Alonso	45
--	----

Enredados para la libertad. Movimientos sociales en la era de Internet. Manuel Castells	51
---	----

Presentación de John Holloway. Jorge Alonso	83
Pensar la esperanza, pensar la crisis. John Holloway	87
Presentación de Raúl Zibechi. Jorge Alonso	99
Movimientos antisistémicos y descolonialidad. Raúl Zibechi	105
Seminarios	
Seminarios de la Cátedra Jorge Alonso 2014	121
Insubordinación, antagonismo y lucha en América Latina. Raquel Gutiérrez Aguilar	125
Una mirada a las izquierdas, desde la experiencia mexicana. Gilberto López y Rivas	151
Nuevas formas de la revolución. Gustavo Esteva	165
Análisis institucional, socioanálisis e intervención institucional. Roberto Manero Brito	225
"¡No están solos!": Reflejos frente al espejo de nuestras contradicciones y desafío. Emmanuel Rozental y Vilma Almendra	255

Presentación

Cátedra Jorge Alonso. Cuando parece que no queda nada, quedan los principios

Rafael Sandoval Álvarez¹

Cuando se cierran los espacios de información, producción y circulación de las ideas con un sentido de responsabilidad y honestidad, en ellos se instala la intolerancia y el autoritarismo que la sociedad del poder impone, entre ellos las Universidades; en un contexto de crisis respecto de la capacidad de pensar autónoma e independiente, que viven la mayoría de los académicos, periodistas y analistas sociales, hace que el debate, así como la reflexión colectiva, más que nunca, adquiera relevancia.

En este marco, la creación de la Cátedra Jorge Alonso, por la Universidad de Guadalajara y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, representa la posibilidad de un espacio donde se reivindique el pensamiento crítico con perspectiva anticapitalista y por la autonomía. La forma de tal reivindicación trata de realizarse a través de tres actividades anuales que realiza la Cátedra: una Conferencia Magistral, un Seminario y la entrega del Premio “Cátedra Jorge Alonso CIESAS-UDG” a la mejor tesis de doctorado en Ciencias Sociales. Con este premio se reconocen los

¹ Investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia y profesor de la Universidad de Guadalajara. Integrante del Jurado de la Cátedra Jorge Alonso en 2012-2013.

trabajos de investigación realizados y convertidos en tesis, en las que se colocan en la perspectiva de los sujetos sociales que luchan y resisten a la destrucción capitalista, construyen- do la autonomía como horizonte de vida.

Asimismo, este libro también forma parte de los esfuerzos por hacer circular el pensamiento anticapitalista y aquel que refleja el pensar crítico de los modos del capitalista, por eso se presentan las conferencias magistrales realizadas desde el año 2012 hasta febrero del año en curso, así como los documentos presentados para su debate en los seminarios llevados a cabo durante este mismo tiempo.

Los escritos presentados en las cátedras y seminarios, convertidos prácticamente en los capítulos del libro, ofrecen reflexiones de diferentes pensadores comprometidos con los sujetos sociales que en último periodo histórico del siglo XX han protagonizado los procesos de rebelión y creación de nuevas formas de hacer política, sujetos creadores de movimientos de resistencia anticapitalista y de construcción de proyectos de autonomía.

En su conjunto, este libro analiza que, en el contexto actual, el capitalismo ha generado la destrucción de la naturaleza y ha obligado a la humanidad a someterse a su dominio a favor de la acumulación de capital y poder. De tal manera que nos muestran que la realidad social no se reduce a las apariencias, sino que la complejidad de lo real hoy se caracteriza por una guerra del capital contra la humanidad, a la par que muestran los esfuerzos y proyectos de construcción de otras relaciones sociales no capitalistas.

En situaciones de guerra como las que hoy vivimos con el capitalismo, y ante la dificultad de pensar el futuro como indeterminado, pues todo depende del hacer de los sujetos, además de afrontar la incertidumbre del antagonismo social, viene bien la frase del subcomandante Marcos: cuando parece que no queda nada, quedan los principios, de modo que lo más importante es la ética de un movimiento, así sean pocos o

muchos quienes lo conforman, más que su impacto mediático o la contundencia de sus acciones, más que lo claro y radical de su programa. Eso es lo que le da sentido a la lucha por la transformación radical y profunda de nuestro mundo, es decir, la destrucción del sistema capitalista.

En la mayoría de los capítulos se reconoce el desafío que enfrentan los sujetos sociales que se rebelan, sus incertidumbres y contradicciones, incluidas las éticas, y que pensar desde la autonomía es estar contra la deformación de la memoria, los olvidos selectivos e impuestos, la autojustificación, la autocensura y la autoceguera. Así también se puede apreciar que se da cuenta de la forma de hacer política que constituye el lugar del por-venir de un mundo diferente al capitalista, una construcción social a partir del ejercicio de la autonomía y la dignidad. La exigencia y la urgencia de resolver la necesidad de articulación de las resistencias antes de que los señores del capital acaben con el planeta.

Varios de los autores aquí compilados se cuestionan por qué en la dialéctica de la relación dominio-resistencia sigue prevaleciendo la dominación por sobre la rebeldía en todos los ámbitos de la realidad del sujeto, pregunta que nos hace reflexionar acerca de cómo vivir una ruptura con la propia inconsciencia cultural, histórica y psíquica. Dicho de otro modo, cómo generar una situación de autocrítica en el ámbito de la academia, en el seno de los movimientos de resistencia anti-capitalista, de modo que se viabilice la capacidad de descarga emocional en principio; decir: "¡Ya basta!, ¡ya no más!", y luego admitir la presencia de aspectos de la subjetividad comunes en todas las personas, tales como el miedo, la culpa, la rivalidad, la búsqueda de prestigio, el protagonismo, que constituyen una carga de afecto que, cuando es intensa, llega a bloquear los sentidos. Hacer conciencia de ello es indispensable para las formas embrionarias de hacer política de nuevo tipo, que es donde está la posibilidad de transformar el contexto sociocultural y autotransformarse.

Uno de los retos que los diferentes autores se plantean es sobre cómo dejar de reproducir las formas de hacer política dominante; también reflexionan acerca de cómo con una forma de hacer política de resistencia a la dominación se puedan generar formas de autonomía y autoemancipación de las personas. Este ejercicio lo hacen a través de compartir en sus escritos y reflexiones las experiencias que han conocido en su andar por el mundo, el mundo de la resistencia anticapitalista. También nos muestran las maneras de enfrentar la política de represión y contención del Estado, dirigida a inhibir los procesos de construcción de autonomía y a golpear brutalmente a quienes se insubordinan, y así hacer llegar la advertencia, la amenaza para quienes se atrevan a dejar de subordinarse.

De esta manera, convocando a diferentes personas con perspectivas de pensamiento también distintas, la Cátedra Jorge Alonso ha buscado promover el pensamiento crítico, particularmente en la investigación que se lleva a cabo en los posgrados, de ahí el reconocimiento a las tesis que priorizan el conocimiento de los sujetos sociales que resisten a la dominación. Promueve romper el cerco de la mentalidad liberal y conservadora, incluso aquella que todavía cree que a través de partidos políticos y delegando la capacidad de deliberación y de acción en la representación, se puede evitar responsabilizarnos de conocer, crear y vivir un mundo sin dominio, aun en el seno del capitalismo.

A todo esto, ya que la Cátedra lleva el nombre de una persona, quién es Jorge Alonso y por qué una Cátedra con su nombre. Jorge Alonso ha sido un académico intelectual honesto y consecuente con un pensamiento crítico, autocrítico con su propia postura política y teórica. Una cualidad que no es fácil sostener, como ha sido en su caso. Dada la honestidad intelectual que le ha caracterizado, ello lo hace un interlocutor auténtico, independientemente de coincidir o no con sus posiciones.

Su labor de interlocutor le ha implicado siempre cumplir con su deber, ávido lector y escritor; sus críticas, autocríticas y cuestionamientos no suelen quedar ausentes. Debido a su consecuencia y congruencia política y teórica, ha llevado a la práctica lo que piensa y ha sido, a su modo, un activista político, un intelectual orgánico de y por la democracia, la libertad y la justicia. No obstante, luego de cuarenta años de serlo, los últimos años vive un intenso proceso de ruptura epistémica, teórica y política, que lo coloca desde la perspectiva de los sujetos de la rebelión anticapitalista.

Decir lo anterior es referirse a lo que hacen hombres y mujeres que han dedicado su vida a trabajar en la investigación y la teorización, aquellos capaces de vivir sus propias rupturas y que no vacilan en autocriticarse y reconocer la necesidad de cambiar, así tenga repercusiones en su vida laboral, pública y personal.

No es menor dejar de recibir el reconocimiento de los de arriba, de la mayoría de los colegas, dejar de contar con el prestigio que otorgan las instituciones; aunque tampoco se pierde mucho, cuando sólo es el reconocimiento de quienes se mueven en el mercado de las ideas que disponen los criterios para realizar la investigación, como es el caso del Banco Mundial, por ejemplo.

Jorge Alonso ha optado por mantener la conciencia crítica y generar alternativas al pensamiento sumiso. Es el mejor antídoto contra la mediocridad, como bien lo expresa el subcomandante Marcos en su segunda carta a Luis Villoro: "La teoría chatarra, como la comida ídem, no nutre, solamente entretiene. Y de eso parece tratarse si nos atenemos a lo que aparece en la gran mayoría de los diarios y revistas, así como en los paneles de los 'especialistas' de los medios electrónicos...", yo agregaría: de lo que hacen muchos de los académicos.

Jorge Alonso está viviendo la ruptura teórica, epistémica y política respecto del pensamiento liberal democrático, que

trató de construir como un horizonte de verdadera democracia y justicia. Jorge Alonso no pierde con eso, vive una ruptura que lo está llevando a donde siempre ha querido e intentado estar, con los sujetos que están haciendo la historia, construyendo otro mundo desde la resistencia anticapitalista.

Por eso, Jorge Alonso ha sido llamado por los zapatistas para compartir en sus festivales de la digna rabia, por las trabajadoras sexuales para compartir sus luchas contra la moral y las políticas racistas de los de arriba; por eso ha sido llamado por los indígenas cocas de Mezcala como hermano, compañero y maestro. Sólo por mencionar algunos casos.

El compromiso y la honestidad de Jorge Alonso, que en no pocas ocasiones se ha considerado ingenuidad por quienes lo han querido embarcar en disputas por el poder académico, lo alejan cada vez más de las instituciones académicas que teorizan y practican la sumisión a los del poder y el dinero, y lo acercan cada vez más a quienes caminan el nuevo tiempo de vida, con dignidad y sin falsos prestigios revolucionarios, que tanto persiguen los intelectuales y académicos de las universidades y los centros de investigación de educación superior públicos y privados, los partidos políticos y las organizaciones no gubernamentales.

Jorge Alonso acompaña el proceso de crisis terminal en el que han metido con su hacer y pensar los de abajo a los de arriba, con todo y sus intelectuales orgánicos, académicos y políticos. Es lamentable que los académicos prefieran trabajar para legitimar las políticas públicas del Estado a cambio de bonos, puntos, becas, viajes y dinero, aun a costa de avalar la acumulación de capital, el despojo y la dominación capitalista. Jorge Alonso no ha temido emprender un balance autocrítico de lo que ha hecho durante cuarenta años de trabajo académico, y lo ha compartido públicamente en los homenajes

que le han brindado y en los festejos de los aniversarios de los posgrados que impulsó y contribuyó a crear².

La Cátedra Jorge Alonso es una consecuencia de su trayectoria y el horizonte histórico-político que ahora se plantea. Los convocados a compartir su pensar y hacer ético-político son parte de este horizonte. En la mayoría de los escritos de este libro encontremos indicios, iniciativas, experiencias, proyectos en curso de los sujetos que se colocan en contra y más allá del horizonte del capital y el Estado. Esperamos que los lectores, además, se encuentren en resonancia con algunas de las iniciativas e ideas que aquí se presentan.

² Me refiero al escrito que presentó a propósito del XX aniversario de la creación del Doctorado en Ciencias Sociales del cual fue fundador en la Universidad de Guadalajara y en CIESAS Occidente, y que está publicado en el libro colectivo *Hacer política para un porvenir más allá del capitalismo*, editado por Grietas editores, México, en 2012.



Prólogo

Jorge Alonso

La Cátedra Jorge Alonso pretende abrirse a diálogos, discusiones, análisis, problematizaciones en torno a cómo se van constituyendo los movimientos de nuevo tipo, sus razones y sentires, sus formas que están ensayando, sus logros, sus resonancias, sus experiencias compartidas y autocriticadas, sus tensiones, problemas y contradicciones. A esta Cátedra la interesa profundizar en las múltiples resistencias antisistémicas, de numerosos y poco visibles sujetos en búsquedas de autonomías desde abajo y en difíciles procesos de convergencias. Quiere esforzarse en innovar, en propiciar búsquedas de realizar una ciencia abierta que rompa con los enfoques verticalistas. Pretende buscar las potencialidades horizontales de creación entre todos. Esta Cátedra bi-institucional (del CIESAS y de la Universidad de Guadalajara) emprende tres actividades anuales: una conferencia magistral precedida de un curso intensivo, un seminario amplio, y un premio para tesis de doctorado en Ciencias Sociales en las temáticas de la Cátedra. También se ha expresado de forma multivocal: en los diálogos y discusiones alrededor de las conferencias y los seminarios, de manera virtual por medio de una página con la dirección www.catedraa-lonso-ciesas.udg.mx, y finalmente por medio de algunas publicaciones como ésta en la que compartimos las cuatro primeras conferencias magistrales correspondientes a los años de 2012 a 2015.

Agradecemos al CIESAS y a la Universidad de Guadalajara su entusiasta e incondicional apoyo. También manifestamos nuestra gratitud al Consejo Estatal de Ciencia y Tecnología de Jalisco (COECYTJAL), pues los recursos que ha aportado para el desarrollo de las actividades de esta Cátedra han sido fundamentales. Las labores de su equipo bi-institucional conformado por la Dra. Guadalupe Moreno González, el Dr. Jaime Tamayo, el Dr. Santiago Bastos, la Dra. Susan Street y el Dr. Gerardo Bernache han sido atinadas y oportunas. Sin la actividad diaria de su Secretaria Técnica, Tania Regalado Hernández, la Cátedra no hubiera subsistido.

Las conferencias magistrales de la Cátedra fueron anteceditas por cursos en torno al pensamiento de cada uno de los ponentes. Boaventura de Sousa Santos tuvo, además, una reunión con los wiraritari y con los integrantes del Centro Social Ruptura. Ha señalado cómo el neoliberalismo ha ido imponiendo sus recetas destructoras de la cohesión social. La monocultura del neoliberalismo y de la democracia electoral han hecho perder demodiversidad. Apunta que es democracia toda transformación de las relaciones de poder desigual en relación de autoridad compartida. Ha llamado la atención acerca de la proliferación del que llama fascismo social. Ha estado atento a las desobediencias y a las resistencias frente a la dictadura neoliberal. Ha delineado los rasgos de lo que ha llamado una crisis político cultural de largo plazo, y ha hecho llamados para salir de la crisis con dignidad y esperanza. Ha criticado que el capitalismo global en América latina este despojando a campesinos e indígenas. Se ha dado cuenta de que existe una emergencia política de los que se consideran no politizados. Distingue entre las utopías conservadoras y las utopías críticas. Otro mundo va siendo posible por medio de la democratización, la descolonización y la desmercantilización. Defiende las democracias comunitarias propias de las comunidades indígenas de varios continentes. Valora los conocimientos de los sujetos sociales anticapitalistas. Precisa que las grandes innovaciones demo-

cráticas se han producido a escala local, y sostiene que el cambio social necesita cambio de escala (ecología de la transescala). Ve que el poder actúa por medio de constelaciones, por lo que sólo puede ser combatido por constelaciones de resistencias. Plantea que la emancipación social es el efecto agregado de las luchas contra las diferentes formas de poder social. Está convencido de que la transformación del mundo ocurrirá por caminos no previstos o imaginados en occidente porque será producto de lo que están realizando los sujetos concretos con sus historias concretas y con una gran creatividad. Dado que el modelo capitalista es destructor de la naturaleza, son necesarios los movimientos que luchen contra ese capitalismo que pone en peligro la existencia de la vida.

Manuel Castells tuvo una larga sesión de intercambio con más de mil alumnos y docentes de la Universidad del Valle de Atemajac y de posgrados del ITESO, la Universidad de Guadalajara, El Colegio de Jalisco y el CIESAS. Ante algunas preguntas que solicitaban que Castells diera orientaciones sobre qué hacer, puntualizó que se resistía a hacer esto porque sería asumir el papel de liderazgo que no correspondía con su quehacer académico. Prefirió reflexionar sobre las vivencias que se iban exponiendo. Consideró que el mundo había quedado impactado por el movimiento “Yo soy 132”, que seguía existiendo en la red y teniendo iniciativas. Se refirió a la guerra interna que México padecía y que había movimientos en contra de los instigadores de dicha guerra. Reflexionó que si la gente no iba más allá de los partidos y de los gobiernos, y si no tomaba en sus manos de forma pacífica la lucha contra la violencia, México no saldría del gravísimo problema en el que se encontraba. Enfatizó que lo que le parecía seguro era que lo que no tenía que pasar era la violencia, porque la violencia siempre la ganaban “los malos”, y si eran buenos se convierten por ella en “malos”. Aclaró que, para él, los movimientos sociales eran los que se dirigían al cambio de valores de la sociedad, cosa diversa a los movimientos reivindicativos que se organizaban para resolver

demandas específicas. Llamó la atención de los movimientos que no están hablando de ocupar el poder del Estado. Cuando el movimiento social conseguía cambios básicos en la mente de las personas entonces surgían propuestas políticas no de los movimientos sino en los ciudadanos influenciados por dichos movimientos. También hizo ver que lo político no sólo era lo que ocurría en los partidos o en lo que los medios de comunicación decían que era político. Veía que en los últimos años en México se habían dado cambios culturales y de mentalidad en las generaciones jóvenes que antes eran impensables y que tenían que ver con el derecho a vivir como las personas querían. Por eso había visualizado a los que estaban “enredados en la libertad”, pues para los nuevos movimientos sociales con las nuevas generaciones lo central era la libertad, personal y social. Hiló más fino al señalar que esa libertad no era individualismo, porque eso era un proyecto que empezaba y terminaba en uno mismo. Cuando hablaba de libertad individual, se refería a la autonomía del sujeto. Lo que se estaba mostrando era esa autonomía del sujeto tanto en personas como en redes, lo cual definía y organizaba vidas sin mediaciones. Los partidos y otras organizaciones mediatizaban. Los nuevos movimientos no delegaban su vida a nada. Había un cambio cultural. A unos se les podía matar, pero no a las redes que se reproducían, se autogeneraban, se autoprogramaban y no dependían de individuos ni de organizaciones. Resaltó que en su observación de los movimientos sociales históricos, todos los movimientos sociales primero eran emocionales y luego venía todo lo demás. Las emociones construían el comportamiento, y la toma de decisiones era para realizar los sentimientos que estaban anclados en las emociones. Las emociones condicionan sentimientos, y los sentimientos condicionan decisiones racionales. Subrayó que una revolución científica que estaba empezando era partir de las personas y no de las estructuras; partir de las vivencias y no de las instituciones. Precisó que internet no era la panacea sino expresión de la sociedad, de nosotros mismos.

John Holloway, además de un productivo curso intensivo al que llegaron dos veces más de los que se habían inscrito, se reunió con una gran variedad de colectivos libertarios. Valoró el resurgimiento de los movimientos instigados por la necesidad de luchar contra los horrores del capitalismo. Había una gran experimentación de luchas. Se trataba de un movimiento “contra y más allá”. Apeló a regresar a la esperanza en el sentido de un cambio social radical. La solución no estaba en una transformación por medio de un agente externo. Los sujetos no eran puros, tenían tensiones, estaban en búsqueda. La fuerza de la esperanza era una potencia sin nombre o que no queremos nombrar. Planteó que el zapatismo era un movimiento sin definición, que no se dejaba definir, que no cosificaba las luchas. Subrayó que el capitalismo proseguía porque dependía de nosotros. Si dejamos de reproducir relaciones capitalistas, ese sistema se cae. Hay que romper la lógica dominante y la lógica del capital. También profundizó en lo que implicaba cambiar al mundo sin tomar el poder y en cómo una gran cantidad de colectivos iban agrietando en su vida diaria el capitalismo.

Raúl Zibechi, al reflexionar sobre el momento en que nos encontramos, señaló el dramatismo de la violencia contra los pueblos más allá de la coyunturas, de los gobiernos y de la clase política, pues existe un periodo de acumulación por despojo que tiene que ver con la violencia institucional y no institucional. De igual modo, acotó que no se trata de una acumulación originaria y ha tomado distancia de las visiones eurocéntricas. Señaló que estamos en lo que los zapatistas han denominado “la cuarta guerra mundial”. El modelo productivo es de rapiña y de destrucción tanto de la gente pobre como de la naturaleza. Existe un Estado débil ante las transnacionales y el capital, y fuerte frente a los sectores populares con el incremento de la represión. Hizo ver que la autonomía es el camino para recuperar los poderes populares, reflexionando que no se trata de cambiar todo un sistema y poner otro totalmente integrado, dado que las totalidades histórico-sociales son articulaciones

de elementos discontinuos y conflictivos. Zibechi planteó que en América Latina, la totalidad es la articulación de elementos heterogéneos, y las que se podrían considerar partes de un todo, más que eso, tienen singularidades y autonomías relativas. Fue insistente en el papel de la autonomía, en el sentido del cambio hacia un mundo nuevo. En la conferencia de la Cátedra, abordó la relación de los movimientos antisistémicos y la descolonialidad. Apuntó que el nuevo colonialismo se ha reforzado por el modelo extractivo imperante. Al oponerse a él, los movimientos antisistémicos son también anticoloniales. Profundizó en las principales formas del capitalismo en su fase de financierización. Hizo ver cómo los pueblos y las poblaciones son obstáculos para la acumulación por despojo. Escudriñó la relación que tienen los pueblos indios entre descolonización y movimientos antisistémicos, destacando que no podía haber descolonización sin sujeto descolonizador. Propuso descolonizar el pensamiento crítico, e hizo ver cómo para salir del lugar del colonizado se tenía que crear un mundo nuevo.

Esperamos que la lectura de las conferencias suscite nuevos debates y propicie nuevos pensamientos.

Presentación de Boaventura de Sousa Santos

Jorge Alonso

Boaventura de Sousa Santos es un portugués mundializado desde la latinoamericanización. Obtuvo su doctorado en Sociología del Derecho en la Universidad de Yale; es profesor en la Universidad de Coímbra, donde es director del Centro de Estudios Sociales, y en la Universidad de Wisconsin-Madison. También ha sido profesor en la Universidad Católica de Río de Janeiro, en la de Sao Paulo, la de Londres y en el Instituto Iván Illich. Ha dirigido 56 proyectos de investigación y ha sido miembro de 34 comisiones académicas internacionales, así como director de la Revista *Crítica de Ciencias Sociales* con participación en comités editoriales de 24 publicaciones científicas. Su producción de libros asciende a 50 ejemplares, mientras que encabeza otros 40 libros académicos. Ha escrito capítulos de libro y 250 artículos, contando con cincuenta entrevistas de carácter científico. Ha dirigido medio centenar de tesis. Por todo el mundo ha participado en 411 eventos de carácter académico, recibiendo 20 premios y distinciones internacionales. Para ejemplificar, se encuentran los doctorados *honoris causa* de la Universidad de Brasilia y de la Universidad de McGill en Montreal. Ha sido impulsor del Foro Social Mundial con una gran cantidad de publicaciones que lo han convertido en un importante referente del pensamiento crítico mundial. Además de poeta, es conocedor y practicante de la música popular.

Por otro lado, Boaventura de Sousa afirma que la globalización neoliberal ha generado un fascismo social, y llama la atención sobre un modelo criminal que está destruyendo al planeta, denunciando el secuestro del derecho por parte de las trasnacionales que ahora engañan con su capitalismo verde. Apunta también que existe un sur imperial que reproduce la lógica del Norte como si fuera universal, pero llama la atención que también hay un Sur anti-imperial. Aceptando que el Estado es un animal extraño, sostiene que, sin él, muchos monstruos andarían sueltos, por lo que se preocupa de cómo mejorar el Estado; aunque no deja de reconocer que el Estado moderno es monocultural y colonial, que oculta la diversidad y denigra la justicia indígena como justicia salvaje. Critica las versiones elitistas procedimentales de la democracia representativa liberal. En el campo de la investigación, ha explorado espacios para prácticas democráticas contrahegemónicas, siendo partidario de la demodiversidad. Advierte que no basta con que algo produzca algunos beneficios para que sea emancipatorio. Considera que son urgentes cambios civilizatorios, planteando que hay que pasar de un movimiento a una convergencia de movimientos, porque ninguno podrá tener éxito sin la colaboración de los otros movimientos. A su vez, plantea que los movimientos deberían profundizar la comprensión recíproca. Habla de una política reticular basada en relaciones horizontales y en la combinación de autonomía y agregación, considerando que se debe confrontar al capitalismo global con un anticapitalismo global.

Boaventura nos invita no sólo a respetar las diferencias sino a vivir con ellas y en enriquecimiento colectivo. Reconoce que existe una multiplicidad y variedad de prácticas sociales contrahegemónicas que brotan por todo el mundo, enfatizando la riqueza del pensamiento popular, campesino e indígena, el cual ha sido desperdiciado, por lo que llama a poner fin al desperdicio de esa experiencia. Puesto que la diversidad del mundo no puede ser captada por una teoría general, rechaza las teorías ordinarias, y apunta que la alternativa a una teoría general es la

obra de la traducción, pues la traducción es el procedimiento que hace posible la inteligibilidad mutua entre las experiencias del mundo, sin poner en peligro la identidad y la autonomía; sin reducirlas a entidades homogéneas. Boaventura de Sousa Santos asegura que la traducción vuelve porosos a los diferentes movimientos, lo que implica afirmar la alteridad y reconocer la imposibilidad de una transparencia total: “La traducción es un aprendizaje mutuo. Hay resistencias e inseguridades cuando se enfrentan al diálogo con otras formas de hacer política”. Insiste también en la necesidad de una traducción intercultural, pues esa traducción intercultural responde a los cambios en las luchas de resistencia contra el colonialismo, el capitalismo y el sexismo. Detecta la existencia de un diálogo horizontal entre conocimientos diversos, y alaba un amplio y diverso ejercicio experimental desde abajo, defendiendo una alternativa socialista, pues hace ver que el socialismo es la democracia sin fin, aunque para los pueblos indígenas, el socialismo de origen eurocéntrico “es tan racista como el capitalismo”. Critica al multiculturalismo liberal porque reconoce la presencia en la sociedad de culturas no eurocéntricas en la medida en que operen únicamente en las comunidades que las adoptan y no interfieran en la cultura dominante en el resto de la sociedad. Advierte que hay una interculturalidad descolonial, adelantando que la lucha por la diferencia no es posible sin la lucha por la igualdad. Enfatiza que tenemos derecho a ser iguales cuando las diferencias nos inferiorizan, y que tenemos el derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza. Boaventura nos llama la atención respecto a que, lo que distingue las luchas indígenas latinoamericanas de las restantes luchas sociales, es el hecho de que reivindican una precedencia histórica y una autonomía cultural que desafían todo el edificio jurídico y político del Estado moderno colonial, por lo que plantea la necesidad de un pluralismo jurídico. Se pronuncia por una democracia radical, emancipadora e intercultural, mientras que exhorta a adoptar una perspectiva de ecología de saberes donde se compatibilice la generación

de riqueza con el Vivir Bien y con la Madre Tierra. Destaca que la experiencia indígena del buen vivir se refiere a experiencias productivas que se fundan en la sustentabilidad, la solidaridad y la reciprocidad, distinguiendo varias ecologías: de los saberes, de las temporalidades, de los reconocimientos, de las trans-escalas y las productividades. Precisa que todas las políticas son económicas, sociales, ecológicas y culturales, y ve que pueden combinarse por medio de un cálculo económico totalmente distinto. Destaca que el éxito de las alternativas de producción depende de su inserción en redes de colaboración y apoyo mutuo, también recordando que las formas alternativas de conocimiento son fuentes alternativas de producción. Resalta que una sociedad es capitalista no porque todas las relaciones económicas y sociales sean capitalistas, sino porque éstas determinan el funcionamiento de todas las otras relaciones económicas y sociales existentes en la sociedad. También alaba a los colectivos que pugnan por una globalización contrahegemónica. "La emancipación social tiene muchos nombres". Convoca a descolonizar, desmercantilizar y democratizar, ya que defiende que la utopía concreta es la que está siendo llevada a cabo por sujetos concretos con historias concretas. Se trata de un científico social comprometido con el cambio hacia otro mundo emancipado donde se abra paso la justicia, la democracia, y la libertad.

Agradezco a Boaventura de Sousa Santos, uno de los científicos sociales más destacados en la actualidad, que haya aceptado inaugurar las conferencias magistrales de esta Cátedra.

Construyendo la contrahegemonía: traducción intercultural entre los movimientos sociales

Boaventura de Sousa Santos

Hay una convergencia enorme del pensamiento de Jorge Alonso con el mío. Hay siempre un trasfondo y una búsqueda de reinventar la democracia y reforzar los movimientos sociales en la búsqueda de una sociedad mejor, más justa y más equilibrada con el mundo y la naturaleza. Y esta convergencia es lo que hace posible que me sienta siempre en casa, aquí, en este momento muy especial. El título de mi charla, “Construyendo la contrahegemonía; traducción intercultural entre los movimientos sociales”, necesita una explicación inicial, que es que la idea que mantengo, la actualidad del concepto gramsciano de ‘hegemonía’, en el sentido que no podemos desistir de crear un nuevo sentido común que no naturalice la explotación, la opresión, que no naturalice la discriminación y el carácter sacrificial de la vida hoy, para tanta gente en el mundo, en México, en todo el mundo. Hay que desnaturalizar y eso se hace, y es necesario crear un nuevo sentido común, porque lo que tenemos que naturaliza la opresión es la discriminación. De hecho, afecta a las víctimas, impide la resistencia, es realmente construido como una máquina y una comunicación que aparentemente nunca ha sido tan libre y tan diversa, y al mismo tiempo tan monopólica, con tanta vigilancia de las ideas que pueden ser transmitidas al público.

Entonces es necesario mantener la idea de que es posible una contrahegemonía en este bloque anual 2011-2013, que se

considera un periodo revolucionario. Sabemos que hay periodos revolucionarios como 1789, 1848, 1917, 1968, 1989; y se habla ahora también porque en varias partes del mundo, desde 2011, tenemos realmente un conjunto de revueltas de indignación que están trayendo una nueva tarea no solamente a la teoría crítica y al pensamiento crítico desde Ciencias Sociales, sino también a las prácticas políticas que buscan construir una sociedad mejor.

Yo trabajo con los movimientos de la primavera árabe, los indignados de Europa, el movimiento "Occupy" en Estados Unidos, #Yosoy132 de México y las protestas de Brasil de 2013. No voy hablar de eso, pero hablaré de otra cosa que está por detrás de todo esto. Lo que está surgiendo, a lo cual yo me refería anteayer en Chile, es que hay una sensación de agotamiento político, epistemológico y social dentro del Norte global, de Europa y Norteamérica. Un agotamiento que crea la idea de que no hay alternativas al infierno neoliberal y que tenemos que ratificar este presente injusto y destructor porque no hay una alternativa. Y estos países nos muestran cómo realmente están atrapados en una asfixia total de posibilidades nuevas. El cierre del gobierno federal norteamericano es una metáfora de esta crisis global, la democracia que no funciona, porque tampoco es democracia, claro.

La crisis en Europa. El año pasado estaba dictando mis clases en Londres y mis estudiantes me decían –son estudiantes que vienen de Asia, de África y de América Latina–: "¿Por qué Europa no puede resolver nuestros problemas? Nosotros mismos lo hemos intentado, resolver aquí, en Argentina, en Brasil, Indonesia, Tanzania y no es posible". Y yo pienso que este marco del pensamiento actual es que, realmente después de 5 siglos intentando enseñar al mundo, el norte global no tiene nada que enseñar. Y lo más trágico es que no pueda aprender la gran diversidad de las experiencias del Sur, porque hay un prejuicio colonial que impide al Norte global aprender con el Sur. ¿Cómo es posible aprender con una gente bárbara, inferior,

que nosotros construimos desde su barbarie hasta la civilización?, ¿cómo es posible que ellos nos enseñen, si ellos son los problemáticos? Nosotros somos la solución.

El Norte global tiene una gran dificultad en mirarse como problema; es el problema mismo del capitalismo y del colonialismo que sigue dominando al mundo. Entonces, mi trabajo ha sido saber cómo iniciar una transición paradigmática, una revuelta epistemológica con condición de una revuelta política y social desde el Sur. Intentar ver si la gran riqueza del mundo, que ha sobrevivido en su resistencia y lucha al capitalismo y colonialismo, si hay energías no solamente para el Sur global, sino también para el mundo; si es posible otra conversación del mundo no dominada por el capitalismo, por el colonialismo y por el patriarcado: las tres grandes formas de dominación. Y por eso, el trabajo es cómo construir este pensamiento. Es necesario que el Sur se constituya como sujeto epistemológico, porque hasta ahora ha sido un proyecto de esa naturaleza. O sea, el pensamiento convencional de las Ciencias Sociales que nosotros enseñamos en las Universidades impide al mundo representar al mismo mundo como suyo. Para la gran población humana, hay un sentir de casi exiliados dentro del mundo debido al pensamiento científico que se ha producido sobre dicha población.

En todas nuestras teorías, y por dar varios ejemplos, la gran mayoría de la población del Norte, del Sur y del resto del mundo, está en el lado errado de la historia. ¿Cómo puede construirse como sujeto epistemológico? A partir de este intento de destrucción epistemológica a la que llamo "epistemicidio". Vamos entonces a ver que, en primer lugar, es necesario aprender a precisar qué entendemos por el sur. Está el Sur geográfico, y para muchos, cuando se habla de diálogo Sur-Sur, es ese diálogo. Ese Sur geográfico, por ejemplo, hace que Australia esté en el Sur, cuando Australia está desde el punto de vista geopolítico en el Norte y el Sur, son los indígenas de Australia, pero es un país del Norte. Y hace que Haití sea un país del Norte. El Sur

es el conjunto de países, la gran mayoría en el hemisferio Sur, que fueron objeto del proyecto colonialista europeo, y por eso fueron, en gran medida, colonias dominadas por los europeos. Y si no fueron colonias, fueron humilladas por los europeos, en el caso de China. Entonces este mundo ha tenido muchos nombres, según las teorías: mundo colonial, tercer mundo, países subdesarrollados, periferias... y esos nombres cambian con las teorías, pero la realidad es la misma: son los países que fueron sujetos al colonialismo y al capitalismo. Cuando se habla de los BRICS y de los países emergentes, hay una mezcla entre lo geográfico y lo geopolítico.

Pero hay un tercer sentido, que es el sentido que aplico en mi trabajo. Es el sentido del Sur, de las epistemologías del Sur. Es una metáfora del sufrimiento injusto y sistemático causado por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Y es ese Sur que, mucho más que víctima, es una resistencia a esas formas de opresión injusta. Y esto para mí es global, y por eso el Sur también está en el Norte. Está en Washington D.C., donde la esperanza de vida de los negros no es mucho más grande que la esperanza de vida de los niños de Bangladesh. Muchas veces, los países del Sur tienen su Norte, la opresión interna que algunos grandes colegas de este país, como Pablo González Casanova, mi amigo, que en los años 60 llamó "el colonialismo interno". Entonces, es en este tercer sentido que voy a trabajar con ustedes, conforme me permita la charla, cómo se puede crear conocimiento desde el Sur, mismo que puede fortalecer los movimientos sociales. Porque no es un deseo o un proyecto intelectual, es un proyecto político pero que pasa por una transición epistemológica, que además es ontológica. Veremos cómo.

Estos diálogos, esta idea de que es necesario que este Sur global, que es tan diverso, pueda entenderse, ser más inteligible, es un diálogo y una búsqueda de inteligibilidad para promover acciones colectivas. Nosotros nunca vivimos un periodo de un poder tan concentrado, donde los llamados mercados

financieros son realmente un grupo de familias de inversores muy poderosas, que pueden destruir un país de un día a otro. Son lo que llamo los 'drones financieros', sin casi ningún daño para ellos. Al mismo tiempo, es un poder que se disfraza de una manera tan creíble como difuso, como anónimo, como fragmentario. Es una mano invisible, porque el que tiene el poder en las finanzas puede no tener mañana. No son como los Rockefellers, los Fords, las familias que sabíamos todos. No voy a nombrar ninguna de México por cortesía. Pero es un sistema anónimo que, de alguna manera, hace más difícil la resistencia, porque la identificación de este poder tan concentrado hace difícil reconocer cuál es la naturaleza del adversario y cómo luchar en contra. Es un enemigo con el que no es posible luchar de frente. No es difícil, no es fácil, no es posible, luchar frontalmente contra un dron militar. Esto está en mi trabajo próximo.

Lo importante es ver entonces cómo podemos entender este proceso, que es un proceso de revoluciones de un tipo nuevo que además no crea movimientos sociales. Yo no considero estos movimientos que hablé como realmente movimientos sociales; son presencias colectivas, en las calles y en las plazas, que además hacen una crítica total a toda la teoría crítica política del pasado. No son negativos solamente en relación al capital, sino también a la teoría crítica, al pensamiento de izquierda que viene desde tiempo. Y esta negatividad es muy importante reconocerla porque toma las calles y las plazas, porque es el único espacio público que no está colonizado por capital financiero. Las instituciones están ocupadas por los que quieren usarlas para otros propósitos, que no es su propósito institucional. Y este deterioro institucional nos está llevando a una extra institucionalidad, donde los poderes dominantes de estos procesos, además que dominan las instituciones cuando ellas no les sirven, las aprovechan y las destruyen.

Por eso, hoy, hay guerras que no están declaradas donde todas las Convenciones de Ginebra son violadas todos los días. A esta extra institucionalidad desde arriba, los movimien-

tos están respondiendo con una extra institucionalidad, acción directa desde la calle, desde abajo. En todo ello vemos estas dos grandes narrativas que dominan nuestro tiempo para ver cómo vamos a hacer el aprendizaje. Es la idea de la extrema desigualdad del mundo, que no es una cuestión de pobreza, es una cuestión de la concentración de riqueza, que hace que cualquier poder económico sea por naturaleza político. O sea, obliga él mismo a la teoría marxista a reconvertirse, de alguna manera, porque la concentración de poder hace que cambie de calidad. Por eso significa que la democracia representativa, históricamente, ha sido derrotada por el capitalismo. Ese es el modelo en muchos países. Para algunos, ésta siempre estuvo derrotada, por ejemplo, por cierto pensamiento marxista. Pero pienso que hubo contextos donde los procesos democráticos lograron hacer alguna redistribución social y obligar al capitalismo a seguir algunas reglas. Recuerden que, después de la Segunda Guerra Mundial, el presidente norteamericano obligó a los más ricos a pagar 90% de impuestos: miren si esto es posible ahora, para reconstruir los países, para crear alguna política pública. En Europa, lo que fue la social democracia, educación pública gratuita, salud pública gratuita, a través de transferencias de los presupuestos de los más ricos a los más pobres.

Y esto no lo va a crear la crisis del capitalismo. El capitalismo entra en crisis por su propia naturaleza y Marx ya lo ha dicho muy bien, pero la democracia ha intentado humanizar en ese sentido y sí, hablo de capitalismo democrático. Lo que pasó es que, en el transcurso de estos años, este impulso se desmoronó. Realmente, el capitalismo fue, punto a punto, un proceso de lucha contra los impuestos, de la lucha después por la ley de reglamento soberano, de los Estados y después la regla privada de los consumidores; fue una manera de crear una crisis total en las capacidades del Estado de poder promover los bienes públicos, que era la forma de crear alguna justicia social dentro de sociedades muy injustas. Que todo esto se ha hecho de una manera muy insidiosa y lo están haciendo hoy;

se usa la democracia para destruir la democracia; se usan los derechos humanos para destruir los derechos humanos; se usa la idea de la defensa de la vida para destruir la vida... y esto ha confundido a la resistencia, está paralizada mucha gente, hay que reconstruir las energías.

Lo que es claro, es que la democracia representativa puede poner límites al capitalismo, y el capitalismo, como hemos visto, en los últimos 30 años, no ha resuelto. Cuando no puede resolver de una manera, está el fraude electoral siempre a la disposición. Al contrario, la democracia no se puede defender del capitalismo sino hasta un cierto punto. Y en este momento, este capitalismo salvaje está ya creando una situación de sociedades políticamente democráticas pero socialmente fascistas. Hay demasiado fascismo en la sociedad, dentro de la convivencia, las comunidades, de las Universidades a veces, las escuelas, que están acechando el dominio político. En estas condiciones es muy difícil organizar una lucha que sea intelectualmente sólida, eficaz y políticamente exitosa. ¿Cómo crear una revolución popular donde las clases tienen un papel fuerte, pero tienen que articularse en muchas otras formas? Esto hace una confusión muy grande, porque la teoría crítica que hemos recibido y que damos en las clases de las Universidades, todavía sigue distinguiendo entre los que son liberales y los que son marxistas, y si hay lucha entre uno y otro como la cosa más inútil que se puede imaginar, porque el liberalismo ya nos confundió hace mucho tiempo.

Entonces, ¿cómo vamos a crear una contrahegemonía en las nuevas condiciones y una democracia que no puede ser ésta?, ¿tiene que ser otra democracia que realmente tenga el potencial de radicalizarse? Porque para mí, como Jorge lo decía, "socialismo es democracia civil", en la familia, en la comunidad, en la fábrica, en la oficina, en la Universidad, en la escuela, en la calle; nosotros nos hemos contentado en la modernidad occidental con una isla democrática, que son los procesos políticos y un archipiélago de despotismo, y así, obviamente, no

vamos a cambiar al mundo. Entonces, vamos a empezar para ver que este trabajo es de aprender desde el Sur. Crear otra nueva epistemología es difícil porque tiene una gran dimensión de desaprendizaje. Nosotros tenemos que empezar a despensar, a desaprender muchas cosas que aprendemos para poder aprender otras, porque el conocimiento convencional ha creado una sociología de las ausencias, ha creado tanta invisibilidad donde no es posible mirar lo que pasa realmente en este espacio; porque los espacios que están en mi concepción de pensamiento abismal del otro lado de la orilla, de un lado abismalmente silenciado, ignorado e invisible. Entonces, este trabajo va ser difícil, pero pienso que es posible. Hay una ventana de oportunidad que es exactamente esta sensación de agotamiento, donde podemos empezar una nueva lucha por otra contrahegemonía.

El primer punto de esta construcción es la celebración de la diversidad; esto es mucho más fácil de decirlo –casi toda la gente lo dice hoy– que practicarlo. La práctica es difícil porque no es simplemente aceptar al otro, y mucho menos tolerarlo; es permitir el cambio recíproco, la construcción recíproca de identidades y conocimiento; es partir de ideas de que nosotros, a través de esa diversidad, somos incompletos, y que lo importante es ser cada vez más incompleto, no es ser completo, es tener una conciencia cada vez más grande de nuestra incompletud. Y por eso pienso que esta fragmentación de la diversidad tiene que ser resuelta, porque celebrar la diversidad es importante, y los movimientos de estos últimos años, de la revolución de indignación, han celebrado la diversidad. Pero el otro lado ha sido la fragmentación y la incapacidad de alianzas, la gran dificultad de crear alianzas, la gran dificultad de buscar comunicación, articulación jurídica. En las calles podemos hacer la revuelta pero la formulación política no se hace en las calles. ¿Cómo hacerlo? Ya tenemos en este momento un cúmulo de agentes políticos importantes porque ya no son solamente los partidos ni los movimientos más convencionales, sino también estas presencias colectivas. Pero esto no basta si no hay

una reconversión, digámoslo así, epistemológica, y por eso esta celebración de diversidad tiene que ser tratada con dos ingredientes muy importantes.

El primero es el desaprender, desaprender cosas que son muy convencionales. Por ejemplo: ¿quiénes fueron los fundadores de la sociología? Estoy seguro que todos, o casi todos, me van a decir que Max Weber, Durkheim y Carlos Marx; bueno, hay que desaprender eso. Porque les falta un gran autor, un gran fundador de las Ciencias como las conocemos hoy, que vivió en el siglo XIV, nació en 1332, en Túnez. Ibn Jaldún, es el gran científico social donde Durkheim fue a buscar la solidaridad orgánica. Entonces, ¿quiénes son los fundadores?, ¿quieren más ejemplos?, ¿cuál es la Universidad más vieja del mundo? Bolonia, por supuesto. No. Timbuctú, en Mali, y la Universidad al-Azhar en Egipto del siglo I, mucho antes de Bolonia, la Universidad europea. Miren los conceptos, ustedes usan en sociología la distinción entre sociedad y comunidad, nosotros enseñamos esto. Esta distinción hace que la mayor parte de la población del mundo esté en el lado errado de la historia, porque es claro que el cambio era de comunidad a sociedad. ¿Quién era la sociedad? Las sociedades del norte. Todo el mundo era comunidad. ¿Cómo es posible hacer teoría social si la gran mayoría de la población está del lado errado de la historia? ¿Quieren otro ejemplo? Tipos ideales de Marx Weber. Todos los tipos ideales de Marx Weber son tipos ideales; quiere decir que las realidades sociales nunca los cumplen. Lo que nunca se ha dicho es que las sociedades del Norte se aproximan mucho más al tipo ideal que todas las demás. Y hago este ejercicio con el concepto de familia, con el concepto de propiedad. Todos aprenden que la propiedad es individual, y una de mis estudiantes indígenas de Colombia estaba en la clase de Derecho civil y el profesor hablaba de la propiedad, de que la tierra es un bien inmóvil y se puede comprar y vender, y hay títulos, etc., y la indígena, mi colega en un proyecto en Colombia, levantó el brazo y dice: "Pero profesor, en mi comunidad nosotros no podemos comprar

ni vender la Tierra, porque la Tierra no nos pertenece, nosotros pertenecemos a la Tierra". Es otro concepto que tenemos que aprender. Y el profesor le dice: "Yo estoy aquí estudiando las concepciones de propiedad, no me interesa otra cosa". Y mi alumna, llamada Elizabeth, llegó a mi oficina llorando y me dijo: "¿Quiere decir que mi comunidad está totalmente errada, nuestras concepciones de propiedad son totalmente falsas?". Y le dije: "No, Elizabeth, tú sabes mucho más que este profesor porque tú vas a aprender la concepción liberal de propiedad, pero no vas a olvidar la apropiada, la concepción comunal de territorio de tu pueblo. Tienes que manejar las dos y él solamente maneja una, por eso tú sabes más que él. Debes reírte, no debes llorar".

Entonces, de éste y de muchos otros ejemplos que podemos manejar, tendremos que hacer este desaprendizaje para poder abrirnos más a otros conceptos, algunos de los cuales voy intentar presentar. Estos nuevos conceptos tienen otra característica. Nosotros, en las Ciencias Sociales convencionales, aprendemos que el conocimiento está primero que el reconocimiento, por eso se habla de reconocimiento. Primero conocemos, yo no te puedo reconocer si no te conozco, pero ¿cómo puedo reconocer si mi conocimiento hace de ti un objeto? ¿Ven el dilema? Desde el Sur es pensar que el reconocimiento está antes que el conocimiento; hay una presencia humana, una identidad pre-reflexiva que no necesita conocimiento para podernos decir que pertenecemos a la humanidad, que como concepto no existe, la humanidad es una aspiración. Porque en los conceptos liberales, modernos, eurocéntricos, no hay humanidad sin deshumanidad. Sin Sur. Para eso es necesario que el reconocimiento preceda el conocimiento. Y ahí podemos dar varios ejemplos de cómo, a partir de esta conversión epistemológica, pasa a ser posible hacer traducción intercultural.

Una de las cosas que aprendimos con el Foro Social Mundial es la diversidad de los lenguajes, de los movimientos; movimientos que hablan de socialismo y otros que dicen que el so-

cialismo es una trampa de las sociedades blancas; movimientos que hablan de emancipación y otros que dicen “emancipación no, liberación”; movimientos que hablan de Derechos Humanos y otros que consideran que los Derechos Humanos son un instrumento imperial, y que hay que ver otras gramáticas de dignidad humana. Divergencias entre la concepción muy eurocéntrica nuestra que da total prioridad a los derechos y ninguna a los deberes. Hay sociedades hoy en el mundo que, al contrario, la prioridad está en los deberes. ¿Es malo o es bueno? Hay que entender por trabajo intercultural que, quizás, nosotros tenemos que aprender con otras culturas dónde no hay derechos sin deberes. Es curioso que Gandhi, en 1947 (se estaba terminando una historia muy interesante), estaba en su lucha meses antes de que lo mataran y se estaba aprobando la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y le preguntaron: “Sr. Gandhi, queremos su opinión”, a lo que Gandhi respondió: “Es cosa extraña, eso de hablar ustedes en el Occidente de derechos, pero no hay derechos sin deberes. A mí me gustan los derechos siempre que sea claro dónde están los deberes, si no, para mí, eso no es interesante”. Nosotros ahí vemos una concepción totalmente distinta.

Si miramos al movimiento feminista, por ejemplo, vemos cómo hay diferentes concepciones de lo que es la lucha por los derechos de las mujeres; entre las mujeres que vienen de culturas eurocéntricas y las mujeres que vienen de culturas indígenas, por ejemplo, o afrodescendientes. Hemos tenido algunas reuniones para estudiar con debates de días para ver cómo el concepto ‘igualdad de derechos’, para las posiciones feministas, tiene muchas distinciones con el concepto quechua de las mujeres indígenas, que es un concepto muy distinto, pero que, de todas maneras, no puede ser que tengan menos dignidad en la lucha. Hay muchas mujeres indígenas que luchan por la libertad de las mujeres, pero dentro de la cultura quechua o aymara, otras culturas indígenas, existe aquí una diversidad.

Podemos hablar del concepto de naturaleza que para nosotros, la cultura eurocéntrica, es un recurso natural, y para las culturas indígenas es la Pachamama, la madre Tierra. Entonces, hay que ver cómo las diversidades son enormes. Yo les podría dar muchísimos ejemplos de cómo es tan difícil crear alianzas entre los movimientos debido a los obstáculos del lenguaje, por ejemplo, movimientos que vienen con elementos de espiritualidad. La tradición crítica, de izquierda, eurocéntrica, es secularista totalmente, todo lo que sea trascendente y espiritual es sospechoso. Pero hemos visto cuántos mueren arriesgando su vida por esa espiritualidad, que no tiene que ser religiosa, tiene que ser espiritual. ¿Hay que desperdiciar esa experiencia de los que parten? Para luchas muy materialistas pero a partir de la espiritualidad, y eso confunde totalmente los espíritus eurocéntricos. ¿Cómo puedes, simultáneamente, ser materialista y querer un lugar para la espiritualidad? No entra en nuestra cabeza; por eso la necesidad de desaprender.

Las Ciencias Sociales del futuro van a tener muchos cursos de desaprendizaje para permitir crear espacios para el nuevo aprendizaje. Distinciones nuevas que tendremos que hacer entre –por ejemplo– secularismo y secularidad; campos nuevos donde es necesario reconstruir la materialidad, porque miren, es muy curioso: el pensamiento marxista (que ha sido muy fuerte en todo mi entrenamiento) refiere que la materialidad eran las relaciones económicas; nunca habíamos visto una materialidad más próxima, más real, más inerradicable: es el cuerpo, ¡del cuerpo físico!, del martirio, del sufrimiento, de la violencia, de la destrucción, de la guerra... esta materialidad no entra en nuestros cuerpos filosóficos, y la manera cartesiana y kantiana distinguieron demasiado entre el cuerpo empírico y el cuerpo espiritual.

Entonces, hay aquí un campo vastísimo en que el mundo, en su diversidad, nos enseña tanta cosa. Y el mundo puede estar muy cerquita, aquí un pueblo cerca de Guadalajara. En el Sur existe esta demanda epistemológica; está en nuestra casa,

quizás, con la persona que trabaja con nosotros, no es un extraño, es un familiar, pero que no se reconoce como tal porque es víctima del pensamiento abismal, o sea, no lo vemos; podemos estar todo el día en contacto con ese tipo de espiritualidad pero no la vemos. Esas concepciones las tenemos que ver. Esta doble actitud de tener incompleta nuestra visión pero la confianza en nuestra visión. Yo nunca voy a ser un indígena, no puedo ni quiero, quizás; pero quiero poder estar en una sociedad de convivencia donde el indígena sea realmente mi hermano en todo y no simplemente un tolerado, una ausencia y, muchas veces, ausencia total.

Cuando miro a nuestros auditorios pienso siempre que hay todavía mucho que hacer para tener más investigadores indígenas y afrolatinoamericanos en nuestras escuelas. Entonces, hay aquí un campo que me parece que es riquísimo, pero muy difícil porque va en contra de muchas de las cosas que nosotros nos hemos acostumbrado a vivir. Esta traducción, como ven, hay que intentar ver. Por ejemplo, los que luchan por la dignidad en el Medio Oriente o en el Norte de África no usan los conceptos de derechos humanos, usan el concepto 'dignidad', que es además un concepto muy indígena. Podemos empezar una traducción intercultural entre derechos humanos y dignidad. Fue este intento y esta dificultad de diálogo que llevó a que el Foro Social Mundial en Túnez no pudiera tener como tema derechos humanos sino el tema de dignidad, porque había movimientos que no aceptaban el concepto de derechos humanos, y por buenas razones. Imagínense ahora en Egipto. En 1798, Napoleón invadió Egipto. ¿Ustedes saben cuál fue la gran justificación de esta invasión? "Les traigo los derechos humanos". Eso está en una proclamación que les aconsejo leer, está traducida al francés, producida en árabe coránico, de un gran cronista egipcio y que tuve la fortuna de leer su texto. Escribió una denuncia total, una deconstrucción total. Con esta genealogía imperial de los derechos humanos, se entiende por qué tanta gente tiene resistencia, y hay que aceptar eso.

Anteayer decía en Santiago que cuando hacía mi proyecto de investigación, en Colombia, 15 jesuitas fueron asesinados: estaban luchando por los derechos humanos, una lucha que no podemos decir que no es formal; esta gente arriesgó su vida en el nombre de los derechos humanos. Dicha doble genealogía, revolucionaria e imperial que tenemos que traer para nuestros estudios de los derechos humanos. Entonces, hay que construir zonas de contacto donde podremos producir la traducción; los campesinos necesitan zonas de contacto con los indígenas, con los afrolatinoamericanos. Las mujeres necesitan zonas de contacto. Lo importante de esas zonas de contacto es eliminar dos ideas falsas: que todo es traducible y nada es traducible. Mucha gente diría que su cosmovisión indígena no tiene posibilidad de compararse con la cosmovisión blanca, y lo contrario. Con actitudes de estas no vamos a crear nada. Porque, realmente, el campo político está avanzando mucho más de lo que nos podemos imaginar en esta idea, así como en una nueva convivencia y una concepción no propietaria de la política y del conocimiento. En mi trabajo, entro en dos grandes niveles donde la traducción intercultural se está realizando.

El primer contexto es un contexto macro y tiene en este continente un avance tremendo. Son los contextos que nosotros hemos visto en las Constituciones de Ecuador y de Bolivia, y también los Pactos de San Andrés, a pesar de todo lo que pasó; es el intento de combinar cosmovisiones eurocéntricas con cosmovisiones no eurocéntricas, quizás indígenas, creando un nuevo mestizaje, una nueva raza cósmica, ésta sí postimperial, porque la raza cósmica de antes era muy imperialista. El cosmos se realiza desde abajo, y eso se realiza a través de, por ejemplo, instrumentos como una Constitución que es moderna, que puede llevar a concepciones híbridas, mestizaje de conceptos. Les doy un ejemplo, entre muchos, que está en el trabajo, en el libro *La Refundación del Estado*, el derecho a la naturaleza, que no es otra cosa que los derechos de la naturaleza reconocidos en la Constitución; es una mezcla de una concep-

ción eurocéntrica: derechos; y una concepción no eurocéntrica de la naturaleza: Pachamama. ¿Cómo se hace eso? Es un híbrido, es un mestizaje. Los diputados presentaban oposición, pues cuestionaban que los indios le dieran derechos a la naturaleza, decían que la naturaleza es un objeto, son cosas, no son sujetos de derecho. Para nosotros, la naturaleza es un recurso natural, pero este concepto que está en la Constitución es otra cosa, es el concepto de madre tierra, es un concepto de una entidad viviente, de la cual nosotros somos parte. No es la res extensa que separa como Descartes la separó y que Espinoza, dentro de la cultura europea, hacía la distinción entre naturaleza y sociedad, entre alma y cuerpo, pero sus teorías no eran muy buenas para la conquista.

Y en el nivel micro, porque mi trabajo es saber cómo los movimientos sociales buscan no hacer teoría de vanguardia, sino de retaguardia; trabajando con los movimientos, con teorías que son más impuras quizás, menos perfectas, pero es de donde podemos manejar lo que llamo "la ecología de saberes", que es el resultado último de un trabajo de traducción intercultural. En 2003 propuse, en el Foro Social Mundial, la creación de los talleres de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales; si ustedes quieren, pueden organizar estos talleres. Vayan a la página www.universidadpopulardelosmovimientos-sociales.org. Ustedes tienen ahí un listado de muchos talleres, ahora mismo vamos a realizar uno en La Paz y después otro en Brasil. Durante dos días, reunimos unas 40 personas, un tercio de intelectuales comprometidos con los movimientos, dos tercios de movimientos sociales y organizaciones, como una coalición, nunca solamente un movimiento; tienen que ser mujeres con indígenas, campesinos con sindicatos, sindicatos con maestros, maestros con derechos humanos, porque el problema es crear alianzas entre movimientos, crear comprensión entre ellos; y estos talleres (ustedes pueden mirar en la página las relatorías) son un campo nuevo de conocimiento que estamos implementando. Miren las cartas a Europa, un documento ex-

traordinario que ningún cientista social habría podido escribir. Imaginen como movimiento aquí, escribiendo cartas a los dirigentes mexicanos, cartas a los dirigentes bolivianos y ecuatorianos. Algo que puede salir de estos talleres de la Universidad popular de los movimientos sociales.

Les doy tres ejemplos muy rápidos. Uno es de Maputo, Mozambique. Donde pudimos reunir en julio campesinos que vienen de Brasil con campesinos de Angola y Mozambique. No pudimos traer de Sudáfrica porque no teníamos plata para la traducción. Porque esta traducción, como ustedes imaginan, no es la traducción lingüística, literaria, intelectual de los trabajos de traducción, es una traducción recíproca de conceptos, de narrativas, de luchas, de prácticas. Y ahí fue posible avanzar bastante cómo los movimientos de Brasil y Mozambique son movimientos que luchan contra la misma multinacional minera, que hace la misma destrucción ambiental en Amazonía como lo hace en Mozambique. Los brasileños no pensaron que su país era un país subimperial. Entonces es este conocimiento que podemos realizar.

Otro que puedo dar de ejemplo es Belo Horizonte, donde pudimos manejar cómo es posible unir los movimientos en América Latina que trabajan sobre la tierra, si tenemos tres tipos de movimientos con tres conceptos distintos de tierra; los campesinos, los indígenas y los afrolatinoamericanos, que en algunos países son muy fuertes, como los quilombos, que se dice en Brasil. Son tres concepciones. Por ejemplo, los campesinos manejan reforma agraria, los indígenas manejan el concepto de territorio. Son dos cosas totalmente distintas. La sublevación histórica es totalmente distinta, la reforma agraria viene del estado, dependiente de las independencias latinoamericanas. El concepto 'quilombo', con los afro, viene de la esclavitud, y el concepto 'territorio' viene de la colonización. Tres conceptos, no se unen. A veces entran en conflicto; hay conflictos duros en Brasil, por ejemplo entre campesinos e indígenas. Estos son ejemplos en que caminamos para hacer que lo extraño sea

más familiar y lo remoto más próximo. Y la lucha ajena sea mi lucha. En Mozambique, al final de este taller, donde estaba el Foro Mujer, donde estaban los campesinos, la justicia ambiental, ven tres movimientos que están en lucha por la tierra pero con concepciones totalmente distintas: ecologistas, mujeres y campesinos. Al final, la presidenta del Foro Mujer, mi querida amiga Graca Samo, me dice: "Boa, yo salgo de aquí con la idea de que la lucha de los campesinos antes era una lucha ajena a las mujeres; ahora, es una lucha propia de las mujeres". Luchar por la tierra hoy, contra la minería, es una lucha de mujeres. Y es una lucha de mujeres aquí en el continente, es una lucha de indígenas, que son los que están siendo golpeados más fuertemente.

Es un proceso arriesgado porque es una epistemología de cuidado. Porque no avanzas demasiado, tienes que escuchar; son ideas distintas, donde los conceptos que nosotros aprendemos, como les decía, desaparecen o son irrelevantes. Hay otros que surgen, conceptos de memoria, conceptos de guerra, de sufrimiento, de violencia, que es lo cotidiano. Y ahí es que podemos crear una repolitización del mundo porque el neoliberalismo está despolitizando por varias maneras: que cuando consumimos; que cuando estamos hambrientos, desnutridos; son dos maneras opuestas de despolitizar. Transformando temas de deliberación política en temas de comercio de mercado; así se privatiza la educación, así se privatiza la salud; por ahí nosotros debemos crear nuevos conceptos, desaprender y aprender en un nuevo tipo, que es el conocimiento nacido en la lucha.

Una ecología de saberes no va a desperdiciar el conocimiento científico, yo soy sociólogo, no desperdicio el conocimiento de las Ciencias Sociales, simplemente las considero incompletas. Hay otros conocimientos, y es necesario desmonumentalizar las Ciencias Sociales para poder dar espacio a otras formas de conocimiento. No es perder, al contrario, yo pienso que es más importante que nosotros reconozcamos que en nuestras Universidades enseñamos el conocimiento de los

vencedores, nunca el conocimiento de los vencidos, el conocimiento de la lucha. Los africanos tienen un proverbio muy propio: "La historia ha sido escrita por el cazador, es tiempo de que sea escrita por el león". Es un proceso largo, pero es así que podemos de alguna manera luchar por una sociedad digna. Después del progreso de la barbarie neoliberal, donde estamos; y finalmente, después de la barbarie del progreso unilateral, monocultural, que nos ha sido impuesta. Muchas gracias.

Presentación de Manuel Castells

Jorge Alonso

El profesor Manuel Castells es un catalán mundializado y mundializante, pues sus investigaciones y amplia docencia rompen fronteras. Él prefiere llamarse multilocal porque se siente enraizado en varios lugares y percibe los problemas de esos sitios como propios. Tiene dos doctorados en Sociología, tanto en Francia como en España, y un doctorado de Estado en Letras y Ciencias Humanas por la Universidad de París V. Da clases en su natal Cataluña y en California. Ha sido profesor visitante en 17 Universidades y profesor invitado en 45 países. Junto con la dirección de 109 tesis doctorales, es miembro de 5 importantes Academias y lo fue de 36 consejos de alto nivel. Ha dado cuantiosas conferencias por todo el mundo, y participado en 25 órganos colegiados de revistas académicas. En el rubro de la autoría, con la traducción a muchos idiomas, tiene 23 importantes libros, entre los que se encuentran la trilogía acerca de *la era de la información*, la profundización sobre *comunicación y poder*, y la incursión en las *redes de indignación y esperanza*. Ha coeditado otros 22 libros, como *Otra vida es posible*, *la transición a la sociedad red*. Tiene publicados, además, 128 artículos y capítulos de libro. Ha encabezado 36 monografías de investigación. Por otro lado, tiene 10 libros que considera de difusión, entre ellos el de *Luchas urbanas* que, junto con otros cinco libros de estudio (*Problemas de investigación en sociolo-*

gía urbana, Imperialismo y urbanización en América latina, Estructuras de clase y política urbana en América latina, La cuestión urbana y Movimientos sociales urbanos), inspiraron una investigación de un equipo que dirigió en los años setenta¹. Cabe resaltar que existe una docena de libros que examinan la obra castelliana. Entre las muchas tareas de asesoría de alto nivel con las que ha contado, habría que señalar las desempeñadas en la ONU sobre la tecnología de la información, así como sobre sociedad civil global. En la Unión Europea, es miembro del Consejo de gobierno del Instituto Europeo para la Innovación y tecnología, que estimula la cooperación entre universidades y sociedad. Mundialmente es el teórico más citado en la temática acerca de las tecnologías de la comunicación.

Manuel Castells se ha caracterizado por demostrar que la estructura social que constituye a la sociedad de principios del siglo XXI es la sociedad red. Ha hecho ver que no hay que desdeñar lo aparentemente pequeño, pues “las gotas de lluvia terminan por inundar los bastiones de la opresión”. Recuerda que las sociedades son construcciones culturales, constatando también la tendencia hacia la corporatización y concentración de los medios. Apunta que una audiencia fragmentada consume programas personalizados, pero sigue siendo un receptor subordinado. Asimismo advierte que hay capacidad de las personas para modificar el significado de los mensajes que los interpretan de acuerdo con sus marcos culturales, y aunque ello no quiere decir que el sujeto no se vea influido o engañado, llama la atención que la construcción de significados es compleja. “En esta forma, la audiencia es pasiva y activa al mismo tiempo”. Insiste en que la comunicación se produce activando mentes para compartir significados. Recuerda que las personas tienden a seleccionar la información que favorezca aquella de-

¹ Fruto de esta investigación fue el libro *Lucha urbana y acumulación de capital*, publicado por el CIESAS en 1980.

cisión que se sienten inclinados a tomar, y que los medios no son neutrales. Otra advertencia importante que hace es que, por ahora, la sociedad red corresponde a una sociedad capitalista, y que las redes de comunicación son, en su mayoría, propiedad de redes empresariales multimedia que las dirigen. Pero sus investigaciones conducen a la conclusión de que los ciudadanos de la Era de la Información son capaces de inventar nuevos programas para su vida con los materiales de sus sufrimientos, miedos, sueños y esperanzas, que construyen sus proyectos compartiendo su experiencia. Devela cómo la construcción independiente de significado sólo puede llevarse a cabo si sabemos participar en esas redes de comunicación que Internet ha hecho posibles. Una constatación de Castells es que, si vamos pensando de otra manera, las redes funcionarán de acuerdo a esa nueva modalidad.

En una entrevista reciente, Manuel Castells analizó por qué la gente reacciona masivamente cuando se siente humillada por el sistema. Al respecto, argumenta que ha aprendido que siempre hay un contrapoder, recalcando que los nuevos movimientos de nuestro siglo no buscan tomar el poder, sino producir cambios en la mente de la gente. Partiendo de que lo peor que puede hacer un movimiento es transformarse en lo que combate (conquistar el poder para hacer más o menos lo mismo que el poder anterior), muestra cómo es errónea la afirmación de que si los movimientos no toman el poder, se hacen funcionales al mismo, ya que lo que permanece de los movimientos son sus ideas, que prosiguen aunque cada movimiento se diluya. Recalca que la palabra para entender las luchas de estos movimientos sociales es la dignidad, que dichos movimientos tienen efectos lentos e intersticiales en cuanto al cambio de mentalidad; "en lo inmediato deslegitiman al sistema político". Apunta que siendo los movimientos diversos, tienen rasgos comunes como el que inician en Internet, viven en la red y desde ella van y vienen al espacio urbano. Que no tienen líderes; no

hay una ideología común. Son pacíficos, por lo que se les quiere reprimir provocando violencia.

Remitiéndose a datos duros de muchas investigaciones, asegura que Internet aumenta la sociabilidad, agrupa. Tiene en cuenta que Internet está vigilada, pero considera que no está controlada. "Es posible reprimir al mensajero, pero no al mensaje". Nos dice que él ha aceptado el reto de intentar entender cuál es el proceso de transición histórica hacia la construcción de la coexistencia entre los humanos, y que está comprometido con varias investigaciones. Una de ellas trata la problemática de la crisis actual; otra tiene que ver con formas de economía alternativa que están surgiendo en Europa alrededor de la economía de la solidaridad; una más se encamina a atisbar cómo los movimientos sociales de este siglo llegan a afectar de manera positiva la vida de la gente. Advierte que ninguna teoría puede solucionar esto, sino que aprenderemos si sabemos ver a estos movimientos. Reflexionando sobre su actividad, dice que el cambio social es su deber moral para no quedarse encerrado como investigador. Confiesa que es feliz escribiendo, investigando y sobre todo enseñando, lo cual se ha convertido en el centro de su vida. Insiste en que la investigación, cuanto más ligada esté al cambio social, debe ser más rigurosa y no ideológica². Todo esto tiene que ver con las temáticas de la Cátedra Jorge Alonso, la cual agradece al profesor Castells que, en el marco de dicha Cátedra, haya aceptado ofrecer la conferencia magistral "Enredados para la libertad. Movimientos sociales en la era de Internet" ante un auditorio con mil doscientos estudiantes y profesores. Al enfatizar cómo se van creando espacios de libertad, el profesor Castells sostiene que se puede considerar que concordaría con el último comunicado de los zapatistas en el que convocan a eludir la trampa que sostiene

² Entrevista de Horacio Bilbao a Manuel Castells, "La era de la indignación", en *Clarín*, 2 de agosto de 2013.

que la libertad es poder elegir entre dos opciones impuestas, y alientan a suscitar esa imaginación que permita construcciones que incluyan la enorme diversidad de colores y sonidos.

Manuel Castells ha sido homenajeado con una treintena de relevantes premios por todo el mundo. Bien cabe señalar que el Holberg, equivalente al Nobel en Ciencias Sociales, lo recibió en 2012; y que el Balsan, galardón decidido por un comité internacional y otorgado a científicos con impacto mundial, le fue entregado días antes de su conferencia en la Cátedra Jorge Alonso. Le dieron el Holberg por esclarecer las dinámicas urbanas y globales acaecidas en la sociedad de la información³; y el Balsan porque ha ofrecido la aportación teórica más amplia y penetrante en el análisis y la interpretación de la gran revolución tecnológica de nuestro tiempo, porque ha identificado y examinado las múltiples conexiones, al igual que relaciones entre la revolución digital y el desarrollo social, cultural, económico, así como político; porque su obra, combinando el marco teórico con la gran investigación empírica, realiza una de las contribuciones más valiosas que la teoría social hoy ofrece a la interpretación y la comprensión de las sociedades contemporáneas junto con sus cambios⁴. Destacados científicos sociales actuales se encuentran en una u otra lista de estos premios, pero hasta ahora Manuel Castells es el único que ha sumado estos dos reconocimientos.

Finalmente, hay que enfatizar que Manuel Castells es un científico y profesor con una gran calidad humana que se preocupa por interactuar con jóvenes estudiantes, con los que mantiene un fuerte y constante compromiso.

³ Se puede ver esta información en <http://www.holbergprisen.no>

⁴ Esto se encuentra en <http://balsan.org>



Enredados para la libertad. Movimientos sociales en la era de Internet

Manuel Castells¹

Gracias, de todo corazón, a todos ustedes por su presencia aquí y por su interés. Si algo da sentido a las miles y miles de horas de trabajo durante 47 años como profesor universitario, es esto: que ustedes jóvenes, y jóvenes de corazón, encuentren alguna utilidad a este trabajo. Quiero personalizar mi agradecimiento, obviamente, a las instituciones: la Universidad de Guadalajara y la Univa –agradeciendo particularmente su hospitalidad en este magnífico recinto–; a mi colega Jorge Alonso y a su Cátedra. Llevamos meses de correspondencia, y él me recuerda que hubo un contacto previo en algunos momentos heroicos. Y aquí estamos, Jorge.

Yo quisiera tratar de comunicarles algunos de los resultados de mi observación –parte investigación, parte observación; todavía no está consolidado en términos más analíticos y metodológicos–, y comentarios sobre los movimientos sociales en red, que no son sólo en Internet; ahora vamos a hablar de esto. Qué son –yo creo– los movimientos sociales característicos de nuestra sociedad, de la sociedad red y de la era de la información.

¹ Transcripción de la Conferencia Magistral en la Cátedra Jorge Alonso, Salón de Usos Múltiples de la Universidad del Valle de Atemajac, 29 de noviembre de 2013.

Mi interés por los movimientos sociales, desde siempre, es porque claramente ellos son los actores de los cambios históricos. Las sociedades cambian: no siempre para bien, por cierto. No hay una unidireccionalidad en el camino de la historia, y esto lo debemos tener siempre presente. Pero los cambios que se producen son siempre cambios impulsados, imaginados, por movimientos sociales, y se caracterizan no tanto por el intento de controlar el poder —el poder del Estado—, ni por el intento de cambiar los valores de la sociedad, esperando que estos valores de la sociedad, al permear en las mentes de las personas, sean entonces capaces de transformar las instituciones, y transformar —en último término— nuestra vida, que es lo que cuenta. Y no cuentan programas políticos, ideologías; en el momento en el que realmente se trata de cambiar, se trata de cambiar la vida de personas concretas. Por tanto, ese es el cambio fundamental: el cambio en la mente de las personas, de los valores, y ese cambio surge siempre de los movimientos sociales.

Los movimientos sociales en la historia son desencadenados por emociones. Cuando periodistas, políticos, dicen: “¡Están locos!”. Bueno, en cierto modo: se atreven a imaginar... se atreven a imaginar que negros y blancos pueden ser iguales; se atreven a imaginar que los indios tienen su propia cultura; se atreven a imaginar que las mujeres tienen derecho a voto; se atreven a imaginar que los gobernantes tienen que responder a los gobernados; se atreven a imaginar que hay algo llamado libre expresión y libertad de comunicación; cosas que a lo largo de la historia han sido consideradas “locas”. Entonces, en ese sentido, el primer acto de un movimiento social siempre ha sido la indignación; siempre ha sido: “No puedo más: exploto”, exploto yo, si es necesario: me incendio. O salgo a la calle y grito esperando que mi grito se oiga y que otros se unan. Siempre son movimientos emocionales. No les pidan programa; no les pidan estrategias concretas políticas —que sí llegan—. Esos son los actores políticos. Pero a lo largo de la historia de los movimientos sociales, son

primero de todo un grito. Un grito de “ya no puedo más y no sé qué hay que hacer, pero algo vamos a hacer y no sé hacia dónde, pero lo vamos a encontrar”. Esos son los movimientos sociales.

Pero claro, para pasar del grito individual al grito sentido colectivamente por muchos individuos, hace falta un proceso que se llama “comunicación”. Y ese proceso de comunicación es lo que conecta personas, y lo que conecta, a partir de ahí, proyectos: proyectos de debate, de movilización, de deliberación. Por consiguiente, la comunicación ha sido clave en los procesos de cambio social, siendo el control de la información y la comunicación la base fundamental del poder en las sociedades. Entonces, lo que ocurre en estos momentos es que ese proceso de comunicación, que invariablemente ha sido central, desde discursos o prédicas en el púlpito hasta intentos de comunicar mediante libros, panfletos... a lo largo de la historia, eso ha sido la clave. Por eso se han quemado libros, se han prohibido prédicas, se ha censurado la incipiente prensa que hubiera en cualquier momento. Pues bien, ese proceso de comunicación se transforma con la organización y la tecnología de la comunicación. La gran transformación de nuestro tiempo es el advenimiento de lo que yo he intentado caracterizar como la autocomunicación de masas, entendiendo por tal, obviamente, en términos prácticos, Internet y plataformas móviles de comunicación; y en términos analíticos, la idea de que los mensajes, en lugar de ser unidireccionales –de uno a muchos–, indiferenciados con poca interactividad y en tiempo controlado, pasan a ser mensajes de muchos a muchos, proceso en que se autorregula el contenido, se determinan las redes a las cuales se quiere comunicar o con las que se quieren construir redes de comunicación, y son mensajes que no están controlados. Vigilados sí, controlados no –en principio– por las grandes corporaciones comerciales o los grandes poderes políticos. Es decir, son mensajes que no tienen que pasar por los medios de comunicación de masas que son controlados por los poderes

económicos, políticos y culturales de nuestra sociedad. Nos organizamos nuestro propio sistema de comunicación.

Y por consiguiente, a partir de ahí, el paso de la indignación individual a la elaboración colectiva de propuesta, y a partir de la propuesta, proyectos y propuestas. Ese paso en nuestro tipo de sociedades tiene características propias que le hacen mucho más autónomo de lo que nunca han sido los movimientos sociales con respecto a los poderes establecidos.

Así, contra toda expectativa, sin que nadie lo viera venir, en los últimos tres años –más o menos–, empezando en Islandia en 2010 y también en Túnez un poco más tarde, en 2010, ha habido una oleada de movimientos sociales en el conjunto del mundo. Recuerdo simplemente los casos más espectaculares o más conocidos de cualquier modo, los movimientos que surgieron primero, las llamadas revoluciones árabes, después el movimiento de las indignadas en España (digo indignadas porque el movimiento se habla en femenino a sí mismo), el movimiento de *Occupy Wall Street* en Estados Unidos, (que, por cierto, la gente no recuerda la intensidad pero se ocuparon más de mil ciudades en Estados Unidos). Después, movimientos que se han ido extendiendo; en el 2011 también surgió en México el movimiento “yo soy 132” (que ha sido muy conocido en el mundo, del que no les hablaré porque ya lo saben ustedes mucho mejor que yo, pero lo he ido siguiendo y hablando con algunos de sus actores). Entonces, empezaron a surgir por todas partes: cuando paraban en un país, surgían en otro. En junio pasado –2014–, hubo dos grandes movimientos, uno en Brasil –que está activo aún– y otro en Turquía –que también sigue en Internet y continúa en manifestaciones–. En Brasil hubo las grandes manifestaciones de junio pero luego, para septiembre, el día de la independencia de Brasil, otra oleada de grandes manifestaciones, y están preparando mega manifestaciones para la Copa mundial de fútbol. Interesante, ¿no? Que los brasileños se manifiesten contra la Copa mundial de fútbol. ¿Es ese un cambio cultural en un país? Porque lo hacen explícitamente,

no contra el equipo y no contra los partidos, sino contra la FIFA, que es una mafia absolutamente conectada globalmente, y lo hacen con el *slogan* “Cambiamos diez estadios por un hospital”. Entonces, nadie pudiera imaginar que los brasileños, los más fans de futbol del mundo, pudieran estar en esa actitud.

Pero hay muchos otros movimientos que han surgido, más allá de la visión pública, se pueden calcular más de 100 países y miles de ciudades. Nadie conoce “*Occupy Nigeria*”. Bueno, hubo un fuerte “*Occupy Nigeria*”, etc. No en todas partes, y en algunos eran más bien muy simbólicos, pero lo que está claro es que ha habido un remezón fundamental en la conciencia y en la capacidad de movilización en el mundo.

Lo que quisiera plantear hoy con ustedes... por cierto, simplemente para recordarles: ha habido movimientos con consecuencias políticas importantes, como en Italia. Luego hablaré del *Cinque Stelle* (Cinco Estrellas); sin el *Cinque Stelle* no se hubiera podido expulsar del senado a Berlusconi, hablando de contribuciones concretas del movimiento, porque eso era una vergüenza para la humanidad. O en Chile; en Chile llevan dos años y medio en la calle los estudiantes chilenos. En Portugal, en Rusia... en Israel hubo la mayor movilización de su historia en julio de 2011, medio millón de personas, para un estado tan pequeño. Por eso, no todos los medios informan de todo, más bien informan de casi nada, en este aspecto; en consecuencia, a veces no se sabe, pero sí lo sabe la gente que está conectada al Internet.

Pues bien, lo que quisiera señalar es que yo he identificado –analizando estos movimientos– un patrón de características muy semejantes en contextos muy diferentes. No son movimientos que siempre nacen de la crisis económica, o del hambre, o de la falta de democracia (en términos tradicionales de las instituciones democráticas); nacen en todos los contextos. Nada más democrático que Islandia; sin embargo, lo que sí ocurría es que los bancos habían controlado al gobierno y habían montado una economía especulativa que se hundió y

dejó a la gente en la miseria. Y el hecho de que hubiera crisis en Europa fue muy importante, así como en Estados Unidos, y fue una reacción contra lo que realmente era el manejo de la crisis en función de los bancos y no de las personas. Pero Brasil estaba creciendo económicamente (está creciendo), e incluso con ciertas políticas –limitadas pero efectivas– de lucha contra la pobreza, con un gobierno de izquierda. Turquía: está en muy buena situación económica y también aliviando algunos de sus problemas tradicionales de pobreza, y los jóvenes turcos que se manifestaron lo hicieron para defender un parque y criticar el modelo de desarrollo urbano en Estambul y la especulación inmobiliaria que dominaba su modo de vida.

Lo que les quiero apuntar es que no hay contextos comunes y no es –no es– el rebelarse contra la miseria, la pobreza, la explotación o la opresión, claro que eso está ahí en todas las sociedades, pero no porque haya pobreza hay movimientos sociales. Hace falta algo más. Y lo que ha sido común –eso sí– en términos de motivación, en todos los movimientos, son dos aspectos. Primero y fundamental: la dignidad. La palabra concreta: 'dignidad', que se repite en todos los movimientos –en todos–, desde las revoluciones árabes a los brasileños, a los españoles, a los americanos (a los Estados Unidos, quiero decir), es esta palabra. ¿Qué quiere decir dignidad? Bueno, en el sentido de Amartya Sen: el hecho de que por ser humanos tenemos derecho a nuestros derechos, al derecho de ser humanos –seamos quien seamos– y no se nos puede tratar de cualquier manera. Esa idea –a unos porque son jóvenes, a otros porque no votan bien, a otros por su orientación sexual–... No. ¿Saben qué? Todos tenemos derechos, y ustedes, gobernantes, están al servicio de quienes tenemos esos derechos. Dignidad. Los jóvenes brasileños están muy claros sobre esto cuando dijeron, como se insurreccionan por dos centavos más en la tarifa de transporte, dijeron: "No es por los dos centavos, es por nuestros derechos". Fue la frase concreta que utilizaron. Y el otro aspecto común es, en términos de motivación, la negación de que

sus gobiernos los representaran, de que sus gobiernos fueran democráticos; por tanto, la idea es: “No nos representan”. Es algo muy profundo. Esto era clave en Egipto, por ejemplo, o en las revoluciones árabes –obviamente eran dictaduras sanguinarias y torturadoras–, pero no era tan evidente en España, una España democrática, o en Estados Unidos con un Obama recién elegido y muchos de cuyos militantes de campaña estuvieron, se transformaron en *Occupy Wall Street*; no era evidente en Brasil –donde hay una presidenta muy decente– y en donde hay instituciones democráticas, pero el grito común es: “No nos representan”. ¿Y saben qué? Coinciden con las encuestas de opinión en todo el mundo. Según las encuestas de opinión comparadas (ese es un estudio que estoy haciendo en estos momentos), más de dos terceras partes de los ciudadanos en el planeta, incluidos Europa, Estados Unidos, etc., no consideran que están gobernados democráticamente, no consideran que los representen; sí reconocen democracia, son democráticos, están por la democracia pero no esta democracia.

El grito del movimiento que hubo en España empezó con una llamada titulada “Democracia Real Ya”. ¿Qué es democracia real? Nadie sabe y ellos tampoco, pero saben una cosa: que lo que hay, no es. Entonces lo de real quiere decir que hay que empezar a trabajar, a hablar, a discutir, a deliberar, para ver qué sale de todo esto. Es un largo proceso constituyente de abajo a arriba. Eso es realmente lo que está en el fondo. Y ¿por qué es tan importante? Porque todos los problemas que hay en la sociedad, todas las crisis, todos los agravios, si no hay instrumentos de gestión que respondan a los intereses de los ciudadanos, no se pueden gestionar. El problema, es decir, para poder gestionar algo primero, tiene que gestionarse en nombre de los intereses y valores de las personas. Si la gestión de la crisis financiera, en percepción del movimiento, consistía en que si se hundían los bancos había que quitarles el dinero a las personas para dárselo a los bancos y que no se hundieran, en consecuencia, eso no es gestionar la crisis. Es solucionar la crisis de los

bancos a costa del sufrimiento de las personas. Son cosas muy elementales que no requieren gran sofisticación, y que ahí la teoría marxista no entra –¿dónde hay la teoría marxista de la indignación? Eso no se entiende, no va por ahí–. Claro que la explotación, claro que la opresión, claro que todo esto, pero no es, no es por eso, no son lucha de clases: son luchas por la dignidad. Aunque claro, los de abajo son los que más sufren y los que más están dispuestos a defender sus derechos.

Pues bien, yo quisiera resumirles lo que son las características comunes que he encontrado en estos movimientos, y reflexionar sobre el sentido de esto. Porque si son comunes en contextos muy diferentes económicos, culturales e institucionales, quiere decir que hay algo nuevo que se está formando. En el fondo... no soy competente en el análisis exactamente histórico, pero es como si a finales del siglo XIX hubiéramos estado viendo las luchas obreras que surgían por todas partes y que se identificaban simplemente como “revueltas”, revueltas como habían podido ser las de antes cuando había hambruna en el siglo XVII, siglo XVIII. Pero a finales-mediados de la segunda mitad del siglo XIX, empezó a surgir una serie de luchas obreras que tenían muchas características comunes y que últimamente formaron, se fueron consolidando en uno de los grandes movimientos sociales de la historia que, a través del tiempo, cambió las instituciones, la política, la cultura, los valores, etc. Es ese lento movimiento de producción histórica de las sociedades en las instituciones lo que estoy tratando de averiguar. Porque, como dice el *slogan* más popular de las indignadas españolas: “Vamos despacio porque vamos lejos... por tanto, no nos pidan ahora inmediatamente un programa; no nos pidan que les solucionemos los problemas que los políticos llevan años sin querer solucionar. Déjenos trabajar y no nos envíen a la policía cada vez que intentamos hacer algo”.

Ahora bien, todo eso lo quiero hacer desde una investigación, lo quiero hacer desde una perspectiva que es la mía, que es analítica y que intenta ser lo más objetiva y rigurosa

posible. Claro, ustedes entienden perfectamente dónde están mis simpatías, pero yo hago un esfuerzo constante, como he hecho toda mi vida, de que mis simpatías y mi compromiso personal como ciudadano, no oscurezcan mi visión analítica como investigador. Porque, como investigadores, la única forma en que podemos devolver a la sociedad el privilegio de investigar –que es una alegría y un privilegio quien puede investigar–, la única forma en que realmente podemos corresponder, es hacer una investigación clara, rigurosa, metodológicamente objetiva, que respondan a otras ideologías y distintos intereses igual que formas de ver la vida de las personas. No que por ser académicos impongamos nuestros valores y los presentemos como investigación. Eso me parece un abuso de poder, y por eso, con todas las limitaciones, obviamente, porque nunca se puede evitar el sesgo de observación. Pero si no se puede evitar, se pueden poner muchos filtros, y tratar de introducir controles metodológicos, clásicos de las Ciencias Sociales, para que, lo que los investigadores hagamos, no sea un panfleto, porque para eso no hace falta investigar. Si tenemos ganas de hacer un panfleto, lo hacemos, y tenemos nuestro derecho a hacer panfletos, pero es distinto. ¿Un poco esquizofrénico? No, yo diría multi-bidimensional, somos personas y somos investigadores, y no está reñido. Como personas hacemos unas cosas y vamos más lejos; decimos exabruptos más grandes contra lo que nos indigna. Pero como investigadores tenemos que pegarnos a la observación y luego analizar lo más rigurosamente posible. Por eso el libro que publiqué recientemente, *Redes de Indignación y Esperanza*, no es exactamente un libro académico, es un libro que intenta ser objetivo en los datos pero que no ha tenido tiempo todavía de madurar, de añadir nueva información y nuevos análisis más precisos, incluso estadísticos, etc. Estoy en ese proceso, pero tardará más. Lo tuve que escribir rápido; fue el único libro que he escrito rápido en mi vida –mis libros suelen durar entre 5 y 15 años en su proceso de gestación– por presión del movimiento en general y de amigos en particular,

que me dijeron: “Ya está bien, ponte a escribir y di algo por-que por lo menos has visto más, has visto más mundo que los demás. Algo más que los otros debes saber, así que a trabajar”. Bueno, entonces consiguieron hacerme sentir culpable y ahí les doy un secreto: si consiguen hacerme sentir culpable, hago cualquier cosa.

De todas maneras, mi observación fue totalmente inocente, teóricamente. Se encuentran datos: datos de una cierta manera con ciertas categorías, intuiciones, algunas de ellas transformadas en hipótesis. La base teórica que rondaba en mi cabeza cuando estuve observando –participando *en* y observando a la vez– los movimientos está escrita y desarrollada en mi libro *Comunicación y Poder*, un libro de fondo, para mí; y en el que había ya algunos atisbos –incluso algunos estudios de caso– de cómo la autocomunicación de masas planteaba nuevas formas de contrapoder al escapar a los controles tradicionales de la sociedad. Analicé algunos casos que ya existían en Corea, Filipinas, Ucrania, España de 2004: fue extremadamente importante esa movilización contra el gobierno de Aznar, y más o menos intenté marcar algunas pautas en ese sentido. No predije los movimientos actuales –podía haberlo hecho porque ya había suficiente pero no predije–, no hago nunca una predicción. Porque no lo considero serio, no hay una metodología científica rigurosa. Puedo expresar mi opinión pero sin hacer predicciones. Bueno, en realidad sí hago, pero predigo el pasado, es más seguro. Lo que hice en la última edición de mi libro *Comunicación y Poder* fue escribir un largo prólogo, diciendo: “Miren, desde que se publicó este libro ha pasado todo esto, es decir, todos estos movimientos”. Ahora ustedes miren estos movimientos, miren lo que había en el libro y digan si es coherente o no. Eso es más científico y, sobre todo, más seguro.

Por tanto, les voy a intentar hacer rápidamente unos titulares: la síntesis de lo que son esos rasgos comunes. Estuve en Brasil en junio. Y luego quisiera directamente plantear: “¿Bueno, y qué? Con todo eso, ¿qué? Todos estos niños ¿qué quie-

ren? ¿Qué sale del tema? A ver, a ver, cosas concretas, cosas concretas". Bueno, esto requiere una respuesta analítica seria y no simplemente un debate ideológico, y así más tarde concluiré mi conferencia.

En términos de los rasgos de los movimientos, primero y el más importante –obviamente– es que son movimientos en red, son movimientos enredados –por eso el título de mi conferencia–. Pero en red no quiere decir sólo en la red. No quiere decir sólo en Internet. Son movimientos que siempre nacen en Internet pero que, a la vez –y por tanto, se constituyen en red en Internet–, se constituyen en red de intercambio, debate, discusión de movilización, pero al mismo tiempo se constituyen en red en el espacio urbano, en la ciudad, constituyéndose en redes de personas –a veces– sobre la base de redes sociales preexistentes en la sociedad. Por ejemplo, el caso de las revoluciones árabes, y en particular en Egipto: fueron muy importantes las redes de los seguidores de club de fútbol que existían previamente; entonces sobre esas redes, o –muy importante– redes de mujeres en Egipto –había y hay–, pero había ya desde hace años un movimiento de mujeres muy fuerte que fue salvajemente reprimido en 2005 y que seguía existiendo como red de mujeres; había redes de activistas también, más o menos clandestinas, dependiendo las situaciones. Es decir, hay redes, no organizaciones. Miren lo que digo: no organizaciones, sino redes interpersonales. Entonces, la clave de estos movimientos es la articulación entre las redes en Internet y las redes en la sociedad. Pero las redes de Internet son muy importantes porque es un espacio preservado, es un espacio en el que pueden ir surgiendo las protestas poco a poco en un debate y –mucho más importante– porque es un espacio en el que cualquier expresión inmediatamente es comunicada a todo el mundo en realidad, y los mensajes son captados por aquellos quienes son sensibles al mensaje, en particular las imágenes: imágenes de brutalidad o de autoinmolación. En *YouTube* fueron extremadamente potentes. Cada vez que hay una brutalidad policiaca

grabada y ésta va a la web, se multiplica el movimiento, desde California hasta Brasil. Consecuentemente, la idea es que ese espacio de comunicación autónoma permite estar constantemente alerta sobre todo lo que pasa, y sobre todo difunde rápidamente imágenes, palabras que suscitan esas emociones. Insisto: la emocionalidad de los movimientos es fundamental.

Los movimientos nacen en la red –y se desarrollan también en redes locales–, el hecho de que sean redes quiere decir que no necesitan líderes para organizarse; no necesitan, es auto-organización permanente porque en Internet se puede hacer y, por consiguiente, no es que no haya iniciativas de ciertas personas que se ponen en primer plano, pero eso no implica que si no están esas personas, el movimiento no se puede organizar. Mi experiencia de veterano de tantas batallas –en el mayo 68, París–, en París había líderes, Cohn-Bendit y otros menos conocidos. Ya que, si no había líderes, la gente no sabía de quién se podía fiar, porque no había sistemas de verificación de las distintas iniciativas que se tomaban. Entonces, el hecho de que sea un movimiento en red multimodal, crea la situación en que es descentralizado por definición. Hay bastante gente que toma muchas iniciativas, luego estas iniciativas circulan en la red y de ahí salen iniciativas centralizadas simplemente, porque en un movimiento típico de los procesos de información, a partir de un momento, se produce una confluencia autónoma de distintas personas –de cientos de ellas– que deciden: “Sí, vamos por ahí”. Entonces hay una manifestación, o hay un debate, o se da un manifiesto, pero es algo que no necesita en ese momento liderazgo. No todos los movimientos están exentos del liderazgo, no todos. El chileno, por ejemplo, tiene un fuerte liderazgo político y, en particular, comunista. Pero comunista de alguna forma, porque si se plantea alguna contradicción –ya verán–, serán los líderes del movimiento los que impongan su voluntad al partido y no al revés... cosa que es muy poco comunista. Pero de momento, es un movimiento que tiene una parte, el movimiento tiene un fuerte liderazgo comunista; han sido

todos elegidos al congreso en las últimas elecciones chilenas. Interesante, ¿no? Todos han sido, todos los líderes estudiantiles comunistas han sido elegidos y el líder de autonomía independiente –el más radical y no a favor de la nueva mayoría de Michelle– también ha sido elegido, en fin. Hay momento de transición hacia las instituciones en el caso chileno. Pues bien, los movimientos en red –en red en Internet; en red en la sociedad– autónomos descentralizados. Eso que digo es en todas partes. El liderazgo, generalmente, tampoco existe pero, en cualquier caso, si existe, no hace falta. Si Camila Vallejo en Chile deja de liderar, hay 200 personas que pueden hacerlo.

Aunque los movimientos se gestan en Internet, se constituyen en movimiento abiertamente para la sociedad, ocupando el espacio urbano, siempre. Esto ahora está cambiando y hablaremos de eso en un momento, pero en los tres años que hemos estado, hemos ocupado el espacio urbano. ¿Por qué? Porque es la forma de hacerse visible al conjunto de la sociedad; porque es la forma de decir: “Aquí estamos, aquí existimos. No estamos solamente en Internet y somos personas concretas, no somos avatares de Internet”. A mí, la foto que me impactó tanto, la que está en la portada de mi libro brasileño, es una foto de la primera manifestación de Río, en que hay decenas de miles de personas en la manifestación detrás de una gran pancarta, enorme, que cubre toda la manifestación y dice: “Somos las redes sociales, aquí estamos. Existimos como personas”. Otra pancarta más interesante entre el horizonte, decía (era una persona que decía): “Nací en Facebook, pero vivo en la calle”. Es esa dualidad entre la red pero luego “aquí estamos en la calle” –ocupación de espacio urbano– y ocupación simbólica. Se ocupan plazas simbólicas, o se hacen pasear estas manifestaciones simbólicas en las principales avenidas. Tiene dos grandes virtudes: primero, la visibilidad; pero segundo: como son movimientos en que no hay forma de pertenecer a nada, cualquiera que se sienta –no del movimiento– con el movimiento, simplemente sale a la calle, va a buscarlos y participa en una asamblea. Está ahí, no

hace falta nada. Y eso sí: respeto absoluto a cualquier opinión. Me acuerdo que en una de las asambleas en la plaza Cataluña, en Barcelona, vi que en un momento una señora bastante mayor, casi tanto como yo, se apartaba de esto y se ponía a llamar con su móvil en un banco de la plaza, y bueno, la cosa que hacen los sociólogos indiscretos: oí conversaciones privadas. Y le estaba diciendo a su familia: "No os preocupéis, no pasa nada. Son muy buenos chicos, son muy pacíficos, no pasa nada". Y dice: "Pero estoy muy contenta porque ¿sabéis que? He hablado. ¡Primera vez en mi vida que yo hablo en público!". Esas experiencias liberadoras, de que vas a la calle, te encuentras con otra gente y haces cosas. Y eso sí: hay que tener cuidado cuando viene la policía, hay que saber correr. Lo cual, digamos, ha pasado por distintas fases, porque eso, digamos, desanimaba a partir de una cierta edad a participar en las manifestaciones. Pero luego, en España en particular –empezó en Barcelona–, alguien tuvo la idea genial de que si pones viejitos delante de la manifestación, protegen la manifestación... ahora están intentado con parapléjicos, bueno, ya veremos lo que les pasa a los pobres. Y entonces crearon un movimiento –de hecho, con exdirigentes obreros, sindicalistas, etc.–, ya que estaban aburridos en su casa sin revolución, sin nada y, cuando no había fútbol, no sabían qué hacer. Entonces –y todavía tenían su cosa de luchadores, ¿no?– se creó un movimiento que es muy activo y se llama "Yayoflautas". *Yayo* quiere decir 'abuelo' en catalán, pero flauta es otra cosa. Sus abuelos se acordarán, los abuelos de ustedes, de que en el "Mayo 68", cuando De Gaulle hizo despreciar al movimiento, era la *chienlit*. *Chienlit* es como la porquería de la calle. Bueno, en España los dirigentes del "PP" en el gobierno, decidieron llamarle de otra maneja, dijeron: "Son perro-flautas". ¿Por qué perro-flautas? Porque hay estos perritos que tienen forma de flauta que acompañan muchas veces a los vagabundos que duermen en la calle, esos son perro-flautas. Y ya todo el mundo se llama "algo-flauta"... éstos se llamaron "yayoflautas" y han creado un movimiento muy potente de vie-

jitos. Ahora, ¿proteger la manifestación? No, son a los primeros que pegan porque como no corren como los demás, a ellos sí los alcanzan y les pegan, por lo que los han radicalizado. Y las imágenes de viejitos siendo apaleados por la policía, han hecho que miles de otros viejitos digan: "Ah no, esto no. Nos están pegando a nosotros, a los viejos. ¿Dónde está el respeto de la sociedad; dónde está nuestra dignidad?". ¿Ven ustedes cómo se encadenan los procesos? Por ello es muy importante la ocupación física del espacio, lo cual tiene problemas, porque a partir de un momento llega la policía invariablemente –tarda más tiempo, menos tiempo–, pero fíjense que la ocupación del espacio público es un tema central de mi viejo amor: la sociología urbana. Las ciudades existen por el espacio público. El día que la gente no puede estar por un espacio público –espacio público que le definía como el lugar donde puede pasar cualquier cosa en cualquier momento–. El caso de París era ligar, claramente. Ese espacio público va achicándose por toda clase de problemas: violencia urbana, control, normas burocráticas de todo tipo... y cuanto menos gente va al espacio público, menos público es, y al final es un espacio desierto y peligroso. Eso es un tema fundamental de las políticas urbanas. Pues bien, si hay ocupación del espacio público simbólico, los movimientos existen, la sociedad visualiza y se ejerce un viejo derecho: el derecho a la ciudad. El derecho a la ciudad es de los ciudadanos y no depende del tráfico, no depende de la especulación inmobiliaria, ni de que sean centros comerciales; por ejemplo, los famosos *malls* que se están proliferando por toda América Latina, no son espacios públicos porque tienen llave, o sea, los cierran y son espacios privados que tienen su propia reglamentación. Entonces, la seguridad de los *malls* es la inseguridad en la calle, la inseguridad en el espacio público. Los movimientos crearon nuevos espacios públicos por todas partes, que siguen creándose más o menos en distintos momentos.

Tercer rasgo: siempre aparecen los movimientos por una chispa de indignación; siempre, siempre. Es de distinto tipo,

pero sin excepción ocurre algo, algún incidente que enciende la pradera. Esto es muy importante para el futuro de estos movimientos –de los que luego hablaré–, porque disminuyen la intensidad... es más problemático mantener la atención durante mucho tiempo, pero están ahí. Son brazas ardiendo y cualquier chispa enciende de nuevo. Y tiene que ser una chispa porque no hay comité central, no hay, y cualquiera que intente constituirse, lo descentralizan rápido. La chispa siempre está ahí. Entonces, ¿la chispa depende de qué? De la indignación de las sociedades. Y como hay cantidad de cosas indignantes, pues siempre están ahí. Ejemplo: en Brasil, el primero de septiembre ya habían bajado un poco los movimientos –alguien estaba pensando en el día de la independencia de Brasil– pero lo que ocurrió es que, en esos días, el Congreso brasileño, que había prometido ser bueno, que sí, que ahora ya lo habían entendido: iban a ser democráticos. Tienen un tema a decidir: un diputado, el de Manaos, había robado. Robó fondos públicos, fue probado y condenado por la justicia. Entonces, pidió –vale, sí: ladrón era y se quedaba en la cárcel– seguir siendo diputado, argumentando que no había ninguna ley que le impidiera serlo, y cobrar su sueldo como tal, por cierto. El consejo brasileño debatió y, por voto secreto, le dio la razón. Le restableció sus derechos de diputado. Chispa. Explosión. Cientos de miles de personas en la calle protestando por eso, y de paso por el gobierno, y de paso por la Copa mundial, y de paso por la mala salida y la mala educación. Cada uno pone sus cosas, esa es la cuestión. Cada uno pone su indignación, su agravio personal en una cesta común en el espacio público y en la red.

Cuarto: los movimientos son virales, se difunden a gran velocidad, casi instantáneamente, y se propagan por el país, por la ciudad, por el mundo. Miren, si hay una característica importante a señalar en Internet, tecnológicamente hablando, es la viralidad. Hay un libro fantástico que acaba de publicar una académica matemática de la Universidad de Washington, Karina Halle, sobre viralidad, que muestra una base de datos de

2 millones de *twits* en el movimiento, y que muestra cómo la conexión inmediata de cualquier mensaje que tenga receptividad por parte del posible receptor hace que... es absolutamente exponencial, por consiguiente, la capacidad de comunicación es infinitamente mayor que la de la televisión –cualquier televisión, incluso la global–; claro, a condición de que la gente esté interesada en ese tema y busque sobre esa información. Pero Twitter, Facebook, Twenti –en España–, Whatsapp ahora, cualquiera de estos, LinkedIn –para los chichí–, cualquier cosa que aparezca en Internet, inmediatamente se hace viral. Ya sabemos lo malos que son los virus, ¿verdad? ¿Epidemia? Pues sí, es epidemia de revolución. Esto es el tema de la viralidad, que es un rasgo fundamental de todos los movimientos.

Quinto rasgo: la transición de la indignación a la esperanza ocurre a través de la deliberación. ¿Se acuerdan de Habermas que hablaba de la deliberación, entre otros conceptos? Absolutamente. Aunque se olvidó de una cosa: que la deliberación no está sólo en el espacio constitucional y no sólo en las instituciones formales, está en la sociedad. La deliberación no es de las instituciones ni de lo constitucional, la deliberación es en la sociedad, y la sociedad delibera a través de la comunicación. Y esa comunicación tiene que tener una condición básica: autonomía. Tiene que ser autónoma, para que realmente sea deliberación de la sociedad y no institucional, tiene que tener un espacio de autonomía en el que se produce y se puede decir cualquier cosa, que no hay reglas, que se puede transgredir todo y rectificar. Ese espacio es el que yo he investigado ya, y más concretamente, es el espacio de autonomía. Es un espacio híbrido: se constituye entre las redes de Internet y los espacios urbanos ocupados y espacios institucionales –conforme van existiendo esos espacios en algunos municipios, en algunas entidades, en algunas ONGs–, es decir, el espacio de autonomía es el espacio donde libremente –sin reglas, ni propósito ni control– los ciudadanos pueden deliberar; y eso es esencial porque de ahí tienen que ir saliendo proyectos, de ahí tienen que ir

saliendo no sólo reivindicaciones, sino las famosas estrategias de las que se habla, de ahí salen.

Otro rasgo que es fundamental: ese espacio de autonomía tiene una función emocional clave, que es la posibilidad de sentirse juntos con otras personas, que no es comunidad porque 'comunidad' requiere unos valores comunes, más o menos, compartir ciertos modelos. No, es simplemente: tú estás aquí, yo estoy aquí y juntos –o como dicen en el movimiento español–, juntas podemos, juntas podemos... éste fue primero el gran *slogan* de Obama en su campaña primera, que "juntos podemos", y que luego se ha generalizado en el mundo. ¿Eso qué quiere decir? Que cualquier desafío a un sistema, por ejemplo, ocupar la calle cuando no te lo permiten, necesariamente es un riesgo, necesariamente te van a dar y si se extrapola a las instituciones, te pueden echar de tu trabajo según cómo lo hiciste, te pueden llevar a la cárcel y, en algunos casos, te disparan y te matan. Bueno, entonces es un riesgo. ¡Claro! Porque así funcionan las instituciones: las instituciones están basadas en la adhesión cuando funciona, y en el temor cuando no funciona la adhesión; en el miedo. Y en la superación de la barrera del miedo es la condición emocional previa para cualquier movimiento: superar el miedo. Ahí sabemos cómo, en la neurociencia sabemos cómo se supera el miedo. El miedo se supera por empatía y comunicación entre personas que están juntas en una misma situación: "¿Me das la mano? Aquí estamos, aquí estamos y si nos pegan, nos pegan juntas". Dirán: "¡Qué idiota! Pero les pegan igual". Sí, pero no es lo mismo. Y de ahí se saca valor, se saca sentido. Yo estuve en la gran carga de la policía en la plaza Cataluña el 27 de mayo –aunque no me pegaron porque yo tengo mucha experiencia en estas cosas–, y durante horas, tres horas, estuvieron pegando y pegando a gente sentada en el suelo, y era... ustedes recordarán la película, la gran película *Gandhi*; la gente estaba sentada en el suelo, llegaban, los machacaban, caían heridos –con sangre, etc.–, los retiraban, venía otra línea, les pegaban y así. Pero ¿saben qué? Esa tar-

de desapareció la policía de las calles de Barcelona por orden del gobierno español, catalán y de Barcelona. ¡No podía ser! El espectáculo que habían dado al mundo... parece la revolución de la película *Gandhi*, pero yo lo he vivido. Entonces, ese tema, y ¿cómo era posible? Yo estaba ahí pero no estaba en primera línea, listo, pero sí estaban mis amigas, sí estaban ahí y estaban agarraditas, y bueno, eso sólo era posible en esto. Fue lo que llamo el sentimiento de estar juntos –que es un sentimiento que sólo se genera estando juntos en la calle y estando juntos frente al peligro–.

Son movimientos altamente autorreflexivos. Constantemente discuten de cualquier cosa. No solamente de lo que van a hacer y del porqué de la indignación, sino cada uno tiene su cosa, cada uno tiene su idea y lo intentan analizar. ¿No hay un alto porcentaje de jóvenes universitarios subempleados o sin empleo, y que tienen mucho tiempo para reflexionar y un alto nivel de educación? Hay discusiones fantásticas. Una de las que me impactó más –en la puerta de sol de Madrid– fue una gran discusión sobre la aplicabilidad de la teoría de Heidegger al movimiento que estaba viviendo. Yo no entiendo ni cómo pudieron hacer la conexión, pero estuvieron seriamente media hora pidiendo la palabra, y uno decía una cosa y otro decía otra: “No, pero mira lo que Heidegger dice, es esto...”. Obviamente nadie mencionó para nada a Castells, afortunadamente, pero a Heidegger sí. Es decir, son movimientos muy conscientes, pero no conscientes de una consciencia. Son conscientes, son movimientos, de intentar reflexionar. Porque lo que pasa es muy sencillo: se les ha caído el mundo; el mundo tal y como era no existe en sus mentes, ¿entonces qué? Primero hay un sentimiento de vacío. Después, de ahí tienen cada uno, salen con su cosa; hay muchas discusiones religiosas, existenciales, analíticas –de vez en cuando sale un trotskista y hace una arenga, y se vale, sí, no hay problema–... y siguen. Así, con un gran respeto, con un gran respeto general.

Cosa importante: en su origen –otro rasgo– son siempre movimientos no violentos. Y explícitamente no violentos, incluso las revoluciones árabes. El movimiento de Egipto empezó por un llamado de una estudiante de la *Business School* del Cairo, de 26 años, Mahfouz, que se indignó a causa de que había gente inmolándose por fuego porque tenían hambre y no podían comprar pan –había ocurrido en Túnez–, y entonces hizo un llamado por Internet en su página de Facebook, diciendo: “Miren: yo no aguanto más. Miren a nuestros hermanos de Túnez cómo lo han hecho. Yo me voy. Yo solita a la plaza Tahrir, me planto ahí y empiezo a protestar y espero que vengan más conmigo. Y miren, yo soy una pobre chica, débil. Hombres de Egipto: venir a protegerme”. Jugó el sexismo al revés. Es una chica con una valor y con una fuerza impresionante; no, “venir a protegerme”. Pero no fueron a protegerla, le pegaron una paliza... pero de ahí arrancó al día siguiente ella y otras amigas fueron y ahí empezó. Es decir, no eran movimientos violentos: no tenían armas, ni para nada, pero ahí está el tema clave. Estos movimientos sólo pueden impactar –su único valor, su única arma posible–, es el impacto en la mente de las personas, es ganarse a la opinión pública, cosa que va en que el 75% los apoyan, en Brasil 70% los apoyan –no en cada cosa– pero en la crítica general, bueno. En el momento en que hay violencia y que los medios –“mmm, ¡qué rico! Violencia”– lo empiezan a proyectar, se acaba la legitimidad del movimiento; la gente tiene miedo, se mete a su casa... ¿cómo va a salir a la calle si están pegando y tal? Y además, la sangre –como saben ustedes– es espectacular en los noticieros de televisión. Luego, en cuanto empiezan a correr –no ríos de sangre, bueno, en algunos casos sí– riachuelos de sangre, son el primer plano inmediatamente... entonces esto es muy importante. Táctica general de todos los sistemas represivos –baja intensidad y alta intensidad–: provocar la violencia. En el momento en el que consiguen que estos movimientos sean violentos los deslegitiman, ahí los aíslan y al cabo de un tiempo se autoliquidan. Eso es fundamental. Y

la discusión sobre la violencia es constante en el movimiento. Claro que siempre hay unos excitables: “¡No! Pero la violencia del sistema no es legítima, la nuestra sí”, “Sí, chico, pero ellos son más violentos, entonces, por muy legítima que sea la tuya, te van a dar, nos vamos a deslegitimar”, le dicen los otros; y aquí ya no hay más movimiento. Y eso ha sido muy importante. Ahora lo es en Brasil, donde han aparecido los *black bloc*, que se supone que es un grupo anarquista mundial nacido en Italia, que visten de negro –todo muy teatral– encapuchados –naturalmente–, muy violentos, y atacan a cualquier cosa que se pone por delante y el movimiento no sabe qué hacer porque algunos pocos son anarquistas radicales –pocos–, otros son simplemente jóvenes enrabiaados, otros son criminales –criminales de la calle– y otros son agentes de la policía –provocadores–, como todo, en la historia siempre han existido: cada vez que hay un movimiento social, la policía contrata a unos cuantos centenares de matones profesionales –de gangsters– que van ahí... y por si no, intentan meterse ellos directamente. Tienen suficiente gente a sueldo que lo puede hacer. En el momento en que eso ocurre, acaba el tema. Brasil está en un momento delicado en esta situación.

Obviamente, en las revoluciones árabes esto es lo que pasó; inmediatamente –la violencia de la policía, la violencia del ejército– en algunos casos, como en Egipto, consiguieron superarlo. En otros casos, no. Caso más dramático, obviamente, Siria –que yo he seguido muy de cerca–. Siria empezó con otra indignación, porque había una veintena de chiquitos de 12 a 14 años que estaban pintando grafitis tan terribles como decir: “Que se vaya, que se vaya Assad”. Obvio: los agarraron, los torturaron a tope. Los padres fueron desesperados a protestar y los mataron; mataron a sus padres. Todo esto salió en *YouTube* y ahí se armó. Inmediatamente miles y miles de personas empezaron a manifestarse en esa ciudad, después en las otras... durante seis meses. No hubo violencia por parte de los manifestantes; mataron a 10 mil a sangre fría en las manifesta-

ciones. En algún momento ya es imposible; la gente agarró las armas que podía para defenderse. En cuanto la gente agarró las armas que podía... ¡ajá! Aquí viene la geopolítica. Entonces, el gran conflicto en Oriente medio –contra lo que la gente cree– no es tanto Israel y los países árabes, sino suníes contra chiíes; y el gran juego geopolítico es Arabia Saudita contra Irán. De esta manera, Assad es una pieza clave de Irán en un país de mayoría suní. Bueno, Arabia Saudita, Qatar y Jordania –dijeron: “Ésta es la nuestra”– empezaron a armar milicias en Siria y además a comprar que una parte del ejército sirio se pasara a la oposición. En consecuencia, Estados Unidos: “Dejad, ¡qué interesante!”. Bueno, sí podía ser interesante, porque claro, “Assad es un problema y además así lo podemos negociar con Irán”... y no sé qué. Pero Rusia dijo: “Un momento ¿qué es esto? Yo tengo la única base militar, mía fuera de Rusia, es en Siria. No me la van a tocar. Apoyo a Assad”. Irán, para quien es muy importante, le dice a China: “Oye, que si queréis petróleo en buenas condiciones, ayudarme aquí que esto es un problema serio para mí. Se generaliza: hay una guerra civil montada en una guerra geopolítica y ¿saben qué? La primera víctima de toda guerra civil es el movimiento social. Ahí no hay asambleas democráticas, ahí no hay deliberaciones, ahí te matan o “te mato” y se acabó.

Y puede haber una revolución en Siria, de distinto tipo –cada vez las cosas están peor–, pero ya no está el movimiento social democrático, por eso es injusto considerar que las revoluciones árabes necesariamente derivan hacia el caos. Por tanto, la violencia es un tema no resuelto –resuelto en la mente de la gente, porque no son violentos–, mas no resuelto porque las instituciones de ciertos países, por lo menos, reaccionan con violencia; distinto nivel de intensidad. No vamos a comparar las masacres de Assad con las palizas de la policía en California o en Nueva York, o la continua acción del *FBI*, del “efe-be-i”, en los Estados Unidos contra el movimiento donde van a sus casas, los interrogan, les confiscan computadoras. Eso es así, porque

es normal, digamos, no es normal en democracia pero les da la razón a los que dicen democracia hasta cierto punto.

No son movimientos programáticos –otro rasgo–. No tienen programa, o –bueno– tienen, para darles un ejemplo: en la asamblea general de *Occupy Wall Street* en Nueva York, finalmente la asamblea general consiguió un programa de 352 peticiones –incluida el desmantelamiento de todas las bases militares de Estados Unidos en el mundo–. Bueno, eso no es un programa, eso es “una carta a los reyes magos”, como decimos en España. Y no tienen programa por una razón muy sencilla: porque no hay suficiente unidad, ni ideológica, ni programática, ni estratégica; por ende, es un movimiento–expresión de la sociedad en toda su diversidad. Es un proyecto de democracia en red, con base en deliberaciones y decisiones, a la vez, en Internet, en asambleas, y disolver las instituciones tradicionales y remplazarlas por una sociedad que se gestiona a sí misma; ese es el proyecto implícito y común en todo sitio. Es una utopía, obviamente; “¡ajá! Utopía, mmm”. ¿Utopía qué es? Utopía es solamente decir que no existe en ningún... *topos*. Pero una utopía no es cualquier cosa. Es muy potente porque las utopías anidan en el pensar de las personas y hacen cosas materialmente muy potentes. El liberalismo fue una utopía –nació como tal–, igual el socialismo, anarquismo, comunismo –utopía formada del socialismo, pero utopía–. Las grandes ideologías de organización política de la historia siempre han sido utopías para empezar, y luego se van decantando, se van reorganizando en relación, pero empiezan como utopías; empiezan como que todo se puede resolver con un voto. Eso es una utopía, ¿verdad? Además, sobre todo con un voto, aunque sólo votan los hombres y cuando tienen propiedad, ¡ajá! Y eso ya era la gran revolución. Pero la utopía que había detrás era la utopía de la autodeliberación, de la autodecisión de la sociedad.

En resumen, como les decía: después de todo esto, ¿qué? Primero: no es después porque los movimientos siguen generándose constantemente, están ahí, para empezar. Viven. Viven

en Internet siempre. No han desaparecido, no desaparecerán. Es un constante debate, esa es la cuestión del espacio de los movimientos sociales en Internet: nunca desaparecen. Son lo que yo llamo “movimientos rizomáticos”, que como los rizomas son subterráneos, están en Internet –están en el espacio de internet– y de vez en cuando surgen; surge un bulbo, algo en función de ciertas condiciones. Por tanto, no han desaparecido; están ahí. Y, al contrario de desaparecer, se están expandiendo porque todas las inmensas presiones, en el conjunto del mundo, no se canalizan por las instituciones políticas; esas presiones están aprendiendo a vivir en ese otro espacio político social, en donde se cruzan los deseos, los proyectos y la incapacidad de expresarla institucionalmente. Porque esto –les recuerdo– ocurre en un contexto básico: es la crisis de legitimidad política de las instituciones democráticas creadas en los últimos 200 años. Esa es una crisis de legitimidad en profundidad. Existe cantidad de datos que avalan lo que acabo de decir –y algunos están publicados–; hay una crisis.

¿Qué quiere decir crisis de legitimidad? No es muy sofisticado: que la gente no confía en las instituciones políticas, en los partidos políticos, en los líderes, en los gobernantes –mayoritariamente y ampliamente– y en todo el mundo, menos Escandinavia. Qué algo habrán hecho para que la gente se fíe de ellos, ¿no? O sea, que no es imposible, que la democracia no es una utopía. Si hay países, aunque sean pequeños, en que la gente realmente se fía de sus políticos, de sus partidos, etc. Y aun así, porque tanto en Finlandia como en Noruega hay dos partidos xenófobos y antisistema que tienen 20% del voto en este momento. O sea, hay una crisis de legitimidad profunda: llega una alternativa, se hunde al año. Francia: llegan los socialistas al poder, se iba a arreglar todo después de 20 años ausentes de la elección... un año, primer partido en intención de voto para las europeas, los neofascistas del frente nacional. Un año duró el entusiasmo posible por una vía política socialista.

Entonces, ¿cuál es el efecto de los movimientos? ¿Qué ha ocurrido con estos movimientos? ¿Qué es lo que han hecho? Finalmente esto: ¿Qué es lo que han hecho? Hay dos respuestas generales en este momento, desde el punto de vista del movimiento, que dicen –una cosa bastante interesante–: “Miren, ¿saben qué? Esta cosa de saber qué hemos hecho realmente, cuál es el resultado final...” –es en sí ya una trampa ideológica. Es una visión productivista del movimiento– “...¿por qué tenemos que producir? Y en un espacio corto, y ahora ya, y si no, no es serio. Nosotros estamos en otra cosa: estamos viviendo una experiencia de libertad; estamos intentando comunicarla a la gente, colocados en otra fase personal y colectiva, y lo estamos pasando muy bien aunque nos peguen de vez en cuando. ¿Qué quiere decir ‘qué hemos hecho, qué hemos producido’? Bueno, pues hemos producido manifestaciones, cambios en la conciencia de la gente, hemos hecho una cantidad de cosas... y ¿entonces, qué? ¿La productividad es sólo cuando hay una elección y gana otro partido? Pero es que justamente eso es lo que discutimos. Es que lo que discutimos es que, ganando otro partido, se arreglan las cosas”. Puede haber algunos cambios, desde luego, pero no es la crítica, no se relaciona con la crítica fundamental que estamos haciendo y ahora no estoy justificando, estoy diciendo cuál es la postura del movimiento. Es: “Si nosotros estamos negando la legitimidad de estas instituciones, entonces no nos digan que no ganamos elecciones, porque es que no estamos en eso”. Esa es la postura de los movimientos, mi posición, más analítica. Es lo que yo llamo mi “teoría romántica del desarrollo de la sociedad”. Los movimientos sociales son los que cambian a la sociedad; lo sabemos por cantidad de observación histórica, pero siempre mueren los pobres, siempre mueren. Mueren por represión, por cansancio, por cooptación; desaparecen, desaparecen siempre. Lo importante es cómo desaparecen, cuáles son las semillas que dejan, hasta qué punto su existencia ha impactado formas de pensar y de hacer. Miren, las organizaciones feministas de los años 60

o 70, como organizaciones, no tienen gran vitalidad general, y muchas de las formas concretas que tomaron en ese momento, no han fructificado. Sin embargo, ha habido una revolución cultural en el mundo; desde luego en Europa, en Estados Unidos, en América latina, en México también. La forma en como ustedes, jóvenes mujeres mexicanas, hoy se piensan, no tiene nada que ver con lo que sus madres –por no decir sus abuelas– se pensaron. Nada que ver. Esa es una revolución; y la más fundamental de todas, porque si la mujer se piensa así misma de otra forma, eso cambia las relaciones personales, la sexualidad, la educación, la familia, cambia todo. Ese es el agente subversivo de la revolución, que no hay manera de controlar porque está en su mente. Bueno, todo eso fue el movimiento de mujeres feminista –y no feminista, porque había mujeres que no lo son, pero que eso está ahí–.

En los años 60, los movimientos ecologistas eran tachados de capitalistas por la izquierda marxista tradicional, decían: "¿Cómo? Aquí lo importante son las fuerzas productivas, ¿cómo vamos a...? No, no, esto es una trampa de capitalismo, de que no tenemos que producir, de que la clase obrera...", no sé qué. Bueno, en estricta teoría, era correcto. Para Marx, lo importante eran las fuerzas productivas; los obreros eran para hacer avanzar a las fuerzas productivas que bloqueaba el capitalismo. Eso es estricta teoría marxista. Bueno, pues esos locos ecologistas ahora han cambiado la forma en la que pensamos el mundo; no han solucionado los problemas, pero todos los políticos se tienen que pintar de verde antes de ir a una elección –de verde pálido, de verde oscuro–, pero si no eres un poco verde, no. Sobre todo con los jóvenes, pues resulta que ahora empiezan a votar. Quiere decir: lo importante no es que el movimiento como tal se organice, o no –se institucionalice, o no–, lo importante es que las ideas se filtran por las paredes –por las paredes del cráneo hasta llegar al cerebro–. Por tanto, lo que ha habido es un impacto muy fuerte en la opinión pública y en el discurso público en casi todos los países donde el movimiento ha tenido

importancia. Sólo para tomar el caso del país más capitalista, en donde menos se podía pensar que un movimiento así tuviera impacto: Estados Unidos. El 99%: el discurso de este porcentaje ha calado. Hoy en día, todos los políticos hablan del 99%, los medios hablan del 99%. ¿Qué importa que no sea 99, sino 80 o 65 –en realidad, como 85–? Bueno, pero eso, ¿qué quiere decir? Ha calado la idea de tremenda desigualdad social, tremenda desigualdad social en la sociedad americana. Eso está aceptado actualmente en la opinión pública; y la última encuesta de opinión después del movimiento, hizo una pregunta –que era clásica de los años 80– que cambió de sentido: ¿Cuál es el conflicto más importante en la sociedad americana? Bueno, siempre salía: negros y blancos, hombres y mujeres... y, por primera vez, el 65% de la población dijo: "El conflicto entre pobres y ricos". Eso, antes, se llamaba lucha de clases. Que de repente –de repente– una sociedad como la estadounidense adquiera conciencia de que es una sociedad de clase y que hay un conflicto de clase... ¡ah, eso es serio! Eso es muy serio. Luego cómo eso se deriva, que luego ahí se mete el *tea party* que hace sus cosas y deriva a la extrema derecha una protesta social, o que el *Occupy* está mirándose el ombligo por algún tiempo... bueno. Pero el cambio, el cambio básico, el cambio de qué es la sociedad de Estados Unidos, ha tenido ya lugar.

Cambio institucional. Ha habido cambios institucionales importantes: el de Islandia, con una nueva Constitución; pero más que nada ha habido cambios institucionales en los países árabes. Podemos decir que no nos gustan, pero cambio ha habido. O sea, se puede decir que esto es horrible y... bueno, de hecho, un medio de prensa tan inteligente –y sobre todo tan revolucionario– como *The Economist*, sacó un número especial recientemente sobre las revoluciones árabes, diciendo: "¿Saben qué? Realmente está cambiando todo y recuerden el tiempo que tuvieron las revoluciones europeas para realmente cambiar los sistemas. Es un proceso y es caótico..." –esto lo dice

The Economist—, “...es caótico y pasan cosas y matan gente. Eso son las revoluciones”. Están en un proceso revolucionario que no se ha detenido. Si luego les interesa, les digo algo más sobre Egipto en este sentido.

Irán: yo estuve ahí hace seis años, y vi una sociedad movilizada —seriamente movilizada—. Estuve con la gente reformista de Jatami, por mencionar uno. Estuve en las Universidades. En una semana, hubo cuatro durísimas manifestaciones reprimidas por la policía. No es una sociedad islámica controlada, muerta. Mujeres: 55% de los estudiantes universitarios son mujeres, y sí, mucho echador, pero cuando empecé a hablar de temas feministas —obviamente lo hice—, todas se levantaban: “¡Yehee, ganaremos!”. No, es una sociedad muy politizada, muy intelectual, bueno, la ciudad más real, urbana. En 2009 hubo los grandes movimientos: Internet, móviles, etc. Claro —como es lógico—, los machacaron, los mataron, encarcelaron. Es lo que hace esta gente, porque si no, no habría razón para protestar. Y todo el mundo —me acuerdo: yo estaba en Londres en ese momento— y los periodistas en una conferencia de prensa que hice sobre estos temas, me dijeron: “Bueno, mire usted: mucho Internet, mucha cosa; mire en Irán lo que pasa”. Digo: “Mmm, de este no hizo muy corta de la historia. Vamos a ver qué pasa en Irán”. No predije nada, pero vamos a ver qué pasa ahí. ¿Qué pasa en Irán? Hace dos meses, los mismos reformistas con los que yo he estado hablando antes, que estaban fuera del poder, consiguen una candidatura: Rouhani, con el permiso de los Ayatolas. Todos estos jóvenes —70% de la población tiene menos de 30 años— se lanzan a votar; tenemos un presidente teóricamente reformista en Irán y de momento paran el programa nuclear y cambia la situación geopolítica en Medio Oriente. Empieza el movimiento en 2009. Claro, no tenemos las verificaciones —estudios de panel— para hacer realmente la relación causa-efecto, pero, digamos, en términos metodológicos, que mi interpretación no es desmentida por los hechos, así que veamos si hay otras interpretaciones en generarse.

Hay muchas victorias reivindicativas en muchos países, y luego hay dos cosas a las que me quería referir: en primer lugar, sobre el impacto sobre los sistemas políticos. Un impacto inesperado y un impacto potencialmente muy importante, mirando a nivel mundial. En Italia: donde el movimiento era más o menos así, pero estaba surgiendo otra cosa, que era un movimiento sociopolítico en el que directamente se planteaba el impacto sobre las instituciones; se crea hace tres años un movimiento llamado –movimiento, no partido– “*Cinque Stelle*”, liderado por un cómico –Beppe Grillo– que había sido cómico sarcástico político en la televisión. Lo echaron de la televisión. Y este partido –en una palabra– existe por Internet, pero luego hace manifestaciones y grandes mítines en las plazas públicas. Funciona sólo por internet; elige, presenta sus candidatos en *YouTube*, votan por Internet y tienen como programa: disolver las instituciones parlamentarias tradicionales y reemplazarlas por una democracia internauta y asambleas locales; y, obviamente, salir de la unión europea, acabar con el euro y todo lo demás, rebajando dos terceras partes el sueldo de los diputados y con eso crear un fondo para que los jóvenes puedan crear sus propias empresas. Loco, ¿verdad? Bueno, estos locos –en las últimas elecciones, en febrero– fueron el partido más votado de Italia, 26.1%; claro, los demás hicieron alianzas. Los excomunistas, ahora demócratas y no sé qué, se tuvieron que aliar con Berlusconi para mantener el gobierno; éstos claramente son un caos, porque no hay manera en que se organicen –y uno vota de una manera, y otro de otra– porque son esto, pero han cambiado totalmente el programa, el panorama político de Italia –para bien o para mal–; muchos amigos míos dirían que para mal pero, en todo caso, ya no se sostiene lo que había. Sin embargo, en esta semana por fin expulsaron a Berlusconi del senado –le acabaron la carrera política–; sólo se pudo hacer por los votos de este partido que los unió a los del partido demócrata. Únicamente por eso, Berlusconi finalmente fue –políticamente– liquidado. Posteriormente, empiezan impactos de tipo

insospechado y eso es lo que yo observo –no digo que estén bien o que están mal–.

Otro, que es más –en cierto modo– clásico y más esperanzador. Brasil: yo estaba en Brasil cuando ocurrió el movimiento en junio. A los tres días, la presidenta Dilma Rousseff tuvo el valor que no ha tenido ningún dirigente político en el mundo; declaró: “Estos jóvenes tienen razón. En Brasil hay mucha injusticia y yo tengo la obligación de oír la voz de la calle”. El movimiento –como es lógico– dijo: “¡Bah! Otra política que nos quiere contar una historia”, y lógicamente nada; los dejó indiferentes. Pero ella empezó a tomar medidas, de nuevos presupuestos para el transporte, para la educación, para la salud... principalmente planteó –y está en esto– una reforma de la Constitución aprobada por referéndum, para cortocircuitar al Congreso –que obviamente ha sido siempre incapaz de reformarse así mismo, porque ¿para qué se van a reformar? Si es lo suyo–, y se enfrentó a toda la clase política brasileña, que empezaron a clamar contra la dictadura de Dilma Rousseff, incluido –en tono más moderado– su propio partido: el Partido del Trabajo. La salvó Lula, que dijo: “No, no, no, dejad a Dilma que tiene razón, que los jóvenes, que no sé qué...”. Entonces ahí andan Dilma y Lula diciendo: “Bueno, hay que escuchar a los jóvenes, hay que cambiar la clase política y el sistema parlamentario en Brasil”. Brasil, que es el país –con permiso de México– decisivo de América Latina. Bueno, si objetan a esto, los pongo con Estados Unidos y a ver...

La elección presidencial en Brasil 2014. La candidata favorita es Dilma Rousseff –ampliamente–, pero ¿cuál es la segunda? La segunda candidatura favorita: Marina Silva, ¡miren por dónde! Dos mujeres. Y Marina Silva es una líder ecologista –que conozco personalmente– que fue ministra, con Lula, del medio ambiente. Cuando vio lo que hacían con el medio ambiente, dimitió y creó su propio partido; después ha tenido que unirse a otro partido porque le habían hecho una historia de procedimiento. Marina Silva –desde el primer día del movi-

miento– apoyó incondicionalmente al movimiento. ¡Miren por dónde! Las dos líderes de Brasil están en relación –al menos de valores– con el movimiento; y hay alguna otra gente: el caso Genro –el gobernador de Río Grande del Sur–, creador del foro Porto Alegre –del modelo Porto Alegre–, está organizando ya toda la participación ciudadana sobre Internet, con deliberación y voto, sobre presupuestos y asignación de presupuestos vía web, a partir de individuos y no de partidos. Empiezan a surgir cosas en ese sentido.

Michelle Bachelet, dura presidenta de Chile, que ha dicho varias veces que ella se va a inspirar en las demandas del movimiento social chileno –del movimiento estudiantil–, que ya les ha dado, o les ha prometido, la primera reivindicación, que es educación superior gratuita en todas las Universidades públicas en un plazo de seis años, y obligación a que sea gratuita para todas las privadas que reciban fondos del gobierno. Esa era la reivindicación utópica –imposible– de los estudiantes chilenos. Bueno, lo ha prometido en su campaña electoral; si no lo hace, tendrá otro movimiento el doble de fuerte. Y ¿por qué lo hace Michelle Bachelet? Porque ella entiende algo muy profundo. Entiende la crisis de legitimidad, que la crisis no es con la democracia, es con los agentes de la democracia que se han ido desnaturalizando en todo este periodo histórico. Su problema son los partidos políticos chilenos, empezando por el suyo –el partido socialista–. Entonces ¿cómo puede gobernar con partidos que son clientelistas y no quieren proyecto –sino quieren sus intereses personales–, apoyándose en un movimiento social, apoyándose en un movimiento de la calle? ¿Problemático? ¡Ya lo creo! Porque ahí vamos al estilo tradicional latinoamericano del ‘líder’ y el ‘pueblo’. Problemático. Pero es que ocurre entre el líder y el pueblo –en ese intermedio, lo que piensa Michelle, aunque no lo diría nunca y, por tanto, no se lo puedo atribuir–, aunque lo que yo creo que piensa Michelle es que su fuerza está en la sociedad. Los partidos pueden cambiar si la sociedad los empuja, pero si se les deja, están ahí.

Entonces, en conclusión: lo que yo he estado observando en estos tres últimos años, es la emergencia de una enorme oleada de cambio social sobre las ruinas de un sistema político que está absolutamente deslegitimado en la mente de la gente. Estamos en un periodo de transición histórica; un periodo a la vez esperanzador y peligroso. Pero, realmente, lo que sí podemos decir es que, si hacía falta que hubiera cambio, lo está habiendo: *Eppur si muove* (y, sin embargo, se mueve).

Presentación de John Holloway

Jorge Alonso

Nacido en Irlanda, con doctorado en Edimburgo, a partir de 1980 John Holloway ha sido profesor en México, y desde 1993 es profesor investigador en la BUAP. Pertenece al SNI en el nivel más alto. Ha dado una gran cantidad de conferencias por todo el mundo. En español, tiene 14 importantes libros, 8 en inglés, 2 en italiano y uno en las siguientes lenguas: portugués, eslovaco, coreano y japonés. Además, ha editado 6 libros en inglés, 6 en castellano, uno en griego y otro en coreano. Como único autor, ha publicado en medios académicos de renombre 120 artículos en español, 70 en inglés, 40 en alemán, 25 en italiano, 10 en francés, 10 en eslovaco, 6 en turco, 5 en portugués, 5 en coreano, 3 en francés y uno en las siguientes lenguas: polaco, serbio, húngaro y japonés. Sus principales libros, *Cambiar el mundo sin tomar el poder* y *Agrietar el capitalismo*, han sido traducidos: a once idiomas el primero y a doce el segundo; también ha tenido varias re-ediciones en diversas editoriales. Entre sus libros más recientes se encuentran *Acerca de la Revolución* y el publicado en Guadalajara por Grietas editores, *Comunicemos*. Se ha difundido también una gran cantidad de entrevistas en destacadas revistas. Es miembro del consejo asesor de la revista *Herramientas*.

Ha distinguido el 'poder sobre', que es lo que domina y subyuga la creatividad humana, y por otra parte está el 'poder

hacer', que corresponde a la potencia creativa humana. Nos dice que centrarse en el hacer es ver el mundo como lucha, puntuando que la revolución no debería centrarse en el asalto al poder, sino en la disolución del poder. Llama la atención de que en el sistema capitalista, de algún modo, todos participamos en la construcción de nuestra propia subordinación. Y afirma: "El capitalismo existe porque nosotros lo estamos creando. Hay que luchar contra esta dominación penetrada. Aunque estamos dominados en cuerpo y mente por el capital, esto no lo es totalmente". Recuerda la dignidad de los zapatistas. Nos dice que la dignidad no marcha por una carretera recta, que hay que recorrer múltiples vías caminando en contra de lo que niega la dignidad. La revolución implica millones de dignidades diciendo No al Estado y al capital. Insiste en la perspectiva zapatista: "preguntando, caminamos".

Llama la atención de la urgente necesidad de cambiar el sistema capitalista que no sólo esclaviza lo humano, sino que destruye la naturaleza. Hace ver cómo la gente en su vida cotidiana está agrietando el capitalismo. Enfatiza que, mediante el Estado, no puede conseguirse la liberación, y que hay un movimiento anticapitalista con una lógica contraria a la estatista. Precisa que la lucha no es del contrapoder, sino del antipoder. También recalca que el cambio se dará cuando la gente tome al mundo en sus manos y desarrolle sus capacidades, planteando que hay que pensar en el capitalismo como en un tejido; por lo tanto, su negación, su rechazo, consiste en una grieta en el tejido de la dominación. John Holloway asegura que la revolución es intersticial, una revolución que se da en diferentes lugares, huecos del capitalismo; que un primer paso es reconocer las grietas, que muchas veces no son visibles, no son movimientos constituidos. Nos dice, además, que hablar de grietas es hablar de un proceso en cambio permanente, que se mueve sin cesar; "la grieta corre, se extiende porque en general el proceso del Estado y del capital es un proceso de llenar las grietas, de absorber las grietas, así que sólo el movimiento más rápido

que el del capital puede ayudarnos". Llama a entender el capitalismo desde el punto de vista de su crisis, de su debilidad; a invertir la perspectiva al percibir la fragilidad, las fracturas del capital; a detectar la fuerza de la gente común. "Se trata de una revuelta capaz de ser en contra del poder". Considera urgente cambiar la organización social, porque la actual nos está llevando al desastre.

Holloway ha tenido productivas discusiones con cercanos y lejanos. A la pregunta de cómo seguir después de las explosiones de furia, ante quienes proponen que se hagan instituciones que hagan perdurar los logros de las revueltas, él advierte que es una propuesta peligrosa porque la práctica social repetida deriva con facilidad en una estructura burocrática. Enfatiza que existe un flujo de lucha que no puede ser controlado. Propone que, ante la ruptura, venga no un sustantivo, sino un verbo: comunicar.

Hace poco, cuando Zibechi presentó a Holloway en un debate, recurrió a muchos circunloquios y se centró en que este destacado pensador ha producido una anomalía teórica creativa, desconcertante y estimulante. Cuando Holloway se ha presentado a sí mismo, ha dicho que entre sus principales intereses se encuentran la crítica del capitalismo y tratar de idear un sistema que nos permita escapar de esta terrible sociedad que hemos creado, para erigir un mundo más humano. Por supuesto que se trata de un pensador muy provocador que ha impulsado discusiones que han roto viejas prácticas, y que ha oxigenado las Ciencias Sociales. Cuando leí en alguno de los comunicados de los zapatistas que esperaban que cuando los asistentes a la escuelita regresaran a sus lugares de origen, dijeran a este muro: "Hay que ponerle una grieta", caí en la cuenta de que no sólo los zapatistas han inspirado a Holloway, sino que él ha calado en el pensamiento zapatista.



Pensar la esperanza, pensar la crisis

John Holloway¹

I

Un honor, un privilegio, un placer.

El nombre de la Cátedra Jorge Alonso es una bandera que se iza en medio de la Universidad, la bandera de la rebelión o, lo que es la misma cosa, la bandera de la ciencia, de la reflexión científica honesta. Esta bandera tiene una inscripción que dice: "El capitalismo es un fracaso, fracaso, fracaso. La única pregunta científica que nos queda es: ¿Cómo romper la dinámica de muerte, la lógica del capital, el dominio del dinero? ¿Cómo crear las bases de una sociedad digna de la humanidad?".

Por eso repito: un honor, un privilegio, un placer. Gracias, Jorge, Rafa, Tania. Gracias a todas y todos los que estamos aquí, creo que todas y todos somos parte del mismo proyecto, del proyecto de la Cátedra Jorge Alonso.

II

Pensar *esperanza*, pensar *crisis* es el tema de hoy. Un desafío. Para mí, para todas y todos.

¹ Profesor-investigador, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego", Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Visiting Professor, University of Rhodes, South Africa.

Ernst Bloch, judío y comunista alemán exiliado en Estados Unidos durante la Segunda Guerra, regresó a Alemania y afirmó, al principio de su gran obra, *El Principio Esperanza*, que ahora se trata de aprender la esperanza.

Eso fue hace 60 años y mucho ha pasado en el mundo para mostrarnos lo difícil que es el desafío de Bloch, qué difícil es mantener la esperanza de que otro mundo sea realmente posible, un mundo radicalmente diferente, un mundo que no estaría bajo el dominio del dinero, con toda la injusticia obscena y destrucción que ese dominio conlleva.

Bloch decidió vivir en la Alemania oriental comunista cuando regresó del exilio, y al principio entendió la posibilidad de realizar el sueño de otro mundo en términos de la fuerza de los partidos comunistas, aunque después se dio cuenta de su error. Ahora vivimos en una situación muy distinta. Se acabó el partido. Ya no existen partidos comunistas que podríamos asociar seriamente con la esperanza de un mundo radicalmente diferente. Ningún partido comunista y ningún otro partido. En el mejor de los casos, los partidos políticos proponen o realizan cambios que sí mejoran las cosas un poco, pero, con muy pocas excepciones, ningún partido menciona incluso la posibilidad de romper el poder del capital, el poder del dinero.

Sin embargo, el anhelo, la esperanza para otro mundo no ha desaparecido. No puede desaparecer. Brota de la rabia, de la rabia que sentimos cuando leemos que las 85 personas más ricas del mundo tienen la misma propiedad que los 3 ½ mil millones más pobres, es decir, la mitad de la población de la tierra (según un informe publicado por Oxfam hace un mes) brota de la frustración que sentimos cuando nos damos cuenta que probablemente vamos a pasar gran parte de nuestra vida haciendo cosas que nosotros no determinamos, brota del grito de *No* que lanzamos cuando vemos cómo las empresas mineras están destruyendo comunidades y destruyendo la tierra simplemente para maximizar sus ganancias. La esperanza surge de la tristeza

de ver lo que está pasando en el mundo cuando sabemos que tenemos el potencial de crear un mundo bien diferente.

La esperanza de la cual hablamos (y de la cual hablaba Bloch) no es una esperanza azucarada, no es una esperanza que cierra los ojos, o que descalifica la rabia y la tristeza diciendo: "No se preocupen, todo va a terminar bien". Es una esperanza nacida de la negatividad, que habla con una gramática negativa, que se mueve contra-y-más-allá. Una esperanza rabiosa, una rabia esperanzadora, una digna rabia, como dicen los zapatistas. Un *¡Ya Basta!* que nos proyecta hacia otro mundo.

No, la esperanza no ha desaparecido. Ya no está vinculada con un partido, ya no tiene las mismas características que hace 50 años, pero ahí está, dentro de nosotros, alrededor de nosotros. Explota e ilumina el cielo como los disturbios en Turquía, en Brasil, Suecia y Bulgaria el año pasado, uno tras otro como un espectáculo global de fuegos artificiales. También hay manifestaciones de la esperanza por todos lados, iluminando las tinieblas: grupos o incluso individuos que se dedican a caminar en el sentido opuesto, creando este mundo que todavía no existe pero sí existe como todavía no, como potencia, como tantos proyectos locos que nos van abriendo perspectivas de otra convivencia entre los humanos, y entre los humanos y las formas no humanas de vida.

La esperanza está ahí, por todos lados, pero siento que no tiene la misma seguridad ni el mismo sentido de dirección que hace 50 años. La esperanza comunista de la primera mitad del siglo pasado puede haber estado equivocada pero tenía una base que parecía muy sólida, muy segura. Esto es lo que ya no tenemos, esta confianza segura de que sí vamos a poder crear otro mundo. Tenemos una seguridad negativa, sabemos lo que rechazamos, pero no tenemos la misma seguridad en el punto de llegada ni la vía para llegar.

Tal vez podemos ver la última parte del siglo XX como una Gran Desilusión, una gran pérdida de esperanza, las consecuencias de las cuales todavía afectan nuestra manera de pensar y

de actuar. La caída de la Unión Soviética, el auge de China como poder capitalista, el fracaso de los movimientos revolucionarios en América Latina y África, el resultado de la lucha contra el *apartheid* en Sudáfrica que creó una sociedad formalmente igualitaria, que es al mismo tiempo la sociedad más desigual en el mundo.

Por todos lados una pérdida de esperanza, una desilusión que es un encogimiento del mundo y un encogimiento de la mente. Una sociedad sin esperanza (o en donde la esperanza se reduce a dinero y mercancías, que es la misma cosa) es un cuarto sin ventanas, sin puerta; un lugar sin iluminación, un lugar mezquino, un criadero de violencia insensata. El mundo se reduce a lo que es: olvídate de tus sueños, olvida el mundo que podría ser, olvida el mundo que nosotras y nosotros podríamos crear, un mundo contra-y-más-allá del dominio del dinero, del capital. Olvídate de todo eso, céntrate en lo que es.

Este encogimiento del mundo se refleja en la educación. Es lo que nos dicen las Universidades, lo que nos dice todo el sistema de educación: olvídate de tus sueños, déjalos fuera del salón de clases. Los puedes llevar a la iglesia los domingos, si quieres, o al centro comercial, puedes esperar por un nuevo vestido o un nuevo coche si lo quieres, pero no pienses que puedas esperar racionalmente, ni que realmente podamos crear otro mundo. Eso es lo que nos dicen todo el tiempo. Cuando decimos que hay que pensar la esperanza, rechazamos esa idea. Cuando decimos "pensemos la esperanza", estamos diciendo que el centro de la Universidad, el centro del trabajo de todas y todos nosotros, tiene que ser pensar la esperanza, pensar y practicar la posibilidad de crear otro mundo, contra-y-más-allá del mundo que existe.

Es por eso que me parece importante regresar a Bloch y su afirmación de que ahora es el momento de aprender la esperanza. No solamente de esperar, sino de aprender la esperanza. Lo que necesitamos es lo que Bloch llamaba una *docta spes*, una esperanza pensada o fundada. Bloch nos enseñó el camino en

muchos respetos, mostrándonos la fuerza de la esperanza, la fuerza del Todavía No en el presente, de este empuje hacia un más allá que está presente en todas las grandes expresiones artísticas, musicales, religiosas, incluso en los cuentos de hadas. Pero ahora me parece que es cuestión no sólo de aprender la esperanza, sino de aprenderla de nuevo, de reaprenderla después de la Gran Desilusión.

La Gran Desilusión no es solamente una pérdida de la esperanza, también es una des-ilusión, un deshacerse de las ilusiones, un proceso de aprender de los errores. La descomposición de las luchas anticapitalistas es también una recomposición. La derrota de la clase trabajadora es un renacimiento. Renecemos y nos toca levantar las banderas caídas en el suelo, nos toca redimir las luchas inacabadas del pasado. Honrar a nuestros padres significa criticar sus ilusiones y retomar sus luchas.

III

En el mundo entero, los movimientos anticapitalistas están descartando las ilusiones del pasado, aprendiendo una nueva forma de pensar y de hablar. Este proceso se puede formular de muchas maneras. Los zapatistas son, sin duda, el movimiento en el mundo que ha logrado articular este proceso con más claridad, pero hay procesos e ideas semejantes por todos lados. Horizontalidad, mandar obedeciendo, no a los liderazgos, no al Estado, no a los partidos; caminamos, no corremos porque vamos muy lejos, preguntando caminamos, asambleas, dignidad —son palabras o frases que han adquirido una resonancia en el mundo entero—.

Tal vez la idea central es que nosotras/nosotros tenemos que asumir nuestra responsabilidad por el mundo, es una responsabilidad que no podemos delegar, ni a líderes, ni a partidos. Nosotras/Nosotros tenemos que reapropiar el mundo,

hacerlo nuestro. Si no, nos lo van a destruir, ya lo están destruyendo, a nuestro mundo –y no tenemos otro–.

Nosotras/Nosotros no somos las masas, no somos víctimas. Somos sujetos, somos creadores, tenemos un poder creativo, un poder–hacer, una dignidad. Pero nuestra subjetividad es una subjetividad–contra, nuestra creatividad una creatividad–contra. En esta sociedad, esta creatividad está enjaulada, enjaulada dentro del dinero. Para ejercerse, nuestra creatividad se tiene que subordinar al dominio del dinero, a la lógica del capital, a la lógica de la ganancia. Nuestra creatividad existe como fuerza de producción capitalista.

Nosotras/Nosotros vivimos en una jaula, una jaula de formas sociales capitalistas que no controlamos: la jaula del capital. Asumir nuestra responsabilidad por el mundo significa declarar que somos más que eso, que existimos no solamente en, sino también contra-y-más-allá de estas formas. Nuestra creatividad existe no nada más en el capital sino contra y más allá de él. Nosotras/Nosotros caminamos negando, caminamos abriendo categorías y viendo que cada una de ellas oculta un antagonismo, un movimiento contra-y-más-allá de sí misma. Nuestra creatividad, por ejemplo, no existe solamente como fuerza de producción capitalista, existe al mismo tiempo como fuerza de producción nuestra, como capacidad de crear otras cosas, otras realidades; capacidad que empuja contra la lógica del dinero, capacidad que anhela emplearse de otra manera y que también logra hacerlo, creando tecnologías alternativas, jardines, bordando, pintando, cocinando, publicando libros.

El mundo está lleno de experimentos, de experiencias de otra forma de convivencia, de grietas en la dominación tejida por el dinero, es decir, el capital. La esperanza se encuentra en estas grietas: la única forma que tengo de concebir una revolución es en términos del reconocimiento de las grietas que ya existen, la creación de nuevas, su expansión, multiplicación y confluencia.

Una revolución que empieza aquí y ahora, pero que requiere paciencia, un proceso que camina, no corre, porque va muy lejos.

IV

Pero a veces pienso que necesitamos más. Vamos multiplicando grietas, pero tal vez hay que buscar las fallas o una falla central en la dominación que estamos tratando de agrietar. El capitalismo se erige contra nosotros como algo incambiable, inmutable. Tenemos que pensar en contra de esta apariencia.

Para Bloch, la esperanza subjetiva tenía que encontrar una esperanzabilidad en el objeto, algo en el objeto que responda al anhelo del sujeto, una fragilidad. Una crisis. Pensar *crisis*. Aquí tenemos el dilema. La esperanza para otro mundo encuentra la fragilidad del mundo actual en la crisis, pero la relación no hace clic. Todo lo contrario: parece que la crisis se experimenta no como esperanza, sino como depresión. Hablamos de la gran crisis del capitalismo en los años 30 como la Gran Depresión. O vemos la situación actual en Grecia o España, especialmente en Grecia, donde una crisis catastrófica del capitalismo coexiste con la izquierda más militante de Europa, izquierda tradicional del partido comunista y también izquierda anarquista-autonomista, donde ha habido manifestación enorme tras manifestación enorme, ocupaciones de las plazas centrales de todas las ciudades, donde se incendiaron más de veinte edificios en el centro de Atenas, pero el gobierno no cede, el capital no cede, se sigue con las medidas de una política de austeridad atroz, y ahora estamos viendo el auge rápido del partido fascista. La esperanza para otro mundo, tan fuerte en los movimientos griegos, encuentra la fragilidad aguda del sistema en la crisis, y no —o todavía no—, no es el final feliz que esperamos, sino todo lo contrario.

En la crisis deberíamos estar cantando con alegría: "Hemos logrado debilitar a nuestro amigo, ahora tenemos que se-

guir mostrando nuestra fuerza y va a desaparecer". Pero no, no funciona así. ¿Qué podemos hacer?

No, no tengo las respuestas. Pero sí, me parece que un elemento tiene que ver con el doble carácter de todas las categorías, que ya mencioné. Cuando abrimos la categoría de trabajo, por ejemplo, descubrimos un antagonismo entre el trabajo capitalista (el trabajo enajenado o abstracto que produce el valor) y la actividad o el hacer nuestro que existe en tensión con el trabajo abstracto, que existe en, contra y más allá del trabajo abstracto. Vimos lo mismo con las fuerzas de producción: el concepto oculta un antagonismo entre las fuerzas productivas al servicio del capital y nuestra creatividad que existe no solamente en, sino también contra y más allá de su existencia capitalista.

Lo mismo con la crisis. La crisis se nos presenta como algo externo a nosotros, algo que tenemos que padecer, pero dentro de la categoría 'crisis', tiene que ser posible encontrarnos a nosotros, a nuestro movimiento antagónico, tiene que ser posible descubrir la crisis como nuestra. Marx nos ayuda y no nos ayuda en esto. En su explicación de la crisis en términos de la tendencia hacia la caída de la tasa de ganancia, presenta la crisis como expresión paradójica y perversa del aumento en las capacidades productivas de las personas. Con el desarrollo de la maquinaria, es cada vez más la porción relativa del capital que se invierte en máquinas, cada vez menos la porción que se invierte en trabajo vivo. Si se asume que la tasa de explotación de este trabajo se queda constante, entonces el resultado va a ser una caída de la tasa de ganancia. Hay un conflicto, por lo tanto, entre el desarrollo de las fuerzas productivas de los humanos y el sistema actual de relaciones sociales. Esto es lo que se expresa en la crisis y evidencia el carácter transitorio del capital. Abre perspectivas de esperanza.

Digo que esta explicación nos ayuda y no nos ayuda. El problema es que, por lo menos en las interpretaciones tradicionales, la crisis se ve como algo externo a nosotros, como expre-

sión de las contradicciones del capital. Me parece que la externalidad de la crisis nos rompe la confianza justo en el momento cuando deberíamos estar gritando de alegría.

V

Lo que quiero es una explicación interna de la crisis. Quiero que nosotros, lo negado, seamos la crisis de lo que nos niega.

El punto de partida tiene que ser la dependencia del capital respecto a nosotros. Para poder pensar la esperanza, para vincular esperanza y crisis, tenemos que ver que el dominador siempre depende del dominado, el amo depende del esclavo. Es un tema en el libro de La Boétie en el siglo XVI, *Discurso sobre la Servidumbre Voluntaria*, también un tema importante en la literatura de los años previos a la revolución francesa y en la *Fenomenología* de Hegel. Marx desarrolla este tema en *El Capital*. La teoría del valor es una teoría de la dependencia del capital respecto al trabajo. El capital depende no solamente del trabajo, sino más específicamente del trabajo que produce valor. Es decir que hay una doble dependencia: depende de su capacidad de convertir nuestro hacer en trabajo abstracto, y de su capacidad de prolongar este trabajo lo necesario para producir una plusvalía que el capital pueda apropiarse como ganancia. Esto no moldea solamente el proceso de trabajo en el sentido estrecho, sino implica una subordinación de todos los aspectos de la vida, una subordinación de la vida a la supervivencia.

En el capitalismo, el amo depende no exclusivamente de la subordinación, también de una subordinación cada vez más intensa del trabajo al capital, es decir, del hacer al trabajo, de la creatividad humana a la lógica de la ganancia, de la vida a la supervivencia. Esta dinámica se anuncia ya en la discusión de Marx del valor, cuando dice que la cantidad del valor de una mercancía está determinada por el tiempo socialmente necesario para producirla. Es decir que la producción de valor es un proceso dinámico que se acelera todo el tiempo y que, para

realizar su aceleración, requiere una subordinación cada vez más intensiva y extensiva del trabajo al capital, esto es, de la actividad humana a la disciplina del trabajo abstracto y de la creatividad humana al desarrollo de las fuerzas productivas del capital. En otras palabras, el impulso del capital es la insuficiencia de su propio dominio sobre la vida, sobre nosotros.

Esta insuficiencia del dominio capitalista es su impulso constante, enfermedad crónica de su existencia. Se manifiesta de manera aguda en las crisis periódicas del capital. El capital huye de su dependencia respecto al trabajo a través de la introducción de la maquinaria, pero descubre que para cubrir los costos de la inversión en capital constante (las máquinas) tiene que aumentar la tasa de explotación de los trabajadores (lo que Marx analiza en términos de la caída tendencial de la tasa de ganancia). La huida del capital de su propia dependencia termina enfrentándolo con la misma dependencia. En la caída de la tasa de ganancia que resulta, el capital encuentra su límite, lo que anuncia su carácter transitorio como forma de organización social. El desarrollo del capital se rompe contra la fuerza de nuestra resistencia. Esta resistencia es, en primer lugar, simplemente nuestra humanidad, nuestra renuencia a convertirnos en robots, pero esta humanidad (o anhelo de la humanidad) se desborda también en resistencia abierta, huelgas, manifestaciones, salidas de varios tipos. Nosotros somos el límite del capital, lo que se manifiesta en su crisis: nosotras y nosotros, nuestra esperanza, nuestros anhelos, nuestra negación, nuestro desbordamiento, nuestra resistencia y rebeldía, nuestra idea terca de que existe algo más allá del trabajo a servicio del capital. La crisis no es externa a nosotros: la crisis del capital somos nosotros. Nosotros somos la crisis del capital y orgullosos de ello.

VI

Pensar desde nosotras/nosotros en un mundo basado en la negación de nosotras/os significa abrir todas las categorías que expresan esta negación para descubrir la presencia de nosotras/os en contra y más allá de la categoría. Hemos tratado aquí de abrir la categoría de la crisis para descubrir que dentro de la crisis, que normalmente se presenta como algo externo a nosotros, estamos nosotros como fuerza central. Descubrimos la crisis como nuestra negación del dominio del capital, como nuestra ruptura del capital. Esto no quiere decir que la crisis como algo externo (como reestructuración inevitable del capital) deje de existir. Se hace evidente más bien que el movimiento de la crisis misma es una lucha entre crisis-como-nuestra-ruptura y crisis-como-reestructuración-ajena. En esto estamos; de esta lucha depende el futuro del mundo.



Presentación de Raúl Zibechi

El uruguayo Raúl Zibechi tiene más de seis décadas del lado de los de abajo en todo el mundo, y de manera especial de Latinoamérica. A finales de los sesenta y principios de los setenta, militó en el Frente Estudiantil Revolucionario, que estaba vinculado al movimiento tupamaro. Ante la dictadura militar, estuvo en la resistencia. A mediados de los setenta se exilió en Argentina, y cuando ahí vino el golpe militar se fue a España, en donde se dedicó a la alfabetización de campesinos. En los ochenta se hizo un agudo escritor en periódicos y revistas, convirtiéndose en un importante investigador de los movimientos alternativos desde su vida cotidiana. A su regreso a Uruguay, se ligó al semanario Brecha. Ganó el premio José Martí de periodismo. Integra en su vida y compromiso el ser escritor, pensador muy original y activista. Mantiene un trabajo de campo muy dinámico, moviéndose por el mundo e indagando y contactándose con los que están construyendo alternativas al capitalismo.

Tiene 17 importantes libros publicados en español, de los que destacan los que ha realizado sobre el zapatismo, movimientos juveniles, obreros, barriales, campesinos e indígenas. Ha enfatizado la mirada horizontal, el fenómeno de dispersar el poder y los movimientos antiestatales. Ha analizado cómo los gobiernos usan las políticas sociales para minar el potencial antisistémico de los movimientos, y se ha adentrado en la

comprensión de los territorios en resistencia, la autonomía, los bienes comunes. En portugués tiene varios libros en los que resalta su estudio sobre el Brasil actual. También ha publicado un libro en griego, dos tanto en francés como en alemán, tres en inglés y cinco en italiano. Ha escrito decenas de artículos académicos en libros editados en español, portugués, francés, inglés y alemán. Sobre su obra se han editado dos libros, uno en España y otro en Argentina. Es un prolífico autor de artículos en diversos periódicos internacionales. Como muestra, en la revista *Rebelión*, durante los últimos meses, se encuentran más de cincuenta artículos no sólo sobre América Latina, sino sobre otras partes del mundo; en la página de América Latina en Movimiento se pueden encontrar más de 300 escritos suyos; y su nombre en la web conduce a cerca de 200 mil entradas.

El análisis de los movimientos latinoamericanos lo llevó a precisar que tienen marcadas diferencias con los europeos y estadounidenses, toda vez que se trata de movimientos territorializados, donde los miembros de los sectores sociales que los integran (indígenas, campesinos, sectores populares urbanos) viven de otro modo, enfatizando la diferencia social y cultural como eje del cambio social. Destaca que en los territorios controlados por los movimientos, predominan relaciones sociales no capitalistas, donde la salud y educación no son mercancías, argumentando que la categoría de movimientos sociales no es la adecuada para comprender la acción social latinoamericana.

Raúl Zibechi sostiene que para pensar las transformaciones revolucionarias, la única guía que tenemos es lo que sucedió en la historia. Sus reflexiones lo han llevado a constatar que ser revolucionario es luchar colectivamente para transformar la sociedad, es ser solidario, ser cuidadoso con el medioambiente, es pensar no en el hoy, sino en las generaciones del futuro, es anteponer lo colectivo a lo individual, es preferir el vivir bien a la acumulación de capital. Cuestiona el concepto mismo de desarrollo. Ha recalcado la importancia de la autonomía y de la horizontalidad para la creación de lo nuevo.

Gaudichaud ha dicho que Zibechi, con base en sus observaciones de diversas experiencias, ha privilegiado la necesidad de luchas por “los intersticios” del Estado y los resquicios del sistema, para “disolverlo” o, incluso, “dispersarlo”. Subraya que Zibechi tiene un acercamiento original y creativo sobre emancipaciones y resistencias en América Latina, rescatando la fuerza de la trilogía territorio-autogobierno-autonomía. Apunta que, en su análisis participativo de varios movimientos, logra marcar con claridad elementos e ideas-fuerzas comunes, entre los cuales se encuentran el arraigo territorial de los movimientos y el espacio en donde se crea comunidad, la autonomía como forma de organización frente a prácticas clientelares del Estado y de los partidos, el componente cultural y las identidades descolonizadoras de las luchas, el papel esencial de las mujeres, así como la relación con la naturaleza y el medio ambiente.

Zibechi ha sido un agudo crítico del modelo neoliberal, el cual produce una gran marginalización, entendida como grandes proporciones de la sociedad empujadas a los márgenes del derecho, del consumo. Señala que por eso hay muchos: sin trabajo, sin tierra, sin techo. Precisa que se trata de un sujeto heterogéneo en formación, pero también en deformación porque el sistema trabaja en desfigurarlos; sin embargo, esos sujetos –precisamente por ser *sin*– se han visto en la necesidad de construir. Por otro lado, destaca su vertiente creativa en la necesidad de resolver problemas de vivienda, salud, educación, etc. Los movimientos de resistencia han aprendido a impulsar la solidaridad, la ayuda mutua, la cooperación, la reciprocidad. Zibechi ha sacado a la luz la vida cotidiana de estos sujetos, para los cuales, según afirma, todo tiene un espacio pedagógico. “Así, hay una autoeducación colectiva en movimiento, vinculada al proceso de cambio social. Al garantizar su sobrevivencia, van reproduciendo la vida. Se constituyen islas de autonomía que van conformando archipiélagos. Pero en esa reproducción por la vida, hay una situación conflictiva. El capitalismo financiero, considerando los elementos de la vida como elementos de es-

peculación (tierra, agua, minerales), se ha propuesto despojar dichos bienes comunes privatizándolos en la lógica de la ganancia capitalista, lo cual introduce la muerte. Pero los sujetos que cuidan la vida, la defienden de esa lógica y conservan y crean formas de una vida diferente”.

Zibechi ha planteado que tanto el capital como los Estados-nación serán instituciones que van a tener que ser superadas por la necesidad de que se sostenga la vida misma. Mientras considera que a medio y largo plazo los macro Estados no serán sustentables, ha sido testigo de que unidades más pequeñas tienen muchas capacidades creativas y autogobernables. En particular ha estudiado cómo los gobiernos que se dicen progresistas sí han conseguido reducir la pobreza, pero no han podido producir cambios estructurales, pues siguen en la lógica neoliberal con el extractivismo. Asimismo critica a la democracia centrada en lo electoral, y ha detectado cómo no hay una cultura lo suficientemente crítica o autónoma para revertir los intentos de cooptación. Aunque una gran parte de sus escritos son sobre América Latina, también ha examinado lo que sucede en otras partes del planeta. Se ha referido al movimiento de los indignados, del cual llama la atención por ser un modelo social que tarda en cambiarse, y que en las luchas hay ciclos. Destaca el incremento de los espacios alternativos como centros sociales, huertas de muy diversos tipos, etc. Zibechi confiesa que aspira a que la crisis del sistema y las situaciones de caos que se desatan puedan permitir, en medio de la destrucción, que crezcan las iniciativas alternativas. De igual modo, llama la atención en cuanto a que los cambios de fondo son a menudo imperceptibles, advirtiendo que ningún proceso importante nace en el centro de la sociedad sino en sus márgenes.

Este escritor ha podido apreciar que, en la lógica del capitalismo neoliberal, el narcotráfico, tráfico de niños, mujeres y órganos se han ido instalando en los espacios débiles de los Estados y atentan contra los movimientos de los de abajo. De esta forma, nos hace ver que no hay diferencia entre narco, bur-

guesía y élites, que los narcos no son algo diferente de la burguesía y del Estado, que el negocio de las drogas forma parte de la acumulación por despojo, tanto en su forma como en su contenido: “El negocio de las drogas está en sintonía con la financiarización de la economía global. El narco tiene los mismos intereses que el sector más concentrado de la burguesía, con la que se mimetiza, que consiste en destruir el tejido social, para hacer imposible e inviable la organización popular”. Se refirió a la masacre del “narco-estado” mexicano en Ayotzinapa como una terrible forma de dominación. Insiste en la guerra colonial para apropiarse de los bienes comunes, lo que supone la aniquilación de aquellas porciones de la humanidad que obstaculizan el despojo de esos bienes.

Zibechi se ha abierto a la inspiración zapatista, pasando por sus atípicas aulas. Reflexiona que el impacto de la escuela zapatista se hará sentir en algunos años, pero que marcará la vida de los de abajo durante mucho tiempo. También acota que se trata de una “no pedagogía” inspirada en la cultura campesina de seleccionar las mejores semillas para esparcirlas en suelos fértiles. Dentro del tema, resalta el modo diferente de aprendizaje y de enseñanza, sin aulas ni pizarras, sin maestros ni profesores, sin currículo ni calificaciones. “La verdadera enseñanza comienza con la creación de un clima de hermanamiento entre una pluralidad de sujetos antes que con la división entre un educador, con poder y saber, y alumnos ignorantes a los que se deben inculcar conocimientos”.

Cabe señalar que acentúa que los zapatistas derrotaron las políticas sociales contrainsurgentes, que son el modo encontrado por los de arriba para dividir, cooptar y someter a los pueblos que se rebelan; hace ver cómo, con su vida diaria, los zapatistas muestran el quehacer de la autonomía: “los zapatistas se ponen al margen de la economía capitalista, pues producen todos sus alimentos, incluyendo una buena dosis de proteínas, y compran lo que no producen (sal, aceite, jabón, azúcar) en tiendas zapatistas”. Zibechi apunta que la autonomía en la

educación y en la salud se asienta en el control comunitario. “La comunidad elige quiénes enseñarán a sus hijos e hijas y quiénes cuidarán la salud. Los trabajos colectivos son el motor del proceso. Hay una nueva cultura en las relaciones familiares”. El hecho de que los zapatistas viven y comparten el arte de crear algo totalmente *otro* no escapa de su vista, pues constató que entre ellos –los zapatistas– la transformación y la crítica son permanentes, que trabajan para construir de forma colectiva el conocimiento, y alabó esa experiencia de aprender haciendo, compartiendo, saboreando la vida cotidiana de pueblos que están construyendo un mundo nuevo. Partiendo de la experiencia de los de abajo, Zibechi ha realizado un cúmulo de reflexiones profundas, retadoras, que abren pistas para entender cómo construir una vida diversa a la que quieren imponer el capitalismo y sus Estados.

Movimientos antisistémicos y descolonialidad

Raúl Zibechi

Hoy sólo sobrevive un puñado de colonias en el mundo, pero el colonialismo no ha terminado. Apenas han cambiado sus modos, sus formas. La descolonización no distribuyó poderes sino que, por el contrario, reforzó y congeló la división del trabajo asentada en la clasificación racial que había efectuado la colonia. El resultado es lo que Aníbal Quijano define como “colonialidad del poder”. Sin embargo, el nuevo colonialismo se viene reforzando gracias al modelo extractivo imperante. Por eso, los movimientos antisistémicos pueden ser considerados como movimientos anticoloniales de nuevo tipo.

A casi dos siglos de las independencias, en América Latina, el modelo extractivo revive y actualiza algunas de las características del hecho colonial. Entre ellas: la exclusión de las mayorías indias/negras/mestizas que, siguiendo a Fanon, podemos considerarlas como colectivos que viven en la zona del no-ser (como señalaba Fanon, en una división de la sociedad que actualmente parece más adecuada que la de clases sociales, aunque no la excluye); la intervención vertical-militar del capital y los estados en los territorios de la minería a cielo abierto; los monocultivos; la especulación inmobiliaria; y las megaobras de infraestructura.

A modo de síntesis, quisiera detallar algunas de las principales formas de operar del capitalismo en su fase de financiación, que en América Latina implica la actualización del hecho colonial:

– la ocupación de territorios por la minería a cielo abierto y los monocultivos, seguida de la expulsión de comunidades enteras, del estrechamiento de sus posibilidades de mantenerse en el territorio por la presencia de actores armados y la usurpación de sus tierras. En varios países andinos, han sido concesionados a multinacionales de la minería entre el 25 y el 30% del territorio, mientras los monocultivos ocupan las mejores tierras y presionan sobre los pequeños productores rurales.

– el establecimiento de relaciones asimétricas entre las empresas transnacionales, los estados y las poblaciones. Desde un punto de vista estructural, el principal efecto del extractivismo ha sido “reinstalar un nuevo patrón de asimetrías económicas y geopolíticas a través de la creación de territorios especializados en la provisión de bienes naturales, intervenidos y operados bajo el control de grandes empresas transnacionales” (Colectivo Voces en Alerta, 2011: 12).

– la generación de economías de enclave, como expresión extrema de espacios socio-productivos estructuralmente dependientes. Los enclaves eran una de las principales formas de ocupación del espacio durante la colonia; se caracterizan por no tener relaciones con el entorno, economías “verticales” que no se articulan con las economías de las poblaciones. Extraen, se llevan, pero no interactúan; empobrecen la tierra, el tejido social y aíslan a las personas.

– las grandes empresas mineras, sojeras y de especulación urbana vulneran la legislación local y la soberanía de las naciones, a través de intervenciones políticas potentes que consiguen modificar las legislaciones, al punto que fuerzan a los estados a otorgar importantes beneficios fiscales a las empresas, garantizar la estabilidad de las ganancias, las eximen del pago de impuestos, derechos de importación y otras obligaciones que rigen para los ciudadanos, y colocan a los países en situación de una dependencia que implica el fin de las soberanías. En Argentina, el Código de Minería declara expresamente que el estado no puede explotar ni disponer de las minas, y por eso les concede a

los “particulares la facultad de buscar minas, de aprovecharlas y disponer de ellas como dueños...” (Colectivo Voces de Alerta, 2011: 37).

– la minería y los monocultivos desconocen a las poblaciones y al medio ambiente local, generan un grave problema de agua –ya sea por escasez o contaminación– y rompen los ciclos biológicos; se registra una tendencia a la desterritorialización y desintegración sociales, las comunidades pierden acceso a ciertas zonas de producción, la presencia extractiva fomenta la migración campo-ciudad, y la redefinición de los territorios como consecuencia de la intervención vertical de las empresas y la desintegración comunal que generen espacios locales transnacionalizados (Giarraca y Hadad, 2009: 239-240).

– el extractivismo es un “actor social total”. Interviene en la comunidad donde se instala, genera conflictos sociales y provoca divisiones. Pero también busca generar adhesiones a través de “contratos directos y dádivas u ofertas a individuos y comunidades particulares, bajo la forma de acción social empresarial, apuntan a dividir a la población, a fin de lograr una espuria ‘licencia social’ o acallar a los sectores que se oponen” (Colectivo Voces de Alerta, 2011: 73). Las empresas desarrollan vínculos estrechos con Universidades e instituciones, hacen donaciones a escuelas y clubes deportivos. Se convierten en “un actor social total” (Svampa y Antonelli, 2011: 47). Tienden a reorientar la actividad económica y se convierten en agentes de socialización directa con acciones sociales, educativas y comunitarias. Pretenden ser “agente socializador” para conseguir “un control general de la producción y reproducción de la vida de las poblaciones” (Svampa y Antonelli, 2009: 47).

El extractivismo está promoviendo una completa reestructuración de las sociedades y de los estados de América Latina. No estamos ante “reformas”, sino ante cambios que ponen en cuestión algunas realidades de las sociedades, como el proceso regresivo en la distribución de la tierra (Bebbington, 2007: 286). La democracia se debilita y en los espacios del extractivismo

deja de existir; los Estados se subordinan a las grandes empresas al punto que los pueblos no pueden contar con las instituciones para protegerse de las multinacionales.

A partir de las constataciones anteriores, quisiera destacar tres aspectos de la fase actual del capitalismo, tal como se manifiesta ante los pueblos de América Latina:

- + los pueblos y las poblaciones son obstáculos para la acumulación por despojo/desposesión. En rigor, en el sur, en la zona del no-ser, no estamos ante acumulación por desposesión, como la define Harvey, sino ante la Cuarta Guerra Mundial, como asegura el EZLN: "Todos somos el enemigo a vencer: indígenas, no indígenas, observadores de los derechos humanos, maestros, intelectuales, artistas" (Subcomandante Marcos, 1999).

- + el principal instrumento de la acumulación por desposesión en la zona del no-ser no son las privatizaciones, como sugiere Harvey, sino la violencia; y sus agentes son, indistintamente, poderes estatales, paraestatales y privados, que en muchos casos trabajan juntos, ya que comparten los mismos objetivos. La violencia y la militarización de los territorios son la regla, forman parte inseparable del modelo; los muertos, heridos y golpeados no son fruto de desbordes accidentales de mandos policiales o militares. Es el modo "normal" de operar del extractivismo en la zona del no-ser. En suma: acabar con los pueblos que sobran, desertizar territorios y luego re-conectarlos al mercado mundial.

- + en la América Latina india/negra/mestiza, históricamente, el principal modo de disciplinamiento no fueron el panóptico ni los *satanic mill*, sino la masacre o la amenaza de masacre (léase exterminio), tanto en la colonia como en el período republicano, en dictaduras o en democracias, hasta el día de hoy.

Lo anterior permite asegurar que el "desarrollo" del capitalismo en América Latina no produjo la esperada homogeneización, como lo previó Marx, sino que profundizó la "heterogeneidad histórico/estructural" (racial, cultural, de modos de producción y de vida). Esta es la gran paradoja del capitalismo en nuestra región. Siguiendo a Quijano, vemos que conviven diver-

sas relaciones de producción, “la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad, el salario... todas y cada una articuladas a capital” (Quijano 2000a: 204).

Esta realidad irreductiblemente heterogénea, donde a menudo encontramos relaciones abigarradas, como señala Zavaleta, nos impone a quienes estamos enfocados en los cambios sistémicos promovidos desde abajo, la necesidad de proceder a re-discutir los saberes heredados, tanto teóricos como prácticos. Se trata de reconsiderar el pensamiento crítico de neto cuño eurocéntrico, en particular algunas categorías como autonomía/familia/organización/Estado, entre muchas otras.

A continuación quisiera hacer algunas consideraciones sobre la relación entre descolonización y movimientos antisistémicos, tomando como eje de reflexión los movimientos indios. Mi argumento es que la descolonización es un proceso de luchas y conflictos de clase/raza/género/generación, en cuyo proceso se conforman sujetos que encarnan la descolonización. En suma, que no hay descolonización (ni política, ni cultural, ni epistémica) fuera del marco de conflictos múltiples/heterogéneos. Pero los conflictos implican dos cuestiones centrales: sujetos colectivos que los protagonicen y la capacidad de crear un mundo nuevo para que los oprimidos no repitan la vieja historia que los lleva a ocupar el lugar del opresor.

1) No hay descolonización sin sujeto descolonizador

Esta afirmación puede parecer obvia, pero una parte importante de los trabajos sobre colonialidad/descolonialidad destaca a los pueblos como víctimas del colonialismo, pero no hace hincapié en su condición de sepultureros. Un pensamiento crítico emancipatorio, a mi modo de ver, no puede limitarse a constatar las opresiones sino que, a la par, debe enfocarse en los caminos y formas de acción para superarlas, con base en la experiencia viva de los sujetos colectivos que nacen en el mundo de los oprimidos.

Quien dice 'sujetos', dice 'conflictos', luchas de clases/razas/géneros/generaciones. Existe una tendencia academicista a velar el papel de las luchas sociales concretas, invisibilizarlas como clave de bóveda para comprender la historia. En ese sentido, debemos recuperar la trayectoria de Fanon/Sartre, como militantes y pensadores críticos comprometidos con las causas de los pueblos en lucha.

Observemos a América Latina, en las últimas dos décadas –pongamos desde el Caracazo de 1989–. Los sujetos colectivos que protagonizaron estas luchas pueden ser agrupados en tres grandes bloques sociales: indígenas o comunitarios, campesinos sin tierra y sectores populares urbanos. Si los agrupamos por "color" o raza, entonces vemos sobre todo indios, negros y mestizos. Si consideramos generaciones y géneros, observamos que en los movimientos predominan mujeres y jóvenes.

Pero si abordamos la cuestión de sus cosmovisiones y culturas, o modos de hacer/vivir, aparecen cuatro, todas ellas nacidas y crecidas en América Latina al calor de las resistencias: la educación popular en su vertiente más plebeya, esto es, auto-educación popular; la teología de la liberación en su deriva de teologías india, negra y feminista; las cosmovisiones no occidentales re-construidas en las últimas décadas en las rebeliones de los pueblos originarios; y el guevarismo, que es la expresión de los jóvenes de las clases medias comprometidos con los sujetos populares.

Lo anterior nos está indicando que los diversos *abajos* pugnan por auto-organizarse comunitariamente en base a sus experiencias y saberes propios. Esas son las personas que han hecho la historia de este continente en las dos últimas décadas, aunque de sus luchas y resistencias se hayan beneficiado, por el momento, partidos, movimientos y estados que pretenden representarlos y dirigirlos. Ellos han puesto en pie movimientos antisistémicos (piqueteros, sin tierra, zapatistas) que le han cambiado la cara a esta región del mundo.

Estos sujetos son, como la estructura a la que pertenecen, irreductiblemente diversos y heterogéneos. Esa heterogeneidad no puede sentirse reflejada/representada en un partido o en un Estado, que son siempre sinónimos de homogeneidades forzadas desde arriba. Los movimientos que construyen son bien distintos a los viejos aparatos sindicales: centralizados, con una férrea división/separación entre base y dirección, con funcionarios que conforman una burocracia, o sea características bien parecidas a las que tienen las instituciones estadocéntricas.

Los sujetos descolonizadores rehúyen la uniformidad. Para que las heterogeneidades y diversidades se sientan incluidas, establecen formas de coordinación flexibles, tan laxas que, muchas veces, los analistas de arriba no aciertan a identificar un movimiento de una seguidilla de movilizaciones. Esta generación de movimientos otorga especial importancia a la creación de espacios en los que los diversos y diversas se encuentren, se reconozcan; elaboran códigos y lenguajes comunes con base en sus diferentes modos de hacer y estar en el mundo. Han aprendido, no sin dificultades, que las diferencias no deben congelarse en asimetrías de poder, porque es la mejor forma de excluir, es decir, de reproducir las opresiones que conocemos y sufrimos.

No puede haber una descolonización en general, debe ser en corto, cara a cara, directa, en el territorio, sin mediaciones/instituciones. La descolonización es un proceso extendido en el tiempo, no puede ser breve, es un proceso ininterrumpido de rupturas hacia afuera y hacia adentro. La descolonización no tiene un punto final, porque nos modela, es un horizonte de transformación colectiva e individual, material y simbólico.

2) El Estado no puede ser el sujeto descolonizador

En América Latina, los Estados fueron hechura colonial. Los Estados-nación de nuestra región se impusieron, o bien eliminando una parte de la población (Cono Sur), o bien en contra de la mayoría de la población: indios, negros, mestizos. Lo que hace

falta no es entrar al Estado sino distribuir poder, democratizar las relaciones sociales, que es tarea previa a cualquier otra consideración. Ni siquiera el Estado plurinacional puede ser palanca de emancipación. Porque se trata del mismo Estado colonial de siempre, que no distribuye el poder como ha quedado en evidencia en Ecuador y Bolivia.

Uno de los fundadores del Consejo Regional Indígena del Cauca (Colombia), que agrupa nasas y misak, don Lorenzo Muelas, lo dice en una frase lapidaria: "La terrajería no se terminó, persiste a través de las instituciones". Las instituciones estatales son la continuidad del colonialismo como pueden constatar los familiares y amigos de los 43 de Ayotzinapa.

La participación de los dominados en las instituciones de los "otros", siempre de forma subordinada, está orientada a mellar su diferencia como pueblos, y podemos considerarla como un nuevo modo de asimilación.

El sujeto descolonizador es un sujeto colectivo de la zona del no-ser. Sujetos que hacen política de otro modo, en otros espacios/territorios, con otros tiempos y con otras formas de auto-organización.

El Estado-nación latinoamericano tiene una genealogía diferente a la europea, como nos recuerda Aníbal Quijano. Aquí no se registró "la homogeneización de la población en términos de experiencias históricas comunes", ni la democratización de una sociedad que pueda sentirse representada en un Estado democrático; las relaciones sociales se fijaron sobre la colonialidad del poder establecida sobre la idea de raza, convertida en el factor básico de la construcción del Estado-nación. "La estructura de poder fue y aún sigue estando organizada sobre y alrededor del eje colonial. La construcción de la nación y sobre todo del Estado-nación ha sido conceptualizada y trabajada en contra de la mayoría de la nación, en este caso de los indios, negros y mestizos" (Quijano, 2000b: 237).

La descolonización, hoy, pasa por la desarticulación de la dominación por raza o color que se congela a través de la vio-

lencia, la exclusión o la eliminación de los diferentes. Este es el paso previo a cualquier cambio social. En este punto, la descolonización opera de modo similar a la lucha contra el patriarcado: es la condición para la emancipación de las mujeres, no puede esperar a que se construya la nueva sociedad, porque para que ese paso sea posible, las mujeres, los indios/negros/mestizos tienen que romper las cadenas de las opresiones.

3) Descolonizar el pensamiento crítico

Nadie se sorprenderá si decimos que el pensamiento crítico que heredamos es de cuño eurocéntrico. Esto no quiere decir que deba ser desechado en bloque, porque sería tanto como “desperdiciar” la experiencia histórica. Pero el conjunto de ese pensamiento, así como la sociología de los movimientos sociales, está referenciado en la experiencia europea de conflictos, revoluciones y luchas sociales.

Creo que debemos reinterpretar el pensamiento crítico a la luz de nuestra experiencia histórica y de nuestras realidades. Más en concreto, me parece que debemos considerar las cosmovisiones y las experiencias de vida/resistencia de los pueblos originarios, de los afroamericanos y mestizos durante estos cinco siglos, como el tronco principal de nuestros saberes emancipatorios. En ese tronco podemos injertar aspectos del pensamiento crítico heredado.

Quiero poner un ejemplo sobre lo que estoy diciendo. Voy a referirme brevemente al concepto de autonomía.

El debate sobre la autonomía para los revolucionarios de la zona del ser, presupone la existencia de una sociedad homogénea en la que todos sus integrantes están en condiciones iguales de alcanzar la autonomía individual y social. Las experiencias que toma el pensamiento autonomista como referencia, están ligadas a la autogestión fabril de los obreros en Europa en varios períodos, en particular en la primera y segunda posguerras.

Es en ese marco que se producen los debates sobre autonomía-autogestión.

En la tradición marxista, la autonomía aparece de dos modos: como “independencia de clase”, en una sociedad dominada por la burguesía, y como emancipación, que es, en otras palabras, “como modelo, prefiguración o proceso de formación de la sociedad emancipada” (Modonesi, 2010: 104).

En la corriente consejista, el concepto de autonomía aparece ligado a la gestión (autogestión) de las fábricas por los propios trabajadores. Para Antón Pannekoek, la experiencia de los consejos obreros forma parte del “progreso de la humanidad” en el sentido del socialismo, en un tipo de acción colectiva que rompe el control del partido y de los sindicatos, y permite el despliegue de las iniciativas de la base obrera. Opone la democracia burguesa a la democracia proletaria, que “depende justo de las condiciones económicas opuestas”, o sea la producción colectiva (Pannekoek, 1977).

Para los miembros del colectivo Socialismo o Barbarie, en particular para Castoriadis, la autonomía –como práctica y como objetivo– consiste en la dirección consciente de los hombres de su propia vida, en la capacidad de las masas de dirigirse ellas mismas. En sus trabajos, Castoriadis reflexiona sobre una doble experiencia histórica: las luchas presentes de los trabajadores en el lugar de trabajo y las tradiciones históricas que recoge el movimiento obrero al autoinstituirse. En el primer aspecto, destaca la lucha de clases en las fábricas, tanto las luchas explícitas (huelgas, paros) como las luchas implícitas (trabajo a desgano, ausentismo), a las que considera como luchas por la autonomía en la medida que ponen en cuestión el dominio del capital, los tiempos y la organización del trabajo, y el control de los capataces (Castoriadis, 1974).

Considera que el movimiento obrero se “autocreó” en el siglo XIX al autoeducarse para salir del analfabetismo, adquirir, elaborar y propagar ideas políticas que le permitieron modificar las circunstancias heredadas. “Pero esto fue posible gracias a la

herencia, a la tradición del movimiento democrático presente en la historia de estos países, a la orientación ofrecida por el proyecto social-histórico de autonomía nacido en el seno del mundo europeo" (Castoriadis, 1999: 138).

Para los indígenas, los campesinos, los sectores populares y afros de América Latina, esas tradiciones a las que se refiere Castoriadis, no existen; no hay nada que pueda asemejarse a una tradición de lucha por las libertades como la que existió en las ciudades europeas a partir del siglo XIII, a la que alude en toda su obra como el período en el que nacieron las primeras experiencias de autonomía. En América Latina, estamos ante otra genealogía: las rebeliones de Tupac Amaru y Tupac Katari, las revoluciones de Zapata y Pancho Villa, la revolución de Haití, los quilombos y el cimarronaje... son los precursores de quienes hoy luchan por la libertad. Todas esas luchas fueron aplastadas a sangre y fuego, o brutalmente aisladas como sucedió con Haití después de 1804. Los cuerpos descuartizados de Katari y Amaru, la esclavitud de los millones que fueron arrancados de África y de los que fueron forzados a servir en las minas, hablan de la "locura homicida" del colonizador. Para luchar por la libertad, los esclavos debían escapar de las plantaciones hasta lugares remotos, como sucedió con el quilombo de Palmares, donde miles de personas vivieron durante un siglo fuera del control colonial portugués. La masacre de Peterloo, el 16 de agosto de 1819 en Manchester, fue, incluso en ese período, una represión excepcional en la zona del ser, mientras en la zona del no-ser ese tipo de represión es la regla, como acertadamente señala Ramón Grosfoguel (Grosfoguel, 2013).

Los que viven en la zona del no-ser, no pueden ser autónomos en la sociedad opresora. Para ellos, la violencia no es el último recurso de la dominación (como en el norte), sino la vida cotidiana. Para ser autónomos deben separarse, apartarse. Mientras la autonomía, en la zona del ser, puede realizarse en espacios comunes a los diversos sectores sociales, como las fábricas, los colonizados deben protegerse en espacios alejados del con-

trol de los poderosos, trazar una frontera infranqueable para los opresores, como señala Scott:

Ninguna de las prácticas ni de los discursos de la resistencia pueden existir sin una coordinación y comunicación tácita o explícita dentro del grupo subordinado. Para que eso suceda, el grupo subordinado debe crearse espacios sociales que el control y la vigilancia de sus superiores no pueden penetrar [...]. Sólo especificando cómo se elaboran y se defienden esos espacios, será posible pasar del sujeto rebelde individual –una construcción abstracta– a la socialización de las prácticas y discursos de resistencia (Scott, 2000: 147).

Este es el punto decisivo. Los colonizados –en el lenguaje de Fanon–, los de abajo –en la expresión zapatista–, deben crear espacios seguros donde los poderosos no puedan acceder, porque viven en una sociedad que no los reconoce como seres humanos. Se les niega su dignidad, no pueden organizarse sin ser violentados por el Estado o por los patrones. Fanon comprendió este punto como pocos y nos recuerda que “bajo la ocupación alemana, los franceses no dejaron de ser hombres” (Fanon, 1999: 196).

En la comunidad 8 de Marzo pude comprender, en extensos diálogos, las razones por las que los zapatistas, antes de levantamiento, realizaban sus reuniones en cuevas a las que llegaban luego de largas caminatas nocturnas, así como la cuidadosa ocultación de su organización durante una década. El secreto es la condición necesaria para que el levantamiento pueda producirse, del mismo modo que los confinados en el campo de concentración no pueden mostrar sus intenciones a los carceleros.

Un último aspecto se relaciona con el concepto de prefiguración. En la experiencia europea, “la autonomía empieza a existir en las experiencias concretas que la prefiguran” (Modonesi, 2010: 145). Sin embargo, la prefiguración no es posible en cualquier parte del mundo ni para cualquier sujeto colectivo. Ni el quilombo de Palmares ni los caracoles zapatistas prefiguran la

sociedad del futuro. Son, de hecho, la sociedad otra realmente posible. La idea de prefigurar implica un proceso de aproximación gradual a la sociedad deseada. Los dominados sólo pueden salir de la situación que padecen dando un golpe capaz de cambiarla radicalmente: puede ser la fuga del cimarrón o el levantamiento del 1 de enero de 1994. En los espacios que liberan, en los territorios donde se asientan, desarrollan la vida que quieren llevar.

Las autonomías de los pueblos indios, negros y mestizos, deben tender a ser autonomías integrales. Las Juntas de Buen Gobierno zapatistas, los cabildos nasa del Cauca, las expresiones autónomas mapuche, deben abordar todos los aspectos de la vida, desde la producción de alimentos hasta la justicia y el poder. Es por eso que no son parte de la sociedad capitalista hegemónica sino otra cosa, porque más allá del grado de desarrollo que tengan, apuntan en otra dirección.

4) Para salir del lugar del colonizado, se debe crear un mundo nuevo

No alcanza con gestionar lo que hay. No alcanza con tomar el poder. El colonizado quiere ocupar el lugar del colono. Los nasa del Cauca colombiano derrotaron a los terratenientes, pero entraron en las instituciones, pretendiendo ocupar el lugar del colono. Volvieron a ser dominados. Ahora de forma mucho más sutil. El único modo, la única forma de no repetir esta historia, es *crear* un mundo nuevo.

Si las bases de apoyo zapatistas hubieran optado por cambiar este mundo, habrían ingresado en la política estatal, aunque no participaran en las elecciones. Cambiar dicho mundo no es posible: el resultado de los cambios por los que luchamos, es el mundo en el que estamos, aquí y ahora.

Los zapatistas no se proponen cambiar el mundo. La idea de cambiar el mundo como una totalidad, capitalista, para dar lugar a otra totalidad, socialista, sólo puede entenderse desde una

concepción que considera a la sociedad actual como un campo de relaciones y elementos homogéneos y continuos. El trabajo de Aníbal Quijano es particularmente iluminador en este punto. Destaca que en el pensamiento eurocéntrico, el todo tiene primacía absoluta sobre las partes, y una sola lógica gobierna ambas. Pero, en realidad, las totalidades histórico-sociales son articulaciones de elementos heterogéneos, discontinuos así como conflictivos, de modo que esa totalidad no es un sistema cerrado, una máquina, y, por lo tanto, sus movimientos no pueden ser unidireccionales; no puede moverse como un todo porque coexisten lógicas de movimiento múltiples y heterogéneas (Quijano, 2000a). Su análisis nos permite comprender los tiempos y espacios propios de indios, negros, mujeres, al igual que de todos y todas las personas oprimidas.

Los procesos históricos de cambio no consisten, no pueden consistir, en la transformación de una totalidad históricamente homogénea en otra equivalente, sea gradual y continuamente, o por saltos y rupturas. Si así fuera, el cambio implicaría la salida completa del escenario histórico de una totalidad con todos sus componentes, para que otra derivada de ella ocupe su lugar. Esa es la idea central, necesaria, explícita en el evolucionismo gradual y unilineal [...]. El cambio afecta de modo heterogéneo, discontinuo, a los componentes de un campo histórico de relaciones sociales (Quijano, 2000a: 355).

No se puede cambiar el mundo sin caer en totalitarismo. Es necesario construir uno nuevo, con aquellos y aquellas que estén dispuestos a hacerlo. Este es el mensaje profundo del zapatismo, el motivo por el que rechaza la unidad y la homogeneidad, y propone crear espacios de encuentro para trabajar juntos respetando las diferencias. Es un modo bien distinto al eurocéntrico: no pretende que todos seamos zapatistas, no pretende llevarnos a todos hacia algún sitio, es otra cosa. Sólo podemos cambiar este mundo creando algo diferente.

La única salida para que los colonizados no repitan, una y otra vez, la terrible historia que los coloca en el lugar del colono, es la creación de algo nuevo, del mundo nuevo. Es el camino en el que los dominados pueden dejar de referenciarse en el dominante, desear su riqueza y su poder, perseguir su lugar en el mundo. En ese camino pueden superar la inferiorización en la que los instaló el colonialismo. No podrán superar ese lugar peleando por repartirse lo que existe, que es el lugar del dominador, sino creando algo nuevo: clínicas, escuelas, caracoles, músicas y danzas; hacer ese "mundo otro" con sus propias manos, poniendo en juego su imaginación y sus sueños; con modos diferentes de hacer, que no son calco y copia de la sociedad dominante, sino creaciones auténticas, adecuadas al *nosotros* en movimiento. Creaciones que no tienen nada que envidiarle al mundo del colono. En ese movimiento colectivo de caminar, también tendremos las condiciones para descolonizar el pensamiento crítico.

Textos citados

- Bebbington, Anthony (2007). *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas*, Lima, IEP.
- Castoriadis, Cornelius (1999). *Figuras de lo pensable*, Madrid, Frónesis.
- Castoriadis, Cornelius (1979). *La experiencia del movimiento obrero*, Barcelona, Tusquets.
- Colectivo Voces de Alerta (2011). *15 Mitos y Realidades de la minería transnacional en Argentina*, Buenos Aires, Voces de Alerta.
- Fanon, Frantz (1999). *Los condenados de la tierra*, Tafalla, Txalaparta.
- Giarraca, Norma y Hadad, Gisele (2009). "Disputas manifiestas y latentes en la Rioja minera", en: Svampa, Maristella y Antonelli, Mirta Ed. *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*, Buenos Aires, Biblos, pp. 229-278.

- Grosfoguel, Ramón (2013). "¿Cómo luchar decolonialmente?", en: *Diagonal*, Madrid, 4 de enero, entrevista de María Luisa Trejo.
- Modonesi, Massimo (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía*, Buenos Aires, Clacso.
- Pannekoek, Anton (1977). *Los consejos obreros*, Madrid, Zero.
- Polanyi, Karl (1989). *La gran transformación*, Madrid, La Piqueta.
- Quijano, Aníbal (2000a). "Colonialidad del poder y clasificación social", en: *Journal of World-Systems Research*, Nueva York, Universidad de Binghampton, Vol. XI, N° 2, verano-otoño, pp. 341-386.
- Quijano, Aníbal (2000b). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Clacso, pp. 201-246.
- Scott, James (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, ERA.
- Subcomandante Insurgente Marcos (1999). "¿Cuáles son las características fundamentales de la IV Guerra Mundial?", 20 de enero, en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_02_b.htm (Consulta: 25 de julio de 2014).
- Subcomandante Insurgente Marcos (2008). "Palabras a la Caravana Nacional e Internacional de Observación y Solidaridad con las comunidades zapatistas", 2 de agosto, *La Garrucha*, en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2008/08/02/platica-del-sci-marcos-y-el-tte-coronel-i-mois-es-con-los-miembros-de-la-que-llegaron-al-caracol-de-la-garrucha/> (Consulta: 17 de abril de 2014).

Seminarios de la Cátedra Jorge Alonso 2014

Una de las principales actividades de la cátedra Jorge Alonso es la organización de seminarios anuales. El correspondiente a 2012 fue acerca de las elecciones mexicanas de ese año, seminario en el que participaron José Antonio Crespo, Clara Jusidman, Jesús Cantú, Ana Saiz, Lourdes Morales, François Lartigue, Alberto Aziz y Jorge Alonso. Las instituciones que participaron fueron ITESM, IFE, Incide Social, CIDE y CIESAS. Los resultados de dicho seminario fueron publicados en el número 42 de la revista *Desacatos*, correspondiente a mayo-agosto de 2013. El seminario de 2013, que trató sobre “Dinámicas de inclusión y exclusión en América Latina”, tuvo una amplia participación de ponentes, entre quienes se encontraban Charles Hale, Karoline Noack, Nicolás Rey, Rachel Sieder, Nicolai Grube, Guillermo de la Peña, Jorge Alonso y Santiago Bastos. Participaron también Flacso Ecuador, Colmex, UAM, Universidad de Guadalajara, varias Universidades alemanas y el CIESAS. La publicación de ese congreso internacional se encuentra en proceso. Los resultados del seminario de 2014 se publican en este libro.

La temática de este seminario de 2014 versó acerca de los movimientos sociales. Participaron en él Raquel Gutiérrez Aguilar: matemática, socióloga, profesora del Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos y de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, igual que autora de numerosos libros;

Gustavo Esteva: colaborador de Ivan Illich, asesor del EZLN, impulsor de la Universidad de la Tierra en Oaxaca, dedicado al Centro de Diálogos e Intercambios interculturales, tiene un largo listado de publicaciones; Gilberto López y Rivas: destacado antropólogo mexicano, investigador del INAH, miembro del SNI, también es asesor del EZLN, ha escrito bastantes libros; Raquel Sosa Elízaga: historiadora, investigadora de la UNAM, fue presidenta de la Asociación Latinoamericana de Sociología, tiene una vasta cantidad de publicaciones; Roberto Manero: psicólogo social, profesor de la UAM Xochimilco, miembro del SNI, también es miembro de la Sociedad de análisis institucional, cuenta con una rica cantidad de publicaciones académicas; Manuel Rozental: médico colombiano, estuvo exiliado en Canadá, es miembro de la Asociación de Consejos Comunales Indígenas del Norte del Cauca; y Vilma Almendra: dirigente indígena del Cauca que busca usar la comunicación por Internet como antidoto de la violencia contra los pueblos indígenas.

Raquel Gutiérrez Aguilar inició su participación cuestionando el término de movimiento social, emprendiendo una reflexión crítica sobre dicha noción. Planteó que habría que conocer las luchas desde ellas mismas. Expuso que concibe a la sociedad como antagonismos superpuestos. Dio pistas para entender los polimorfos flujos de esos antagonismos, incitando a preguntar quiénes luchan, por qué, cómo se asocian, qué fines tienen, cómo se movilizan y cómo responden a la tensión conservación-transformación. Al final, invitó a tratar de comprender los filos de las propias luchas.

Gustavo Esteva consideró que nos encontramos al final de un ciclo histórico. Investigó lo que se conoció como la comuna de Oaxaca y exploró las herencias de la APPO. Convocó a desafiar la violencia. Por otro lado, contrastó lo anterior con lo que él llama 'la comuna de la lacandona', en la que analiza al zapatismo y su contribución a la esperanza. Después se adentró en la experiencia de la escuela zapatista y el compromiso que

representó para sus alumnos el compartir sus nuevos conocimientos.

Por su parte, Gilberto López y Rivas escudriñó la diversidad de las izquierdas mexicanas, y las contrastó con la democracia autonomista de los zapatistas.

Raquel Sosa profundizó en la participación de los intelectuales y los movimientos sociales en la construcción de políticas públicas. Se pronunció en contra de ver a la educación y a la salud como mercancías. De igual forma, exhortó a pensar las políticas públicas de otra forma, sin someterse a los dictados del capital financiero. Es partidaria de aprender a pensar, a recoger la riqueza del pensamiento de abajo hacia arriba; un *aprender comprendiendo* cómo la gente está resolviendo sus problemas, pues no viene de arriba ninguna solución. De esta forma, convidó a buscar un proyecto alternativo de nación.

En seguida, Roberto Manero puntualizó que en toda reproducción social (instituyente e instituida) en que grupos y colectivos están implicados, se articula el tratamiento de lo social y lo psíquico. Señaló que hay autogestión de grupos colectivos que se someten a la reflexividad crítica de sus relaciones institucionales. A su vez, advirtió que con la participación en común donde se realiza la auto-reflexividad crítica sobre la práctica, se logran quebrar las resistencias individuales o grupales, las murallas jerárquicas, y se crea una especie de tiempo que permite liberar iniciativas instituyentes.

Manuel Rozental y Vilma Almendra presentaron el trabajo que han realizado desde la perspectiva de Entramados comunitarios, las formas de hacer la información y el tejido en las comunidades indígenas, así como sujetos sociales que viven en las ciudades, la historia más cotidiana en que se han dado las luchas desde la resistencia y hacia la autonomía, las resonancias con encuentros entre pueblos, comunidades y sujetos sociales en los diferentes territorios del continente latinoamericano.

Como apuntaron varios de los participantes de este seminario: necesitamos una nueva terminología. Estamos ante una

democracia representativa que ha caducado. La acumulación capitalista es básicamente un continuo y ampliado despojo. Lo que tendríamos que hacer es abrir los ojos para comprender qué es lo que hace la gente ante la actual situación. Habría que propiciar reflexiones sobre experiencias compartidas.

Insubordinación, antagonismo y lucha en América Latina

Raquel Gutiérrez Aguilar¹

¿Es fértil todavía la noción de “movimiento social” para comprender la lucha social en América Latina?

El término “movimiento social”, sobre cuyo contenido se ha desarrollado un intenso debate durante los últimos años, contiene dentro de sí mismo, a mi juicio, algunos problemas estructurales. En la primera parte de este trabajo, esbozaré brevemente algunas de tales dificultades, sobre todo las que surgen del uso de la noción dentro de teorías no críticas del sujeto. Posteriormente, en la segunda parte, presentaré de manera panorámica los ejes del acercamiento teórico y metodológico a la cuestión del despliegue polimorfo del antagonismo social en América Latina.

1. La noción de “movimiento social”: breves reflexiones críticas

A la hora de acercarse críticamente a una noción o concepto conviene, casi siempre, entender lo que podemos denominar su “contexto de surgimiento”; es decir, dotar a tal noción de

¹ Raquel Gutiérrez Aguilar es una activista militante que ha participado en diversos procesos de lucha tanto en Bolivia como en México. Maestra en Filosofía con mención en Lógica por la UNAM y Doctora en Sociología por la BUAP, actualmente es profesora investigadora titular del Posgrado en Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Puebla. Coordina el Área de Investigación “Entramados comunitarios y formas de lo político”.

densidad histórica y, por lo mismo, política. Un camino para ello es analizar tanto las cuestiones o problemas específicos que la noción o concepto en discusión busca clarificar; como mantener a la vista el tipo de acercamiento conceptual o la específica noción a la cual el nuevo término pretende sustituir o completar. Comencemos, entonces, repasando el contexto de surgimiento de la noción “movimiento social”; así como su posterior generalización tanto en el uso cotidiano y mediático de quienes luchan como en el debate académico.

Cuando, a comienzos del siglo XXI, en varios países de América Latina resurgió vigorosa *la capacidad colectiva de intervenir en asuntos públicos*² a partir de la movilización social caótica y enérgica que impugnaba y desbordaba el aparato institucional de la democracia procedimental neoliberal; el término “movimiento social”, más allá de la manera en la que diversos teóricos –principalmente anglosajones– lo habían pensado, se volvió de uso común justamente para *nombrar* esa multiforme capacidad colectiva de insubordinación a lo que se iba imponiendo, de manera diversa, como sistemático despojo de la riqueza social y de la posibilidad de intervenir en la decisión sobre cuestiones públicas. Así, lo que también podemos nombrar como *protagonismo social*³ reconstruido, que impugnaba y

² Mediante la expresión “capacidad colectiva de intervenir en asuntos públicos” designo la ola de luchas, movilizaciones y levantamientos, locales, regionales y, a veces, nacionales, que sacudió el continente entero a comienzos del siglo XXI. Entiendo, pues, que acciones tan significativas como la Guerra del Agua en Cochabamba en 2000, los levantamientos urbanos en Argentina a finales de 2001, las reiteradas movilizaciones y levantamientos de tramas comunitarias indígenas en Bolivia y en Ecuador durante varios años, las movilizaciones y marchas en torno a la Minga en Colombia, etc., son básicamente acciones colectivas de lucha donde heterogéneos contingentes sociales recuperan, antes que cualquier otra cosa, capacidad colectiva de intervención en asuntos públicos a partir de la impugnación de lo que se impone como decisión política ajena, perjudicial y dañina para la vida colectiva.

³ *Protagonismo social* es la manera en la cual el Colectivo Situaciones convocó a entender el levantamiento del 19 y 20 de diciembre de 2001 en Buenos Aires (Colectivo Situaciones, 2002).

vetaba ciertas decisiones y planes del capital confrontándose de manera belicosa contra los distintos gobiernos nacionales; pasó a ser denominado “movimientos sociales” o incluso “nuevos movimientos sociales”.

Esta manera de nombrar resultaba pertinente para confrontar, en primer lugar, al abstracto y vacío sujeto liberal que designa únicamente a un consumidor que vota o a un votante que consume: el ciudadano/a y, a partir de tal crítica, cuestionaba y desordenaba el dispositivo político liberal de la llamada “ciudadanía”, volviendo a poner en el centro del debate, no los ajustes al régimen de acumulación de capital transnacional que administran las instituciones políticas democráticas procedimentales, sino las disputas y antagonismos de fondo que continúan desgarrando la reproducción de la vida a lo largo y ancho del continente. Hablar de “movimientos sociales”, entonces, a principios del siglo XXI, en medio del remolino de luchas que agitaban la vida cotidiana en diversos países, restituía con palabras la presencia pública y política de *sujetos colectivos de lucha* que impugnaban los recurrentes y múltiples despojos de que eran objeto. A mi juicio, esa fue la gran potencia que tuvo el término “movimiento social”, por lo cual adquirió notable relevancia durante unos años.

En segundo lugar, dado que el término en cuestión habilitaba la designación de sujetos colectivos de lucha, permitía la recuperación de añejas tradiciones marxistas de pensamiento y enunciación que, durante la década de los 90 –sobre todo tras el colapso del llamado socialismo real–, se habían quedado prácticamente mudas, desarmadas en medio del vendaval liberal. Hasta cierto punto, si uno sigue una de las vetas de las teorías de los “movimientos sociales” –por ejemplo, la de Touraine en los años 80–, existían algunos temas que, desde la izquierda, ya habían comenzado a ser discutidos, como la cuestión de la “no-centralidad” del sujeto obrero en la conformación de las sociedades de fin de siglo.

Por otra parte, no únicamente estos argumentos, sino sobre todo el conjunto de luchas protagonizadas por hombres y mujeres indígenas que organizan aspectos relevantes de su reproducción social de una manera no plenamente capitalista, que se desplegaron en diversos países durante los 90 (México, Ecuador, Perú, Bolivia, Colombia, Guatemala, etc.); contribuyeron a que la noción de clase, entendida groseramente como estrato asalariado formal, se retirara paulatinamente del escenario.

En este sentido, el término "movimiento social" contribuyó, hasta cierto punto, a recuperar la posibilidad de entender la historia a partir de la lucha; ya no de la "lucha de clases", sino de la lucha desplegada por los movimientos sociales. El punto fuerte de mi crítica a la noción –sobre todo académica– de "movimientos sociales" es, consecuentemente, que si bien permitió reinstalar la idea de lucha como central para la comprensión del suceso político e histórico, de inmediato sintió la tentación de clausurar la fuerza expresiva del término, colapsándola en un concepto cerrado.

El peligro principal de esta clausura conceptual es que vuelve a expulsar la lucha como clave para la intelección del asunto social, colocándola en un lugar secundario⁴. A partir de ello, en diversos países ha ocurrido lo que podemos llamar la "paradoja de la teoría de los movimientos sociales": lo que pretendía ser una ampliación renovada de la comprensión de la lucha social y de sus potencialidades transformativas –más allá del corsé clasista ortodoxo de corte obrerista que entiende lo político y la política como la conformación de un gran sujeto colectivo centralizado y jerarquizado, que disputa el poder del capital mediante la ocupación o toma del estado–; paulatinamente ha reinstalado una calca del esquema argumental anterior, sobre todo en el uso político del término, por la vía de la

⁴ Percibiendo este problema, Raúl Zibechi –a mediados de la década anterior– comenzó a hablar de "sociedades en movimiento" y ya no tanto de "movimientos sociales".

sustitución del término “clase obrera” por la más polisémica noción de “movimiento social”. De esta forma, se reinstalaba con otras palabras la lógica argumental que colapsa la comprensión mucho más amplia de lo político, abierta por las luchas sociales, a una perspectiva estado-céntrica que únicamente recompone ciertas formas de acumulación del capital.

Partiendo de lo anterior, mi intención en las siguientes páginas es exponer brevemente una propuesta teórico-metodológica para la comprensión de las luchas sociales que, a mi juicio, resulta más fértil; en tanto insiste en poner la atención en los rasgos, cualidades y potencialidades que quedan ocultos u opacos mediante el uso del término “movimiento social” (sobre todo en su versión de concepto clausurado).

2. Conocer las luchas y desde las luchas

En esta sección, expondré los rasgos generales de la perspectiva metodológica para comprender los sucesos sociales que he desarrollado desde hace más de una década, abrevando de dos fuentes. Por un lado, adscribo mis reflexiones a la tradición del *marxismo crítico o abierto*⁵; por otro, la perspectiva que

⁵ Por marxismo crítico se entiende la reflexión que recupera las posturas teóricas desarrolladas especialmente por Adorno, Bloch y Horckheimer en el marco de la llamada Escuela de Frankfurt. Algunas veces se incluye también a Walter Benjamin en esta escuela. Para mi trabajo recupero dos cuestiones centrales de esta tradición de pensamiento. En primer término, la sistemática crítica de Adorno al programa científico positivista –basado en la identificación exhaustiva de los objetos a estudiar–, así como su compromiso por abordar las dificultades de una teoría comprometida con la no-identificación, con la no-identidad. En segundo, la propuesta de Bloch –y también de Benjamin– por desanudar el estudio de lo social –y en especial de las luchas sociales–, de la noción de tiempo homogénea y lineal típica de la modernidad capitalista dominante. En México, la tradición del marxismo crítico se cultiva en el Posgrado en Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP, del cual formo parte junto a profesores como John Holloway, Sergio Tischler, Francisco Gómez Carpinheiro, etcétera. Si bien la responsabilidad por las afirmaciones y reflexiones aquí presentadas es únicamente mía; debo reconocer la profunda influencia que todos estos autores han tenido en mi trabajo; y también agradecer el clima de diálogo y discusión del que me nutro en el Posgrado: son quizá los aportes de todos mis colegas los que me permiten

ahora expongo de manera formal, se nutre también de casi tres décadas de militancia en esfuerzos variados de transformación social y política de diverso tipo, llevados a cabo tanto en Bolivia como en México.

Organizo la exposición de mi plataforma teórica en tres acápites. En el primero presento mi punto de partida exhibiendo mis supuestos, esto es, las claves primeras que utilizo para la comprensión de los fenómenos sociales y políticos más relevantes; en el segundo, esbozo la específica manera en la cual he abordado el seguimiento y comprensión del despliegue concreto de los antagonismos que desgarran el cuerpo social en múltiples niveles –locales, regionales, nacionales, más allá de las naciones, etc.–, argumentando, además, que es desde ahí desde donde se pueden percibir-entender los caminos o vías de transformación política que se ensayan colectivamente *desde la lucha*; y, finalmente, en la tercera sección, presento una sinóptica reflexión sobre los horizontes políticos que distingo a partir del seguimiento de las luchas, cuya confrontación se hace evidente, sobre todo, en los momentos más álgidos de movilización y lucha social. En esa sección también argumento que las condiciones de posibilidad de otras formas de lo político –no ceñidas ni plenamente concordantes con los cánones liberales contemporáneos– hunden sus raíces en plurales y múltiples entramados comunitarios de reproducción de la vida.

Entender la sociedad como mosaico dinámico de antagonismos superpuestos y razonar desde la inestabilidad

Son dos las ideas que para el estudio de lo social considero fundamentales:

ahora presentar mis puntos de vista de manera sistemática. Una primera versión del argumento que sigue la expuse en el Curso de Estudios de Acción Colectiva y Movimientos Sociales organizado por el Centro de Estudios Sociológicos de la UNAM y una parte de él fue publicada en Acta Sociológica Núm. 62, septiembre-diciembre de 2013, Centro de Estudios Sociológicos, UNAM, México.

- I. Estudiar los asuntos sociales a partir de sus contradicciones.
- II. Rastrear las contradicciones desde el punto de vista de la inestabilidad.

Entender la sociedad como mosaico dinámico de antagonismos superpuestos significa estudiar los asuntos sociales a partir de la dinámica de sus contradicciones, lo cual es una de las propuestas centrales del marxismo⁶. El alcance y amplitud de las contradicciones a estudiar establece y delimita las diversas corrientes así como variantes dentro de tal perspectiva teórica. La especificidad de las corrientes críticas –de las cuales soy parte– ponen el centro de la atención en la lucha, esto es, en la manera en la que el antagonismo social, de manera polimorfa, se despliega en el cuerpo social, exhibiendo su calidad desgarrada y presentando sus heterogéneos anhelos de transformación.

Algunas versiones influyentes –por lo general, “cerradas”– de la perspectiva marxista suelen afirmar que estudian los asuntos sociales, también, a partir de la lucha de clases. Sin embargo, la propia expresión “lucha de clases” está compuesta por dos términos: lucha y clases. Desde ahí puede rastrearse un abanico amplio de distinciones, organizado en dos grandes bloques: hay una larga tradición sociológica que enfatiza el estudio de las clases y, sólo después, aborda la manera en la que tales clases “luchan”. Tal tradición sociológica de corte positivista –prevaleciente, entre otras, en la academia anglosajona– al igual que ciertas escuelas francesas más cercanas al estructuralismo, suelen concentrarse en la delimitación, primero, del “concepto de clase” y, luego, de las “clases” realmente existentes. Se entabla, partiendo desde ahí, una disputa en dos niveles: en primer lugar, por el contenido mismo del concepto de “clase”;

⁶ Recordar la conocida formulación: “La historia hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases”, que es la pieza clave de comprensión marxista de la historia. La dificultad, como veremos, está en la diversidad de interpretaciones que tal expresión puede entrañar.

en segundo, de los distintos y variados referentes –realmente existentes– que han de quedar abarcados por el “concepto de clase” una vez aclarado.

En contraposición con tales posturas, la tradición crítica coloca el énfasis de la reflexión en la lucha. Sólo desde la lucha, desde su despliegue, desde lo que ésta ilumina y devela, a partir de la sintaxis que exhibe y de la semántica que inaugura⁷, es posible entender y distinguir –en caso de ser relevante– las clases que se confrontan. La contradicción que sistemáticamente se rastrea desde la perspectiva crítica, y en cuyo despliegue se indaga, es aquella entre el *hacer* y el capital⁸. Se parte desde ahí en tanto se pretende enfatizar *las dinámicas de la propia contradicción*, en particular las maneras en que las diversas capacidades de hacer, crear y pensar, anidadas en los cuerpos y mentes de los hombres y las mujeres concretos, son sujetadas por el trabajo objetivado convertido en capital, capturadas por la dinámica de valorización y, a la larga, enajenadas y convertidas en su contrario. Estos son eventos que siempre están ocurriendo y nunca culminan; es decir, nunca están plenamente concluidos, y una y otra vez tales capacidades humanas de hacer más crear escapan, erosionan, se confrontan y limitan ámbitos de la subordinación con explotación en los que quedan sujetos.

Ahora bien, aun entre las posturas críticas que ponen el acento en la comprensión de lo social a partir de la lucha, es posible introducir otra distinción que ilumina el lugar específico desde el cual se razona. La lucha social, el despliegue de múlti-

⁷ Apelo a las nociones de sintaxis y semántica para expresar la idea de que en las luchas concretas subyacen una o varias gramáticas. La sintaxis, que se refiere al conjunto de reglas que organizan la producción del lenguaje, la recupero para comprender las formas del despliegue de la lucha. La semántica, en cambio, que es el puente para estudiar la relación entre el lenguaje y la realidad que se nombra, la rescato, pues casi siempre, durante las luchas, hay una aguda disputa por la manera en la que se expresan y designan los eventos.

⁸ John Holloway es quien, con más profundidad, ha trabajado sobre estos asuntos. En particular, ver su *Agrietar el capitalismo*, 2012.

ples confrontaciones que frecuentemente sacuden y tensan el desgarrado cuerpo social –a diferentes escalas espacio-temporales y con distintos alcances de impugnación al orden general impuesto–, pueden ser abordados desde el punto de vista de la estabilidad o de la inestabilidad; es decir, o bien desde la aspiración a la tendencial reconstitución-reordenamiento de tal contradictorio cuerpo social como unidad o totalidad pretendidamente estable, a partir del encausamiento y/o gestión de las contradicciones que lo desgarran; o bien desde la perspectiva de la amplificación de tales contradicciones.

Hasta cierto punto, la perspectiva de la estabilidad subyace a las luchas revolucionarias dirigidas a la “toma del poder” entendido no única pero sí principalmente como “ocupación” de aparatos e instituciones del Estado. Cabe hacer notar que razonar desde el punto de vista de la estabilidad, establece una serie de dificultades al propio pensamiento crítico. Por ejemplo, compromete casi inmediatamente con la clasificación de las luchas –por lo general, distinguiendo entre luchas sociales y luchas políticas– de acuerdo a la *ambición totalizante*⁹ que –supuestamente– las luchas sociales más generalizadas deben –acercamiento normativo– exhibir. Esto es, en tanto se entiende la lucha y su generalización como un proceso de inestabilidad de un cuerpo o complejo social supuestamente estable y tendiente a alcanzar –o a llegar a– otro estado estable, las propias acciones de lucha se clasifican a partir de la manera y cantidad en la que se proponen –según la postura en cuestión– alcanzar el nuevo momento de estabilidad.

En contraste con lo anterior, mirando desde la perspectiva de la inestabilidad, la cuestión central consiste en la sistemáti-

⁹ Diversos y fértiles acercamientos a la dinámica de la lucha social como *destotalización* del orden del capital las ha desarrollado Sergio Tischler en múltiples trabajos. Para un acercamiento sintético a su postura sobre este punto, revisar: <http://www.herramienta.com.ar/herramienta-web-12/revolucion-y-destotalizacion-una-aproximacion-agrietar-el-capitalismo-de-john-hol> (Consultado el 1 de febrero de 2013).

ca destotalización de lo que hay y en la reconstrucción parcial de realidades nuevas que serán permanentemente destotalizadas en una especie de camino sin fin, donde el porvenir no habita un hipotético futuro, sino que se construye paso a paso, disputando el hoy y el ahora en múltiples niveles. Así, la maraña de contradicciones sociales, de flujos de antagonismo y luchas claras, aunque dificultosamente, puede pensarse a partir de la inestabilidad; esto es, desde el conjunto de polimorfas aspiraciones y prácticas políticas que habitan incómodamente el cuerpo social, ocultas y constreñidas por el orden dominante, que se resisten a ser nuevamente contenidas en formas políticas anteriores y que, más bien, se orientan a –sistemáticamente– erosionar y desbordar tanto los límites morales y políticos inscritos en el imaginario social, como las relaciones mando/obediencias conexos con aquellos. Por lo general, mirando lo que las luchas emprenden desde el lugar de la inestabilidad, es decir, desde la disposición a trastocar y subvertir lo que está establecido como fijo e inamovible, se puede distinguir cómo lo que casi siempre está en disputa es la reapropiación colectiva –parcial y tendencialmente general– de lo que existe, comenzando por el tiempo y los medios de existencia¹⁰ hasta los llamados “recursos naturales”, así como todo tipo de riqueza social objetivada.

Ahora bien, cabe notar que pensar las luchas desde la contradicción y desde la estabilidad, las suele colocar dentro de la clásica posición estado-céntrica de izquierda; en contraste, entender las luchas como despliegue sistemático de las contradicciones y razonar sobre ellas desde el punto de vista de la inestabilidad sitúa la mirada en el punto exactamente con-

¹⁰ Notar que utilizo el término “modos de existencia” y no “modos de producción”. Recojo esta distinción de la lectura que Mina Navarro hace del trabajo de Massimo De Angelis, “Marx and primitive accumulation: The continuous carácter of capital’s enclosures” en *The Commoner*, No. 2 [En www.commoner.org.uk]. Revisar, Navarro, 2013.

trapuesto: en el del registro de la tendencial subversión y desborde de los límites, anteriormente impuestos, que ilumina los diversos –a veces difusos e incluso contradictorios– *horizontes interiores* que quienes luchan expresan, explican, practican y promueven. En consecuencia, la noción de *horizonte interior* es central en mi argumento. A partir de la revisión del trabajo de Bloch, en particular de sus reflexiones sobre lo que él llama “horizonte de deseo” a lo largo de la primera parte de *El Principio Esperanza*; bosquejo la noción de *horizonte interior* de una lucha como aquel conjunto de aspiraciones y anhelos, no siempre lógicamente coherentes entre sí, que animan el despliegue de una lucha colectiva en un momento particular de la historia y se expresan a través de ella¹¹. Es un término, pues, para referirme a los contenidos más íntimos de las propuestas de quienes luchan, comprendiéndolos en su dificultoso surgimiento. Enfatizo, además, que tales contenidos –que en su reiterada expresión diagraman y alumbran el horizonte interior de una lucha–, las más de las veces, son a su vez contradictorios, se exhiben sólo parcialmente, o pueden hallarse antes que en formulaciones positivas, en el conjunto de desfases y rupturas entre lo que se dice y lo que se hace, entre lo que no se dice y se hace, en la manera de cómo se expresan los deseos y las capacidades sociales con que se cuenta, etc. La dificultosa comprensión del *horizonte interior* de una lucha o de un conjunto de luchas es, entonces, un punto central de esta propuesta.

Tales son los puntos de partida de mi postura metodológica que, como se puede notar, se nutre de una serie de diálogos y trabajos colectivos: el acercamiento a la lucha como clave central de comprensión no se concentra en la posibilidad de cierre del proceso de lucha y/o reorganización del cuerpo social a partir del reacomodo de los antagonismos que lo desgarran. Más bien, asumiendo el curso de las luchas como flujos

¹¹ Para una discusión más profunda sobre esto, ver Gutiérrez, 2009.

continuos aunque intermitentes de tales antagonismos desplegados, pone atención tanto en documentar y comprender lo alcanzado en cada episodio específico de impugnación colectiva del orden dominante –“triunfo parcial” suele llamarse a lo anterior–; como también en percibir-entender las novedades políticas que se producen en cada ocasión de las más variadas maneras, las aspiraciones colectivas explícitas y las no plenamente formulables que se vuelven audibles en los distintos episodios enérgicos de despliegue de la lucha y en las variadas maneras con que se batalla para mantener abiertas las posibilidades de reapropiación de la riqueza existente¹² en su diversidad, así como en los heterogéneos ensayos que se ponen en juego para alcanzar breves momentos de equilibrio inestable, a partir de los cuales la historia continúa su camino.

Tales son, en un gran nivel de generalidad, mis puntos de partida.

¿Cómo podemos estudiar-entender los polimorfos flujos de antagonismo que desgarran la sociedad

Afianzando la mirada en el despliegue polimorfo y generalizado de los múltiples antagonismos que desgarran la sociedad, la cuestión ahora es cómo podemos entender las luchas y apprehender lo que en cada ocasión nos enseñan; en particular, so-

¹² Convoco al lector que ensaye la comprensión de, por ejemplo, los masivos sucesos de lucha que ocurrieron en las principales ciudades de Brasil a finales de junio de 2013 con la perspectiva propuesta. Las tumultuosas y gigantescas manifestaciones que, por supuesto, también pueden entenderse como un “movimiento social contra el aumento de los pasajes”; a mi juicio expresaban de manera caótica y enérgica, en primer lugar, el rechazo belicoso a la manera en que el “negocio del fútbol” está imponiendo dinámicas de expropiación y exclusión brutales sobre el conjunto de la sociedad; esto es, expresan la voluntad de impugnar y subvertir los términos en que está ocurriendo la *expropiación* y monopolización de todas las actividades conexas con un evento que localmente es altamente significativo: el Mundial de Fútbol 2014. Al mismo tiempo, esas luchas, entendidas de esta manera, abren caminos para ampliar el horizonte de lo político y volver a establecer como central la reapropiación colectiva de lo que existe como riqueza social.

bre las posibilidades más ciertas o incluso aquellas meramente insinuadas, de transformación social. Una de las maneras tradicionales para hacer esto es la identificación de sujetos sociales para, después de ello, escudriñar la manera de cómo tales sujetos, así clasificados, luchan; estableciendo, además, formulaciones cerradas para calificar lo que se proponen. Este camino ha mostrado, considerables veces, sus enormes dificultades para comprender los más álgidos fenómenos sociales en tanto antepone los conceptos a la realidad, en momentos –los de la lucha– en los cuales la insubordinación y la crítica práctica a las relaciones imperantes desbordan los conceptos clasificatorios previos y, muchas veces, los anulan¹³.

Ahora bien, las luchas necesitan sujetos de lucha¹⁴, efectivamente; y, más aún, la sintaxis profunda del castellano necesita, para expresar contenidos, sostenerse en formulaciones estructuradas a partir de la tríada sujeto-verbo-complemento. Sin embargo, vale la pena avanzar con cuidado para no caer en una paradoja aparentemente sin solución. Nótese que estoy hablando de “sujetos de lucha” y no de sujetos sociales o sujetos políticos. Son las luchas las que constituyen a los sujetos de lucha y no viceversa. A lo largo del despliegue de las luchas se conforman, transforman, consolidan y/o evaporan distintos sujetos de lucha, mismos que se distinguen y vuelven comprensibles justamente al poner atención en el *curso concreto* de cada lucha particular: en cada ocasión se visibilizan y distinguen

¹³ Nótese cómo en cada acción significativa de lucha vuelve a presentarse la dificultad de establecer quién es el sujeto de lucha, en tanto se difuminan y se quiebran los anteriores conceptos que buscaban identificar a tales sujetos. Se puede rastrear, entre otras, la clásica dificultad para dotar de contenido el concepto “clase obrera” que confrontan con frecuencia ciertas posturas de izquierda tradicional; similar dificultad confronta el concepto de “campesinado”, “pueblo indígena” o “movimiento social”.

¹⁴ La expresión “sujeto de lucha” es utilizada por Francisco Gómez Carpineiro para dar cuenta del tipo de subjetividad insubordinada y antagónica que se manifiesta en cada lucha concreta. Algunos de sus argumentos pueden recuperarse en Gómez Carpineiro, F., 2011.

los distintos conjuntos de varones y mujeres que se asocian, discuten, acuerdan, se proponen fines, resisten y luchan. Esos son los sujetos de lucha; es en ellos y en las acciones que los constituyen como tales, en quienes hay que poner atención a partir, justamente, de las luchas que despliegan. Para ello, antes de anticiparnos en la acción de nombrar, conviene rastrear las maneras como se expresa la nueva distinción clasificatoria que los mismos protagonistas autoproducen durante una lucha; casi siempre haciendo visible algún tipo de trama común: "Nosotros, gente sencilla y trabajadora", "Nosotros, los aymaras que habitamos estas tierras desde tiempos inmemoriales", "Nosotros, los pueblos de Oaxaca articulados en una Asamblea Popular". El cómo se autodesignan aquellos quienes luchan constituye una pista central para la comprensión no sólo de lo que está en disputa en esa lucha particular, también de los alcances que tales acciones pueden tener; además de, por supuesto, develarnos al sujeto de lucha.

Entonces, el asunto central que sostengo es que no es fértil entender a los sujetos como constituidos previamente a la lucha que son capaces de desplegar. Por el contrario, la cuestión es atender a las luchas y hacerse una serie de preguntas tan simples como difíciles, procurando responderlas con el mayor cuidado. Tal serie de preguntas consiste básicamente en indagar:

- ¿Quiénes son los que en un momento determinado luchan?
- ¿A qué se dedican? ¿Cómo se asocian? ¿Qué tradiciones colectivas los impulsan?
- ¿Qué persiguen? ¿Qué fines los animan?
- ¿Cómo se movilizan, qué tipo de acciones despliegan, cómo las deciden y cómo las evalúan?
- ¿De qué manera gestionan, cuando aparecen, sus conflictos internos? ¿Cómo se autorregulan?
- ¿Cómo equilibran la tensión conservación-transformación?

Se trata, pues, de rastrear y documentar la manera en la que las luchas brotan y se presentan, reconociendo a los hombres y mujeres que, o bien resisten y se oponen a alguna –nueva– agresión, o se proponen conseguir algún propósito acordado en común. Registrar quiénes son las personas que se movilizan e impugnan lo que hay es una actividad muy diferente a aquella que consiste en “clasificar” a tales personas en categorías previamente establecidas. Por ello, las luchas son, en cada ocasión, protagonizadas por múltiples y heterogéneos sujetos de lucha que, desde su particularidad, imprimen a sus acciones rasgos distintivos y relevantes recuperando lo que saben y construyendo novedades a partir de ahí. Además, en cada lucha, aquellos hombres y mujeres que la protagonizan ensayan formatos asociativos y producen nuevas formas de cooperación; por lo demás, las formas asociativas casi nunca consisten en novedades plenas sino que, por lo general, se suelen recuperar, conservando y transformando las tradiciones locales en las cuales, quienes luchan han sido formados y de donde casi siempre brotan sus capacidades tanto de creación como de insubordinación, adecuándolas, expandiéndolas o perfeccionándolas para los propósitos que persiguen.

Finalmente, algo muy relevante de esta manera de ver las cosas consiste en que, a partir del despliegue de las luchas, de las múltiples acciones de insubordinación e impugnación de lo que se impone, se abren caminos de transformación social y política; los cuales, en muchas ocasiones, permiten ampliar las perspectivas de aquello a lo que se aspira. Es decir, el *horizonte interior*, las diversas *aspiraciones políticas* de las luchas, tampoco están contenidas de antemano en lo que inicialmente se afirma o se muestra al brotar una lucha. Más bien, es a partir del despliegue de la propia lucha común que se aclaran los caminos a seguir, se precisan los aspectos centrales a subvertir y se construye, paulatinamente, la capacidad material y la lucidez junto con la precisión para ampliar los fines a alcanzar. Esto significa que las luchas no pueden ser calificadas de antemano

a partir de parámetros exteriores a sí mismas, clasificándolas mediante las clásicas distinciones elaboradas desde el poder (lucha democrática, lucha política, lucha social, entre otras etíquetas). Lo que sostengo es que las luchas, sobre todo cuando son amplias y se generalizan, cuando tendencialmente impugnan elementos centrales del orden de cosas existentes, cuando se masifican y fortalecen; ellas mismas abren sus propias perspectivas, se reinventan a cada momento y delinean horizontes de transformación política posibles.

Lo único que hacen las posiciones teóricas y políticas que, desde una radicalidad aparente, se empecinan en catalogar las luchas y se solazan en exhibir sus límites, es contribuir al empantanamiento de las posibilidades anidadas en las propias luchas concretas. Por ende, no se trata de considerar que atrás de cada lucha se esconde la “hidra de la revolución” –como se decía acerca de las huelgas en el siglo pasado–. Mejor dicho, se trata de no perder de vista que son las luchas a través de sus acciones, logros y deliberaciones –y no los programas políticos, las clasificaciones *ex ante* o los diseños de lo posible exteriormente pergeñados– las fuentes que iluminan y dan contenido a las transformaciones posibles en cada ocasión.

Asentado lo anterior, presento el siguiente “artefacto” práctico para comprender las luchas, para distinguirlas entre sí, no a partir de colecciones exteriores de rasgos que tales acciones colectivas exhiben o no, sino desde las posibilidades de transformación y las novedades políticas que ellas mismas despliegan.

El artefacto en cuestión consiste en la: contrastación sistemática del *horizonte interior* desplegado en las acciones de impugnación del orden establecido con el *alcance práctico* –material y simbólico– de tales acciones y luchas.

Veamos esto con cierto detalle, ya que es, quizá, el nudo –la estrategia teórica– de esta propuesta metodológica. Para estudiar las luchas y aprender de ellas, es necesaria una manera de volverlas comprensibles, de entender sus posibilidades

transformadoras y de hacerlas comparables entre sí –aun en su singularidad–. Es decir, si bien cada lucha dibuja y constituye un evento singular, al mismo tiempo presenta *elementos comunes* con otras experiencias en la medida en que, en su despliegue, desborda y/o niega tanto el orden político del capital como las categorías que desde cierta academia o desde el Estado se construyen para fijarlas y volverlas manejables. Conviene estar atentos a tales elementos comunes entre luchas singulares y distintas, a fin de habilitar posibles diálogos entre ellas que contribuyan a su eventual reforzamiento. Para tal fin, el artefacto propuesto propone la acción sistemática de contrastación entre el *alcance práctico* de una lucha y su *horizonte interior*.

Por alcance práctico de una lucha entiendo el conjunto de rasgos y significados plenamente registrables a partir del seguimiento de la propia acción de lucha: su carácter local, regional, nacional o internacional; su capacidad para trastocar y suspender la normalidad capitalista de la vida cotidiana; la manera en la que rompe los tiempos dados y preestablecidos de la acumulación del capital y del mando político estatal, etc. El registro minucioso del despliegue de las luchas en sus alcances prácticos ilumina y permite percibir, también, el horizonte interior que se abre paso a través de ellas –o las dificultades para que ciertos rasgos broten o se expresen–. Por ejemplo, las luchas locales, centradas en una acción defensiva específica, quizá en ocasiones puedan carecer de un alcance práctico demasiado ambicioso, aunque su horizonte interior puede ir, poco a poco, volviéndose profundamente subversivo. En contraste con ello, algunas luchas cuyos alcances prácticos son de gran relevancia, pueden incluir a su interior un confuso conjunto de tensiones y competencias entre quienes protagonizan las luchas que, algunas veces, inhiben la expresión de sus posibilidades subversivas más enérgicas.

La contrastación sistemática de esta pareja de rasgos analíticos: alcances prácticos de la lucha y horizonte interior que se despliega en ella; permite una comprensión profunda del

suceso social, auspiciando el reconocimiento de las novedades políticas que de ahí brotan y volviendo visible lo que de común se manifiesta en diversas luchas singulares.

Para cerrar esta sección y haciéndome cargo de las dificultades contenidas en la propuesta presentada, en particular, dado el conjunto de problemas que suscita su expresión sistemática en el lenguaje –tal como ahora existe–, al exigir la continua vigilancia del abuso de formulaciones conceptuales *ex ante* para identificar y clasificar las luchas; presento un sustantivo distintivo que puede ser útil para nombrar de manera directa algunos de los rasgos más relevantes de la dinámica de despliegue de los antagonismos que desgarran a la sociedad.

En primer término, nombro “entramado comunitario” a una heterogénea multiplicidad de mundos de la vida que pueblan y generan el mundo bajo pautas diversas de respeto, colaboración, dignidad y reciprocidad no exentas de tensión y acosadas, sistemáticamente, por el capital. Al nombrar esta trama de reproducción de la vida con una expresión lingüística específica, pretendo no comprometerme con una formulación conceptual; pero sí establecer un término –que considero necesario– para designar ciertos saberes y capacidades que, en el terreno de las luchas, me parecen relevantes: su carácter colectivo, la centralidad de aspectos inmediatos de la reproducción social –tramas que generan mundo–, así como algunos rasgos que tiñen las relaciones –que tienden a ser de cooperación no exenta de tensión– entre quienes son miembros de tales entramados.

Aclaro nuevamente: al hablar de “entramado comunitario”, mi intención no es establecer un nuevo concepto que nos lleve al mismo punto de partida que fue criticado al comienzo de este trabajo. Mi intención es otra: brindar un sustantivo común que permita aludir –es decir, que nombre y designe– lo que constantes veces se nos hace visible en aquellos momentos intensos de despliegue del antagonismo social: que quienes se insubordinan y luchan, quienes desbordan lo instituido y trastocan el orden, lo hacen con mucha insistencia, a partir

de la generalización de múltiples acciones y saberes cooperativos que anidan en las más íntimas e inmediatas relaciones de producción de la existencia cotidiana, sobre todo en aquellas relaciones no plenamente subordinadas a las lógicas de valorización del valor¹⁵. El valor semántico de la expresión que propongo está, claramente, siempre a discusión; su uso –de tal expresión– nos permite, sin embargo, reflexionar sobre un último elemento que completa este enfoque: la existencia de formas de lo político, distintas e inconmensurables –carentes de medida común– entre lo que, desde los heterogéneos mundos de la vida, se rebela constantemente contra lo que se le impone como presente inadmisible; y las distintas propuestas de reconstitución de órdenes de mando y acumulación –“estados” se les suele llamar– que en los tiempos actuales sólo se distinguen entre sí a partir de los matices –sobre todo ideológicos– con que argumentan sus acciones.

Horizontes políticos que brotan desde las luchas contemporáneas: aproximaciones esquemáticas

Para finalizar esta exposición, introduzco esquemáticamente, en primer lugar, una breve panorámica de los rasgos más relevantes de dos horizontes políticos diferentes, que se han vuelto distinguibles a partir del conjunto de luchas de los últimos veinte años¹⁶, protagonizadas principal, aunque no únicamente, por diversos entramados comunitarios tanto locales como más

¹⁵ Para una reflexión más amplia sobre el tema en relación a las luchas bolivianas de comienzos del siglo XXI, ver Linsalata, 2012.

¹⁶ Mis reflexiones sobre estos asuntos se nutren claramente de los aportes zapatistas, cuyas posiciones comenzaron a dialogar con otros procesos de lucha desde 1994. Sin embargo, la experiencia que más íntimamente conozco es la de las rebeliones y levantamientos que sacudieron Bolivia entre 2000 y 2005. En tal sentido, en esta sección planteo lo que sobre estas luchas aprendí, a partir de reflexionar sobre ello utilizando la herramienta teórica que expuse anteriormente. Una argumentación mucho más larga sobre todo esto puede revisarse en Gutiérrez, 2009.

amplios, que se han expresado como luchas de pueblos, *ayllus*, consejos; o bien constituyendo asambleas, frentes, coordinadoras, confederaciones, etcétera.

A partir, sobre todo, del trabajo de indagar en las posibilidades de transformación política, económica y social desplegadas durante la ola de levantamientos y movilizaciones en Bolivia entre 2000 y 2005, distinguí la existencia de dos horizontes políticos confrontados y en competencia; si bien con posibilidades intermitentes, siempre plagadas de tensión, de colaboración entre sí. Los horizontes que, desde mi perspectiva, se hicieron visibles en ese país –y que hasta cierto punto pueden iluminar la reflexión y abrir el diálogo sobre otras experiencias– son los siguientes. En primer término, un *horizonte nacional-popular* centrado en la ambición de reconstrucción estatal y orientado por la voluntad beligerante –también expresada en las luchas– de construir nuevos términos de inclusión en la relación estatal, a partir, básicamente, de modificar la relación entre sociedad y gobierno, esto es, de modificar la relación de mando que organiza el vínculo estatal¹⁷. En muy diversas ocasiones, esta fue la manera de pensar e intentar abrir los caminos de lucha contra el capital, en particular, contra los múltiples despojos reiterados o nuevos; y contra la negación de la posibilidad misma de reproducción de la vida que la acumulación del capital impone.

En segundo término, durante los momentos más enérgicos de la lucha indígena, comunitaria y popular en Bolivia, también se volvió claramente visible un *horizonte político comunitario*–

¹⁷ Una variante acotada, contradictoria y siempre tímida de este camino es lo que llevó adelante el primer gobierno de Evo Morales y el Movimiento al Socialismo (MAS) entre 2006 y 2009. A partir del segundo período de gobierno –que comenzó en 2010–, es evidente que lo que desde ahí se está haciendo es restringir la capacidad de participación política desde la sociedad, limitando de todas las maneras posibles la autonomía política de las organizaciones sociales, a fin de consolidar, desde el estado, un nuevo orden de mando. Esto último es un asunto totalmente distinto a los problemas más difíciles de la transformación política y social sobre los que versa mi argumentación.

popular centrado en la disposición colectiva y sistemática a desbordar –alterando y tendencialmente reconstruyendo– la trama de relaciones políticas liberales, al igual que los formatos legales e institucionales existentes. El nudo central de este horizonte político al que denomino *comunitario-popular* no fue –ni creo que pueda ser– la reconstitución de ningún tipo de Estado; más bien, la cuestión central que desde este horizonte político fue puesto en el centro del debate político durante varios años, es la cuestión de la *reapropiación colectiva de la riqueza material disponible*, de la posibilidad de decisión sobre ella, es decir, de su gestión y usufructo.

Aclarando lo anterior, de ninguna manera estoy afirmando que el carácter principal de tales luchas haya sido un anti-estatalismo extremo; más bien, lo que afirmo es que en Bolivia, entre 2000 y 2005, se visibilizó con enorme claridad una clase de luchas no centradas en la ocupación del Estado sino orientadas, básicamente, *por la reapropiación social de la riqueza material disponible* que, además, pusieron en el centro de la discusión el carácter común –no privado– que tales riquezas y su administración debieran exhibir. Lo que se logró decir en torno a esto se expresó claramente a partir de lo que las luchas hicieron tantas veces, aunque no alcanzó a ser formulado explícitamente en todas las ocasiones¹⁸. Sin embargo, de acuerdo a lo que he argumentado a lo largo de estas páginas, rastreando los momentos más intensos de las luchas, encontré con frecuencia desfases y contradicciones entre lo que hacían quienes luchaban y lo que decían; entre lo que respondían a los

¹⁸ Hay dos momentos en los que el nudo de la reapropiación social de la riqueza material fue claramente expresado: durante la Guerra del Agua en Cochabamba –en 2000 y 2001– y también en la plataforma política que los hombres y mujeres aymaras elaboraron entre 2001 y 2002 durante la ola de levantamientos en esa región. El asunto político central que tales luchas pusieron a discusión fue la cuestión de la llamada “soberanía social”, es decir, el derecho a tomar directamente decisiones colectivas sobre los asuntos que competen a todos. Sobre este tema, ver Gutiérrez, 2009.

funcionarios estatales con quienes, ocasionalmente, discutían y lo que inmediatamente después volvían a echar a andar. Creo haber registrado con cuidado las grandes dificultades para expresar la gran radicalidad de las ambiciones transformadoras que se desplegaron, sobre todo, durante los levantamientos y movilizaciones ocurridos entre 2001 y 2003.

Tal horizonte de transformación social de raigambre comunitaria-popular que puso en el centro del debate la cuestión de la reapropiación de la riqueza material comenzando por el agua, siguiendo con los hidrocarburos y continuando con la tierra-territorio y otra serie de bienes, implicó una fuerte sacudida al orden político liberal-capitalista que, entre otras cosas, centra la ambición de estabilización de la vida social en la construcción de estado. Los aspectos políticos más relevantes de este horizonte, que se volvieron audibles y visibles durante los años más fértiles de las luchas, pueden resumirse en una formulación bastante simple aunque de gran densidad: las luchas se esforzaron sistemáticamente por la *desmonopolización del derecho a decidir* sobre aquellos asuntos generales que a todos incumben porque a todos afectan. Podemos llamar a esto –qué duda cabe– “democratización polifónica y radical de la sociedad”¹⁹; pero también podemos nombrarlo: “inversión del orden de mando que busca instituir el derecho a decidir en común sobre la riqueza material de la que se dispone”, es decir, *Pachakuti*²⁰.

¹⁹ La noción de “democratización polifónica y radical” no pretende ser un concepto en esta argumentación. Lo que se afirma es que las tendencias hacia la desmonopolización tanto del derecho a decidir –es decir, a que los más intervengan en la decisión sobre los asuntos que les incumben porque les afectan–, tanto como la desmonopolización de la riqueza materia, son los contenidos de una acción democratizadora que puede ser plural –por tanto polifónica– y al mismo tiempo profunda, por eso radical.

²⁰ La voz aymara *Pachakuti* está compuesta de dos partículas: *Pacha* que significa tiempo-espacio, es decir, es un término que alude a las bases más íntimas y fundamentales de los supuestos cosmogónicos en las culturas andinas. Por su parte, *kuti* quiere decir vuelta, giro. De esta forma, *Pachakuti* refiere a la transformación

Debido a esto, con sus luchas, en las discusiones que abrieron y a partir de los logros que tuvieron, una vez tras otra, los y las movilizadas empujaron a que se mantuviera abierta la deliberación pública de fondo sobre los asuntos relevantes de la conducción del país. Desde el espacio de la sociedad o, con más precisión, desde los variados entramados comunitarios en estado de rebelión, comenzaron a desorganizar una añeja y colonial relación de mando político excluyente, discrecional y monopolizadora de las decisiones políticas. Con sus acciones reconstruyeron una específica *forma de lo político* que no abreva ni directa ni únicamente de la herencia política más persistente de la modernidad-capitalista: la centralidad del Estado en la organización de la *vida civil* –y pública–, centrada en la acumulación del capital. Más bien, alumbraron caminos de transformación social y política no centrados en la ocupación del aparato gubernamental; aunque sin desprestigiar la eventual fuerza que tal extremo podría brindar a la propia empresa de transformación social. Entre lo más relevante de esta forma de lo político, está el *protagonismo* de tales entramados comunitarios, dispuestos en todos los casos a no ceder, mediante reiteradas luchas, la capacidad de decidir y establecer los caminos a seguir.

El horizonte político comunitario-popular cuyos rasgos principales he tratado de esbozar, insisto, no se expresó en Bolivia ni en un programa ni en una figura única o caudillo; más bien, se desplegó en el quehacer y en la deliberación colectiva sobre múltiples temas, estableció vetos colectivos a las decisiones inadmisibles que se trataron de imponer, abriendo espacios-tiempos de rebelión múltiple donde se sembraron nuevos criterios morales acerca de la vida social. Es posible afirmar, entonces, que tal horizonte comunitario-popular se desplegó enérgicamente –si bien con importantes dificultades para ex-

profunda del espacio-tiempo que habitamos, a la subversión y alteración radical del orden existente.

presar explícitamente sus propuestas— desde la autonomía política y material lograda por heterogéneos entramados comunitarios tanto rurales como urbanos durante varios años. Dichas novedades políticas, que brotan en medio de las luchas, tienen la calidad de experiencias singulares, pero también contienen, creo, la posibilidad del diálogo y la conversación con otras luchas semejantes.

Tales son los rasgos epistemológicos principales de mi manera de entender los asuntos sociales y lo relativo a la transformación social, partiendo y siempre aprendiendo de las luchas sociales que una y otra vez iluminan nuestra vida.

A manera de conclusión

En el presente texto, discutí brevemente la pertinencia del término “movimiento social” y, sobre todo, su fertilidad para alumbrar y volver inteligible el curso de las luchas sociales. En la segunda parte, presenté sinópticamente mi propuesta de comprensión *de* las luchas y *desde* las luchas, enfatizando la difícil cuestión de cómo distinguir los propósitos y anhelos que quienes se movilizan ponen en juego a la hora que despliegan sus movilizaciones y levantamientos. Contrasté, a partir de una amplia investigación sobre la lucha social en Bolivia, los diversos contenidos políticos que iluminan un horizonte interior nacional-popular centrado en la reconstrucción de la capacidad estatal para regular ciertos ámbitos de la acumulación de capital, distinguiéndolos de otra clase de horizonte político, el comunitario-popular, cuyo eje principal es la reapropiación multiforme de la riqueza social, comenzando por la capacidad colectiva de intervenir en asuntos públicos que incumben y afectan de manera general. A partir de tales argumentos, aclaro mi postura en torno a la noción de “movimiento social”, sobre todo cuando se emprende un cierre conceptual de la misma: si bien su uso para fines nominativos e inmediatos puede ser pertinente, tal noción suele dificultar la intelección de los contenidos más filosóficos de las propias luchas y

de las impugnaciones que desde ahí se hacen al orden de vida que impone la acumulación de capital.

Bibliografía

- Adorno, Theodor. *Dialéctica negativa*. 1ª Ed. Madrid: Taurus Ediciones, 1990.
- Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. 1ª Ed. Madrid: Trotta, 2004.
- Colectivo Situaciones. *19 y 20. Apuntes para el nuevo protagonismo social*. 1ª Ed. Buenos Aires: Ediciones de mano en mano, 2002.
- Gómez Carpinteiro, Francisco. "No sujetos de estado. Luchas por la no legibilidad", en *Espiral*, Estudios sobre Estado y Sociedad. Net. México. Vol. XVIII, Núm. 50. Enero/Abril de 2011. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/138/13818129009.pdf> (Acceso: 18 de abril de 2013).
- Gutiérrez, Raquel. *Los ritmos del Pachakuti. Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*. 1ª Ed. México, D.F.: ICsYH-BUAP/Bajo Tierra Ediciones, 2009.
- Holloway, John. *Agrietar el capitalismo, El hacer contra el trabajo*. 1ª Ed. Buenos Aires: Herramienta Ediciones, 2011.
- Holloway, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. 1ª ed. Madrid: El viejo topo, 2002.
- Linsalata, Lucía. *El ethos comunal en la política boliviana*. 1ª Ed. Madrid: Editorial Académica Española, 2012.
- Navarro, Mina Lorena. "Las luchas socioambientales en México como una expresión del antagonismo entre lo común y el despojo múltiple". OSAL-CLACSO. Buenos Aires. Año XIII, Núm. 32, noviembre 2013.
- Tischler, Sergio. *Revolución y destotalización. Una aproximación a Agrietar el capitalismo de John Holloway*. Net. Buenos Aires. Enero 2013. Revista *Herramienta*. Disponible en: <http://www.herramienta.com.ar/herramienta-web-12/revolucion-y-destotalizacion-una-aproximacion-agrietar-el-capitalismo-de-john-hol> (Acceso: 6 de abril de 2013).



Una mirada a las izquierdas, desde la experiencia mexicana

Gilberto López y Rivas¹

A partir de la rica experiencia mexicana en procesos organizativos muy heterogéneos que se consideran a sí mismos, y son considerados por otros, como de izquierda², acorde al criterio de adscripción y auto-adscripción, sostengo que es necesario referirse propiamente a las *izquierdas* como fenómeno político, ideológico, cultural y social.

La izquierda institucionalizada

He distinguido, para fines del análisis, una izquierda organizada en partidos que privilegian la acción electoral y forman parte del sistema político institucional; por ello, es denominada como *izquierda institucionalizada*, la cual actúa en el marco de la crisis de las formas de representación de la *democracia tutelada* o de *baja intensidad* que propicia el capitalismo en su actual fase de mundialización neoliberal, en la que estos partidos pierden

¹ Doctor en Antropología (Universidad de Utah, Estados Unidos, 1976), Profesor-Investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Regional Morelos; articulista de *La Jornada*; miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI).

² Gilberto López y Rivas. "La izquierda en México: problemas y perspectivas", en: Julio Moguel (Coordinador), *Por los caminos de la izquierda*. México: Juan Pablos, 2004.

toda capacidad contestataria y transformadora; son incapaces de sustraerse a la lógica del poder, dada la efectividad de éste para cooptar a sus dirigentes, quienes asumen finalmente un papel de legitimación del sistema político basado en la desigualdad y la explotación capitalista. El ejemplo mexicano es el Partido de la Revolución Democrática (PRD), pero también podemos observar las transformaciones en esa dirección del Partido de los Trabajadores brasileño, sectores gobernantes del Frente Amplio del Uruguay y del Frente Sandinista de Liberación Nacional de Nicaragua, así como muchos otros partidos y organizaciones que, una vez en el gobierno, su preocupación central no es el desarrollo de diversas formas de poder popular, autonomías, conformación de *sujetos autónomos* y creación de las condiciones para una ruptura con el modelo capitalista, sino, más bien, la permanencia de sus cuadros en el gobierno y las instancias de representación popular, la reproducción de sus burocracias al igual que su ingreso a una elite política y económica divorciada de los movimientos sociales contestatarios.

Marcos Roitman señala que la democracia de partidos, finalmente definida por el Estado capitalista, se desvincula de la práctica y los sujetos sociales, y termina siendo un mero procedimiento de elección de elites, una “técnica” en la que puede haber alternancia pero no alternativas de cambio social. En este contexto, los partidos se convierten tarde o temprano en “ofertas” de *gestión técnica* del orden establecido³. También, Roberto Regalado señala que el orden neoliberal está imponiendo un nuevo concepto de democracia, “la democracia neoliberal, capaz de ‘tolerar’ a gobiernos de izquierda, siempre que se comprometan a gobernar con políticas de derecha”⁴. Regalado reitera:

³ Marcos Roitman. *El pensamiento sistémico, los orígenes del social-conformismo*. (México: Siglo XXI-U.N.A.M., 2003).

⁴ “Reforma o revolución”, en: *Rebelión* (9 de enero de 2006). También, de Roberto

No se trata de negar o subestimar la importancia de los espacios institucionalizados conquistados por la izquierda, sino comprender que estos triunfos no son en sí mismos la 'alternativa'. De ello se desprende que la prioridad de la izquierda no puede ser el ejercicio del gobierno y la búsqueda de un espacio permanente dentro de la alternabilidad neoliberal burguesa, sino acumular políticamente con vistas a la futura transformación revolucionaria de la sociedad⁵.

Los sistemas electorales han sido considerados por la propia teoría liberal como los mecanismos por los que se pueden disminuir toda clase de conflictos económicos, sociales, políticos y culturales. En este sentido, la teoría marxista clásica, convenientemente olvidada por muchas izquierdas institucionalizadas, afirma que las sociedades capitalistas tienen una dicotómica formación: por un lado, una realidad conflictiva y contradictoria, resultado de la explotación de clase; y, por otro, una ilusoria equidad además de armonía, resultado del aparato ideológico que pretende equiparar jurídica, política y culturalmente a todos los individuos.

Para el capitalismo y su sistema de partidos de Estado, la democracia se limita a lo formal, a los aspectos electorales y al juego de los partidos políticos dentro del sistema. No obstante, en la historia de América Latina destacan ejemplos que muestran que aun este tipo de democracia es instrumental para las clases dominantes; esto es, funcional a sus intereses y, en consecuencia, la legalidad democrática es aniquilada por las clases dominantes cuando, a través de ella, una izquierda anti-sistémica, o fuerzas realmente democratizadoras o nacionalistas, logran triunfar o cuestionar su dominio. Muestra de ello es el golpe militar contra el gobierno de Jacobo Arbenz Guzmán,

Regalado. *América Latina entre siglos: Dominación, crisis, lucha social y alternativas políticas de la izquierda*. La Habana: Ocean Press, 2006.

⁵ Roberto Regalado. Ob. Cit., pp. 213-214.

en Guatemala, o contra el de Salvador Allende, en Chile, entre otros muchos casos similares en nuestra América. Los ejemplos de golpes de Estado en Honduras y Paraguay son contundentes, como lo son los métodos de hostigamiento y complot, ataque mediático y conspiración que hoy aplican para desestabilizar y derribar los gobiernos constitucionales de Nicolás Maduro en Venezuela y Evo Morales en Bolivia, con el apoyo presuntamente discreto –más no por eso menos efectivo– del gobierno de Obama.

El neozapatismo

En el otro polo equidistante tenemos, también a partir de la realidad mexicana, a la izquierda –que se ha aglutinado alrededor del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el movimiento indígena nacional–, la cual ha colocado en el centro de la escena nacional la ancestral problemática indígena, sus procesos autonómicos, unida a otras reivindicaciones de democracia participativa, que se sintetiza en el “mandar obedeciendo” y en la democracia autonomista. Este movimiento conmocionó al sistema político mexicano, sin formar parte del mismo; simultáneamente sensibilizó y generó una reacción solidaria en la sociedad civil, que evitó la continuación de la guerra en enero de 1994.

La *democracia autonomista* se fundamenta en una construcción de poder y ciudadanía desde abajo, como una forma de vida cotidiana de control y ejercicio del poder de todos y todas desde el deber ser, esto es, con base en términos éticos. No es un medio o procedimiento de reproducción de estamentos burocráticos, sino un pacto social y político, un *constituyente de todos los días* que opera unitariamente, es decir, en todas las esferas y órdenes de la vida⁶.

⁶ Marcos Roitman. *El pensamiento sistémico, los orígenes del social-conformismo*

Cuando el zapatismo y el movimiento indígena plantean la detracción del actual sistema de partidos, es necesario la reflexión sobre si éstos contribuyen a la construcción autonómica, o poseen una tendencia intrínseca a la formación de una ciudadanía y una democracia *heterónoma*, esto es, que *recibe del exterior las leyes que rigen su conducta*, que llevan en su germen el clientelismo y el corporativismo, obstáculos insalvables de la autonomía.

La propuesta del EZLN y el movimiento indígena autonómico lleva a la integración de una entidad política anticapitalista que asume los intereses populares de los cuales proviene, los desposeídos y explotados; no delega su representación en *otros* ajenos a "sí mismos"; un ente que se rija por sus propias normas y no por las de un sistema político que no representa los intereses populares y nacionales.

En México es necesario, como plantea el zapatismo, la edificación desde abajo de una organización independiente del Estado y de su sistema de partidos. Que responda a sus propias necesidades y requerimientos; que escoja sus medios, espacios y tiempos para librar su resistencia contra el poder establecido; que lleve a cabo una campaña "muy distinta a las electorales", que "ni se rinde ni se vende" y que "está dispuesta a luchar, entre todos los riesgos que implica, por la construcción de una fuerza de los pueblos y los ciudadanos organizados, pensantes y actuantes..." (*Sexta Declaración del EZLN.*)

El zapatismo otorga al factor ético un elemento esencial de la lucha anticapitalista, privilegiando la congruencia con los principios por sobre los intereses de cualquier tipo. El único capital político con que cuenta la izquierda es la ética y la de-

(México: Siglo XXI-UNAM, 2003). Sobre los procesos autonómicos indígenas, ver: Leo Gabriel y Gilberto López y Rivas. *Las autonomías indígenas en América Latina: nuevas formas de convivencia política*. México: Plaza y Valdés, 2005. De los mismos coordinadores: *El Universo autonómico: propuesta para una nueva democracia*. México: Plaza y Valdés, 2008.

fensa del interés general. El “para todos todo y para nosotros nada” debe ser observado, en este contexto de exigencia, con una conducta sin doble moral, dado que no existe un interés particular o de grupo que motive la acción política.

No fue sino hasta finales del siglo pasado que los pueblos indígenas (fundamento de la lucha agraria nacional) lograron integrarse al proceso de constitución democrática de la nación-pueblo y de la nación de pueblos. También, sólo a partir del levantamiento zapatista, fue posible, en parte, que las izquierdas mexicanas reconceptualizaran y reconfiguraran su discurso al igual que su praxis políticos, de tal suerte que la antigua y compleja cosmovisión indígena también agraria mexicana no sólo aportó elementos de discusión, sino que ha esbozado muchos de los problemas importantes en la agenda de la construcción de lo nacional-popular.

El nuevo zapatismo y el Congreso Nacional Indígena han sido capaces de convocar y articular un movimiento social y político amplio que mantiene su punto más alto durante la marcha “Color de la Tierra” en el 2001, aunque sus alianzas nacionales e internacionales entraron en un impasse a partir del convulsionado año 2006, hasta el año 2012, que reaparecen con una marcha de más de 40 mil bases de apoyo, en el día del fin del mundo, el 21 de diciembre; así como las iniciativas de La Escuela y las reuniones que se realizaron en mayo y junio de 2014. Por otro lado, las izquierdas institucionalizadas o partidistas, y en buena medida la izquierda armada, no han podido evadir la discusión que el zapatismo con los indígenas han planteado en diversos momentos, aunque lamentablemente no han profundizado en la misma e, incluso, los partidos, en particular, padecen de un autismo político en ese y en muchos otros de los grandes problemas nacionales.

Con todo, el zapatismo no ha seguido una estrategia de instrumentación pragmática en su relación con organizaciones sociales. Por el contrario, principalmente en el diálogo de San Andrés, los zapatistas entregaron la interlocución con el gobier-

no federal a la sociedad civil y particularmente a los representantes de los pueblos indios, sin otra condición que lograr el consenso de sus asesores en los acuerdos que presentaría la comandancia zapatista en la mesa de negociación⁷. El proceso de diálogo fue una Universidad de cómo hacer política a partir de la participación colectiva, sin que mediara el individualismo competitivo o el interés corporativo⁸. En San Andrés se practicó una cultura política diferente a la que impuso el sistema de partido de Estado por más de setenta años, misma que trasminó lamentablemente a la izquierda partidista, que asumió todos los vicios del priismo, perdiendo en el camino las cualidades de entrega, disciplina, camaradería y honestidad que la distinguieron en años de luchas memorables. En México, pasamos del régimen de partido de Estado a otro igualmente antidemocrático de partidos de Estado.

El EZLN al igual que el movimiento indígena nacional han sido el referente moral, la conciencia crítica del país durante todos estos años. Mientras las organizaciones partidistas de todo signo han perdido legitimidad y credibilidad, particularmente el PRD, el zapatismo y el movimiento indígena, conservan una reserva moral incuestionable. Las declaraciones y posicionamientos del EZLN y del Congreso Indígena Nacional son esperados con interés; incluso en los casos en que existen divergencias, se les respeta por su congruencia con principios claros, no negociables.

Al no ser los zapatistas y los procesos autonómicos reproductores del sistema en ningún terreno, sus críticas y diagnósticos sobre la situación política nacional e internacional no contienen retórica ni argumentos tendenciosos que busquen

⁷ Este fue, en esencia, el mensaje del subcomandante insurgente Marcos a sus asesores, previo al inicio del diálogo.

⁸ Hubo, sin embargo, quien pretendió romper la hegemonía del EZLN en el movimiento indígena, criticando los Acuerdos de San Andrés, con el argumento de que lo pactado no convenía a los intereses de los pueblos indígenas.

quedar bien con un electorado o una clientela cautiva. De esta manera, las opiniones de EZLN y el Congreso Nacional Indígena han tendido a representar el interés nacional y popular, ya que no pasan por la distorsión que los partidos hacen de la realidad en función de sus intereses particulares o, peor aún, de los de sus facciones internas.

Dicho movimiento autonomista indígena y el EZLN han sido también un reservorio de ideas libertarias, que significa un oasis en el desierto provocado por el derrumbe de la Unión Soviética y la desaparición del socialismo como opción inmediata de transformaciones sociales para nuestros países. La perspectiva de *construir poder desde abajo*, fundamentado en la participación de todos y todas, ha sido un aliento para la resistencia en México y en el ámbito mundial. Los significados de “mandar obedeciendo”, la revocación del mandato, la concepción del gobierno como servicio, la trascendencia de la ética en la política, el divorcio con el estatismo, así como el ejemplo de su proceso autonómico, han constituido un aporte muy oportuno y significativo en momentos en que desaparecían los referentes ideológicos y políticos que habían mantenido vivas las utopías.

El zapatismo y el proceso autonomista han cuestionado a los partidos políticos, dándole una dirección al movimiento, muchas veces atomizado y fragmentado, de la sociedad civil. Esta conducción ha sido asumida con naturalidad y sin ningún afán de *vanguardismo* que tanto daño ha hecho a los partidos políticos de la izquierda institucionalizada. El “me cago en las vanguardias” de Marcos fue una expresión que reflejó la necesidad no sólo de mantener permanentemente un espíritu crítico frente a los muchas veces autodesignados conductores de un proceso, sino también de formas de hacer política no exentas de humor y picardía⁹.

⁹ Este deslinde hacia el vanguardismo se hace en circunstancias difíciles para el vocero del EZLN, pues se trataba de polemizar con ETA, lo cual –a mi juicio– no sólo fue correcto sino necesario. La defensa al derecho de autodeterminación del pueblo

El EZLN, en particular, rompió también con las tradiciones militaristas que en las décadas de los sesenta y setenta imperaron en nuestras organizaciones, mismas que tanto daño hicieron al desarrollo revolucionario. Siendo una organización armada y clandestina, tuvo la madurez suficiente para no hacer de ello un fetiche. En este movimiento, las armas juegan un papel meramente instrumental de la política. Por ello, pudo acatar el mandato de paz que la sociedad civil expresó el 12 de enero de 1994, y retirar a todos sus cuadros político-militares de los gobiernos autónomos, haciendo realidad el “para todos todo, para nosotros nada”.

A pesar de la militarización imperante por la opción contrainsurgente seguida por Vicente Fox, Felipe Calderón y, ahora, Enrique Peña Nieto, el zapatismo rechaza también la victimización de su movimiento, derrotando una y otra vez las ofensivas militares y paramilitares con iniciativas políticas¹⁰.

El papel jugado por el zapatismo en el movimiento indígena autonomista ha sido trascendental, al asumir ellos mismos el camino de la autonomía a través de un proceso de construcción del *sujeto autónómico*, cuyos últimos resultados se pueden observar en las Juntas de Buen Gobierno. El zapatismo impone la problemática indígena en el debate nacional, y obliga al Estado a negociar los Acuerdos de San Andrés, los cuales, independientemente de que no han sido acatados por el gobierno y la clase política, constituyen una plataforma programática de desarrollo sustentable para los pueblos indios del país. Los pueblos indios –como sector nacional– son unos de los pocos que conoce un camino de liberación en cuanto a que se tiene conciencia del tipo de nación y de sociedad pluriétnicas y pluriculturales que se desea establecer en México. El EZLN y los

vasco, no pasa por el apoyo al terrorismo como método de lucha, cuestión que dejó muy claramente expresada Marcos.

¹⁰ Este tema lo trato con mayor profundidad en: Gilberto López y Rivas, *Autonomías: democracia o contrainsurgencia*, México: Editorial ERA, 2004.

pueblos indios cuentan con una estrategia: la autonomía, para resistir los embates de las políticas neoliberales, defender los patrimonios naturales y recursos estratégicos nacionales, así como sobrevivir con un proyecto civilizatorio distinto al que ofrece el capitalismo mundial.

El EZLN y el movimiento indígena –encabezado por el Congreso Nacional Indígena– siguen la política de establecer o fortalecer las autonomías de hecho en el territorio nacional, mientras los rebeldes zapatistas optan por profundizar sus ejercicios autonómicos, ampliando sus ámbitos de competencia y territorialidad en los espacios regionales, creando a su vez las cinco Juntas de Buen Gobierno que concentran bajo su autoridad a los cerca de 40 municipios autónomos. Las funciones de las Juntas, además de una forma de enlace civil entre los zapatistas y el exterior, abarcan la impartición de justicia, salud comunitaria, educación, vivienda, trabajo, alimentación, comercio, información, cultura y tránsito local, coordinándose para tal efecto con las autoridades autónomas municipales.

Las otras izquierdas

Entre los polos de la izquierda institucionalizada y el zapatismo, se desarrollan varias experiencias de las izquierdas mexicanas que por brevedad sólo enunciaré:

a) Una izquierda marxista ortodoxa que propugna la lucha armada como vía para conquistar el poder político, aunque no la practica de manera sistemática. Se trata de un movimiento con múltiples ramificaciones, un cierto apoyo social en sectores regionales, y que se circunscribe a algunas áreas geográficas del país. Aunque se menciona más de una docena de grupos armados, destacan entre ellos el Ejército Popular Revolucionario (EPR) y un desprendimiento del mismo, el Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente (ERPI). En México, la guerrilla es un actor político permanente a lo largo de décadas y hasta

nuestros días. El EPR, seguidor de la guerra popular prolongada, expuso en un comunicado:

Nuestro pueblo aún requiere de madurar ideológica y políticamente la necesidad de la revolución, la necesidad estratégica de lograr estar unidos en una sola fuerza revolucionaria que dispute el poder en serio. La propia izquierda oficial aún no supera sus fueros de feudo político, no ha madurado lo suficiente para formar un solo bloque de oposición al PAN-PRI, y mientras tanto la ultraderecha avanza en su proyecto de nación fascista.

B) Una izquierda de tipo social, inorgánica y diversa, pero con mucha presencia en la sociedad civil y en la intelectualidad. Tiene también múltiples expresiones, a veces en torno a movimientos reivindicativos puntuales, y otras de más permanencia a través de organismos no gubernamentales vinculados a la promoción y defensa de los derechos humanos, los temas ecológicos, de género, entre otros.

C) Una izquierda de los movimientos gremiales y sociales que defienden lo que queda de las conquistas de los años del Estado benefactor, que buscan una democratización del Estado y la sociedad, y que se resiste a las privatizaciones y políticas represivas del Estado mexicano, convertido en un fiel guardián de los intereses transnacionalizados del capital. Un ejemplo extraordinario de esta expresión podría ser la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca, en el 2006, que, originada en un conflicto entre el gobierno estatal y el gremio del magisterio con fuerte presencia indígena en su interior, se transforma después de la respuesta represiva del entonces gobernador Ulises Ruiz, en lo que se denominó “la Comuna de Oaxaca”. Otro ejemplo en el terreno sindical lo constituye la lucha de los trabajadores electricistas incorporados en el SME contra la agresión del gobierno de Calderón al declarar la extinción de la Compañía Luz y Fuerza del Centro.

En esta variedad de expresiones y a partir de lo expuesto, surgen estos interrogantes: ¿De qué forma las autonomías indígenas –que abren la puerta a una nueva forma de gobernar desde abajo, con la participación de todos y todas, sin intermediarios ni burocracias– pueden ser la base de transformaciones nacionales e internacionales? ¿Cuál podría ser la forma organizativa que asuma la resistencia mexicana (y latinoamericana) frente a la globalización capitalista? ¿Cuáles pueden ser las características de un proyecto viable de desarrollo nacional y de inserción internacional equitativa en las actuales circunstancias de creciente subordinación del país a Estados Unidos? ¿Cómo enfrentar con éxito una elite política que mantiene secuestradas todas las instancias de representación nacional popular y cuyo único ofrecimiento real es la alternancia de partidos en esa representación?

Partimos de la tesis central de que las limitaciones para la democratización e integración internas de la nación no pueden ser superadas en los marcos del capitalismo. La realización de la unidad nacional tarde o temprano se estrella contra la realidad de la dominación y explotación de clases, también contra el racismo y la discriminación mestizocrática. Ante estos obstáculos, el desarrollo nacional sólo puede ser consumado por un movimiento de base, popular, democrático y anticapitalista.

La nación-pueblo, por lo tanto, expresaría el desplazamiento político de la hegemonía nacional capitalista (actualmente ejercida por su fracción financiera) hacia una caracterizada por el consenso y la voluntad nacional-populares, elementos centrales de un concepto de democracia sin sesgos de dominación. *Los proyectos de nación en pugna* no son documentos coyunturales que ostentan tal denominación; éstos, si acaso, son proyectos de gobierno, plataformas electorales o programas partidistas. Los reales “proyectos de nación”, desde la izquierda, son construcciones histórico-sociales que se van elaborando en la lucha contra el poder capitalista establecido y contra sus renovadas formas de explotación y dominación,

por sujetos socio-políticos en busca de transformaciones fundamentales a partir de su autonomía.

Las izquierdas mexicanas contemporáneas deben tener en cuenta que son herederas de múltiples procesos y determinaciones históricas que hunden sus raíces no sólo en las corrientes socialistas y comunistas occidentales. Su formación y configuración asumen elementos agrarios e indígenas, sustanciales a la nación mexicana, que se expresaron sensiblemente antes, durante y después de la Revolución. El zapatismo de la revolución de 1910 a 1917, al igual que el cardenismo, son dos corrientes del pensamiento nacional-popular que en nuestro país han dejado sus huellas en las izquierdas contemporáneas con la misma fuerza que lo ha hecho el marxismo.

No obstante, la articulación entre los movimientos obrero, agrario e indígena, que dieran vida a un bloque social revolucionario y permitieran acoplar el socialismo a las raíces más profundas de la nación mexicana, no fue planteada por las organizaciones e intelectuales de las izquierdas mexicanas de los años posrevolucionarios.

En la consolidación de una nación mexicana democrática, popular y pluriétnica, las diferentes izquierdas deben reconciliar sus puntos de vista y no excluir los veneros históricos, sociales y civilizatorios que les han dado vida. Socialismo, juarismo, magonismo, zapatismo, cardenismo, autonomismo, son algunas de las corrientes de pensamiento y praxis políticas históricas que se han conjugado en la conformación de las actuales izquierdas mexicanas. Para la constitución democrática de la nación-pueblo y nación de pueblos, es necesario reconocer el protagonismo de las etnias y de todos aquellos grupos sociales históricamente marginados y excluidos.

Otras contradicciones circunscritas a desarrollos históricos diferentes también han forjado sujetos que actualmente representan actores políticos en las múltiples izquierdas que han buscado resolver sus conflictos dentro y fuera del aparato liberal clásico. Tenemos el caso de las mujeres. Las sociedades pa-

triarcales o machistas han ejercido un dominio de género masculino, cuyas expresiones de dominación económicas, políticas, sociales y culturales son tan condenables como aquellas que la burguesía aplica sobre los trabajadores y, sin lugar a dudas, mucho más antiguas que las emanadas en el sistema capitalista. En este mismo sentido, los niños, los viejos, los *gays* y lesbianas, o los inmigrantes indocumentados –entre otros sectores– han llevado a cabo luchas que permitan ejercitar derechos jurídicos y sociales que reconozcan diferencias y formas específicas de explotación, opresión o discriminación. Es necesario colorear la matriz clasista para superar un marxismo esquemático, dicotómico y eurocéntrico.

Resumiendo, identifico a la nación-pueblo y a la nación de pueblos como la formación social, cultural y política capaz de resolver muchos de los conflictos derivados del desarrollo histórico nacional. El liberalismo clásico plantea que tanto los individuos como las naciones son abstractamente iguales en derechos, no sólo desentendiéndose, sino que exacerbando las contradicciones propias del sistema capitalista. El marxismo clásico, por su lado, da cuenta de lo anterior, pero soslaya muchas otras contradicciones históricas que se desarrollan en el interior de los Estados nacionales. Las izquierdas modernas, por lo tanto, deben tener la capacidad de articular todos estos (y seguramente muchos más) elementos que están en juego para acceder a una forma de socialismo en la que los principios democráticos de igualdad, equidad, autonomía así como justicia social tengan cabida, y la ética sea principio y práctica cotidianas.

Nuevas formas de la revolución

Gustavo Esteva

"Esta revolución es un arte. Requiere el coraje tanto de la resistencia como de la imaginación".

HOWARD ZINN

"La supervivencia de la raza humana depende de que se redescubra la esperanza como fuerza social".

IVÁN ILLICH

El mundo que conocemos llega a su fin. En todas partes se están sentando las bases de un régimen autoritario sin precedentes, que se impondría como sustituto del actual régimen político y económico aprovechando el miedo, el caos y la incertidumbre propios de la transición a una nueva era.

L@s zapatistas y la APPO, junto con muchas otras iniciativas políticas en diversas partes del mundo, prefiguran tanto las nuevas formas de la lucha transformadora como su resultado. Esas luchas son factor determinante en las crisis actuales.

Estas notas son un esfuerzo apresurado de organizar las ideas para entender lo que está pasando y aprender de las luchas populares.

El final de un ciclo histórico y sus causas

El consenso universal sobre la conclusión de un ciclo histórico se rompe cuando se trata de identificar el cadáver: ¿Qué es lo que está terminando? ¿De cuál ciclo se trata? Mientras se propala aún la ilusión de que es sólo una fase de un ciclo económico y pronto habrá recuperación, se plantea con creciente rigor que terminan los ciclos económicos mismos, el imperio

estadounidense, el régimen capitalista, la sociedad económica y la era moderna.

Medios, expertos y funcionarios insisten en propalar la ilusión de que sólo terminó el periodo de prosperidad de un ciclo económico clásico y pronto se iniciará una recuperación igualmente clásica. Hasta ellos reconocen, sin embargo, que la crisis actual es muy profunda, la equiparan a la de 1929 e introducen todo género de salvedades sobre la recuperación.

Leopold Kohr advirtió desde hace décadas que en vez de ciclos económicos padecemos actualmente ciclos de tamaño, por la escala que han llegado a tener las actividades económicas. Los remedios que se aplican, cada vez más grandes, no lograrán resolver la crisis, y sólo contribuirán a agravarla. Estabilizar el sistema financiero no equivale a resolver la crisis.

Desde hace años, Wallerstein advierte que hemos entrado en la fase final del capitalismo, que habría empezado en 1968. Aunque, para él, esta fase podría durar aún cinco, diez o hasta 50 años, numerosos analistas consideran que el proceso de extinción se habría acelerado. Más que las contradicciones estructurales que examina Wallerstein estaría pesando ahora el comportamiento irresponsable del capital al término de la Guerra Fría. En el contexto descrito, las advertencias de Soros cuando denunciaba que los fundamentalistas de mercado estaban socavando las bases de existencia del capitalismo, resultarían válidas.

Respecto a lo anterior, Zigmunt Bauman sostiene, parafraseando a Mark Twain, que la noticia de que el capitalismo llegó a su fin es un poco precipitada. En rigor, no lo es. Todo régimen de producción es un sistema de relaciones sociales y existen muy claros síntomas de que el capitalismo no puede ya acumular relaciones sociales de producción, esto lo vemos en las cifras de desempleo: 200 millones de desempleados formales, miles de millones informales. La inmensa acumulación que se registra, sin precedentes en la historia, ya no sería capitalista –aunque se derive sobre todo de empresas capitalistas que si-

guen siendo el modo dominante de producción— porque ya no puede invertirse en relaciones capitalistas de producción.

No es una buena noticia. Lo que se ha instalado en su lugar es aún peor que el capitalismo. Se regresa a las formas de despojo propias del pre-capitalismo, de la acumulación originaria que dio lugar al modo capitalista de producción, y se desmantela la fachada democrática que se mantuvo para la operación del sistema, porque sólo con autoritarismo abierto y creciente control se puede continuar con el despojo y la destrucción. Tampoco cabe en estos de las actúan al nuevo rol se puede continuar con el despojo y la destrucción. La inmensa acción de la naturaleza que caracterizan al nuevo régimen.

Sigamos con la identificación de muertos. Wallerstein y otros muchos analistas anuncian la terminación del imperio estadounidense. Como en todos los imperios del pasado, la agonía de éste es turbulenta y contradictoria. Como en otros casos, estaría empleando todas las fuerzas que aún posee para crear la ilusión de que la agonía es sólo un tropiezo pasajero.

Foucault, Illich y muchos otros pensadores han señalado con amplio fundamento que podríamos estar al fin de la sociedad económica (capitalismo y socialismo) y de la era moderna. De acuerdo a lo planteado por ambos Los fundamentos filosóficos y epistemológicos de la Ilustración han sido socavados, estamos en el periodo de caos e incertidumbre que caracteriza el paso a una nueva era, cuando las racionalidades de la que termina no pueden ya emplearse para entender lo que ocurre y menos aún para construir otra realidad que no puede ser mera proyección de la anterior¹.

Una de las hipótesis que examinamos en este contexto es la que señala a los trabajadores como causa principal de la crisis actual. De acuerdo a esta hipótesis las iniciativas y movilizaciones de este grupo han impedido que se llevara a término la

¹ (Sobre estas hipótesis, ver Esteva 2007 y 2009 a y b, MN 2009).

estrategia de la globalización neoliberal y provocaron, primero, la financiarización de la economía y después, a partir de la crisis financiera, el actual atascadero en que la crisis económica se hace política.

Los límites de la globalización neoliberal que se habrían convertido en límites del capitalismo tienen múltiples orígenes. Las luchas reivindicativas convencionales, en el seno del sistema, han seguido teniendo una enorme importancia. Por ejemplo: la lucha que logró el aumento de los salarios chinos (400% de 1996 a 2006), que desestabilizó la estrategia de congelación o reducción de los salarios reales a escala global, y las luchas de l@s ambientalistas, en todas partes del mundo, que limitaron la externalización de los costos ambientales, junto con otras luchas, aceleraron la caída de la tasa media de ganancia de los capitalistas y limitaron el efecto del escape a la financiarización. Sin descontar este aspecto, debe considerarse que las luchas autonómicas, basadas en la reconquista, ocupación o regeneración de espacios comunales, han estado tomando creciente importancia en todo el mundo, bajo nuevas formas de lucha social y política que prefiguran su sentido, su desembocadura. En todo caso, es bastante claro que esas luchas de la gente, dentro y “fuera” del sistema, han sido factores determinantes en las crisis actuales.

El actual ciclo de luchas populares enfrenta, junto a las dificultades habituales, el creciente ejercicio autoritario de los poderes constituidos, que utilizan diversos pretextos, como el terrorismo internacional o la migración, para afianzar su control sobre la población. Al mismo tiempo, enfrentan las inercias teóricas y prácticas de la “izquierda” que aíslan, confunden o socavan directamente los nuevos empeños. Al examinar el caso de las luchas recientes en Oaxaca este ensayo pone énfasis en estas últimas dificultades de la lucha popular.

Los demonios de la Comuna de Oaxaca

De junio a octubre de 2006 no hubo policía alguno en la ciudad de mexicana con cerca de 600,000 habitantes de Oaxaca, ni siquiera para regular el tráfico de vehículos. El gobernador y sus funcionarios se reunían secretamente en hoteles o casas particulares, porque no podían acudir a sus oficinas: la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) había instalado plantones permanentes en todos los edificios públicos y las estaciones de radio y televisión públicas y privadas que controlaba. Cuando el gobernador empezó a lanzar ataques guerrilleros nocturnos contra esos plantones, se levantaron barricadas para protegerse de ellos. Más de mil barricadas se montaron cotidianamente, a las 11 de la noche, alrededor de los plantones o en encrucijadas críticas, y se dismantelaron cada mañana para permitir la circulación. A pesar de esos ataques, una organización de derechos humanos informó que en esos meses hubo menos crímenes en Oaxaca (muertos, heridos, asaltos) que en cualquier periodo semejante de los diez años previos. Durante este tiempo, trabajadores de sindicatos miembros de la APPO operaron muchos servicios públicos, como la recolección de basura.

Algunos analistas empezaron a hablar de la Comuna de Oaxaca, en alusión a la de París de 1871. Sonriendo, l@s oaxaqueñ@s comentaron: "Sí, pero la Comuna de París sólo duró cincuenta días y nosotros duramos más de cien." La analogía es pertinente pero exagerada, salvo en lo relativo a la reacción que estas dos insurrecciones populares provocaron en las estructuras de poder. Al mismo estilo de los ejércitos europeos que aplastaron a los *communards* que habían tomado en sus manos la ciudad de París, la Policía Federal Preventiva, con el apoyo del Ejército y la Marina, acudió a Oaxaca el 28 de octubre de 2006 a tratar de controlar la situación. El 25 de noviembre realizó una represión brutal, la peor en la historia de Oaxaca, en la que se cometió una violación masiva de los derechos huma-

nos y que estuvo llena de actitudes que pueden legítimamente describirse como terrorismo de Estado. Fue una estrategia de intimidación para liquidar el movimiento y servir de advertencia para el país entero.

La APPO sigue siendo un misterio, incluso para sus íntimos. Su gran visibilidad nacional e internacional ha impedido verla, por las inmensas distorsiones introducidas por los medios. Dentro de la Asamblea, además, distintos grupos la han caracterizado en sus términos, para llevarla a su molino político o ideológico, lo que ha contribuido a la confusión. A todo esto se agrega el carácter profundamente innovador de la APPO, que hace difícil apreciar el sentido, naturaleza y alcances de este peculiar animal político².

Desde el día de su nacimiento, todos los demonios que habitualmente acosan a lo que acostumbramos llamar la izquierda cayeron sobre la APPO. Como abejas a la miel, se le acercaron toda suerte de grupos y organizaciones. Se dedicaron a parasitarla e intentaron continuamente dirigirla y controlarla de acuerdo a sus propias agendas y obsesiones. Era difícil distinguir esos actores de los innumerables infiltrados, enviados por las autoridades para cumplir la función que habitualmente realiza por sí misma la izquierda sectaria: dispersar, dividir, enfrentar, aislar, violentar.

La APPO desapareció con la misma rapidez con que había surgido. Dejó en Oaxaca un ánimo rijoso, en que se mezclaron la indignación y la frustración con una cierta sensación de derrota. Como casi todas las apariencias, éstas resultan engañosas. La APPO dejó también un sedimento de experiencia que se expresa en actitudes cotidianas y en el tejido social y político del estado, en el que se mantiene con sorprendente vitalidad la iniciativa popular y en donde el impulso transformador des-

² (Ver Arellano y otros 2009, Davies 2007, de Castro 2009, Denham 2008, Esteva 2008 y 2009 a y c, Giarraca 2008, Lapierre 2008, Martínez 2006, y Osorno 2007).

cubre o construye cotidianamente sus nuevos cauces, cada vez más profundos y radicales, en medio de una polarización social más acentuada cada día. Aunque éste es el aspecto más fascinante de lo que actualmente pasa en Oaxaca no puedo aquí analizarlo.

La Comisión Civil Internacional de Observación de los Derechos Humanos que visitó Oaxaca en enero de 2007 señaló en su informe preliminar que había constatado la aplicación de "una estrategia jurídica, policíaca y militar...cuyo objetivo último es lograr el control y amedrentamiento de la población civil". Esa estrategia continúa, con distintos procedimientos, y se aplica en el país entero.

Cuando la Suprema Corte de Justicia de la Nación se planteó cómo contribuir a restablecer el orden constitucional en Oaxaca y creó para ello una comisión investigadora, señaló: "No podemos permitir que las detenciones arbitrarias y las torturas de prisioneros se vuelvan ordinarias y normales en nuestro país... Los oaxaqueños vivieron, y tal vez vivan todavía, un estado de incertidumbre emocional y jurídica... Resulta lógico que la gente viva en zozobra ante autoridades que usan ilimitadamente la fuerza pública, al grado de desconocer los derechos humanos que reconoce nuestro marco jurídico" (*La Jornada*, 14/06/07). Mientras la Corte continúa sus dilatadas investigaciones, las detenciones arbitrarias y las torturas de prisioneros se vuelven ordinarias y normales en nuestro país, que así se adapta a la tónica que cunde internacionalmente con los vientos globalizadores.

El relator de derechos humanos de las Naciones Unidas señaló recientemente que el respeto a los derechos humanos no es prioridad para el Gobierno mexicano. El uso ilimitado e ilegal de la fuerza pública es ahora práctica cotidiana en el País. Para Emilio Álvarez Icaza, Presidente de la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, en la política nacional de seguridad pública y administración de justicia "no se ponen controles a la actuación de las policías y se manda un discurs-

so de que todo se vale para combatir el delito" (*Proceso* 1652, 19/06/08). Y delito es, para las autoridades, participar en movimientos sociales. No sólo l@s oaxaqueñ@s viven ahora en incertidumbre emocional y jurídica.

Aunque es urgente examinar este aspecto del predicamento actual, que contamina todos los aspectos de la convivencia, aquí me ocupo solamente del lado oscuro de la APPO, de nuestro lado oscuro, de nuestras insensateces, desgarramientos y faltas de integridad, las que padecemos al interior de nuestro movimiento, para derivar las lecciones pertinentes y actuar en consecuencia.

Sentido de límite y proporción

La coyuntura electoral nacional de 2006 y sus resultados inmediatos, con un Presidente ansioso por dejar el poder, otro temeroso de no poder tomarlo y un tercero disputándolo en la calle con los dos primeros, hicieron posibles ciertas formas de operación y alcances de la APPO y al mismo tiempo marcaron sus límites insalvables. No tomamos suficientemente en cuenta esos límites.

En la efervescencia de la movilización popular, en la embriaguez de los números (hasta 800,000 personas marcharon en una ocasión por la capital de Oaxaca, de 600,000 habitantes), en la excitación de comportamientos extraordinarios por parte de hombres y mujeres ordinarios, ante la capacidad pasmosa de gobernar-se y de poner a prueba con éxito, a escala inusitada, la gobernanza popular –el arte de gobernar practicado por la propia gente–, ante la novedad radical de la APPO, perdimos sentido de límite y proporción. Se produjo una sensación general de soberanía popular –cuando el pueblo ejerce su facultad soberana sobre la realidad social– que probablemente llegó a su extremo con la victoria de Todos los Santos, el 1 de noviembre, al ganarse el que acaso ha sido el mayor enfrentamiento abierto entre policías y civiles en la historia del país:

unas 15,000 personas, niñ@s, adultos, jóvenes y ancian@s, armados con piedras y palos, vencieron a 4,000 policías bien pertrechados. Tras varias horas de enfrentamiento, las autoridades se dieron cuenta que sólo una inmensa masacre pondría fin al episodio y dieron a la policía la orden de retirarse.

Ese estado de ánimo impidió darnos cuenta de que el Gobierno federal no podía dar el triunfo a la APPO, a una insurrección popular. Como el gobernador Ulises Ruiz argumentó con astucia, si la gente aprendía a tumbar gobernadores en la calle, tras él caerían otros gobernadores y finalmente el Presidente de la República. El Gobierno Federal se mostró dispuesto a pagar cualquier precio político con tal de impedir que se creara ese precedente.

Nuestras realizaciones por cuatro meses –como la ocupación de estaciones de radio y oficinas gubernamentales y la capacidad autónoma de gobierno de la vida cotidiana– no podían continuar indefinidamente. En la circunstancia política creada por el resultado electoral a nivel federal, además, resultaba imposible obtener la tambaleante cabeza de Ruiz. Pero no supimos evaluar opciones.

El Gobierno, en efecto, parecía dispuesto a ofrecer cualquier cosa, menos la salida de Ruiz. Es posible que, en esas circunstancias, la APPO hubiera podido negociar condiciones que aseguraran la salida posterior de Ruiz, una vez superada la coyuntura, además de muchas otras cosas, pero sus negociador@s no se atrevieron a pactar en esos términos: ell@s también se encontraban arrinconados. La presión de “las bases” era muy clara: cualquier arreglo que no incluyera la caída del gobernador habría sido visto y vivido como traición. Nadie estaba en condiciones de hacerlo valer como acuerdo.

Una y otra vez, en las luchas populares, perdemos sentido del límite y la proporción y así convertimos victorias en derrotas. Es importante saber por qué se produce esa condición insensata, habitualmente aprovechada por los infiltrados para empujar un movimiento hacia el despeñadero.

La obsesión del poder

La lucha contra el Estado es habitualmente lucha por el Estado: se trata de conquistarlo, de apoderarse de sus instituciones, para alcanzar desde el poder estatal fines políticos e ideológicos. Este sentido de la lucha tiende a corroerlo todo, tanto durante la confrontación misma como en la victoria –sobre todo con ésta– uando empieza a ejercerse el poder del Estado, alcanzado por cualquier vía.

Dos formas de autodestrucción emanan de esta peculiar obsesión. La primera es bien conocida: la corrupción. Todo sentido ético desaparece. Los ideales que forjaron la iniciativa original se disuelven progresivamente en la práctica de lucha. Tomar el poder, algo que se define inicialmente como un simple medio para realizar aquellos ideales, se convierte poco a poco en el fin. Y una vez separados medios de fines, éstos –reducidos a la toma del poder– justifican todos los medios, lo que incluye traición, colaboracionismo, complicidad, cualquier suerte de deshonestidades o crímenes, impunidad y una cínica más descarada falta de integridad.

Pensamos –dijo el subcomandante Marcos en 1996– que había que replantear el problema del poder, no repetir la fórmula de que para cambiar el mundo es necesario tomar el poder y ya en el poder, entonces sí lo vamos a organizar como mejor le conviene al mundo, es decir, como mejor me conviene a mí que estoy en el poder. Hemos pensado que si concebíamos un cambio en la premisa de ver el poder, el problema del poder, planteando que no queríamos tomarlo, esto iba a producir otra forma de hacer política y otro tipo de político, otros seres humanos que hicieran política diferente a los políticos que padecemos hoy en todo el espectro político. (Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). (1996)).

Para l@s zapatistas, la cuestión no es quién está en el poder, ni de qué forma cualquier persona, grupo o partido logran una posición de poder (a través de elecciones o por cualquier otro medio), sino la naturaleza misma del sistema de poder en el Estado-nación, como estructura de dominación y control. Al deslindarse de la tradición guerrillera, l@s zapatistas advirtieron que dejaba siempre pendiente el lugar de la gente.

Está un poder opresor que desde arriba decide por la sociedad, y un grupo de iluminados que decide conducir al país por el buen rumbo y desplaza a ese otro grupo del poder, toma el poder y también decide por la sociedad. Para nosotros esa es una lucha de hegemonías...No se puede reconstruir el mundo, ni la sociedad, ni reconstruir los estados nacionales ahora destruidos, sobre una disputa que consiste en quién va a imponer su hegemonía en la sociedad (subcomandante Marcos 2001, en López, R. (2004).

La tradición viene de lejos y no comprende sólo la forma guerrillera. En la izquierda parece haber acuerdo en torno al Estado. Se le sigue considerando agente principal de la transformación social y el objeto principal de la actividad política: por eso hay que tomarlo. Lenin estableció claramente de qué se trata. En *¿Qué hacer?*, escrito en 1905, señaló que el conocimiento superior, la instrucción autoritaria y la ingeniería social definen la tarea. El partido y sus agitadores locales deben actuar como maestros de escuela, mandos del ejército revolucionario o capataces de fábrica para realizarla.

Sin una "docena" de líderes probados y talentosos (y los hombres talentosos no nacen por cientos), entrenados profesionalmente, escolarizados por una larga experiencia y que trabajen en perfecta armonía, ninguna clase de la sociedad moderna es capaz de conducir una lucha decidida.

Lenin quiere traer a l@s trabajadores al nivel de l@s intelectuales, pero sólo en lo que se refiere a las actividades partidarias. No considera viable ni conveniente hacerlo en otros aspectos. Sostiene, además, que l@s intelectuales no deben degradarse al nivel de las masas.

Esta actitud contribuye a explicar lo ocurrido en 1917. En enero, Lenin advirtió que a su generación no le tocaría vivir la revolución que venía. O sea: no pudo anticipar la revolución que estallaría el mes siguiente. Entre agosto y septiembre escribió *El estado y la revolución*.

El proletariado necesita el poder del Estado, sostiene ahí; la organización centralizada de la fuerza, la organización de la violencia...para el propósito de guiar a la gran masa de la población –el campesinado, la pequeña burguesía, el semiproletariado– en la tarea de organizar la economía socialista.

Lenin o los bolcheviques apenas participaron en las revoluciones de febrero y octubre, pero capturaron su producto, una vez que fue un hecho consumado. "Los bolcheviques encontraron el poder tirado en la calle y lo recogieron", dice Hannah Arendt (1965). E. H. Carr, que escribió uno de los primeros y más completos estudios del periodo, concluyó que "la contribución de Lenin y los bolcheviques al derrocamiento del zarismo fue insignificante" y que "el bolchevismo ocupó un trono vacío" (1966). El diseño de Lenin era inútil para hacer la revolución y hasta para anticiparla, pero era indispensable, como Stalin sabía mejor que nadie, para ejercer la dictadura del proletariado. Ahí está el meollo del asunto. Es cierto que Engels escribió, en la introducción de *La guerra civil en Francia* en el vigésimo aniversario de su publicación, que la comuna de París era el modelo de la dictadura del proletariado. Pero no fue esa la forma que tomó la idea, ni en la teoría ni en la práctica.

Se percibe habitualmente el Estado como una simple estructura de mediación, como un medio, que baila el son que le

tocan. Será fascista si lo toman los fascistas, revolucionario si está en manos de los revolucionarios, demócrata si los demócratas triunfan. “Que el pueblo expulse a los usurpadores y el Estado se encargará de todo”, decía irónicamente Poulantzas.

Pero el Estado-nación, desde la más feroz de las dictaduras hasta la más tierna y pura de las democracias, ha sido y sigue siendo una estructura para dominar y controlar a la población, a fin de ponerla al servicio del capital mediante el uso de su monopolio legal de la violencia. Fue diseñado para ese fin, absorbiendo y pervirtiendo una diversidad de formas de Estado y de nación que existían antes de él. El Estado es el capitalista colectivo ideal, guardián de sus intereses, y opera como dictadura hasta en el más democrático de los estados modernos.³ Por eso es necesario acosarlo continuamente en la lucha anticapitalista y por eso mismo hay que deshacerse de él al ganarla y huir como de la peste de toda tentación de ocuparlo o colaborar con él.

“No llegar a enamorarse del poder”, advierte Foucault. Caen en delirio, enamorados de él, quienes lo ejercen al conquistarlo, en las cumbres del poder estatal o en pequeños puestos del más insignificante municipio. Un delirio semejante agobia a quienes luchan por él. Porque a final de cuentas el poder es una relación en la que está inmersa la facultad de hacer algo que se asocia con la idea de poder, no una cosa que pueda distribuirse, algo que unos tengan y otros no (por lo que podría empoderarse a la gente), algo que puede conquistarse y ejercerse para diversos propósitos. En el marco del Estado,

³ Baste pensar, como ejemplo, en la operación de la banca central en todos los países. Funcionarios que han sido designados burocráticamente, no electos democráticamente, dirigen una agencia que habitualmente cuenta con amplia autonomía. En algunos casos ninguno de los poderes constituidos puede intervenir o incluso influir en sus decisiones, aunque existan formas de concertación. Pocas agencias o entidades del Gobierno tienen tanto impacto en la sociedad como ésta, que opera en forma dictatorial hasta en el más liberal y democrático de los países.

el poder expresa una relación de dominación y control, una relación en que una de las partes domina y controla a la otra para realizar lo que esa parte desea (desde altos ideales hasta pequeñas transas). Quien lucha por tomar ese poder adquiere infaliblemente el virus de dominar y controlar –y lo aplica sin rubor sobre sus propios compañeros de lucha, puesto que todos los medios se valen para sus “altos fines” y los rivales pueden constituir un obstáculo para alcanzar éstos–. La lucha justiciera que en sustancia define a la izquierda ha de concentrarse en la generación de relaciones sociales en las que la del poder de dominación no tenga cabida⁴.

Nos llenábamos la boca hablando de la Comuna de Oaxaca. Pero no logramos adquirir el espíritu de l@s *communards* de París, que supieron proteger las relaciones sociales que generaban de los intentos de dominación y control. En los mecanismos de coordinación de la APPO prevaleció la confrontación habitual entre quienes buscaban dominar y controlar un movimiento. En el marco de esa confrontación fuimos ciegos a la trampa del 25 de noviembre, pero antes de ésa habíamos ya caído en la nuestra, en la obsesión apasionada por el poder, así fuese el poder ínfimo de controlar una reunión para imponer una decisión menor o para lograr la descalificación de un compañero.

La perversión de la mirada

A esta forma perniciosa de autodestrucción de la izquierda, por la corrupción que acompaña a la ambición de poder y a su ejercicio, se agrega otra que pocas veces se toma en cuenta. Perdemos la mirada, la extraviamos, no sólo por estar mirando siempre hacia arriba sino por pretender que vemos desde arri-

⁴ (Ver Esteva 1998 y 2005, Foucault 1981, 1992 y 2002 y Holloway 1998 y 2002).

ba. Por el afán de ocupar el Estado, empezamos a pensar como el Estado⁵.

Es preciso, como tarea previa a todo empeño transformador, limpiar nuestra mirada, está contaminada por muchos años de tradición teórica y práctica política que nos han educado en la visión desde arriba (como si ya estuviéramos ahí) y en la propensión a dar por sentado que son reales meras entidades abstractas (como el propio Estado), atribuyéndoles una concreción fuera de lugar que se convierte en superstición.

La lucha misma y el mundo nuevo no han de concebirse a la manera de ingenieros sociales que conducen a las masas al paraíso que concibieron para ellas. Es a la inversa. Consisten en entregarse sin reservas a la creatividad de los hombres y mujeres concretos, que son, a final de cuentas, quienes hacen las revoluciones y crean nuevos mundos.

La APPO real, en los barrios y en los pueblos, en las colonias urbanas lo mismo que en las comunidades indígenas, la APPO de hombres y mujeres ordinarios, veía desde abajo y lanzaba su mirada horizontal hacia las realidades por transformar, decidida a quitar de su camino los obstáculos simbolizados por el gobernador –obstáculos que poseían formas innumerables en la realidad diversa de Oaxaca y se condensaban con eficacia, simbólicamente, en la figura de un tirano psicópata–. Mientras tanto, en ciertos miembros de los mecanismos de coordinación predominaba claramente la visión desde el Estado. Surgía ahí una disputa permanente sobre la forma de conducir el movimiento, como estrategia de ingeniería social concebida por quienes creían poseer la verdad política de la circunstancia y del sentido de la lucha y exigían aplicarla en toda decisión.

⁵ Sobre esta desastrosa perversión, ver el espléndido análisis de James C. Scott, 1998. He tomado de este libro citas de Lenin y algunas reflexiones sobre el tema.

No usar el pensamiento, nos ha advertido Foucault (1992), para aterrizar la práctica política en la Verdad; ni la acción política para desacreditar, como mera especulación, una línea de pensamiento. Usar la práctica política como un intensificador del pensamiento, y el análisis como un multiplicador de las formas y campos para la intervención de la acción política.

Foucault también señalaba: *"Realizar la acción, el pensamiento y los deseos mediante proliferación, yuxtaposición y disyunción, y no a través de subdivisión y jerarquización piramidal"* (1992). Esta advertencia permite explicar con claridad la tensión continua que existió entre la APPO real, en barrios y pueblos, que operaba muy claramente en la proliferación, la yuxtaposición y la disyunción, mientras los mecanismos de coordinación intentaban crear la subdivisión y la jerarquización piramidal. Esto se observó en muchos aspectos del movimiento, desde la composición de la Coordinadora Provisional, en la que esas obsesiones impidieron dar forma adecuada a una invención muy afortunada, hasta la planeación y realización del Congreso Constitutivo de la APPO. En este último, no fue posible dotar a la APPO de la forma organizativa que le era propia. Resultó, en vez de ello, un extravagante compromiso entre el obsoleto verticalismo organizativo de la tradición estalinista, manifiesto desde la convocatoria al Congreso hasta su realización, mientras que la exigencia de horizontalidad que venía de la APPO real se hizo valer en sus sesiones.

Los militantes profesionales de organizaciones verticales no podían convivir tranquilamente en la APPO, con los impulsos autónomos y libertarios que se manifestaban continuamente y emergían por todos los poros del movimiento. Su deseo de someterlos a control y sofocarlos parecía tan fuerte como el de las autoridades. Libraron una batalla continua para hegemonizar los mecanismos de coordinación y conducir el movimiento en la forma y dirección que los autonombados dirigentes consideraban válida, sometiendo a control la energía autónoma

de barrios y pueblos. En todo esto se apegaban también a una vieja tradición. La “reconquista” que caracterizó el periodo de 1917 a 1921 en Rusia no fue simplemente una guerra civil contra los “rusos blancos”, fue también una guerra contra las fuerzas autónomas que habían tomado el poder local en la revolución. Lenin reconoció esta situación cuando señaló, en 1918: “Las ideas anarquistas han tomado ahora una forma viva” (en Guerin 1970). Se trataba, ante todo, de destruir el poder independiente de los soviets y de imponer, en las ciudades, control laboral y abolición del derecho de huelga de los trabajadores, y en el campo el control político que debía sustituir el poder comunal autónomo.

Desafiar violentamente la violencia

La cámara camina junto al niño que avanza con decisión y una piedra en mano a enfrentarse a la policía que está frente a la Universidad en el día de Todos los Santos. Parece imposible detenerlo o moderar siquiera su coraje, la firmeza y dignidad de su expresión. “Porque el pueblo nunca se raja”, dice como conclusión de su discurso político, en esta escena que han recogido varios documentales del movimiento y circula desde entonces en Oaxaca.

La APPO nunca tuvo el carácter de levantamiento armado. El Gobierno Federal descalificó de inmediato la ridícula pretensión de Ulises Ruiz de incluir en la APPO a una fuerza guerrillera que hizo aparecer de pronto en la Sierra Norte, en la forma de un grupo de personas encapuchadas, con botas y armas nuevas y trajes a la última moda guerrillera, que repartían volantes a los autos que pasaban por la carretera. Existen, igualmente, pruebas abundantes de que diversas manifestaciones de violencia extrema atribuidas a la APPO o realizadas en su nombre –desde quema de autobuses hasta asaltos de barricada o incendio de edificios públicos– fueron realizadas por sicarios al servicio del

Gobierno y en diversos casos en zonas bajo estricto control de las fuerzas federales.

Pero hubo violencia surgida de las filas de la APPO: la de algunas organizaciones que la incluían en su repertorio estratégico y la que surgió como autodefensa ante agresiones específicas, desde la respuesta a la burda represión inicial del 14 de junio de 2006 hasta la batalla de Todos los Santos, pasando por muchos otros episodios, como el de la noche del 21 de agosto de 2006, cuando empezó a circular por la ciudad el “convoy de la muerte”: un millar de policías vestidos de negro, disparando al aire a medianoche al dirigirse hacia los plantones, en la agresión que dio lugar a las barricadas. Algunas violencias defensivas que expresaban rabia circunstancial y legítima pasaban fácilmente a la ofensiva. Estas formas de violencia nutrieron continuamente la propaganda empleada para descalificar al movimiento y para crear en la opinión pública el temor y el ánimo que se querían emplear para justificar la represión.

Es enteramente condenable, sin reservas ni matices, la violencia que empleó el Estado contra la población de Oaxaca a lo largo de 2006, mera intensificación de la que el Estado ha estado empleando desde tiempo inmemorial y caracteriza la actitud gubernamental durante los últimos ocho años.

Personalmente, estoy en desacuerdo con la violencia, sin importar su origen. Más allá de los argumentos clásicos, éticos, morales y políticos, apelo a una reflexión simple. Si uno es el más fuerte, la violencia es innecesaria; pueden emplearse medios no violentos para someter al más débil (si de eso se trata). Si uno es el más débil, la violencia es suicida y conduce infaliblemente a la derrota, a la autodestrucción. Esta reflexión puede aplicarse hasta en el caso de la autodefensa, pero es preciso distinguir esta postura de la que expresa cobardía o lo que habitualmente se llama pacifismo. En todo caso, comparto en esta materia la postura de Arundati Roy. Parece pertinente incluir una larga cita en que la presenta:

Por décadas los movimientos no violentos han estado tocando a la puerta de todas las instituciones democráticas de este país y han sido desdeñados y humillados...La gente se ve obligada a repensar su estrategia...Debemos preguntarnos si la desobediencia civil masiva es posible en un Estado-nación democrático. ¿Acaso las huelgas de hambre no se encuentran ya umbilicalmente vinculadas a la política de las celebridades? ¿Alguien se va a fijar si la gente de un barrio pobre o una comunidad rural se declara en huelga de hambre? Hay un caso en que han estado en huelga de hambre por seis años y nadie se ocupa de ellos. Es una lección saludable para todos nosotros. Siempre he sentido que es irónico que se utilicen las huelgas de hambre en un país en que la mayor parte de la gente tiene hambre. Estamos ahora en tiempos y lugares diferentes. Enfrentamos un adversario diferente, más complejo. Hemos entrado a la era de las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) –o quizás debería decir la era de los palthu shers (tigres domesticados)– en que la acción de masas puede ser un asunto traicionero.

Tenemos demostraciones bien financiadas y foros en que todo mundo pregona lo que nunca hace. Tenemos toda clase de resistencias “virtuales”. Se realizan reuniones contra las zonas económicas especiales patrocinadas por los principales promotores de esas zonas. Hay premios o becas para el activismo ambiental y la acción comunitaria otorgados por las corporaciones responsables de la devastación del planeta... Las grandes corporaciones también le dieron fondos a Gandhi, desde luego. Quizás él fue nuestra primera ONG. Pero ahora tenemos muchas ONG que hacen un montón de ruido y escriben muchos informes, pero el Gobierno se siente más cómodo con ellas. ¿Cómo hallarle sentido a todo esto? Estamos llenos de personas especializadas en dispersar la acción política real. La “resistencia virtual” se ha convertido en una auténtica carga.

Hubo una época en que los movimientos de masas acudían a las cortes para exigir justicia. Pero las cortes han emitido una serie de sentencias tan injustas, tan insultantes para los pobres

en el lenguaje que utilizan, que uno pierde la respiración... Los jueces, junto con la prensa corporativa, son ahora instrumentos del proyecto neoliberal.

En un clima como éste, cuando la gente se siente agotada por estos procesos democráticos interminables, sólo para que al final se le humille, ¿qué se supone que debe hacer? Desde luego, no se trata de que las opciones sean binarias: violencia o no violencia. Hay partidos políticos que creen en la lucha armada, pero sólo como parte de su estrategia política general. Se ha tratado brutalmente a los militantes de esos grupos, se les ha asesinado, golpeado, detenido con cargos falsos. La gente está muy consciente de que tomar las armas significa atraer sobre uno mismo una miríada de formas de violencia del Estado. En el momento en que la lucha armada se vuelve una estrategia, el mundo de uno se hunde y todos los colores se convierten en blanco y negro. Pero cuando la gente decide dar ese paso porque todas las demás opciones han terminado en la desesperación, ¿debemos condenarlos? ... Vivimos en tiempos en que para no ser eficaz basta apoyar el estado de cosas, que sin duda es conveniente para algunos de nosotros. Y se paga un precio terrible por ser efectivo. Me resulta difícil condenar a la gente que está dispuesta a pagar ese precio. (Roy, 2007)

Creo que fue contraproduktiva la violencia que se empleó desde la APPO, particularmente la que constituyó una provocación abierta a las fuerzas policíacas estatales o federales y ofreció el pretexto que éstas buscaban para dar apariencia de legitimidad a la represión. Pero me resisto a condenar a quienes dentro del movimiento usaron diversas formas de violencia. Muchos de ellos habían sufrido por años humillaciones y agresiones de la policía y de la sociedad. A la rabia histórica, que habían heredado y que se acumuló por muchos años, se agregó la que provocaron las autoridades estatales en el curso de la última década y especialmente la que estimuló Ulises Ruiz. La APPO no supo o no pudo dar cauce apropiado a esa legítima indignación.

Cuidar una barricada no era poca cosa. Significaba pasar noches interminables a la espera de la agresión posible, que en muchos casos se produjo. Había aspectos espléndidos en esas noches de barricada: el diálogo inusitado entre joven@s y viej@s, descubriéndose unos a otros, acaso por la primera vez, admirándose y respetándose en su mutua sabiduría; o el "Amor de barricada", como se llamó un gustado programa de Radio Plantón... Pero eran noches terribles, a la expectativa, preparándose para la autodefensa: acumulando piedras o algunas bombas molotov; entrenándose en el uso efectivo de las resorteras; concibiendo planes de ataque o huida... ¿Cómo condenar a quienes finalmente redactaron la pancarta, exhibida en una marcha: "¡Pinche Gobierno, ¿ya ni su guerra nos cumple!"?

Luchar contra espectros

En el plano más hondo, por la medida en que la APPO encapsula e ilustra iniciativas y movimientos de la llamada izquierda, es preciso incluir entre nuestros demonios la construcción que desde la izquierda se ha hecho del capitalismo, erigida actualmente como un obstáculo formidable.

Circula entre nosotr@s una visión del capitalismo que lo distorsiona enteramente y le atribuye rasgos de dominación y control que paralizan la acción transformadora. J.K. Gibson-Graham (1996) desmantela una versión cosificada del capitalismo que agobia a la tradición de izquierda. En la lista de rasgos que se le atribuyen Gibson-Graham incluye los siguientes:

Es el héroe poderoso y autosuficiente del desarrollo industrial, portador del futuro, el avance científico, la modernidad y la universalidad. (Es una imagen inaugurada por el Manifiesto Comunista, de Marx y Engels).

Representa el pináculo de la evolución social: acaba con la escasez, las distinciones tradicionales, la ignorancia y la superstición.

Existe como un sistema unificado, ordenado jerárquicamente, estimulado por el imperativo del crecimiento y gobernado por un ímpetu de reproducción. Integrado, homogéneo, coextensivo con el espacio social. El capitalismo es la economía unitaria conducida por la política y la regulación macroeconómicas.

Es una estructura de poder.

Las organizaciones locales, los sindicatos o las regulaciones nacionales no pueden contener al capitalismo. La economía capitalista global es el nuevo reino de lo absoluto, lo no contingente, desde el cual se dictan o restringen posibilidades.

Escoge bien a tu enemigo, dice un viejo dicho árabe; vas a ser como él. “*Liberar la acción política de toda paranoia unitaria y totalizadora*”, advertía Foucault, (1992). En una lucha anticapitalista no podemos liberarla mientras se mantenga una visión del capitalismo que nos sumerge en esa paranoia, cuando se le percibe como un sistema unificado, homogéneo, que ocupa todo el espacio social y del que nada puede escapar. Impulsada cotidianamente por todos los medios, esta visión paralizante se nutre con la idea de que ese sistema mundial sólo puede ser desmantelado en su conjunto. Por eso se requiere que los proletarios del mundo entero se unan: sólo con su fuerza organizada, unificada, homogénea, podrá ser derrotada una entidad de las características que esta visión atribuye al capitalismo. Esta percepción, que viene de lejos, parece encontrar confirmación empírica en la llamada globalización.

La izquierda, educada en esa tradición, lucha continuamente contra un espectro, o pospone continuamente la lucha real contra el capitalismo, porque no ha conseguido hacerse de la fuerza que se requiere para enfrentar al gigante que su imaginación concibe. Esta postura descalifica toda realidad no capitalista, salvo cuando reconoce alguna condición pre-capitalista inevitablemente articulada al capitalismo y funcional para éste, y rechaza, como algo ridículo o pernicioso, toda lucha parcial contra el capitalismo y más aun la que pretende locali-

zarse más allá del capitalismo. Esta misma visión incluye en la lucha otro espectro: el socialismo, que sería sucesor legítimo y necesario del capitalismo.

Las variantes de esa visión creadas por la tesis de que el socialismo podía construirse en un solo país o región del mundo y de que la coexistencia pacífica entre capitalismo y socialismo era posible se agotaron cuando la experiencia soviética fue caracterizada como capitalismo de Estado. Finalmente, el colapso de la Unión Soviética llevó a muchos a pensar que la experiencia socialista había sido tan sólo el camino más largo, cruel e ineficiente de llegar al capitalismo. Como es obvio, sería absurdo desconocer el valor de las luchas realizadas conforme a la tradición socialista. Se trata, por el contrario, de asumirnos como sus herederos, una vez que comprobamos que el socialismo, como fenómeno histórico, se encuentra al principio de su fin, y como cuerpo de doctrina se hunde en una controversia sin solución (W. Sachs (1992), Esteva/Shanin 2005). Esto implica, igualmente, asumir como propios los ideales del socialismo, al tiempo de reconocer que no podrán ser alcanzados mientras no se desmantele la maquinaria que administra el capitalismo, abandonando la ilusión de que será posible usarla para conseguirlos.

No me puedo detener aquí en la elaboración de este complejo argumento, que apunta sobre todo al reconocimiento del capitalismo como un régimen económico caracterizado por ciertas relaciones sociales de producción, que definen la fábrica social moderna y fueron técnicamente descritas desde tiempos de Marx. Conforme a este punto de vista, es posible reconocer que existen en las sociedades contemporáneas amplios espacios en que no prevalecen esas relaciones sociales, aunque estén afectados por ellas, y que es posible, igualmente, generar otras relaciones sociales, aunque los espacios autónomos en que eso ocurre –como las áreas bajo control zapatista– se encuentren restringidos y afectados por el régimen dominante.

Para los propósitos de estas notas, simplemente acoto que la lucha contra los espectros del capitalismo y el socialismo podría ser uno de nuestros principales demonios y factores de debilidad así como de dispersión.

Herencias de la APPO

El principal reto que dejó entre nosotros la extinción de la APPO fue respetar el carácter del impulso que la define, que estaba en el origen del movimiento, para conseguir lo que no se logró en 2006: crear una estructura organizativa auténticamente horizontal, ajustada a la naturaleza del movimiento, capaz de respetar la autonomía de sus núcleos y al mismo tiempo de concertar su interacción y facilitar el continuo ejercicio de mutua solidaridad. Se trata de forjar mecanismos descentralizados: ser red cuando estamos separados y asamblea cuando estamos juntos, como se dice en el Congreso Nacional Indígena, en vez de pretender que somos asamblea en todo momento o que lo es un grupo de supuestos representantes o delegad@s.

Se discute aún si lo de 2006 fue mera revuelta popular –un estallido rebelde que se extinguió tan rápidamente como surgió– o representó un auténtico movimiento social, que sería expresión de antiguas iniciativas y experiencias, es decir, la convergencia de múltiples movimientos que la antecedieron, y a la vez novedad contemporánea, una creación sociológica y política producida por la aparición repentina y espontánea de un movimiento de movimientos –el cual persistiría en forma latente y podría activarse en cualquier momento–. Se discute, por tanto, si la APPO existió en 2006, como revuelta, pero ha desaparecido, o si cambió su estado, como movimiento, a una forma latente, potencial.

Es probable que la APPO sea las dos cosas. En 2006 adoptó la forma de una revuelta popular. Fue realmente un estallido de descontento que produjo una erupción espectacular, la represión del 25 de noviembre y su secuela habrían apagado

la erupción, pero la fuerza del magma volcánico seguiría hirviendo en las entrañas sociales. Ningún intento de cooptación o manipulación, ningún ejercicio represivo, logran sofocarla. Además, por todas partes se observan las huellas de la lava que se desbordó en el estallido y se extendió ampliamente dentro y fuera del estado.

De otro lado, la revuelta misma fue tan solo una de las múltiples expresiones de los numerosos movimientos sociales existentes en Oaxaca, tanto los que emergen del tejido social oaxaqueño como los que son expresiones locales de movimientos o iniciativas de alcance nacional e internacional. Estos movimientos se articulan y desarticulan continuamente por una gran variedad de motivos y circunstancias. La de 2006 habría sido una de sus articulaciones más extensas y espectaculares.

La cuestión de caracterizar la APPO no es asunto teórico sino práctico. Desde que nació, la APPO se debate en el conflicto entre dos corrientes políticas e ideológicas que se expresan vigorosamente en su seno. Cada una de ellas intenta imprimir su sello en la APPO: darle la configuración y orientación que a su entender son las apropiadas. Y así disputan interminablemente y conciertan acuerdos inestables.

Por este y otros motivos, la APPO no ha llegado a existir: nunca se consolidó alguna de esas formas contrapuestas. La APPO no era el “somos todos”: ni estaban todos los que éramos ni éramos todos los que estábamos. La APPO tampoco fue sus mecanismos de articulación y se ha pegado caprichosamente la etiqueta APPO sobre una variedad de iniciativas que carecen de coherencia y sentido. Algo así intenta hacer ahora un grupo de organizaciones que participaron en la APPO en 2006 y crearon en 2013 el FUL-APPO, un Frente Único de Lucha APPO que ha tenido apariciones esporádicas y extravagantes a lo largo del año.

La corriente formada por organizaciones locales o por secciones locales de organizaciones y partidos de alcance nacional se orientaba a la “toma del poder”. Es una corriente que

busca apoderarse de los aparatos del Estado y adopta para ello un estilo leninista de acción política –una estructura vertical y disciplinada capaz de conducir a las masas, tanto en la conquista del poder como en el ejercicio de ingeniería social que realizará la transformación que se busca desde los aparatos de Estado, una vez que se les conquiste–. El empleo cada vez más frecuente de la expresión “poder popular” y su lema: “todo el poder al pueblo” disimulan la naturaleza profundamente autoritaria de este enfoque, que se basa en una estructuración vertical de la acción política y de su resultado. Esta corriente impulsó en 2006 la idea de un congreso constitutivo de la APPO, para darle una forma organizativa, de tipo partidario, y definir su programa político. Una y otro quedarían a cargo de un grupo específico de dirigentes, que a partir de ahí empezarían a conducir al movimiento de masas así postulado a la toma del poder. Sería la constitución de la vanguardia. Quienes militan en esta corriente adoptan actualmente la vía electoral y el camino de la democracia formal como estrategia central de acción política. Recurren a la acción directa (ocupación de oficinas públicas, cierre de carreteras y vías públicas, etc.) como mecanismo de presión sobre las autoridades para impulsar su causa. En el plano de la táctica, como pretexto de movilización, atribuyen gran importancia a la lucha reivindicativa, para exigir al capital o al Estado la satisfacción de demandas específicas. Estas demandas son de dos clases:

Unas se refieren a intereses de grupos determinados. Son, por ejemplo, mejoras salariales o en las condiciones de trabajo para los miembros de un sindicato o para los trabajadores asalariados en general, programas públicos de apoyo a un sector específico –como los campesinos o los pequeños comerciantes–.

Otras se refieren a intereses de la sociedad en conjunto, como demandas relativas a la educación, la salud, el sistema de

comunicación, el ambiente y más, para la sociedad oaxaqueña, nacional, de una comunidad o municipio.

Por otro lado, integrantes de esta corriente se inclinan en ocasiones a la llamada "vía armada" (como estrategia de toma del poder), cuando consideran cerrada la vía electoral, o al "golpe de mano", cuando parece posible la conquista de los aparatos estatales sin pasar por la vía electoral o la armada.

Esta corriente intentó imprimir a la APPO tal orientación y estilo desde el día de su nacimiento, pero se enfrentó a cada paso a otra corriente de carácter radicalmente distinto, sumamente heterogénea en su composición y actitudes, esta corriente emanaba de la experiencia de los pueblos indios de Oaxaca, no de un grupo de iluminados, de una ideología o de una organización o partido. La unificaba ante todo una profunda desconfianza en los esquemas cupulares de acción política, una persistente resistencia a las estructuras organizativas verticales y centralizadas y un gran desencanto con los procesos electorales, la democracia formal y las instituciones existentes. Con titubeos, tropiezos y vacilaciones, en formas más o menos vagas, esta corriente estaba tratando de dar forma al primer proyecto político de los pueblos de Oaxaca para el conjunto del estado, fue realmente el primero. De los pueblos indios de Oaxaca, como en general del México profundo, no brotan naturalmente proyectos políticos que comprendan un espacio social mayor que el de grupos comunitarios o regionales. Sólo algunos de ellos, como los mixes, han concebido proyectos que abarquen a todo el grupo étnico. Su histórica capacidad de resistencia a los opresores no ha desembocado hasta ahora en una concepción política que abarque a toda la sociedad, entre otras cosas porque evitan las visiones teóricas y las prácticas de la ingeniería social, las que pretenden ver como Estado y desde arriba conciben utopías para todo el cuerpo social e implementan, desde arriba, sus planes de transformación una vez que conquistan los aparatos estatales.

Este proyecto político habría aparecido espontáneamente, como expresión del descontento generalizado y la creciente preocupación por la crisis, cuando empezó a profundizarse y extenderse el impulso inicial, producido por el rechazo a la gestión de Ulises Ruiz. Nació con gran indefinición, como simple proyección al conjunto de la sociedad de la forma específica de existencia social y organización política de las comunidades indígenas. Se articuló en torno a la asamblea⁶, la figura que dio nombre a la APPO, pero no veía la asamblea como un mero mecanismo de toma de decisiones o un ejercicio ritual, sino como un componente central de la lucha misma y del régimen político que podría emanar de ella: era un dispositivo que evitaba la separación de medios y fines y mantenía el ejercicio autónomo en todo el proceso. De entrada, esto planteaba un requerimiento de innovación que no ha podido resolverse en Oaxaca pero que ha dado lugar a una continua experimentación, particularmente en lo relativo a la tensión y contradicción entre presencia y representación.

La primera corriente tenía docenas de representantes y voceros muy articulados y visibles y contaba con buen número de cuadros profesionales dedicados a las tareas organizativas. La segunda corriente, en cambio, carecía de una expresión articulada y precisa. Se manifestaba como un impulso que emanaba de la base social, particularmente de las comunidades indígenas, y como una manera de pensar y experimentar el mundo en general y la lucha en particular que encontraban eco y aceptación en la mayoría de los participantes en el movimiento. Poco a poco tomó la forma de un discurso, que empezó a emplearse como expresión de la APPO incluso por quienes lo negaban en sus planteamientos y prácticas, desde la primera

⁶ Se trata de la asamblea comunitaria indígena, que se distingue claramente de las asambleas celebradas en el seno de organizaciones sociales políticas, empresas privadas, partidos, etc.

corriente. Este fenómeno contribuyó a aumentar la confusión sobre la naturaleza de la APPO.

A partir de la represión de noviembre de 2006 las dos corrientes se expresaron de muy distintas maneras, a menudo como desprendimientos de la APPO. Algunos ejemplos ilustran el fenómeno. Algunos concejales de la APPO formaron, junto a grupo de jóvenes Voces Oaxaqueñas: construyendo Autonomía y Libertad (VOCAL), un espacio que nació claramente como rechazo a las prácticas verticalistas y centralizadas que se observaron en el seno de la APPO y para propiciar la expresión de iniciativas claramente afiliadas con la segunda corriente. Algunas organizaciones de la primera corriente, por su parte, constituyeron un frente electoral para desahogar fuera de la APPO esos empeños. La expresión más completa y firme de la segunda corriente, que se formuló y expresó en el foro indígena celebrado el 27 y 28 de noviembre de 2006, dos días después de la represión, con policías y militares circulando a las puertas del espacio en que se realizó el evento, tuvo por desgracia, una escasa difusión y penetración.

En un sentido estricto, en suma, no es posible caracterizar a la APPO ni como organización ni como movimiento. Fracasaron los intentos de convertirla en una organización política, con una estructura centralizada, una dirección única y un sesgo partidario. Tampoco llegó a ser un movimiento de movimientos. Los movimientos reales que convergían en la APPO sólo se articulaban circunstancialmente –para una marcha, por ejemplo– y mantenían sus ejercicios autónomos y sus orientaciones en las iniciativas que tomaban. Así ha sido hasta hoy. La APPO ha sido sólo una posibilidad, un intento que todavía no cristaliza. No tiene aún existencia ni realidad. Pero no es un fantasma. A su manera atropellada y dispersa, lo que seguimos llamando APPO expresa el vigor y la vitalidad de una tendencia profundamente enraizada en los pueblos de Oaxaca, que está apenas encontrando su oportunidad de existir y que aparece en un momento de enorme importancia, para Oaxaca, México y el mundo.

Para que la APPO logre tomar plena realidad, como asamblea de asambleas, se requeriría cumplir dos condiciones:

Que todos los pueblos oaxaqueños, desde las comunidades indígenas hasta los barrios mestizos y todos los grupos que forman el abigarrado tejido social actual de Oaxaca, estuvieran constituidos en asambleas en que pudiera expresarse apropiadamente la voluntad colectiva;

Que desde esas asambleas surgiera la voluntad explícita de designar mandatarios para que en la asamblea general de la APPO pudieran tomar acuerdos con otros, bajo los términos y condiciones que se especificarían al darles su mandato, el cual no los convertiría en representantes de las asambleas, o sea, que no se delegaría en ellos el poder de éstas.

Existe todavía un largo camino por recorrer para que la APPO se convierta en una asamblea de asambleas. La efervescencia actual de la sociedad oaxaqueña, acentuada por las crisis, está tendiendo naturalmente a ese ejercicio constitutivo.

Sedimento claro de APPO son algunas estructuras regionales que se crearon en 2006 y han logrado persistir. En los movimientos de resistencia a minas, obras viales, presas y otros megaproyectos se observa una mutación que pasa de la tradicional lucha por la tierra y por apoyos gubernamentales a la defensa del territorio. Se define así un ejercicio de soberanía popular que desemboca por lo general en la asamblea como expresión de la voluntad colectiva y como mecanismo que define a la vez el estilo de lucha y su desembocadura. Aún se requerirán grandes esfuerzos, sin embargo, para que esos empeños se generalicen y para que todos ellos confluyan en una nueva APPO, es decir, que decidan conjunta y simultáneamente darle realidad plena a ese sueño ampliamente compartido.

Esta cuestión exige reflexionar a fondo sobre el régimen de igualdad y representación.

Para quienes impulsan diversas formas de democracia de representación, el pacto social lo celebran individuos supuestamente homogéneos e iguales entre sí, este postulado es una ilusión. Esa homogeneidad y esa igualdad son en realidad ilusiones. Se ha intentado imponerlas por la fuerza y se ha descubierto que estas situaciones sólo crean desigualdad y fomentan el privilegio.

Ese proyecto pretende que el pacto social se base en el principio de representación, a través de mayorías electorales, otra ilusión. Esas mayorías son conjuntos ficticios de personas supuestamente dotadas de razón. El sistema se basa en el mito de que pueden expresar su interés racional y darle una forma política por medio del voto, o sea, que los individuos serían capaces, por medio de la agregación estadística, de determinar los resultados de la acción política. Es un sistema que en todas partes ha sido fuente de corrupción y mal Gobierno, que son enfermedades incurables de todas las sociedades llamadas democráticas.

No somos individuos, sino hombres y mujeres singulares. Con la categoría «individuo» se reduce nuestra condición a la de un número, una unidad, un átomo (lo que no se puede dividir), de un rubro abstracto, usualmente definido y controlado por otros. Una vez operada esa reducción, se nos trata en la forma establecida para la masa de individuos que forman la categoría abstracta en cuestión: se nos trata como pasajeros de avión, afiliados al seguro social, electores, consumidores, estudiantes, trabajadores, etc. Y ese tratamiento se ha generalizado con base en la ilusión en que la mera agregación estadística de los individuos es capaz de ajustar el mundo a sus deseos: que la masa de consumidores determinará la operación del mercado; que la masa de trabajadores establecerá el funcionamiento de la empresa y del capital; que la masa de electores constituirá y controlará el poder político.

Somos personas, nudos de redes de relaciones concretas. No sólo queremos seguirlo siendo (el hombre no puede ser de

otra manera), sino que queremos también construir una sociedad en la que podamos ser tratados como lo que somos, sin que se nos reduzca continuamente a la condición de individuos. El trato personalizado, que es condición habitual de los «pobres» en sus propios contextos sociales, en las comunidades y en los barrios, se convierte cada vez más en privilegio de los muy ricos en las democracias modernas. El proyecto popular lo reivindica como estilo de relación social para todos.

No somos homogéneos ni mucho menos iguales. Somos heterogéneos y diferentes. La ilusión de la igualdad, que ha llegado a asumirse como ideal, es fuente continua de privilegio ilegítimo y desigualdad, aunque parezca justiciera en una sociedad plenamente individualizada, cuando todos los hombres y mujeres reales son tratados continuamente como individuos desarraigados, carentes de un tejido social concreto que los proteja de los abusos del poder político y económico y los defina en términos de sus «derechos».

Frente a esas ilusiones, el proyecto popular parte del reconocimiento de la diferencia y reivindica el poder del pueblo. Somos diferentes y queremos seguirlo siendo: para coexistir en armonía, exigimos respeto a todos los pueblos y culturas que somos, que han de asumir como premisa en su trato su diversidad y la no superioridad de ninguna de ellas sobre las demás.

Al mismo tiempo, queremos gobernarnos a nosotros mismos: que el pueblo pueda ejercer en todo momento su poder, para resolver los predicamentos colectivos. En vez de transferir al Estado ese poder, para que gobierne a través de representantes que inevitablemente se corrompen, queremos reconstituírnos desde la base social, en cuerpos políticos en que el pueblo pueda ejercer su poder. Ciertas funciones limitadas, que no puedan ser absorbidas por esos cuerpos políticos, se encomendarían a nuevas instituciones, en que se harían valer los principios de mandar obedeciendo y carecerían de autonomía. El principio de representación, lo mismo en una organización social o un partido que en un Gobierno, transfiere inevitable-

mente el poder del grupo al representante, autonomizando la voluntad de éste en el ejercicio de ese poder, independiente de que quede expuesto o no a la rendición de cuentas y la revocación del mandato. Hobbes expuso con claridad por qué el poder político sustentado en la unidad de los hombres queda en manos del soberano, en la cabeza del Estado: «Una multitud de hombres se convierte en una persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta pueda actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular. En efecto, es la unidad del representante, no la unidad de los representados, lo que hace a la persona una, y es el representante quien sustenta a la persona, pero una sola persona» (González Pedrero, 1993, p. 156).

El proyecto popular se impulsa a partir de los espacios locales, en los que se busca consolidar los cuerpos políticos en que el pueblo ejerce su poder. A partir de ahí, apela a los procedimientos jurídicos y políticos, que están encajados uno en otro y que juntos forman la estructura de la libertad. Con base en esos procedimientos, los grupos y movimientos populares pueden hacer valer su poder, sin rendirlo al Estado centralista o la democracia de representación. A través de ellos, pueden plantearse el recurso al procedimiento constitucional, para dar forma a la nueva sociedad, basada en el poder del pueblo y en un pacto social que reconozca su pluralismo fundamental, que generalice el principio de «mandar obedeciendo» a todas las esferas de ejercicio del poder y reduzca al mínimo indispensable –para funciones bien acotadas en la ley y en la práctica en cuerpos sometidos a control popular– los espacios en que podría aplicarse el principio de representación bajo una nueva forma.

En Oaxaca, sin embargo, persiste la contraposición entre quienes confían aún en la democracia representativa y luchan por cambios en sus procedimientos para sustituir a los gestores actuales de la crisis, y quienes han perdido toda ilusión al

respecto, convencidos que ese régimen es una estructura de dominación y control en el marco del Estado-nación, y que en él los electores se ven obligados a elegir a sus opresores con procedimientos siempre viciados.

Para no seguir en esta contraposición, algunos grupos exploran formas de convergencia en ejercicios de democracia participativa que pueden ser empleados en la transición y servir de adiestramiento para los ciudadanos que han perdido la capacidad autogestiva. Se trata, por ejemplo, de practicar en colonias urbanas y comunidades rurales las técnicas del presupuesto participativo, en que los ciudadanos pueden asignar los recursos públicos, definir obras y programas y supervisar su implementación. Este ejercicio los puede preparar para la democracia radical, cuando sea la gente la que asuma plenamente el régimen de decisiones.

Al tiempo que avanzan empeños autónomos que abarcan todos los aspectos de la realidad social, cunde cada vez más, con la indignación, un sentido de urgencia. En medio de una corrupción galopante y un autoritarismo cada vez más abierto y cínico, sintiéndose respaldadas por un amplio sector de la población que han logrado intimidar o corromper, las autoridades federales intentan pasar a la fase de entrega de la mercancía que se comprometieron a vender: el país entero y sus habitantes. En su afán de gobernar con el mercado y la policía, utilizan todos los recursos del Estado, con la complicidad o anuencia de las clases políticas, en un ejercicio que supone creciente control de la población, destrucción sistemática de derechos y libertades civiles, criminalización de los movimientos sociales y cercado o sofocamiento de los espacios autónomos.

La Comuna de la Lacandona

El desafío principal, en las circunstancias actuales, en Oaxaca y en general en México, consiste en resistir las continuas provocaciones que incitan a la violencia y podrían conducir a formas

viciosas de guerra civil o a la represión cada vez más violenta y general, y articular, al mismo tiempo, los innumerables puntos de resistencia, dotándolos de una forma organizativa apropiada a su naturaleza. Se trata de configurar la fuerza política capaz de contener el desastre en curso, prevenir su secuela y empezar la reorganización de la sociedad desde su base.

Hay síntomas claros de que ese proceso se halla en curso. Innumerables empeños conectan deseos con realidades –de ahí su fuerza revolucionaria– y así dan sentido gozoso y eficaz a la acción política. Un número creciente de personas deja de bailar al son que tocan desde arriba, para tocar su propia música.

Aparentemente, el catalizador que precipitaría la emulsión social que hace falta no vendrá de Oaxaca, sino del estado vecino, Chiapas. Saldrá de la Comuna de la Lacandona.

Para destacados pensadores como Chomsky, González Casanova o Wallerstein, el zapatismo aparece como la iniciativa política más radical del mundo y acaso la más importante. Para otros muchos analistas los zapatistas son ya historia: tanto ellos como el subcomandante Marcos perdieron su oportunidad, su momento, y resultan cada vez más irrelevantes. Los medios han desaparecido a los zapatistas, salvo para descalificarlos. Muchos aliados y simpatizantes han empezado a compartir esa impresión.

Los zapatistas fueron los primeros en desafiar la tesitura intelectual y política que hasta 1993 se había rendido a la globalización neoliberal. Hasta ese año, en efecto, la globalización era promesa para unos y amenaza para otros pero todos la tomaban como realidad. Políticos e intelectuales se reducían a ofrecer variantes de lo que aparecía como camino ineluctable. Nadie se atrevía a desafiarla. Lo mismo se aplicaba a su forma neoliberal. Unos querían quitarle “las aristas más agudas”, la frase fue de López Obrador; podría haberla dicho Lula. Otros querían hacer más lento el desmantelamiento del estado de bienestar para evitar la turbulencia social, pero bajo la convicción de que sería imposible, hasta para los países ricos,

seguir pagando las facturas, el camino de los europeos. Otros, finalmente, planteaban la necesidad de acelerar el proceso, tragando con los ojos cerrados las píldoras amargas de la reforma, para que empezara a producir sus efectos benéficos, el modelo Chile, digamos, que ahora adopta Peña Nieto).

A partir de 1994 todos los globalifóbicos han utilizado el referente del zapatismo como su propia señal de alerta, que habría creado la apertura que empezó a explorarse en el Foro Social Mundial, el del "Otro mundo es posible", cuyas corrientes más vigorosas y creativas parecen aún inspiradas por los zapatistas.

Pero hay algo más, más profundo. Lo señalaba hace años Teodor Shanin (Esteve/Shanin, 2005):

Nuestra creencia es que no hay alternativas, y que cuando no tienes alternativas, debes crearlas. El socialismo fue una guía magnífica hasta para los que no eran socialistas... Se tenía una alternativa. Pero ya no estamos ahí. Algunos todavía creen encontrar en el capitalismo una alternativa. Pronto se desilusionarán...

Pero quizás la pregunta no sea esa. Acaso debemos plantearnos que vemos ya el final del socialismo estatizado (y no hay ningún otro socialismo en el mundo real), pero también el del capitalismo real, en un sentido muy concreto: el capital ya no puede gobernar un país... Las sociedades reales, que todavía tienen la forma de Estados nacionales, no puedan ser ya gobernadas por medio del capitalismo.

Dominaba esa convicción: no había alternativas. Era preciso crearlas. Es lo que hicieron los zapatistas. El rumor que circula actualmente es que pueden cumplir de nuevo esa función, acotando nuevos caminos cuando la crisis ha creado nuevas oportunidades y amenazas y en muchas partes han surgido callejones que parecen sin salida.

A lo largo de casi 20 años los zapatistas han estado continuamente expuestos a la atención pública. De hecho, por muy

sorprendente que esto pueda parecer a quienes persisten en olvidarlos y periódicamente los entierran, *ningún movimiento político o social contemporáneo ha atraído la atención pública tanto como el zapatismo, en términos cuantitativos y cualitativos*. No hay otro movimiento comparable en cuanto al espacio que ha ocupado en los medios nacionales e internacionales; en el número de libros (decenas de miles) y artículos (millones), con sus materiales, o sobre ellos, publicados en multitud de idiomas; en su presencia en Internet: 5, 620 páginas activas en 2002 (según el último conteo formal). Ni la red ni los textos, sin embargo, ilustran cabalmente la importancia y vitalidad del movimiento. Las movilizaciones suscitadas directamente por las iniciativas zapatistas, desde unos cuantos miles a principios de 1994 hasta los millones de la consulta de 1996 o de la marcha de 2001, son pruebas vivas del eco que encuentra el zapatismo entre la gente. Pero tampoco ilustran suficientemente su importancia. La única manera de apreciarla cabalmente sería acudir directamente a donde el zapatismo tiene existencia real, es decir, a las comunidades y a los barrios, en México y en el resto del mundo. Por mucho que lo intentan académicos y activistas esto se ha vuelto imposible. Ya no hay manera de contar. Lo interesante es que la búsqueda siempre encuentra: a dondequiera que uno toque aparece el zapatismo, hasta en los lugares más inesperados.

Nadie se atrevería a atribuir a los zapatistas la articulación de las prodigiosas redes transnacionales de solidaridad que han surgido en los últimos diez años. Pero sólo una ceguera insuperable puede negar el peso que han tenido en su creación y que siguen teniendo como motivos de inspiración.

Una de las razones por las que tantos parecen querer olvidar al zapatismo o insisten en ubicarlo en el pasado o confinarlo a unos cuantos municipios de Chiapas es la profundidad de su radicalismo. Los zapatistas desafían, en las palabras y en los hechos, cada aspecto de la sociedad contemporánea. Revelan la causa principal de las crisis actuales y contribuyen a desmante-

lar el discurso dominante. Socavan el capitalismo, el Estado-nación, la democracia formal y todas las instituciones modernas, al poner en entredicho los conceptos en que se basan. Vuelven obsoletas formas y prácticas convencionales de muchas iniciativas y movimientos políticos y sociales. Empeñados en reorganizar el mundo de abajo hacia arriba, desde la propia gente, hacen evidente la naturaleza ilusoria y contraproducente de los cambios que se conciben y llevan a la práctica de arriba hacia abajo. Su empeño estimula en todas partes la resistencia a la globalización y al neoliberalismo e inspira luchas de liberación. Los zapatistas contribuyen también a articular esas luchas.

Nada hay tan importante en relación con los zapatistas como su contribución a la esperanza. Cuando se destruye la esperanza, que es el ancla de cada hombre y está en el principio de los tiempos, dice el *Mahabarata*, se genera una pena casi igual a la muerte. Para Iván Illich, "el *ethos* prometeico ha eclipsado la esperanza. La supervivencia de la raza humana depende de que logremos redescubirla como fuerza social" (Illich 1996, p.105). Es esto, exactamente, lo que han hecho los zapatistas.

Pan-Dora, La-que-todo-lo-da, cerró la tapa de su ánfora antes de que escapara la esperanza. Es la hora de recobrarla, en la época en que el empeño prometeico amenaza con acabar el mundo y se frustran una tras otra las expectativas que había generado. Al liberar la esperanza de su prisión intelectual y política, los zapatistas crearon la posibilidad de un renacimiento, que despunta ahora en la red plural de caminos que ellos descubrieron. Son aún fuente de inspiración para quienes transitan por esos caminos, pero no pretenden administrar o controlar esa red plural, que se atiene a sus propios impulsos, fuerzas y orientaciones. Todos somos, o podemos ser, zapatistas.

Detrás de nuestro rostro negro, detrás de nuestra voz armada, detrás de nuestro innombrable nombre, detrás de los nosotros que ustedes ven, detrás estamos ustedes, detrás es-

tamos los mismos hombres y mujeres simples y ordinarios que se repiten en todas las razas, se pintan de todos los colores, se hablan en todas las lenguas, y se viven en todos los lugares.

Los mismos hombres y mujeres olvidados.

Los mismos excluidos.

Los mismos intolerados.

Los mismos perseguidos.

Somos los mismos ustedes. Detrás de nosotros estamos ustedes.

(EZLN 1996, p. 25).

En 250, 000 hectáreas de la Selva Lacandona, rodeados por miles de soldados, atacados cotidianamente por grupos paramilitares, agredidos por el Gobierno y las clases políticas, aislados y descalificados por la izquierda "institucional", los zapatistas persisten en su notable innovación sociológica y política. Se han negado a recibir recursos del Gobierno, ni siquiera para escuelas o centros de salud. Cuando la sociedad civil lo exigió pusieron dignamente a prueba su capacidad de diálogo del Gobierno. Los Acuerdos de San Andrés, pactados con él, fueron ignorados o violados por los tres poderes constituidos, pero los zapatistas han demostrado su sentido y viabilidad aplicándolos con autonomía en la zona bajo su control.

El saldo del movimiento hasta ahora es sumamente impresionante:

Fueron un factor decisivo en el desmantelamiento del régimen autoritario más antiguo del mundo, el *ancien régime* de México.

Crearon una opción política ante lo que parecía el callejón sin salida de la globalización.

La situación en Chiapas cambió drásticamente. Miles de campesinos, en su mayoría indígenas, obtuvieron la tierra por la que habían estado luchando por décadas, por siglos. Una

nueva correlación política de fuerzas redefinió la estructura social del Estado.

A pesar del cerco militar y de continuas amenazas y hostigamientos paramilitares, los zapatistas han estado haciendo en los territorios que ocupan directamente lo que desde el principio dijeron que querían hacer. Tras reivindicar sus ámbitos de comunidad, están regenerando sus formas propias de Gobierno y su arte de vivir y morir. Han sido capaces de operar de manera autónoma y de mejorar sus formas de vida sin servicios o fondos del Gobierno. Están, de hecho, viviendo más allá de la lógica del mercado y del Estado, más allá de la lógica del capital, demostrando que eso es posible.

Gracias a los zapatistas, los municipios autónomos que prosperan en distintas partes del país tienen hoy creciente visibilidad y espacio político. Las actitudes cotidianas que revelan signos zapatistas se extienden cada vez más.

Alrededor del mundo hay gestos, cambios y movilizaciones que parecen inspiradas en los zapatistas. Los movimientos contra la globalización, el neoliberalismo o la guerra, de amplia visibilidad pública, señalan al zapatismo como fuente de inspiración y le expresan su respaldo. Existen miles de "comités zapatistas" en todo el mundo. Creados habitualmente como expresión de solidaridad con los zapatistas y listos aún para manifestarla, se dedican sobre todo a cuestiones locales o temáticas propias, a sus propios sueños, proyectos, iniciativas, o en contra de un desarrollo o injusticia particular o general: una presa, una carretera, un tiradero, un McDonald's.... o una guerra, una política, un gobierno...

Habría que regresar muy lejos en la historia para encontrar otra iniciativa política de semejantes repercusiones mundiales.

Mientras los zapatistas siguen consolidando la opción política que ejemplifican, se profundiza continuamente la descomposición de las clases políticas. Tanto los tres poderes constituidos como los partidos políticos se deterioran conti-

nuamente. El espectáculo es patético y doloroso, no tanto por que haya muchas cosas rescatables en lo que está desmoronándose, como por las consecuencias del desaguisado. Hace unos años los zapatistas advirtieron que: “el desmantelamiento frenético e implacable del Estado nacional, conducido por una clase política falta de oficio y de vergüenza... llevará a un caos y a una pesadilla que ni en la programación estelar de terror y suspenso podrían igualar” (subcomandante Marcos, “Leer un video”, *La Jornada*, 20-08-04).

México se encuentra ya en ese caos, esa pesadilla. No es una perspectiva alentadora, ni el caldo de cultivo de la revolución. No se trata de una transformación necesaria y sensata, para sustituir progresivamente las piezas corruptas o inservibles de una maquinaria obsoleta. Es un proceso tenso y turbulento en que los fragmentos de lo que fue el sistema político mexicano tratan torpe e inútilmente de articularse de nuevo o se enfrentan entre sí, torpe e interminablemente, guiados por el afán de despejar de rivales un camino que sólo en la ilusión de los involucrados es ascendente, pues tiene todo el aspecto de un despeñadero.

Mientras se profundiza la desintegración, los zapatistas mantienen su paso. Sus Juntas de Buen Gobierno “son la prueba de que el zapatismo no pretende hegemonizar ni homogeneizar, bajo su idea y con su modo, el mundo en que vivimos” Lo que han estado haciendo, igualmente, es prueba de que “en tierras zapatistas no se está gestando la pulverización de la nación mexicana. Por el contrario, lo que aquí nace es una posibilidad de su reconstrucción” (*La Jornada*, 23-08-04). Los zapatistas saben ya que los poderes constituidos no cumplirán los Acuerdos de San Andrés; al llevarlos a la práctica, demuestran que no se produce ninguno de los efectos negativos cuya anticipación se empleó como pretexto para la contrarreforma constitucional. Aunque son esos poderes los que no han cumplido, también está en falta la “sociedad civil”, ésta no ejerció suficiente presión.

Se trata, dicen los zapatistas, de no tenerle miedo a seguir construyendo la autonomía, porque: *"Los pueblos indígenas deben organizarse y gobernarse solos, de acuerdo con su forma de pensar y de entender y de sus intereses, tomando en cuenta sus culturas y costumbres, sin dejar de lado todas las demás luchas en todo el mundo"* (La Jornada, 10-08-04).

Es zapatismo, dicen los zapatistas, que las decisiones las tomen las comunidades.

"El nuestro no es un territorio liberado ni una comuna utópica. Tampoco es el laboratorio experimental de un despropósito o el paraíso de la izquierda huérfana. Éste es un territorio rebelde, en resistencia" (subcomandante Marcos, La Jornada, 2-10-04)

La Comuna de la Lacandona, observa por su parte Luis Hernández:

No es un régimen sino una práctica...un laboratorio de nuevas relaciones sociales... (que) recupera viejos anhelos de los movimientos por la autoemancipación: la liberación ha de ser obra de sus beneficiarios, no debe haber autoridades por encima del pueblo, los sujetos sociales han de tener plena capacidad de decisión sobre su destino. Su existencia no es expresión de una nostalgia moral, sino expresión viva de una nueva política (La Jornada, 7-9-04).

A su manera, como es su costumbre, los zapatistas siguen poniendo a prueba la velocidad del sueño, con un aliento libertario, acompañados de vez en cuando por quienes vienen a aprender y a colaborar con ellos, que en los últimos dos años han llegado de más de 50 países y de muchas regiones de México.

Su promesa radical no es una nueva construcción ideológica de futuros posibles. Se autorrealiza continuamente en los hechos, al redefinir la esperanza la plantea como expectativa, como la convicción de que se producirá un resultado determinado. Expresa la convicción de que algo tiene sentido, independientemente de lo que resulte. "La esperanza es esa

rebeldía que rechaza el conformismo y la derrota" (EZLN, 1997, p.126). Se llama también dignidad.

"La dignidad es esa patria sin nacionalidad, ese arcoiris que es también puente, ese murmullo del corazón sin importar la sangre que lo vive, esa rebelde irreverencia que burla fronteras, aduanas y guerras" (EZLN, 1997, p.126).

Los zapatistas saben que la ampliación de la dignidad de cada hombre y cada relación humana desafía los sistemas existentes. Se afirman en una localización radicalmente democrática, que es alternativa a localismos y globalismos. Se ocupan de regenerar sus ámbitos de comunidad con una autonomía que margina la economía y resiste la individualización moderna y capitalista que promueven colonialismos internos y externos (cada vez más confundidos entre sí).

Arraigados en su dignidad, los zapatistas plantaron mojone-
ras de una nueva ruta que aparece como una red plural de cami-
nos. Quienes caminen por ella podrán ver, con la calidad difusa
e intensa de todo arcoiris, una amplia perspectiva política que
anuncia un nuevo orden social, más allá de la sociedad económi-
ca (capitalismo/socialismo); más allá de la democracia formal y el
Estado-nación; más allá de las condiciones actuales del mundo y
sus pilares intelectuales, institucionales o ideológicos.

*Los zapatistas son singulares, únicos, y a la vez típi-
cos. Vienen de una antigua tradición, pero están inmersos
en ideas, problemas y tecnologías contemporáneos. Son
hombres y mujeres ordinarios con un comportamiento ex-
traordinario. Siguen siendo misterio y paradoja, como la
gesta épica que está realizando gente común en el mundo
entero y ellos ejemplifican como nadie* (Esteva y Prakash,
1998).

Los zapatistas, además, ya no son el zapatismo que circula en
el mundo.

Cuando los zapatistas comentaron, en el Encuentro Intercontinental de 1996, que la reunión no tenía el propósito de cambiar el mundo (algo muy difícil, si no imposible), y que se trataba, en cambio, de construir un mundo nuevo, la frase resultó fascinante y emotiva pero pareció romántica, una propuesta irrealizable. Poco a poco, a medida que la gente empezó a salir de las cárceles intelectuales e ideológicas en que se había dejado encerrar, descubrió en sí misma una dignidad semejante a la de los zapatistas y se puso a caminar su propio camino. Al hacerlo, descubrió con sorpresa la factibilidad de construir un nuevo mundo en donde quepan muchos mundos.

El zapatismo de hoy ya no está en manos de los zapatistas. Quienes lo reinventan e impulsan cotidianamente ignoran muchas veces que las iniciativas de los zapatistas son la fuente original o actual de inspiración de las suyas.

Mientras la crisis cunde, con su cauda de desastres y dramas, y cunde también la descomposición social, se multiplican en todas partes los batallones de descontentos, cada vez mejor organizados y lúcidos.

Otra vez

El 21 de diciembre de 2012 unos 40,000 zapatistas marcharon silenciosa, ordenada y pacíficamente por las mismas ciudades de Chiapas, en el sur de México, que ocuparon en su levantamiento del 1º de enero de 1994. Dejaron un escueto mensaje: “¿Escucharon? Es el sonido de su mundo derrumbándose. Es el del nuestro resurgiendo. El día que fue el día, era noche. Y noche será el día que será el día”.

Poco después empezó a circular una catarata de comunicados para anunciar el curso: “La Libertad según los zapatistas”, que tendría lugar del 11 al 16 de agosto de 2013. Los comunicados explicaron que los maestros del curso no serían profesores certificados y se carecería de pedagogos expertos. No se cumpliría ninguno de los requisitos formales de un salón de clases

o un espacio académico. No se trataría de aprender sobre el mundo sino del mundo, y serían l@s maestr@s del curso quienes están construyendo un mundo nuevo: un mundo sin explotación ni clases sociales, sin opresión ni jerarquías (salvo la del servicio a otros) y en que se ha quebrado a fondo la mentalidad patriarcal y sexista; un espacio que ya no es utopía, porque tiene su lugar en el mundo.

Lo más difícil sería el contenido del curso: la libertad. La palabra produce inmediata asociación con quienes la han perdido y genera solidaridad con quienes están en la cárcel. Sin duda hay que ocuparse y preocuparse por ellos, en su mayoría inocentes. Debemos mostrar la profunda injusticia de que se les encarcele mientras los verdaderos culpables del horror que nos rodea se pasean impunemente por las calles.

Pero el curso no trataría de esa libertad. Hace un par de años el poeta John Berger observó que si se viera forzado a usar una palabra para expresar lo que pasa en el mundo pensaría en "prisión". En ella estamos, incluso quienes pretendemos estar libres. La escuelita de los zapatistas, como ell@s la llamaron, trataría de mostrar qué es la libertad para ell@s. Así, quizás, podríamos aprender a ver nuestras propias rejas.

Tuvo lugar el curso. 1,700 personas, de muchos países y regiones de México, fueron invitadas a asistir a él⁷. Me tocó ser una de ellas. Lo que vimos, oímos, probamos y experimentamos fue un mundo realmente nuevo, con un nuevo tipo de ser humano: el mundo zapatista, construido en el curso de los últimos 30 años. Quienes empezaron el movimiento en 1983 y organizaron el levantamiento de 1994 eran pueblos que carecían de todo, salvo dignidad. En los años setenta y ochenta estaban muriendo como moscas, de hambre y enfermedades curables, oprimidos por una estructura de poder primitiva y

⁷ El curso se repitió en diciembre de 2013 y enero de 2014. Han asistido en total unas 6,000 personas.

violenta. Muchos de ell@s trabajaban en una especie de esclavitud en ranchos privados o como sirvientes en las ciudades. “Había pocos niños en los pueblos”, comentó alguna vez el subcomandante Marcos; “todos se morían”. Desde 1994 han estado continuamente expuestos a diversas formas de acoso, agresión física y psicológica, asaltos paramilitares y un sitio más estricto que el embargo cubano. Mientras se realizaba la escuelita hubo vuelos militares rasantes sobre los caracoles; fueron útiles para que cobráramos cabal conciencia de que aprendíamos en un contexto de la guerra, esa guerra incesante que libra el mal Gobierno contra los zapatistas. Construyeron su mundo nuevo a partir de cero, con todo en contra, sin fondos, obras o servicios sociales del Gobierno, empezando con las manos desnudas. Lo hicieron por sí mismos, con el apoyo solidario que les han ofrecido personas y organizaciones de México y del mundo.

La estructura de la libertad

Los procedimientos político y jurídico van encajados estructuralmente el uno en el otro. Ambos conforman y expresan la estructura de la libertad dentro de la historia. Reconociendo esto, el procedimiento formal puede ser la mejor herramienta teatral, simbólica y convivencial de la acción política. El concepto de derecho conserva toda su fuerza, aun cuando una sociedad reserve a los privilegiados el acceso a la maquinaria jurídica, aun cuando, sistemáticamente, escarnezca a la justicia y vista al despotismo con el manto de simulacros de tribunales... Sólo dentro de su fragilidad, la palabra puede reunir a la multitud de los hombres para que el alud de la violencia se transforme en reconstrucción convivencial (Illich, 1978, pp. 210-211).

La palabra reina en el territorio zapatista y se emplea abiertamente para la reconstrucción convivencial.

Observamos un estado de derecho sólidamente construido y un orden social armonioso y pacífico, en que casi todas

las formas de violencia, salvo las que llegan de afuera, prácticamente se han desvanecido. Si consideramos que un estado de derecho existe sólo en aquellas sociedades en que todos los miembros del cuerpo social conocen y aceptan las normas que rigen sus vidas y esas normas se aplican universalmente en forma equitativa y justa, debemos reconocer que ninguna sociedad actual, salvo la zapatista, vive bajo un estado de derecho. En la sociedad moderna, en efecto:

Sólo los especialistas, como grupo, conocen las normas vigentes.

La ley misma, así como todas las reglas emanadas de los diversos niveles de Gobierno y de las corporaciones, son concebidas y formuladas por una pequeña minoría que no representa los intereses de toda la gente.

Las normas se formulan de una manera que permite a un pequeño grupo violarlas impunemente, mientras la mayoría es obligado a obedecerlas y respetarlas (Foucault, 1992).

Las normas no son universalmente aplicadas y respetadas.

Las normas zapatistas se generan a tres niveles: la comunidad, el municipio (un grupo de comunidades) y el caracol (un grupo de municipios). El tamaño de cada uno de estos cuerpos varía. Una comunidad puede ser un asentamiento de unas cuantas familias; las comunidades más grandes pueden tener 600 o 700 familias.

Todos los miembros de una comunidad participan en las decisiones que se toman sobre las normas y los acuerdos que rigen la vida de la comunidad. Las normas son reglas generales de comportamiento e incluyen las consecuencias de violarlas. Los acuerdos establecen las condiciones para implementar decisiones específicas que se refieren a actividades comunales para el bien común.

Las normas y acuerdos en el nivel de los municipios y los caracoles son concebidos y formulados por personas comunes

de las comunidades que desempeñan temporalmente funciones de autoridad a esos niveles. No pueden entrar en vigencia hasta que son aceptadas al nivel de las comunidades. Esto significa que el régimen de decisiones y las relaciones de poder se establecen de abajo para arriba, en forma universalmente compartida, en vez de que procedan de una elite de arriba hacia abajo.

Hay algunas normas para todos los zapatistas: los siete principios de mandar obedeciendo, que se aplican a todos los zapatistas cuando están en posiciones de autoridad, y las leyes revolucionarias.

Los siete principios son:

Servir, no servirse.
Representar, no suplantar.
Construir, no destruir.
Obedecer, no mandar.
Proponer, no imponer.
Convencer, no vencer.
Bajar, no subir.

Estos principios fueron concebidos por personas de las comunidades, se discutieron ampliamente por mucho tiempo y finalmente fueron adoptados por todos los zapatistas.

Las leyes revolucionarias, sobre la tierra y las mujeres, se formularon en la clandestinidad, antes del levantamiento del 1º de enero de 1994 y se publicaron ese día. Se sabe que mucha gente participó en su elaboración, pero no se sabe bien cómo se promulgaron. Son muy simples y operan como principios generales que están en continua revisión. Actualmente, por ejemplo, se discute en las comunidades una propuesta de 33 puntos sobre las mujeres, que sustituiría los diez puntos de la ley de mujeres si todo mundo está de acuerdo en ellos.

Dadas estas condiciones, las normas realmente vigentes y las formas de aplicarlas varían grandemente en diversas comunidades, municipios y caracoles.

Todas las decisiones importantes requieren consenso, pero algunas de menor importancia pueden someterse a votación.

No hay policía y no hace falta. A pesar de la agresión continua que experimentan, el territorio zapatista es el lugar más seguro de México y uno de los más seguros en el mundo.

Por un tiempo, la violación más común a las normas era una borrachera, cuando las comunidades prohibieron el alcohol y las drogas. La primera vez que una persona viola la norma, se le amonesta y se le ofrece consejo y apoyo. La segunda vez debe hacer algún trabajo comunitario y se le da de nuevo consejo y apoyo. La tercera vez, más trabajo comunitario. Una persona puede ser expulsada de la comunidad, si sigue violando la norma, pero aparentemente nadie ha llegado a ese punto.

El crimen más serio cometido en estos años, el único que ha merecido cárcel para los dos hombres que lo cometieron, es el cultivo de mariguana. La seriedad del crimen deriva del hecho de que pone en peligro a toda la comunidad y probablemente a todos los zapatistas, porque podría dar al Gobierno el pretexto para reprimirlos.

Toda la gente participa en diversos tipos de comisiones para vigilar y controlar las funciones de Gobierno y la implementación de los proyectos comunales. La transparencia y la rendición de cuentas están plenamente aseguradas. Se han descubierto y castigado algunos casos de corrupción.

La violencia doméstica prácticamente se ha eliminado, lo que es particularmente significativo en pueblos en que golpear a las mujeres y a los hijos era algo cotidiano. Como resultados de estas transformaciones desde abajo, los niños reciben un flujo de amor continuo y gozan de increíble libertad, una realidad que es una experiencia palpable cuando se visita una comunidad zapatista.

Funciones sociales

Comer

La mayoría de las familias zapatistas produce su propia comida y complementa lo que produce mediante algún intercambio con sus vecinos o mediante compras en las tiendas zapatistas, algunas veces para obtener lo que no puede producir (sal, aceite, etc.) y a veces para completar su alimentación, cuando no lograron producir suficiente. Como grupo, tienen un alto nivel de autosuficiencia.

Aprender

Tod@s aprenden todo el tiempo, básicamente un@s de otr@s. No hay un sistema obligatorio de educación. Los niños participan en las actividades familiares, pero se encuentran básicamente en libertad hasta que deciden ir a la escuela. Las escuelas no tienen maestros. Jóvenes y jóvenes son promotores de educación y organizan el aprendizaje junto con l@s niñ@s. No hay un currículo estándar o calificaciones. Existen ciertos temas generales, como la historia (de la comunidad, la región, el grupo étnico, los zapatistas, México, etc.), que se abordan de diversa manera en distintas partes. Matemáticas es un tema recurrente, un compañero dijo: "en algún momento vamos a tener nuestras propias matemáticas, pero por lo pronto estamos usando las de ellos". La palabra alude a menudo a saber cómo contar.

Sanar

La mayoría de los zapatistas viven una vida sana. Existe una variedad de actividades relacionadas con lo que habitualmente se llama "medicina preventiva", que están a cargo de jóvenes y jóvenes que sirven como promotores de salud. Muchas mujeres son yerberas, hueseras y parteras, pero sin profesionalización. Sus clínicas están en manos de personas del lugar que han recibido entrenamiento específico. Usan remedios tradicionales y equipo y medicinas modernos, rayos X, ultrasonido, análisis de

sangre, antibióticos, etc. Todos los caracoles tienen ambulancias para transportar a los pacientes a hospitales no zapatistas cuando enfrentan problemas de salud que no pueden ser resueltos en sus clínicas. Personas no zapatistas, de comunidades cercanas, acuden a menudo a las clínicas zapatistas, por la mala atención que reciben en los hospitales del Gobierno.

Habitar

Los zapatistas construyen sus propias casas, en su mayoría con materiales locales. Tienen una variedad de estilos, tamaños y materiales. Tienen buen acceso al agua potable o medios para potabilizar el agua. Algun@s usan letrinas convencionales; otr@s usan sanitarios ecológicos secos. No hay personas sin casa o hacinamiento.

Intercambiar

Tienen una amplia variedad de formas de intercambio entre ell@s, incluyendo el trueque. Compran y venden en el mercado abierto, en su mayor parte en colectivo: una comunidad compra los productos para la tienda comunitaria; un grupo de productores de café lo exportan juntos; un caracol compra equipo médico para una clínica, etc. Con el permiso de las autoridades correspondientes, una persona puede abandonar la comunidad por un tiempo para ir a trabajar a otra parte de México o a Estados Unidos para completar el ingreso familiar.

Moverse

Usan sus pies, caballos, burros y bicicletas para realizar sus actividades cotidianas. Tienen vehículos comunales para transportar personas o cosas y usan también transporte público para distancias más largas. Los principales desplazamientos fuera de la comunidad son para fiestas, actividades políticas, servir como autoridad y visitar a los amigos o la familia.

Poseer

La tierra recuperada tras el levantamiento (250,000 hectáreas) se asigna a las comunidades como tierra comunal. (La ley de 1995 reconoce la ocupación zapatista de la tierra. Sin embargo, como no se han seguido los procedimientos legales para certificar la propiedad de la tierra, comunidades no zapatistas, con apoyo del Gobierno, tratan continuamente de invadir el territorio zapatista).

No hay propiedad privada de la tierra o los medios de producción. Todas las familias tienen acceso a un pedazo de la tierra comunal, de semejante tamaño y condiciones dentro de la comunidad y según la disponibilidad local de tierra. Una nueva pareja puede tener acceso a un nuevo lote.

La mayoría de las familias tiene gallinas o ganado, para su propio consumo, para intercambio (a fin de obtener ingresos para la satisfacción de necesidades cotidianas) o como ahorro para satisfacer necesidades especiales.

En muchos casos, un grupo de familias puede tener en común gallinas, ganado, una tienda, equipo para producir algo, etc.

Son de propiedad comunal, municipal o del caracol equipamientos más complejos, como instalaciones para procesar café, una fábrica de botas⁸, etc. Los trabajadores de estas actividades, organizados en una estructura muy horizontal, obtienen un salario y el excedente va a fondos sociales.

Existen varios bancos comunales, que proporcionan crédito a tasas muy bajas para satisfacer necesidades especiales de algunas familias o emprender proyectos productivos.

⁸ La maquinaria fue donada por un sindicato italiano. Actualmente es operada y mantenida, de forma muy horizontal, por la gente local. Comercializa botas de alta calidad.

Trabajar

Los zapatistas trabajan mucho y por muchas horas del día en una variedad de actividades. Hay tres clases de trabajo:

Trabajo para sostener a la familia.

Trabajo para un proyecto comunal de un colectivo o de un grupo dentro de la comunidad. Los participantes obtienen una parte de lo que se logre (en dinero o en especie), y el resto se entrega a quienes los participantes designaron de antemano, que puede ser el propio grupo, un fondo social, la comunidad, etc. Los miembros del grupo acuerdan las proporciones de la distribución antes de empezar el proyecto.

Trabajo para la comunidad, en que todos los frutos del trabajo se destinan al propósito acordado por la comunidad: una obra pública (un camino, un puente, y demás), un banco comunal, una clínica o su equipamiento, entre otros.

Los demás trabajos incluyen la asistencia a reuniones, servir en una comisión o un cargo de autoridad, prestar algunos servicios sociales, como los de educación y salud, etc.

La escolita

La sorprendente organización fue la primera sorpresa de la escolita. Estaban esperando por nosotros en Unitierra Chiapas. Con gran eficiencia nos entregaron nuestras credenciales, con las que nos podíamos identificar como alumnos de la escolita, y nos pusieron en toda suerte de vehículos para ir a alguno de los cinco caracoles, en algunos casos para un viaje de cinco a siete horas desde San Cristóbal de Las Casas. En cada caracol una larga fila de zapatistas nos aplaudió a la llegada. Después de una cálida y emocionante recepción, se asignó a cada uno@ de nosotr@s un votán, un guardián, un hombre o una mujer, que se ocuparía de nosotros 24 horas del día, sería nuestro intérprete (las familias que nos hospedarían hablarían en sus pro-

pios idiomas), nos apoyaría en nuestros estudios (guiándonos en la lectura de los libros de textos, por ejemplo) y respondería preguntas. L@s votanes nos guiaron a las casas donde nos hospedamos algunas veces con una larga caminata, un bote o lo que fuera necesario para llegar a las comunidades en que tendría lugar nuestro aprendizaje.

Toda la experiencia fue intensa, convivial y gozosa. Compartimos las actividades de la familia, incluyendo el trabajo diario, en el que nuestra falta de las destrezas pertinentes y de condición física fue a menudo evidente y produjo muchas risas. Tuvimos tiempo para leer los libros de texto. Podíamos preguntar cualquier cosa y usualmente se nos dieron buenas respuestas, desde luego participamos en actividades gozosas, particularmente en la larga fiesta final.

Los libros de texto ilustran bien la naturaleza de la experiencia. En las comunidades y los municipios hay frecuente interacción y compartencia, se habla la lengua propia. Al crearse los caracoles, en los que hay comunidades de diversos pueblos y lenguas, se hizo necesario usar una lengua franca: el castilla, que no todos dominan bien. Como los caracoles se conducen desde abajo empezó a haber diferencias entre ellos. Surgió entonces la necesidad de impulsar la compartencia. En un esfuerzo de varios años, personas que habían tenido experiencia como autoridades o cumplido diversas funciones sociales empezaron a relatar la experiencia, sin temores ni inhibiciones, con entera franqueza, repasando errores y dificultades, para poder compartirla con otros. Llegó un momento en que se había acumulado gran cantidad de materiales y a alguien se le ocurrió que sería bueno compartirlos hacia fuera para sembrar semillas de autonomía mediante un ejercicio de compartencia similar al que se había registrado en el interior. Así nació la escolita.

En esta escolita completamos sólo el primer nivel (habrá más), pero aprendimos mucho. Aprendimos nuevas categorías creadas en la lucha por la libertad. Aprendimos que la resistencia, por ejemplo, no fue algo que empezó con l@s zapatis-

tas: sus abuelos y abuelas resistieron por siglos y guardaron la experiencia en sus corazones. Aprendimos que hay un modo zapatista, enteramente transparente pero difícil de definir o entender, porque es un modo muy otro, que no encaja bien en la mentalidad convencional o el modo común de entender. Aprendimos de los partidistas, un genérico eficaz para aludir a esa fauna que se pretende diversa pero en que todos se comportan de la misma manera: nos explicaron que son herman@s confundidos que se siguen creyendo los cuentos del mal Gobierno y de los capitalistas. Aprendimos cómo se construye la autonomía, cómo se hacen los trabajos, cómo toda auténtica resistencia no consiste solamente en aguantar sino en construir algo nuevo, qué es organizarse. Nos faltaron palabras porque presenciamos novedades radicales que no salieron de libros, rollos o ideologías, sino de la práctica, y son empeños de imaginación. Creo que no tiene precedente histórico, por ejemplo, el proceso de transferencia ordenada y coherente de poder de los mandos político-militares. El que estos acumularon cuando las bases de apoyo se los dieron para organizar el levantamiento de 1994 les ha sido paulatinamente devuelto, a medida que la gente, el pueblo, asumió plenamente el régimen de decisiones en todos los niveles de autonomía y Gobierno. Se construyó desde abajo una forma de vivir y gobernarse en que se ejerce cotidianamente el poder político y la democracia radical. Los mandos se mantienen atentos, listos a prestar su apoyo si se requiere y a plantear iniciativas.

Habría seguramente la tentación de traducir lo aprendido organizando cursos, convirtiendo la experiencia en un paquete de conocimientos y habilidades para transferir a otros. Quien lo intentara descubriría pronto que así traicionaría el sentido, estilo e intención de la escuelita zapatista. No nos invitaron para educarnos en una doctrina y mucho menos para tirarnos línea. Nos compartieron una experiencia vivida, cuya sustancia común sólo puede existir en la diversidad. El desafío no consiste en reducir todo eso a discurso formal, más o menos técnico,

sino en reproducir a la manera de cada quien esta forma de contagio. Pero esto exige tiempo para elaborar la experiencia y preparar terreno fértil en que prospere la flor de la autonomía.

El sábado 17 de agosto, cuando estábamos aún aturridos por las emociones de la escuelita, vimos llegar a los delegados del Congreso Nacional Indígena para un encuentro muy otro que tuvo lugar durante el fin de semana. Parecía que la sabiduría del Tata Juan Chávez, un gran dirigente purépecha que murió hace un par de años, se derramaba sobre el inmenso auditorio en que escuchamos por muchas horas la voz de pueblos indios de todo el país que impartieron generosamente su cátedra, la que desde ahora será un homenaje vivo y constante al Tata.

Fue abrumador escuchar la enumeración interminable de despojos y agresiones. Los nombres de los protagonistas y la materia del despojo cambiaban de un lugar a otro. Pero se trataba del mismo crimen: una guerra contra la subsistencia librada por las corporaciones capitalistas, a veces tras la fachada de un cacique o un terrateniente y siempre con la participación activa y la complicidad abierta del Gobierno y los partidos.

Aún más impresionante fue constatar el común denominador de casi todas las intervenciones: una resistencia combativa, articulada y vigorosa, al librar con energía y dignidad esta batalla en que no sólo defienden sus territorios, sus formas de vida y de Gobierno y sus tradiciones, sino que luchan por la supervivencia misma de tod@s nosotr@s.

En suma, agotados tras esta semana intensa que por momentos parecía interminable, agobiados por el peso de un aprendizaje que trae consigo el deber de compartirlo, regresamos a nuestros lugares llenos de esperanza. Bebimos hasta saciarnos en esta fuente de inspiración. Aprendimos también que cada quien a su modo podremos hacer lo que nos toca, tan diverso como todos nuestros mundos. Podremos construir un mundo en que tod@s cabremos. Se destrabarán inercias, parálisis y temores. Estamos en marcha.

Referencias

- Arellano, J. y otros. (2009). *Lo vimos, lo vivimos: Narraciones en movimiento, Oaxaca 2006*. Recuperado de <http://revolucionemosoaxaca.org/images/Lo-vimos-lo-vivimos.pdf>
- Arendt, H. (1965). *On Revolution*, Nueva York, Estados Unidos: Viking.
- Carr, E.H. (1966). *The Bolshevik Revolution, 1917-1923*, Vol. I. Harmondsworth: Penguin.
- W. Sachs (Ed.) (1992). *Socialism: the Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. Londres y Nueva Jersey: Zed Books.
- Davies, N. (2007). *The People Decide: Oaxaca's Popular Assembly*. Nueva York, Estados Unidos: Narco News Books.
- De Castro, S. (2009). *Crónica de un movimiento de movimientos*. Oaxaca, México: Ediciones ¡Basta!
- Denham, D. (Ed.). (2008). *Teaching Rebellion: Stories From the Grassroots MNobilization in Oaxaca*. Oakland, Estados Unidos: PM Press.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). (1996). *Crónicas Intergalácticas EZLN. Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*. México: Planeta Tierra.
- Esteva, G. (Abril-junio de 1983). Los 'tradifas' o el fin de la marginación. *El Trimestre Económico* Vol. L (2), p. 198.
- Esteva, G. (2007). *Agenda y sentido de los movimientos antisistémicos*. Intervención en el Primer Coloquio Internacional *In Memoriam* Andrés Aubry, "Planeta Tierra: movimientos antisistémicos...", San Cristóbal de las Casas, 13-17 de diciembre.
- Esteva, G. (Verano de 2008). Nuestros demonios. *La Guillotina* (58).
- Esteva, G. (2009a). *Otra mirada, otra democracia*. Intervención en el Festival Mundial de la Digna Rabia, convocado por el EZLN. San Cristóbal de Las Casas, México.

- Esteve, G. (2009b). La crisis como esperanza. *Bajo el volcán*.
- Esteve, G. (2009c). Nuevas Apuestas. *La Guillotina* (60).
- Esteve, G. y M. Prakash. (1998). *Grassroots Postmodernism: Remaking the Soil of Cultures*. Londres, Inglaterra: Zed Books.
- Esteve, G. y Shanin, T. (2005). *Pensar todo de nuevo*. Oaxaca, México: Ediciones ¡Basta!
- Deleuz, G. y F. Guattari. (1983). Prefacio.. En Foucault, M., *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, Estados Unidos: University of Minnesota Press.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid, España: Las ediciones de La Piqueta.
- Foucault, M. (2002). *Defender la sociedad*. México: FCE.
- Foucault, M. y otros. (1981). *Espacios de poder*. Madrid, España: Las ediciones de La Piqueta.
- Gibson-Graham, J. K. (1996). *The End of Capitalism (as we knew it)*, Cambridge, Inglaterra: Blackwell.
- Giarraca, N. (Ed.). (2008). *Cuando hasta las piedras se levantan: Oaxaca, México, 2006*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Antropofagia.
- González P., E. (1993). *La cuerda floja*. México: FCE.
- Guerin, D. (1970). *Anarchism: From Theory to Practice*. Nueva York, Estados Unidos: Monthly Review Press.
- Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires, Argentina: Herramienta, BUAP.
- _____ y E. Peláez (Eds.). (1998). *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*. Londres, Inglaterra: Pluto Press.
- Illich, I. (1974). *La sociedad desescolarizada*. Barcelona, España: Barral.
- Lapierre, G. (2008). *La voie du jaguar*. Paris, Francia: L'insomnie éditeur.
- Martínez A., V. (2006). *Autoritarismo, movimiento popular y crisis política*. Oaxaca, México: UABJO/Educa/Campo/Consortio.
- Midnight Notes Collective and Friends (MN). (2009). *Promis-sory Notes: From Crisis to Commons*. Jamaica Plain, Estados Unidos: MN

- Osorno, D.E. (2007). *Oaxaca sitiada: La primera insurrección del siglo XXI*. México: Grijalbo.
- Roy, A. (26 de marzo de 2007). On India's Growing Violence. En *Activism...*
- Scott, J. (1998). *Seeing Like a State: how Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- López, R. (2004). Entrevista al subcomandante Marcos por Gabriel García Márquez. *El espejo y la máscara. Textos sobre zapatismo anexos a "México ida y vuelta"*. Madrid, España: Ediciones del Caracol.



Análisis institucional, socioanálisis e intervención institucional

Roberto Manero Brito¹

Introducción

El Análisis Institucional es un conjunto de corrientes de pensamiento que tienen como objeto la elucidación y teorización de las instituciones. Sin embargo, no debemos pensar que dichas corrientes de pensamiento son homogéneas o coherentes entre sí. Al contrario, guardan relaciones agonísticas y en ocasiones tienen puntos de partida bastante contradictorios, así como perspectivas y proyectos sociales que no necesariamente coinciden.

No obstante, entre ellas hay algunos puntos en común; el primero, es la colocación crítica en torno a las formas establecidas –instituidas–, y una vocación por las transformaciones sociales. Es decir, las une su negatividad en torno a lo instituido.

Otra forma de plantearse el Análisis Institucional es como el conjunto de acciones, movimientos y dispositivos críticos, que producen un análisis en acto de las formas instituidas de la sociedad. En otros términos, el Análisis Institucional sería el conjunto de efectos y transformaciones que surgen como efecto de la acción de los *analizadores* sobre las formas instituidas nuestra sociedad.

¹ Profesor-investigador del Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco.

Estas dos definiciones suponen algunas diferencias radicales en torno a la forma de concebir el trabajo de análisis y la posición del intelectual y los alcances de los dispositivos de producción de conocimientos y saberes. Asimismo, estas *posturas* son polos que mantienen una tensión que permite el movimiento de este conjunto de referentes, de tendencias del Análisis Institucional. No podemos caracterizar a ninguna de estas tendencias en un polo u otro: todas participan, de alguna manera, en ambos polos. Y es en esta dinámica donde se ha producido un trabajo creativo y fructífero en torno a la conceptualización y acción sobre los procesos institucionales.

El concepto de institución en el Análisis Institucional

El concepto de institución deriva del latín *institutio*, que significa propiamente acción de instituir, no obstante en esta exposición partiremos de definiciones más recientes².

La perspectiva de Durkheim

En la Sociología Durkheimiana, el concepto de institución es central, pues la sociología es la "*ciencia de las instituciones*", aunque esto no nos instruye en lo más mínimo sobre el concepto de institución en su *corpus teórico*.

En el planteamiento teórico de la cuestión, Durkheim describe a la institución como una *norma* o conjunto de normas generalmente aceptadas y sancionadas jurídicamente. En este sentido, sería importante mencionar algunos elementos que caracterizan la perspectiva de este autor.

² Sobre todo por cuestiones de espacio. Varios autores, entre ellos Lourau, señalarán el ascendente de nuestras instituciones modernas a partir de las instituciones romanas, así como las derivadas de la iglesia católica. Por ello resultaría necesario realizar un trabajo sobre el desarrollo del concepto desde la antigüedad clásica, cuestión que rebasa con mucho los alcances de este trabajo.

Para Durkheim, la institución es la forma social de la regulación de las relaciones, y por lo tanto se convierte en el objeto de la sociología. Esta característica regulatoria es posible precisamente porque la institución debe ser considerada, en primera instancia, como un *hecho social*. Esto quiere decir que debe ser tratada como una *cosa*, y por lo tanto debe ser objetivable.

La institución es anterior y trasciende a los individuos, por lo que es a través de ella que se logra la continuidad histórica de las sociedades. Así, es bajo la idea de *formas sociales* que aparece la institución en su singularidad, como es el caso de *Las formas elementales de la vida religiosa* (Durkheim, 1991). Pero, a su vez, Durkheim hace depender las *representaciones mentales* de los individuos de las *representaciones colectivas*. Dicho de otra manera, la norma sólo podría ser eficaz a través de *representaciones mentales* en los individuos que no podrían ser otra cosa que las imágenes isomorfas de las *representaciones sociales*³. Es decir, se trata de la interiorización de la norma.

El concepto de institución durkheimiano aparece entonces designado de tres maneras: forma social, norma y representación.

La perspectiva de Weber

Al contrario de Durkheim, Max Weber no define la sociología a partir de la noción de institución, aunque no por ello sus aportes carecen de importancia. El Análisis Institucional ha destacado dos elementos de la perspectiva weberiana en su *corpus*

³ La idea del isomorfismo de la representación o la idea en relación a la realidad es un tema central no sólo en el planteamiento durkheimiano, sino en toda la ciencia positiva. Esta *interiorización* de la institución sería, por un lado, la justificación de la psicología, y por el otro, el fiel referente de las construcciones psicológicas con puntos de partida epistemológicos diversos: de la reflexología y el conductismo hasta las múltiples corrientes de psicologías constructivistas. De cualquier manera, todas ellas estarán sujetas a dar cuenta de la cuestión de la representación.

teórico: por una parte, lo que los institucionalistas denominan el *efecto Weber*, que en síntesis podríamos plantear de la siguiente manera: mientras más compleja es la sociedad, más ignoran sus miembros sobre la forma en la que se encuentra organizada, su estructura se vuelve más opaca; así, sabe más el “salvaje” sobre su sociedad que nosotros sobre la nuestra. De cierta manera, el *efecto Weber* podría considerarse como el eje que nos permitiría conocer el grado de alienación respecto de nuestra sociedad, o, en lenguaje más castoridiano, la alienación como resultado de una distancia demasiado grande entre la sociedad instituyente y sus instituciones.

Por otro lado, Weber desarrolla de manera distinta a Durkheim la temática de la *coerción social*. Mientras para el último ésta se establece a través de la interiorización de la norma –cuestión que Castoriadis desarrollaría de manera distinta en torno a la condición de la autonomía en el individuo: la norma requiere ser reflexionada y deliberada para interiorizarla, apropiándosela–, en Weber, al contrario, la coerción derivaría directamente de los diferentes modos de *dominación*, elemento que desembocará necesariamente en la reflexión sobre el Estado.

En efecto, el pasaje de la *dominación carismática* a las formas feudales, supone la cuestión de la *rutinización del carisma*. Lo que era una característica de ciertas personas, el *carisma*, se convierte en un atributo adquirido, que requiere cierta legitimación. Este fenómeno estará en el origen de lo que posteriormente se desarrollaría como el tercer momento del concepto de institución: el proceso de institucionalización. El trabajo que efectuó Lourau sobre este proceso se basó en los desarrollos de otro weberiano, Wilhelm E. Mühlmann, sobre la función del *fracaso de la profecía* en los movimientos mesiánicos.

El concepto de institución en la Psicoterapia Institucional

La Psicoterapia Institucional fue un movimiento de reforma de la atención psiquiátrica en Francia que se inició en los años 40

del siglo pasado. En muchos casos antecedió y luego coincidió con otros movimientos de crítica a la psiquiatría, configurándose dentro de la corriente de la antipsiquiatría que tuvo eco en diferentes latitudes.

Como resultado de los efectos de la guerra en los hospitales psiquiátricos, hubo un cambio importante en la relación entre los enfermos y los médicos en ese periodo. El racionamento y las pésimas condiciones de los hospitales obligaron a médicos y enfermos a trabajar juntos para lograr los mínimos satisfactores para la supervivencia en el hospital. La situación crítica de la institución trajo consigo, como sucedió también en otros países, una reflexión y una profunda transformación de los hospitales. El modelo inaugurado por Pinel fue criticado, y se abrió el panorama de las alternativas en la psiquiatría.

En ese contexto nace la Psicoterapia Institucional, enarbolada por Tosquelles en un primer momento, y posteriormente por Jean Oury y Félix Guattari, entre otros.

En el plano teórico, el concepto de institución en la Psicoterapia Institucional se fue modificando, dejaría de ser la norma para convertirse en algo más. Dos son los grandes aportes de la Psicoterapia Institucional al concepto de institución. Por una parte, la experiencia de *cogestión*, y en algunos momentos de la *autogestión*, del hospital o partes de éste, llevó a los grupos hospitalarios a plantearse la posibilidad de *crear instituciones* (como fue el caso de la tabla de actividades en el hospital), que permitían un análisis y transformación de las dinámicas institucionales en el establecimiento. Surge así la idea de que lo que se tenía que curar era la institución.

Un aporte trascendental fue el descubrimiento de las dimensiones institucionales de la transferencia, o lo que directamente denominaron como *transferencia institucional*. La posibilidad de estructurar una relación transferencial con la institución (cuestión que pudo ser conceptualizada gracias a las investigaciones de Donald Woods Winnicott sobre el *objeto transicional*) permitía ir más allá de la hipótesis durkheimiana

sobre la interiorización de la norma y la institución como representación. La exploración psicoanalítica del vínculo transferencial con la institución permitió pensar que la interiorización de la norma no era resultado del proceso de socialización únicamente (educación), sino una dimensión de la misma institución como elemento fantasmático compartido por todos los miembros de la sociedad.⁴ Dicho de otra manera, no sólo se trata de un proceso educativo. La constitución del sujeto *es una institución*, y por tanto, *no hay institución que no se constituya también en el sujeto*.

De esta manera, se produjo un fuerte conflicto con la sociología clásica durkheimiana: la institución no podía ser tratada únicamente como *cosa* y por lo tanto el método para explorarla debía ser profundamente revisado. La *exterioridad* y *anterioridad* de la institución respecto de los individuos fue severamente cuestionada, y en adelante no podría haber análisis institucional que no fuera, al mismo tiempo, *análisis del vínculo entre sujeto e institución*.

El concepto de institución en la pedagogía institucional

La pedagogía institucional fue un movimiento que se constituyó en Francia durante los años 50 del siglo pasado, como crítica de las formas napoleónicas de la educación. Este movimiento se derivó directamente de Freinety su Escuela Moderna. El objeto del movimiento fue precisamente la institución: se trataba de desplazar el objeto de la pedagogía, para realizar una labor educativa era necesario transformar la escuela y repensar el

⁴ De esta manera, desde el vínculo transferencial, la *representación* no sería únicamente interiorización del objeto como simple incorporación de lo exterior en el interior. Se trata de una verdadera construcción subjetiva de los objetos sociales: de la institución. Por ello su naturaleza "objetiva" se ve cuestionada: no podemos saber nada de la institución que no esté atravesado por nuestra propia construcción subjetiva. Al mismo tiempo, se abría el campo para trabajar más a fondo la institución como símbolo y red simbólica.

concepto de institución. La herencia del movimiento Freinet había dotado a la pedagogía institucional de una crítica a los ambientes educativos centrados en la disciplina, y pugnaba por ambientes estimulantes a través de diversos objetos, tales como la imprenta (lo que daría pie a la crítica lourauniana en torno al instrumentalismo de tal pedagogía).

Así, la pedagogía institucional se constituyó a partir de la experimentación con estudiantes de clases especiales⁵ en escuelas de formación primaria y secundaria (Fernand Oury, Aïda Vasquez, Anne Querrien), aunque también se experimentó con alumnos de clases regulares (Fonvieille, Bessières, Lourau, Lobrot). De esta forma, el concepto de institución se propone como eje de la experimentación pedagógica. Entendida como norma, la institución podía ser externa (aquellas sobre las que el grupo no tenía ningún control) o interna (las generadas por el propio grupo). Pronto, esta diversidad de terrenos educativos se expresaría en conflictos de aproximación a su problemática institucional. La pedagogía institucional estallaría en dos tendencias: el Grupo de Educación Terapéutica (muy cercano a la psicoterapia institucional), y la autogestión pedagógica, que establecía lazos teóricos y de participación en *Socialismo o Barbarie*.

La división operatoria entre institución externa e interna poco a poco fue abandonada. En el GET, el concepto de institución derivaría hacia los planteamientos entonces muy novedosos de la psicoterapia institucional. El vínculo con la institución escolar fue uno de los ejes sobre los que se pudo desarrollar un trabajo analítico que tenía como premisa elaborar una serie de instrumentos, métodos, herramientas e instituciones que trabajasen en favor de los procesos terapéuticos y educativos. En este sentido, el concepto de institución se encuentra, según Lourau, banalizado en cualquier tipo de acuerdo entre los

⁵ Que eran grupos de estudiantes catalogados problemáticos o que padecían de algún trastorno psicológico.

miembros del grupo. La idea de la norma como definición de la institución se encuentra confundida entre la norma social y el simple acuerdo entre miembros de un grupo.

Por otra parte, la autogestión pedagógica se desarrolló a partir del impacto en la pedagogía tanto de la dinámica de grupos como de los desarrollos de la no-directividad de Carl Ransom Rogers. La *liberación de la palabra* que tenía lugar en los Grupos T, así como la no-directividad de los grupos de encuentro permitieron que Lourau, Lapassade y Lobrot constituyeran, desde la autogestión pedagógica, el Grupo de Pedagogía Institucional. Para estos autores, la problemática institucional no debería llevar la reflexión exclusivamente al campo de los procesos imaginarios e inconscientes, como era el caso de la psicoterapia institucional⁶ y el GET, sino al develamiento de las dimensiones políticas del acto educativo, a través de la construcción de *analizadores* de las formas instituidas. Por eso la pedagogía institucional transitaba desde la no-directividad hacia la autogestión, referente práctico que hacía eco de la problemática castoridiana de la autonomía.

La concepción instrumentalista de la institución como externa o interna pronto fue insuficiente y fuertemente criticada, especialmente por Lourau, para quien no existe tal interioridad o tal exterioridad de la institución. La institución es al mismo tiempo interna y externa, y era eso lo que justificaba precisamente al Análisis Institucional. Fue necesario un periodo de elaboración teórica del concepto (ahora bajo la dirección de Henri Lefèbvre y de Mme. Favez-Boutonier), así como la crisis de mayo del 68 para que se replantea el concepto de institución.

⁶ En el caso de la psicoterapia institucional, el alejamiento de la tendencia de Oury y Guattari de Tosquelles (y con esto la salida de los primeros del hospital de St. Alban hacia la experiencia de La Borde) tuvo también un motivo francamente político: para Oury y Guattari el inconsciente era una expresión también política de la sociedad, por lo que su análisis no remitía a la mitología griega, sino a las condiciones sociopolíticas actuales. Tosquelles parecía no compartir esa postura. Por ejemplo, para él, en el 68 francés "*no había pasado nada*".

La dinámica de grupos, la psicosociología y el concepto de institución

Hacia mediados de los años 50, en pleno proceso de reconstrucción de Europa después de la guerra, lo cual suponía la modernización de su planta productiva, el Estado francés envió una misión cultural a los Estados Unidos, específicamente a Bethel, Maine, donde Lewin habría fundado su *National Training Laboratories* (NTL), una institución en la cual se desarrollaría la investigación y la formación en dinámica de grupos y Grupos T. A su regreso a Francia, los destacados psicólogos y psicoanalistas que habían participado fundaron diversas asociaciones, entre ellas la ARIP y la ANDSHA⁷.

La introducción en los ámbitos psiquiátricos y educativos de los nuevos métodos grupales revolucionó el pensamiento sobre los procesos que tenían lugar en estas instituciones. En el caso de la pedagogía, Lapassade expresa la crítica en acto que significa la introducción de los Grupos T en el proceso educativo. Crítica de la apropiación del saber, crítica de la sumisión de los estudiantes, crítica, finalmente, al modelo napoleónico imperante hasta ese momento, así como de las lógicas de poder que emanaban de dicho dispositivo.

Tocaría a Guattari pensar la cuestión grupal desde la psicoterapia institucional, para él había que ser cautos con las formas engañosas de la supuesta “liberación de la palabra” operada por diferentes formas de los Grupos T. Distinguiría a los grupos objeto (alienados ya sea en la verticalidad jerárquica de la institución, o en la horizontalidad imaginaria de las formas antinstitucionales), de los grupos sujeto, enfrentados permanentemente a su disolución y su sinsentido, desde el cual podría aparecer, quizás fugazmente, el encuentro con una palabra plena, el enunciado de su propia ley (la autonomía).

⁷ Asociación para la Investigación e Intervención Psicosociológica y Asociación Nacional para el Desarrollo de las Ciencias Humanas Aplicadas, por sus siglas en francés.

Los NTL fueron fundados para la formación de coordinadores, animadores o líderes de grupos, una nueva manera de gestionar las relaciones humanas en ámbitos diversos como el educativo, el laboral, etc. Esta revolución “humanista” permitía una mayor comunicación entre los miembros de grupos y de organizaciones; mejoraba las posibilidades de expresar y manejar los conflictos inherentes a las interacciones humanas. En Francia, con bastante rapidez, los *grupos de formación*, versión local de los Grupos T, fueron adoptados en diferentes ámbitos para la gestión de las relaciones al interior de los establecimientos. En estos grupos se podía hablar con cierta libertad de los conflictos al interior de las organizaciones, de las empresas, de las escuelas, etc. Pronto fueron vistos como una verdadera revolución en la gestión de las contradicciones sociales estructurales –contradicciones de clase– desde la cual se vislumbraba la posibilidad de producir cambios mucho menos violentos que los que habían tenido lugar, tanto en la guerra como en la imposición de la guerra fría.

Tanto Lapassade como Guattari criticarían la concepción grupista. En el caso de Lapassade, el contenido político de los grupos de formación suponía el ocultamiento de la institución. Frente a la liberación de la palabra y la posibilidad de que el grupo manejara su propio proceso, se encontraba la determinación por parte del especialista del dispositivo, desde donde *todo el juego ya estaba jugado*. Efectivamente, en una intervención con enfermeras, una de ellas denunció cómo los espacios y las formas del proceso del *cursillo* en grupos de formación determinaban lo que se podía decir y hacer. Esta crítica fue complementada por otra, igualmente radical, de Jacques Guigou, en relación al *cursillismo* (Guigou, 1975). La forma de operar de estos grupos, aislándose en tiempo y espacio de la práctica cotidiana de los establecimientos –de las organizaciones– permitía un efecto de catarsis y ocultamiento de las tensiones producidas por las contradicciones sociales y las lógicas de poder.

Por su parte, Guattari, con su concepción de grupo sujeto, hace estallar la idea de un grupo trabajando sobre sí mismo, e incluso de la idea de un grupo que pueda pensarse como una unidad cerrada. El coeficiente de transversalidad en un grupo podría ser directamente proporcional a su imposibilidad de constituirse como grupo cerrado. El grupo está permanentemente confrontado con su alteridad, cosa que marcha en sentido contrario a su *ilusión grupal*.

Así, tanto para Lapassade como para Guattari, los nuevos métodos grupales, los Grupos T, los grupos de formación y el *no-directivismo* rogersiano, comparten una misma condición alienante: ocultan su propia institución. Es decir, ambos autores coinciden en la crítica respecto de la *exterioridad de la institución* en relación al grupo. Y, efectivamente, en las diversas teorías grupales, la institución es *continente institucional* (Foulkes, Bion), normatividad impuesta, pero siempre una estructura o un proceso *exterior* al grupo. Es eso que los pedagogos institucionales llamaron *institución externa*. En el caso límite, como lo relata Lapassade, la institución aparece como el *obstáculo* a remover por parte del grupo, cuestión que dicho autor criticaría lúcidamente planteando la forma imaginaria del instituyente grupal. El grupo, decía Lapassade, no puede ir más allá de imaginar otro mundo, otras posibilidades.

Castoriadis y la institución

Hacia fines de los años 50 y principios de los 60, Cornelius Castoriadis, intelectual y militante de origen turco-griego radicado en París desde los años 40, emprendió un recorrido que lo llevó a criticar el concepto de institución en las ciencias sociales. El trabajo de Castoriadis sobre el concepto de institución debería plantearse desde dos vertientes: la crítica al concepto universal y positivo de la institución, tal cual aparece en la sociología durkheimiana y sus derivaciones; y su *obra institucional*, fun-

damentalmente la creación y disolución del grupo *Socialismo o Barbarie*.

No pretendo hacer una síntesis imposible sobre la concepción de la sociedad en el trabajo de Castoriadis. Solamente debemos señalar que la revolución del concepto de institución en su obra es impensable sin la reconceptualización del concepto de imaginario. Para Castoriadis, el *imaginario radical* no se caracteriza tanto por su condición relativa a la *imagen*, sino en su capacidad de creación. El imaginario es creación, y en principio creación de significaciones imaginarias sociales, así como de *representaciones* emanadas de la psique. Entonces, imaginario social e imaginación radical son expresiones de dicho imaginario radical, que es precisamente la forma en la que cada sociedad se autoinstituye.

La sociedad se autoinstituye al crear a sus instituciones instituyendo sus instituciones. Éstas, en el planteamiento castoriadiano, son la *encarnación* de las *significaciones imaginarias sociales* que crea cada sociedad. No se trata de un proceso teológico, ni de una ontología. Es más bien un trabajo de desalienación y desocultamiento de la acción de la sociedad en su autocreación. Dicho de otra manera, es la crítica de la heteronomía dominante en la mayor parte de las sociedades humanas, una heteronomía que supone el desarrollo de lo que denominó el pensamiento conjuntista e identitario, una lógica, una estructura mental y de pensamiento, que no nos permite ir más allá de un cierto entendimiento.

Después de haber criticado radicalmente al marxismo, Castoriadis plantea que la encrucijada actual de nuestras sociedades no es la clásica lucha de clases enunciada por Marx. La confrontación fundamental está dada entre dirigentes y dirigidos en las nuevas sociedades burocráticas y ésta acontece en una sociedad que se encuentra en permanente transformación, en la cual la sociedad viva se confronta a sus instituciones. Estas instituciones son vividas en exterioridad, como creaciones completamente extrañas a los individuos de la sociedad. Dicho

de otra manera, la institución se presenta como la acción de otras fuerzas extrañas, y ocultas que está sostenida por todos, que es la misma sociedad la que construye sus instituciones.

El concepto de institución castoridiano supone entonces una tensión entre la sociedad instituyente, es decir, aquella que tiene la capacidad de *crear* y *autoinstituirse*, y sus instituciones. Mientras es mayor la distancia entre estos dos términos, mayor es la alienación de dicha sociedad. La institución, en este planteamiento, se refiere siempre a lo instituido, todo se expresa desde este concepto, pero el mismo supone la acción instituyente que opera permanentemente en él. El sujeto de la institución es el *colectivo anónimo* que expresa la sociedad instituyente.

De esta manera, el concepto de institución cambia radicalmente. La institución ya no es más una estructura o una función. No la define su momento funcional o simbólico –toda institución expresa en su totalidad la sociedad a la que pertenece–. La institución es un proceso que se encuentra en permanente tensión, que instituye su tiempo y su espacio: su historia. No es otra cosa su expresión *Institución imaginaria de la sociedad*. Sin embargo, esta relación agonística entre la sociedad instituyente y sus instituciones, este concepto situado en dos polos, supondría una mediación desde la cual podría ser comprensible la aparición de sus formas materiales y concretas, tanto en su base material como en su organización. La elaboración del concepto de institución en el Análisis Institucional se daría esa tarea.

El concepto de institución en el socioanálisis

Correspondería a René Lourau hacer un recorrido crítico de las diferentes perspectivas en torno al concepto de institución, para estructurar un concepto operatorio desde la sociología, que permitiera articular las prácticas críticas y negativas en diferentes contextos institucionales con una perspectiva teórica

que pudiera sustentarlas, lo cual suponía un esfuerzo de articular de manera coherente las críticas a los conceptos clásicos de la institución.

Para ello, Lourau retoma dos puntos de partida fundamentales: los *trabajos prácticos* que se daban en torno al concepto de institución a partir de la psicoterapia institucional, la pedagogía institucional y las diferentes formas críticas de ejercicio del trabajo en pequeños grupos (*psicosociología*), así como esos otros trabajos prácticos que procedían de las cada vez más frecuentes y radicales movilizaciones sociales que desembocarían en el 68 francés; y por otro lado los desarrollos teóricos sobre el concepto de institución emanados del grupo *Socialismo o Barbarie*, especialmente de su líder visible, Cornelius Castoriadis.

De esta manera, el concepto de institución que aparece en la perspectiva de Lourau retoma la idea de *proceso*. No obstante, pronto surgirán algunas diferencias. Señalo, en principio, una que me parece fundamental: mientras Castoriadis construye su concepto de institución a partir de una filosofía política y de un psicoanálisis reflexionado a la luz de las lógicas de la alteridad y la autonomía, Lourau opera un desplazamiento de dicho concepto hacia la sociología. Para Lourau, la aproximación que realizaba el Análisis Institucional era una aproximación sociológica, a pesar de la vocación de este *corpus teórico* en el sentido de constituirse desde una perspectiva multirreferencial. Desde allí, conceptos como *instituyente*, *instituido*, *sociedad instituyente* y *el imaginario*, se redefinían desde su utilización en campos disciplinarios diversos.

En este mismo sentido, el proceso descrito por Castoriadis en torno a la creación social de las instituciones y la autoinstitución de la sociedad sería redefinido desde una lógica sociológica por Lourau. Ya no se trataba solamente de ir tras las formas redefinidas de los sujetos colectivos desde los *agenciamientos colectivos de enunciación* como lo plantearon Deleuze y Guattari, ni tampoco del efecto de esa instancia conceptualiza-

da como *sociedad instituyente*, como un *colectivo anónimo* que es capaz de crear y transformar sus instituciones.

El registro social de construcción y disolución de las instituciones tendría que ser conceptualizado desde una observación que estuviera *más cercana* de la filosofía política castoridiana, y *más allá* de las descripciones historiográficas en torno al surgimiento de las instituciones.

Así, lo que se plantea en la filosofía castoridiana como sociedad instituyente y colectivo anónimo daría lugar a planteamientos críticos en la sociología institucionalista, sobre todo en las hipótesis sociológicas clásicas derivadas del pensamiento de Durkheim, así como de las maravillosas y fértiles construcciones teóricas derivadas de esta sociología en el ámbito de la antropología y la etnología. Desde allí, las temáticas de los movimientos y la institución estarían pronto tocando los terrenos explorados por la sociología weberiana, acompañados por miembros prominentes de esta corriente, como Wilhelm E. Mühlmann, y con ese gran clásico de la problemática que es Francesco Alberoni.

En los planteamientos castoridianos, desde la filosofía política, la *sociedad instituyente*, expresada como colectivo anónimo, *crea* o *instituye* sus instituciones. Las formas concretas de tal creación son, frecuentemente, los movimientos sociales, las vanguardias políticas o artísticas, flujos más o menos permanentes de creación en las sociedades, que Castoriadis enunció en algún momento como *núcleos de creación*. Así, en su expresión sociológica, este proceso de creación y autoinstitución de la sociedad sucede en esos procesos, a partir de *proyectos* que finalmente se traducen en *instituciones*. De esta manera, la relación entre el proyecto y la institución, es decir, el *proceso de institucionalización* como proceso de creación y transformación de instituciones, sucede de manera positiva: hay una relación de afirmación entre el proyecto y la institución. No profundizaremos en este trabajo sobre la manera en la que, en el planteamiento de Castoriadis, podría elucidarse la falta de adecuación

entre proyecto e institución: la disfunción, las condiciones *anómic*as, etc.

Para Lourau, al contrario, en el proceso de institucionalización, la relación entre el proyecto y la institución es negativa: la institución es negación del proyecto que le da origen. El desarrollo de este planteamiento está soportado por dos grandes pilares: por un lado, lo que Lourau denomina el *efecto Mühlmann*: *el fracaso de la profecía es condición estructuralmente necesaria para la institucionalización del movimiento*. Mühlmann había enunciado en su libro *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde* (Mühlmann, 1968), esto que él llamó una ley sociológica. Lourau⁸ no limita dicha "ley sociológica" al ámbito de los movimientos mesiánicos. Al contrario lo extiende a todo tipo de movimiento, especialmente a los movimientos políticos. Así, establecería continuidades entre movimientos mesiánicos y movimientos políticos, y por tanto entre la profecía religiosa y el proyecto político.

El otro gran pilar de su teoría de la institucionalización es el *Principio de equivalencia ampliado*. Se trata de una ampliación del concepto marxista de equivalencia, trabajado por Marx, especialmente para la mercancía y el dinero. Según Marx, Aristóteles se planteaba una pregunta: ¿qué es lo que hace que puedan ser intercambiables dos objetos de naturaleza distinta, dos objetos heterogéneos? La respuesta aristotélica no iba muy lejos: no podía ser otra cosa que la *convención humana*, una especie de acuerdo universal. Para Marx, Aristóteles, que vivía en una sociedad esclavista, no podía vislumbrar el valor del *trabajo humano* como fuerza productiva desde la cual emanaba el valor. El alemán resolvía esta interrogante a partir de una lógica de equivalencia con el trabajo. Así, dos objetos podían ser intercambiables porque participaban de la naturaleza en común que significaba ser resultado del trabajo humano. A mayor cantidad

⁸ Pero no solamente él, sino una cantidad importante de sociólogos y etnólogos. Tal es el caso de Henri Desroche, en su libro *Sociologie de l'Espérance*. (1973).

de trabajo para producir un objeto, mayor su valor. De esa manera, los objetos devienen en *mercancía*, y su valor puede ser expresado por el *dinero*, equivalente general de las mercancías del trabajo humano.

Lourau se pregunta si la lógica planteada por Marx en la cuestión de la mercancía podría ser extendida a las formas sociales⁹. En esa hipótesis, Lourau encuentra que la fuerza social que se opone a las transformaciones de los procesos instituyentes tiene como característica la necesidad de que esas formas sociales emergentes, nuevas, sean intercambiables con las anteriores, es decir, que puedan integrarse al conjunto de las instituciones anteriores, que las rupturas ejercidas puedan ser *integradas* en el conjunto social instituido. Esas formas sociales dominantes es lo que este autor denomina el *Estado-Inconsciente*, una fuerza de equivalencia que no es ni instituyente ni instituida, sino *negación de la negación*.

La operación conjunta de estos dos elementos: efecto Mühlmann y principio de equivalencia ampliado, resulta en una concepción del proceso de institucionalización y sus consecuencias, las instituciones, que se aleja del planteamiento castoridiano: la institución no es la *encarnación* o expresión del proyecto o significación imaginaria social que le da origen; la institución es la negación de dicho proyecto. Y esta concepción tendría repercusiones muy importantes en la manera de trabajar y concebir la intervención.

El dispositivo socioanalítico

Hacia mediados de los años 60, Lapassade y Lourau, cansados de la experimentación en el campo de la pedagogía, se plantearon la posibilidad de extender sus formas de intervención, centradas en la autogestión y la no-directividad, en eso que La-

⁹ Y habría que preguntarse si lo que Lourau intenta operar es una *extensión* del concepto o, al contrario, Marx opera una *reducción* del concepto a la mercancía.

passade llamó el *develamiento del inconsciente político de la institución*, a panoramas más amplios, a demandas que procedían de otro tipo de instituciones. Las demandas que se le dirigían eran demandas de *cursillos* (demandas propiamente pedagógicas), pero también demandas de intervención (como las que le plantearon los estudiantes líderes de la *MNEF*¹⁰, en el sentido de un acercamiento y un cuestionamiento de la relación entre las cúpulas dirigentes y la base estudiantil de dicha organización). Quisieron inventar un método de intervención que se alejara de las lógicas pedagógicas, al mismo tiempo que fuera una crítica en acto de las formas dominantes de la intervención psicosociológica, deudora ella misma de los modelos clínicos de la institución asistencial, así como de los de la gestión empresarial de las relaciones humanas.

Surge así el socioanálisis. Lourau se había capacitado en la coordinación de trabajo grupal en una asociación cuyas cabezas eran Jacques y Marie Van Bockstaële. Con ellos se verificaba una evolución de las perspectivas psicosociológicas ya instituidas hacia elementos más sociales y políticos. Estos pensadores se plantearon un método de trabajo que denominaron *socioanálisis*. Mismo que implicaba salir de las referencias individuales o estrictamente grupales, y articular el análisis con aspectos sociológicos más amplios. Lourau mismo plantea que la idea de un socioanálisis era incluso más antigua. Hacia 1930, en los trabajos de Moreno (iniciador de las técnicas psicodramáticas, pero también del *sociograma*), ya hay referencia a ese nombre. El *socioanálisis* apuntaba, en sus antecedentes, a esa evolución que partía del pequeño grupo hacia elementos sociológicos más amplios.

¹⁰ Mutualidad Nacional de Estudiantes de Francia, por sus siglas en francés.

Análisis institucional y socioanálisis

En el planteamiento de Lapassade y Lourau, el socioanálisis es el Análisis Institucional en situación de intervención. Intervenir socioanalíticamente significaba trabajar en torno a una hipótesis y ciertos instrumentos de intervención. La intervención se realizaría a partir de un *dispositivo* que debería ser entendido como un *analizador construido*.

La hipótesis a la que me refiero más arriba es en realidad la justificación social y teórica de la intervención. A diferencia de la mayor parte de las intervenciones pedagógicas o psicopsicológicas, *la intervención socioanalítica se sitúa en el campo del saber*, por ello la hipótesis es tan importante. En dicha hipótesis, lo que debemos revelar es precisamente que lo que justifica la intervención es la lógica de la alienación, el *efecto Weber*, la distancia entre lo instituido y lo instituyente. Pero quizás el elemento central que justifica la intervención es precisamente la invisibilidad de la institución. *La institución se oculta*, pero esto no significa que el interviniente va, como especie de cazafantasmas, a encontrar la institución allí donde se escondió, con algún arsenal de aparatos conceptuales, que mostrarán a la *base social de la institución* su inutilidad o su vocación por la vida alienada¹¹. Otra cosa es el proceso de análisis en el contexto de una intervención. Se trataría de generar un dispositivo de intervención que permita establecer un proceso de análisis colectivo de la institución, análisis cuya finalidad es *saber*, saber colectivo de los procesos institucionales, saber de mis relaciones explícitas e implícitas con la institución, saber de la transferencia y de las implicaciones, etc. *No se trata de resolver problemas*, sino de conocer y comprender nuestras instituciones¹².

¹¹ Esta caricaturización de los procesos de intervención institucional está presente en muchos de sus críticos.

¹² Hay analogías con la clínica psicológica. Si bien la demanda de los pacientes tie-

La perturbación de lo instituido, observación participante, la investigación-acción y el método clínico

Uno de los elementos centrales de cualquier dispositivo de intervención institucional es la *perturbación de lo instituido*. Por ello, podemos considerar que el dispositivo es un analizador construido (más adelante trabajaremos dicho concepto). Pero esto impacta directamente con una serie de cuestionamientos en torno al derecho de intervenir, el lugar del intelectual-interviniente, la lógica, la ética de la intervención, etc.

No puedo en este espacio abarcar la totalidad y complejidad de dicha problemática. Sin embargo, una arista que pocas veces se toma en cuenta es la cuestión de la observación en los procesos de investigación y conocimiento como parte sustancial de los procesos de intervención.

El auge de los métodos antropológicos cualitativos en la investigación social ha significado un avance indiscutible en las Ciencias Sociales. No obstante, más allá de sus virtudes, estos métodos también han inducido algunos problemas y confusiones en su extrapolación a otras disciplinas. En principio, su denominación como *métodos cualitativos*, cuya generalización oculta otros métodos de orden cualitativo distintos a las aproximaciones antropológicas.

ne que ver con el dolor psicológico que sufren, las psicoterapias –principalmente aquellas que son psicoanalíticamente orientadas– no se estructuran para el alivio inmediato del dolor. Al contrario, en la psicoterapia el paciente debe enfrentar las condiciones que le afligen, que le generan dolores insoportables. Normalmente el paciente sufre en la psicoterapia, como condición para mejorar su estado de salud mental. La psicoterapia (en la mayor parte de los casos) no se dirige a mitigar el dolor, sino a operar sobre las condiciones psicológicas de los pacientes que no les permiten resolver de manera autónoma las problemáticas de la vida. En el caso de la intervención socioanalítica, efectivamente también se enfrentan situaciones dolorosas y conflictivas, pero no con un ánimo de catarsis o confrontación, sino para producir las condiciones de emergencia de esos saberes colectivos sobre la institución. Tanto la psicoterapia como el socioanálisis comparten una característica: sus efectos son inciertos, ya que por definición no es ni el terapeuta ni el interviniente quienes controlan la intervención. Desde el punto de vista heurístico, esto supone otras perspectivas para la *validación* de saberes y conocimientos que vienen de los procesos de intervención.

Uno de los ejes fundamentales sobre los que se desarrollaron los métodos cualitativos fue indudablemente la *observación participante*, método sobre el que se montarían las descripciones etnográficas y buena parte de los trabajos antropológicos modernos. Sin embargo, esta generalización de los métodos antropológicos desde la observación participante subsumió a otros métodos cualitativos que tenían puntos de partida diversos, entre otros el *método clínico* y la *investigación acción*, ambos métodos son cualitativos, pero parten de otras lógicas en la producción del conocimiento.

En los dos métodos anteriormente mencionados, tendremos que señalar su vocación *intervencionista*, a diferencia del primero. Efectivamente, en la observación participante, el observador debería integrarse en los grupos y comunidades que son su objeto de estudio y evitar, en lo posible, perturbar las dinámicas cotidianas en dichos colectivos. Por su parte, el método clínico y la investigación-acción parten de un postulado completamente contradictorio: no es posible conocer los objetos de las ciencias sociales sin transformarlos. Se trataría de una pervivencia del pensamiento materialista, entre otras cosas: no es posible conocer la realidad desde la contemplación. Es necesario transformarla.

En favor de la perspectiva de la observación participante se plantearía la productividad y fertilidad de innumerables estudios realizados en diversas latitudes y en diferentes momentos históricos, sobre grupos sociales y comunidades en diferentes condiciones. Por el contrario, en favor de la perspectiva intervencionista, estaría también una cantidad considerable de producciones intelectuales que surgieron de la militancia, de movimientos sociales y políticos que generaron desde su intervención social saberes específicos.

La transformación de las condiciones sociales de existencia generalmente ha producido una buena cantidad de saberes críticos sobre nuestras sociedades. Pero no sólo eso, sino que las formas especializadas de intervención bajo encargo, que

también son formas de investigación-acción, han dado resultados relevantes en el plano de la investigación social. Desde allí, hay un fuerte cuestionamiento en torno a las pretensiones de no-intervenir o no-perturbar. Desde el dato de que la sola presencia del investigador altera el terreno de intervención (o también lo que el Análisis Institucional llama el *efecto Heisenberg*, es decir, que el resultado de la observación de un fenómeno u objeto depende del aparataje mismo de la observación), todo proceso de estudio debería preguntarse por el tipo de perturbación que induce en el terreno, y los fenómenos que derivan de dicha perturbación. En otras palabras, siempre debería preguntarse sobre los efectos de la *intervención sobre el terreno*.

El socioanálisis

El socioanálisis nació como un método de intervención institucional destinado a rebasar las problemáticas de la psicosociología de los grupos, así como del modelo clásico de la intervención sociológica, que era la consultoría en análisis organizacional. Planteado como *análisis institucional en situación de intervención*, el socioanálisis diseñó una serie de características que lo distinguirían de otros métodos sociológicos y psicosociológicos. Para ello, en el socioanálisis se distinguen tres actores o sujetos fundamentales: el staff cliente, el grupo cliente y el staff analítico o staff interviniente. No nos detendremos mucho en el análisis de cada una de ellos. Para esta exposición, nos bastará en principio con mencionar sus características principales:

Análisis del encargo y las demandas. Es un trabajo que no debe confundirse con el análisis de la demanda manifiesta y la demanda latente en el trabajo grupal. Si el proceso de generación de la intervención se realizó por un *encargo de intervención* (en ocasiones promovido por el propio socioanalista)—que no sólo puede provenir de los puestos jerárquicos del establecimiento— el trabajo de análisis lleva el sentido contrario:

elucidar, a partir de la formulación del encargo, las demandas múltiples y contradictorias que le dan origen.

La autogestión del dispositivo. El dispositivo socioanalítico *debe* perturbar el funcionamiento instituido o cotidiano del establecimiento.¹³ Los tiempos, espacios, tareas y funcionamiento del colectivo –que en momentos trabaja en forma de grupo, en otros como *Asamblea General Socioanalítica*¹⁴– *se sustituyen* a la operación normal de la institución, generando un tiempo y un espacio especiales, dedicados al análisis.

Regla de libre expresión o restitución. No se trata de un juego fácil de simulación de una palabra liberada. Al contrario, es el análisis arduo de los hiatos, de las informaciones parciales, de las cosas que “son como son”, etc. Es la regla que permite restituir o reconstituir en el colectivo las informaciones externas que hablan sobre aspectos ocultos, no dichos, silenciados, que pueden ser elementos para el esclarecimiento de la situación.

Análisis de la transversalidad. Finalmente, el colectivo no se analiza como *unidad grupal*. Es un espacio de interferencias, de atravesamiento de presencias institucionales dadas por las múltiples pertenencias de los participantes en el proceso de intervención. Su presencia no es analizada únicamente desde sus elementos o condiciones personales, sino en tanto pertenencias transversales y segmentarias, que permiten un análisis de la transversalidad institucional de la institución.

Elucidación a partir de los analizadores naturales del proceso de intervención. Hay que entender por analizadores a las situaciones o personas que permiten la elucidación de los procesos institucionales, tanto durante el proceso de intervención como en la marcha cotidiana de la institución. Los analizadores

¹³ En ese sentido, se sitúa en las antípodas de la observación participante.

¹⁴ Que no debe confundirse con los modelos de las asambleas de movimientos sociales en periodos de movilización o, en su defecto, en las formas asambleístas de sindicatos fuertemente institucionalizados.

resignifican el acontecer del proceso institucional, de manera que es posible hacer manifiestos una serie de fenómenos, de elementos, de encrucijadas, que *ya estaban allí*, pero que a partir del efecto de los analizadores es posible que adquieran nuevos significados.

Análisis de las implicaciones. Cuestión que no concierne únicamente al *staff interviniente*, sino al colectivo completo. El análisis de las implicaciones no debe entenderse únicamente desde una perspectiva subjetivista, que pone de relieve los elementos referidos a la transferencia y contratransferencia institucionales. Otras cuestiones, como el contexto sociopolítico de referencia en torno a la intervención, el *proyecto* desde el cual se juega la intervención del *staff cliente* y las contradicciones del *grupo cliente*, las formas en las que es perturbado el funcionamiento cotidiano de la institución, son otros elementos que conciernen al análisis de las implicaciones.

La intervención institucional

El método socioanalítico de intervención, muy pronto, dejó de ser demandado tanto en Francia como en otros países, incluyendo el nuestro. Para Lapassade esto era esperable: las instituciones no demandarían a quienes tienen por tarea cuestionarlas. Sin embargo, habría que considerar este *reflujo* de las demandas de intervención institucional en toda su complejidad. De cierta manera, se trataba de la negativa de una sociedad a continuar su análisis, a mantener un cuestionamiento permanente del devenir de sus instituciones y de su alienación. Sociedades que tenían que gestionar oportunamente las contradicciones que habían sido evidenciadas por los movimientos estudiantiles y sociales de aquella época.

De esta manera, el socioanálisis dejó de practicarse, como método de intervención, en relativamente poco tiempo.¹⁵ El flujo de los movimientos sociales, la quiebra de las alternativas socialistas, la caída del Muro de Berlín, la recomposición de las perspectivas de transformación social más allá del eje socialista, el cambio de problemáticas en la recomposición poblacional en países desarrollados a partir de los movimientos migratorios, la falta de estructuras institucionales que permitieran la acción de planteamientos como la *revolución molecular* de Guattari¹⁶, pusieron en primer plano otras problemáticas, otras perspectivas de trabajo y análisis que no emparentaban fácilmente con el método socioanalítico.

No obstante, los planteamientos socioanalíticos ya habían sedimentado en formas y perspectivas de análisis, que se fueron desarrollando en diversos campos. Los procesos de intervención institucional se fueron transformando. Se retomaron las formas clásicas de intervención, tanto en ámbitos educativos como en las empresas. Pero también surgieron otras formas de intervención crítica en las instituciones, que estaban más adaptadas a las nuevas condiciones sociales del mundo después del neoliberalismo y la globalización.

¹⁵ Aunque había que relativizar esta aseveración. En México, por ejemplo, Lourau intervino en la AMPAG (Asociación Mexicana de Psicoterapia Analítica de Grupo), alrededor de 1980, y en la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, en 1989. Todavía en los 90, poco antes de su muerte, Lourau llevó a cabo intervenciones institucionales, aunque no estrictamente con el método socioanalítico. Durante los años 80, en el contexto del Seminario de Análisis Institucional de la Universidad de París VIII, se formó un grupo de estudiantes para realizar, junto con algunos de sus profesores (Savoye, Hess, Gavarini, Colin, etc.), intervenciones institucionales.

¹⁶ En ese sentido, el *encaje* o articulación de los movimientos y planteamientos de transformación radical de las sociedades supone su decantación en figuras institucionales. Lourau desarrolló ampliamente la cuestión del proceso de institucionalización, como lo expuse más arriba. Sin embargo, las posibilidades de transformación que pudieran ir más allá de la *recuperación* o *repetición* de lo instituido fueron poco desarrolladas. La temática de la *contrainstitución* estaría presente tras bambalinas en esos estudios. Con Valeria Falletti y Fernando García hemos planteado la noción de *institucionalidad* para señalar esa posibilidad de figuras institucionales que se generan como formas agonísticas de las instituciones dominantes, como formas de comunalidad abiertas a la alteridad, confrontadas permanentemente con su disolución.

El modelo socioanalítico como eje analítico de los procesos institucionales

Es posible el análisis institucional más allá de la puesta en práctica del método socioanalítico. Desde su creación, este método se supo tributario de procesos de análisis institucional espontáneos, presentes en la cotidianidad de los establecimientos. El socioanálisis era concebido como una *crisis en frío*, que contrastaba con la potencia de las *crisis en caliente* que se sucedían periódicamente en las sociedades, y que eran considerados como *trabajos prácticos y colectivos* de análisis institucional.

No obstante, incluso en estos procesos, en estas crisis institucionales, el socioanálisis fue un instrumento muy útil para su comprensión y conceptualización. Los conceptos intermedios como el mismo concepto de *analizador* fueron sumamente útiles para pensar los movimientos sociales y las crisis institucionales. El trabajo sobre la idea de las *demandas* de la *base social de la institución* permitía pensar movimientos e instituciones desde perspectivas menos unificadoras o simplificadoras que las que se planteaban en las diferentes sociologías de moda.

Cabría destacar, en este panorama, la idea propia del Análisis Institucional de la *institución* como algo que no es evidente, que se encuentra oculto. La distinción entre el concepto de *institución* con el de *establecimiento* u *organización* también permitió hacer un trabajo de conceptualización y resignificación de los procesos institucionales, no sólo para los estudiosos de estas cuestiones, sino también para los participantes de la institución, para su base social.

Así, pensar la institución más allá del establecimiento, a partir de las prácticas cotidianas, permitió en muchas experiencias el *descentramiento*, otra colocación de los sujetos en el contexto de la institución.

En síntesis, un análisis que pretenda recuperar la complejidad de objetos tales como la institución, no sería ya posi-

ble sin el concurso de los hallazgos y las conceptualizaciones procedentes del socioanálisis. Las condiciones de un análisis institucional espontáneo a partir de los analizadores naturales encontraban en los conceptos y prácticas surgidas desde el socioanálisis un campo fértil para la reflexión.

La construcción de analizadores o dispositivos de análisis

Los conceptos derivados del socioanálisis también han permitido la elaboración de ciertos métodos y aproximaciones al trabajo institucional sin acudir directamente al método socioanalítico. Así, por ejemplo, Yves Étienne trabajó sobre la posibilidad de implementar una *pedagogía socioanalítica*. Asimismo, muchas formas de trabajo grupal se vieron, al menos, influenciadas por los planteamientos del socioanálisis.

Una de las cuestiones que sería importante mencionar es precisamente la oposición entre los métodos intervencionistas (método clínico, investigación-acción) y otros que reducen al mínimo la perturbación inducida por el especialista, especialmente en los procesos de investigación. Esta contradicción, que en su momento fue un verdadero *clivaje* respecto de las implicaciones de los especialistas, poco a poco se ha ido limando y las relaciones se han vuelto menos ásperas. De esa manera, por ejemplo, Rémi Hess y Antoine Savoye hablan de un *socioanálisis participante*, que minimiza las formas disruptivas del socioanálisis en favor de un proceso colectivo de análisis institucional promovido por el socioanalista desde el interior de las instituciones y los establecimientos.

Asimismo, Lapassade, en un momento dado, también planteó formas de *etnoclínica*, en la que procedimientos clínicos se alternan con formas de observación participante.

El legado del método socioanalítico en los procesos de investigación también resulta muy importante. En psicología, psicopsicología, psicología social, sociología y antropología, el planteamiento crítico del dispositivo socioanalítico es un refe-

rente para pensar en relación a la perturbación y las implicaciones del sujeto investigador en el contexto de sus trabajos de investigación. Asimismo, las categorías propias de la intervención, tales como el análisis del encargo y las demandas, el concepto de *analizador*, etc., son referentes privilegiados en la conceptualización de los procesos de trabajo en terreno.

Quizás lo que debemos recalcar es el legado del socioanálisis para la construcción de estos dispositivos: más allá de la producción de encargos específicos de intervención, la orientación socioanalítica hacia el análisis institucional se mantiene en los diversos dispositivos.

La colocación del intelectual en los procesos de análisis institucional

Sin duda, uno de los aportes fundamentales del socioanálisis a las ciencias sociales ha sido la noción de *análisis de las implicaciones*. Este tema surgió con toda su fuerza a partir de los años 80. Si en un principio la atención de los grupos institucionalistas se centró en la cuestión de los analizadores, posteriormente en los procesos de institucionalización, uno de los temas que más se desarrolló y causó un fuerte impacto en diferentes disciplinas de las ciencias sociales fue el análisis de las implicaciones.

La noción de implicación fue desarrollada no únicamente por Lourau en diferentes libros, sino que se incorporaron en ese esfuerzo autores de diferentes disciplinas, como Ruth Kohn y Jacques Ardoino. La idea del análisis de las implicaciones fue la de una crítica radical a la pretendida neutralidad del investigador o, en su caso, de los elementos no explícitos e inconfesados de los modelos del intelectual orgánico (Gramsci) o del intelectual comprometido (Sartre, Freire y un larguísimo etcétera). Para ello, el cuestionamiento del lugar del investigador o el intelectual se revisa desde perspectivas psicológicas y etnopsicoana-

líticas (Devereux), epistemológicas (Heisenberg) y sociológicas (Gouldner), entre otras.

El análisis de las implicaciones ha permitido, en el contexto de la construcción de dispositivos de intervención y en el trabajo sobre los analizadores naturales de las instituciones, incorporar una dimensión que intenta romper la fetichización y enajenación del trabajo intelectual. Por una parte, el intelectual aparece atado a una serie de relaciones y compromisos que significan y resignifican de principio sus enunciados. El investigador se cree el sujeto de su investigación, y tiene que ceder ante la evidencia de que dicho sujeto está más allá de sus propias posibilidades de percepción.

El análisis de las implicaciones se constituye, en sentido estricto, como un verdadero análisis institucional de las condiciones de producción del saber especializado, y más específicamente, del saber científico de las sociedades sobre sí mismas. Y este análisis institucional ha revolucionado la epistemología de las ciencias sociales.

Bibliografía

- Ardoino, J. (Coord.) (1981). *La intervención institucional*. México: Folios.
- Ardoino, J.; Boumard, P. y Salaberry, J.C. (2003). *Actualité de la théorie de l'institution. Hommage à René Lourau*. Francia: L'Harmattan.
- Desroche, H. (1973). *Sociologie de l'espérance*. Francia, Calman-Lévy.
- Durkheim, E. (1991). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón.
- Gil Montes, V. y R. Manero Brito (2012). Algunos referentes teóricos sobre el concepto de institución. En Área 3. Cuadernos de Temas Grupales e Institucionales (16). Recuperado de <http://www.area3.org.es/Uploads/a3-16-refteorinstituci%C3%B3n.pdf>

- Guigou, J. (1975). La stagification. *Éducation permanente* (31), pp. 3-25.
- Hess, R. y A. Savoye (1993), *L'analyse institutionnelle*, 2a edición. Francia: PUF.
- Lourau, R. (1991). *El análisis institucional*. Argentina: Amorrortu.
- Manero, R. (1992). *La novela institucional del socioanálisis*. México: Colofón.
- Mühlmann, W. E. (1968). *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*. Francia: Gallimard.
- Weber, M. (1984).

“¡No están solos!”: reflejos frente al espejo de nuestras contradicciones y desafíos

Emmanuel Rozental

Vilma Almendra

El nudo de nuestra soledad

Al escribir estas líneas estamos buscando palabras para nombrar lo que de antemano sabemos que las desborda, lo que no cabe en ellas. Es un texto a retazos que evoca mucho más que palabras sabiendo que éstas, como nosotras y nosotros, se encuentran atrapadas en las categorías con las cuales el régimen que nos somete define, restringe y condiciona lo posible. Precisamente este fue el eje de lo que planteó García Márquez en su Conferencia Nobel (García Márquez, 1982) al señalar cómo “el desafío mayor para nosotros ha sido la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida”. Pero ello no es consecuencia del destino o de un devenir fortuito: “La interpretación de nuestra realidad con esquemas ajenos sólo contribuye a hacernos cada vez más desconocidos, cada vez menos libres, cada vez más solitarios”. Ese es el lugar que nos asignan la conquista permanente, el capital y la modernidad. Pero además, somos cada vez más innecesarios, sobrantes, excedentes, “porque el desafío mayor para nosotros ha sido la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida”. Ante la amenaza permanente, e inminente, de exterminio como consecuencia del desprecio hacia nuestras vidas y realidades por parte de la codicia y sus regímenes; ante la negación despropor-

cionada del derecho que nos asiste de nombrarlas entre todas y todos, y de tejerlas a nuestros modos en nuestra Madre Tierra, nos encontramos avocados a asumirnos entre nuestro sometimiento y la destrucción de quienes sobremos o no quepamos en su parnaso y la superación en palabra y acción de nuestra impotencia y condena. "Este es, amigos, el nudo de nuestra soledad".

En una primera parte empezamos por compartir desde nuestra perspectiva un esfuerzo por "pasar por la historia el cepillo a contrapelo", justamente mientras la estamos viviendo enredados como estamos en un nudo de soledades en el que nos reconocemos. La totalidad del poder de los vencedores que penetra todos los ámbitos amenaza con aplastarnos definitivamente para superar su crisis. Lo que quede, será su botín. Pero los vencidos, "no están solos" según se proclama, lo proclamamos, en este instante de peligro. Lo que nos surge son imágenes, asuntos críticos, ilustrados desde vivencias y ejemplos que compartimos como aportes motivados por la necesidad de que ese "no están solos" tenga dientes y fuerza. De allí que salten al pasar torpemente este cepillo a contrapelo, algunas contradicciones y desafíos que señalamos con firmeza y humildad (Benjamin, 2007, pp. 68-69).

En la segunda parte, a partir de haber expresado la soledad frente a la Madre Tierra (Uma Kiwe) esbozamos dos experiencias concretas de lucha y resistencia: el Tejido de Comunicación para la Verdad y la Vida y Pueblos en Camino. A su modo, son maneras, intentos colectivos de abordar, de enfrentar en palabra y acción los desafíos y contradicciones que nos convocan en este contexto, de encontrarnos en el camino para no estar solos.

Conscientemente decidimos no tejer relaciones y razones entre las dos partes, ni sacar conclusiones, precisamente para que los retazos y experiencias queden abiertas entre sí y a otras interpretaciones. Sabemos y nos alegra reconocer, como lo señalamos en la parte III, que esto no termina aquí, que solos no podemos y que nos necesitamos mutuamente para entender, para resistir y para crear un mundo posible y necesario.

Parte I.

Peinando a contrapelo estos tiempos: retazos de contradicciones y desafíos

El carácter burgués. Más acá de la seguridad y de la mediación del dinero

Lo aparente-real, aparece naturalizado, de modo que estamos atados, encerrados, condicionados por el lugar que el régimen nos asigna. Cuando gritamos: "No están solos" y este grito sentido se nos devuelve, poniendo en evidencia la relación que nos distancia y diferencia, en última instancia, nos impide ser coherentes con ese grito. Están solos y lo seguirán estando porque así es. Porque esa es la realidad y nos supera. Porque muy pronto asumimos nuestra impotencia, en el mejor de los casos con el deseo de que algo cambiemos entre todas y todos algún día, de algún modo, para que esto no siga siendo como es.

Lo que pocas veces hacemos es profundizar desde allí. Terminar la frase. Decirnos, por ejemplo "y mientras tanto...". Mientras tanto, cada cual en su lugar, con buenas intenciones y sentimientos. Con ganas de "hacer algo" y de que todo cambie. Consuela y engaña saber que no estamos solos en el desconcielo de no poder cambiar y seguirnos encontrando, queriendo sinceramente que algún día no estén solos: que todo esto cambie. Cuánto poder tienen la seguridad, la mediación del dinero y el carácter burgués para fijarnos en la impotencia y la distancia. Cuán necesario es reconocernos allí para asumir ese "hacer algo" desde los buenos deseos y los sentimientos sinceros, pero en el trabajo de desbordar lo aparente y transgredir la sumisión que nos distancia.

No hay nadie más dócil y sumiso que quien busca garantizar un mínimo de seguridad para sí y para los suyos y que por ello ha sido transformado una y otra vez, bajo la presión de condiciones económicas adversas que amenazan su seguridad generando incertidumbre, y que lo orillan a hacer, literalmente,

cualquier cosa para defender su empleo, su pensión, su familia, etc., personas capaces de sacrificar sus creencias, sus convicciones y su dignidad humana. Cuando el umbral de lo que se requiere de estas buenas personas se eleva a cambio de superar la amenaza para su seguridad, y la de los suyos, harán lo que les manden solamente a cambio de ser eximidos de toda responsabilidad ya que actuaban para mantener un mínimo de bienestar. Funcionarios cuyas funciones son definidas por la estructura y el sistema. Burócratas haciendo su parte en la maquinaria autónoma de un todo cuyo sentido les desborda y supera. Obedientes a la moral cambiante que define y modifica el bien y el mal según lo definan quienes tienen el poder de garantizar seguridad, pero para quienes la ética que reclama tomar decisiones y asumir las consecuencias, carece de un sentido práctico.

Los peores asesinos, de la SS y de la Gestapo, por ejemplo, no fueron escogidos por Himmler entre sicópatas, fanáticos, o asesinos congénitos. Confió enteramente en la eficiencia y obediencia sin límites de padres de familia y personas que tenían y defendían su empleo. Este “carácter burgués” nos mira en el espejo cotidianamente –mientras la responsabilidad por nuestros actos la tienen quienes dan las ordenes y funcionamos según se requiera para un beneficio accesible–, nos encierra en la impotencia de la socialidad de lo que se nos permita, y condena a la soledad de nuestros buenos deseos, poco prácticos y limitados por “condiciones objetivas”, a quienes son víctimas de abusos que siempre comete el otro, en el que no nos vemos a nosotros en condiciones que nos “obliguen” a funcionar y a hacer bien lo que tengamos que hacer (Arendt, 2000a, p. 152).

Fundamental como sustento y sustancia real de esta socialidad pragmática y sumisa es la mediación del dinero en el doble carácter que le señalara Emmanuel Levinás (2013). Por una parte, es “la posibilidad o habilidad de tomar algo en posesión: la posibilidad de dejar, así, una parte de indeterminación y de vida a la voluntad libre del que posee, todavía abierto a otras decisiones”. En este sentido, la mediación del dinero no

sólo determina la seguridad, sino el poder, la libertad de poseer cualquier cosa o persona. Lo que se requiera. Esto último precisamente porque la mediación del dinero se basa en el establecimiento de unidades de valor homogéneo para todo, de modo que a todo se puede acceder a través de estas unidades cuantificadas en dinero. Sin necesidad de decidirlo, de ser conscientes de ello, aceptamos esta mediación y su poder sometiéndonos a la distorsión de las relaciones que establece. Somos el dinero, su carencia y la socialidad que nos impone.

Sin embargo, en el encuentro, en el reconocimiento de otras y otros que nos interpelan, se da una "proximidad interhumana, transcendencia y socialidad que atraviesa ya, de único a único, de extraño a extraño, la transacción de la que todo dinero procede, que todo dinero reanima". Hay algo que evoca y agrieta ese "no están solos" sentido y sincero ante otro extraño, que desborda amenazando la socialidad y la mediación del dinero. "Relación a otro –al extraño– que, por su debilidad, su miseria y su mortalidad, concierne al yo, me concierne y, precisamente así "me mira". "No están solos"; presencia y fractura de la socialidad del dinero, mediación del dinero que además explica y justifica el abuso, el desprecio y sus consecuencias concretas en dolor y desgarramiento, pero que nos estalla en la cara exigiéndonos no dejarlos solos, no estar solos privados de nosotras y nosotros, encerrados en categorías y máscaras en esta soledad de lo que somos tan mentida y tan falsa, tan real y tan práctica por el dinero. Ante la muralla que derrumba lo que nos arranca cotidianamente el saber que "no están solos", se yergue de inmediato insoslayable la frontera de la socialidad del dinero que niega la existencia a lo que no mide en sus unidades y a lo que no puede poseerse por su conducto. Mientras seamos dinero, están-estamos sometidos a la soledad. Morimos en vida precisamente cuando dejamos de desbordar la mediación del dinero y de reconocernos más acá y en formas y lugares otros que son transformadores y constituyen el rico

sentido. Tejer desde allí sin descanso la acción política colectiva: el reconocimiento y el abrazo.

Nos están matando: ¿para qué?

Damos respuesta a esta pregunta a partir de un ejemplo doloroso que ilustra y devela los intereses y beneficiarios que generan el terror: la desaparición forzada y la muerte en esta guerra no declarada y global contra los pueblos por las riquezas y bienes comunes. Como lo ilustra este ejemplo, el Capital Transnacional está re-ordenando territorios con el propósito de acceder a riquezas y recursos al menor costo posible y con la máxima rentabilidad en procesos extractivos, lo que causa una destrucción irreparable de los recursos. Simultáneamente, se están privatizando las riquezas de estos territorios por medio de políticas y legislación de despojo, de desplazamiento forzado y de la eliminación de lo que desde su perspectiva de acumulación son excedentes de población. Los pueblos y territorios objeto de esta política de reordenamiento, reappropriación, explotación, despojo y destrucción para la acumulación de capital transnacional han sido condenados a la irrelevancia de la inexistencia, del señalamiento como estorbos al progreso e impedimento al “bienestar general”; han sido condenados en vida a la soledad y al exterminio.

El 8 de febrero de 2009, Colombia despertó horrorizada ante la noticia de una nueva masacre contra indígenas del pueblo Awá en un territorio ancestral al sur occidente de Colombia. Esta masacre de por lo menos 17 indígenas, entre los que había hombres, mujeres y tres menores de edad, fue perpetrada por las FARC entre el 4 y el 6 de febrero en esta región remota y selvática del Departamento de Nariño.

“La Organización Nacional Indígena de Colombia-ONIC y la Unidad Indígena del Pueblo Awá-UNIPA denunciaron en un comunicado que, como consecuencia del conflicto armado, en los últimos diez años se han cometido “cuatro masacres, aproxi-

madamente 200 asesinatos y 50 han sido afectados por minas antipersonales”.

Además, hubo cinco desplazamientos masivos, migración transfronteriza, secuestros, detenciones arbitrarias, reclutamiento forzado, bloqueo de alimentos y medicamentos, utilización de bienes civiles, presión a la población para que sirvan de informantes entre otras formas de agresión” (UNIPA y ONIC, 2009).

Esta masacre se suma a otras que la precedieron y que dejaron un saldo de 38 indígenas Awá asesinados solamente en el 2009 (de un total de 77 asesinados en Colombia ese año), por parte de las Fuerzas Armadas del Estado, de grupos paramilitares que actúan en colusión con las mismas y de las FARC, según un informe de la ONIC (ONIC, 2009).

Como consecuencia de la militarización de su territorio, de la confrontación armada y de la presión por parte de los diversos actores armados para que los indígenas sirvan como informantes, seguida por el señalamiento y la masacre, hasta el 2009, “los actores estatales han desplazado en el departamento de Nariño a 6,134 indígenas del pueblo Awá, seguido de los grupos insurgentes con 3,200 y finalmente los paramilitares a 520 indígenas del pueblo Awá”, señala el mismo informe.

Ante la propaganda desatada por el Gobierno, encabezado por el actual Presidente de Colombia, Juan Manuel Santos, actuando como Ministro de Defensa, se intentó, como siempre se hace, aprovechar este hecho de sangre contra civiles, para militarizar aún más el territorio con el pretexto de defender a los indígenas. No obstante, en una Audiencia Defensorial realizada el 10 de agosto de 2008 en las instalaciones del Congreso de la República, este grupo denunció recurrentemente a la Fuerza Pública como uno de los agresores y presentó evidencia al respecto (Tejido de Comunicación, 2008).

Aterrados por esta masacre de las FARC y en medio de la propaganda y de la manipulación del Gobierno nos preguntamos ¿para qué matar a los Awá? El planteamiento es el siguiente:

La verdad se encuentra en la respuesta a una pregunta necesaria: ¿Para qué matan a los Awá? Es indispensable plantearnos esta pregunta y reaccionar con coherencia y firmeza en consecuencia. De lo contrario, el terror de esta masacre servirá como excusa para cometer otras y como medio para despojarlos de su territorio, de su cultura, de su forma de vida y desaparecerlos en un genocidio planificado. Habrán luchado para nada quienes se hayan sacrificado por defender sus vidas, culturas y territorios. Nos habrán convencido una vez más, que estas masacres contra los Awá en Nariño no tienen nada que ver con las de San José de Apartadó, Urabá, Catatumbo, Amazonía, Cauca y todo el territorio Nacional. Que nada tienen que ver con los asesinatos de mujeres, sindicalistas, campesinos, defensores de derechos humanos, falsos positivos y toda la parafernalia de hechos y actos de terror, vengan de donde vengan. Porque sabemos que el terror es un medio perverso hacia un fin perverso, hacemos memoria, señalamos unos hechos, denunciemos y condenamos a las FARC con ira y dolor, por el crimen cometido y por contribuir de esta manera no solamente a sembrar muerte, miseria y dolor sino a ayudar a que se despoje a los pueblos indígenas de pueblos y territorios (ibíd.).

En consecuencia, recabamos y presentamos evidencia incontrovertible que documenta el hecho de que a los Awá los asesinan y los destierran porque su presencia y sus derechos sobre su territorio ancestral estorban el desarrollo de megaproyectos. Entre los hechos documentados resaltamos los siguientes:

1. El terror sistemático por parte de todos los actores armados, incluida la Fuerza Pública, se ejerce sobre el pueblo Awá para despojarlo de su territorio.
2. Los Megaproyectos proyectados y en curso de implementación en territorio Awá incluían:
 - a. Agro-negocio y plantaciones de monocultivos legales e ilegales como la Palma Africana para agro-combustibles y la coca para la fabricación de cocaína.

- b. Minería y Recursos Vitales, incluyendo 110 solicitudes de concesión por parte de la minera transnacional Anglo Gold Ashanti para la extracción de oro, zinc, cobre, plata, platino, molibdeno, entre otros minerales. Además, este territorio cuenta con una enorme riqueza hídrica, maderera, de hidrocarburos, biodiversidad y oxígeno de interés para la industria extractiva.
 - c. Infraestructura. La vía multimodal “Amazonas” del proyecto IIRSA atraviesa este territorio, amenazando con su destrucción.
 - d. Turismo y otros intereses. Grandes empresas turísticas nacionales y transnacionales tienen preparadas inversiones para proyectos turísticos en los que ofertan la belleza natural y biodiversidad de este territorio preservado por los Awá.
3. Legislación de despojo. Desde 1993, y sin que mediara ningún tipo de consulta o de conocimiento por parte del pueblo Awá, no sólo su territorio, sino toda la cuenca del Pacífico colombiano, desde Panamá hasta Ecuador, incluyendo la vertiente de la Cordillera Occidental y la Plataforma Submarina, había sido delimitada para ser concedida con posterioridad, a través de otros instrumentos legales que se citan, a intereses extractivos transnacionales.

En conclusión demostramos que a los Awá los masacran, vengán de donde vengán el terror y la muerte, para despojarlos de sus territorios y entregarlos a intereses del capital.

Ciudades, soledad y exterminio

Estas mismas estrategias de reordenamiento, terror, despojo y exterminio se imponen en ámbitos urbanos, siempre encubiertas por propaganda, con la complicidad de quienes se niegan a saber que esto está sucediendo en todas partes de diversas

maneras. Los procesos de gentrificación, los grandes eventos, como olimpiadas o el Mundial de Fútbol, el reordenamiento urbano en torno de grandes superficies y centros comerciales exclusivos y excluyentes, la especulación con la tierra urbana para proyectos de propiedad raíz, los grandes proyectos de infraestructura y transporte público en manos de capital privado con recursos del Estado, y la creación de *clusters* (nudos) globales de servicios en todas las grandes ciudades del mundo que ofrecen, por ejemplo, “paquetes” de atención especializada en salud de alta complejidad a extranjeros mientras los pobladores de las ciudades mueren sin derecho a la atención básica, son algunos entre los muchos medios para generar un excedente de población urbana que se elimina de diversas maneras.

La pobreza se criminaliza, al igual que la protesta social. Las grandes obras de infraestructura y los ámbitos privatizados expulsan a los empobrecidos a zonas marginales, invisibles y despreciadas. Al desplazamiento desde zonas rurales despojadas por guerras y megaproyectos se suma el desplazamiento urbano por el empobrecimiento y el reordenamiento al servicio del capital. Los barrios urbano-marginales (ciudades-invisibles) son zonas de guerra en donde la supervivencia ante la exclusión genera “violencia social” que, a su vez, legitima la represión y la guerra contra los empobrecidos, mientras los medios de propaganda promueven la eliminación de este “problema social” que amenaza la “seguridad” de los ciudadanos; por seguridad, este grupo es condenado a la soledad y al desprecio que frecuentemente precede al exterminio.

Poco se sabe y mucho se encubre de la realidad de estos infiernos urbanos y sus pobladores. La estrategia fracasaría si la ciudadanía abriera los ojos, pero ésta parece preferir una ciudad cómoda, limpia y ordenada por este motivo elige autoridades que prometen seguridad y acepta la versión de la propaganda que condena a la soledad a los despojados.

La ciudad de Buenaventura, el mayor puerto en la costa del Pacífico en Colombia, es habitado por pobladores afro-

colombianos, muchos de ellos desplazados por la guerra para despojarlos de sus territorios ancestrales. En marzo de 2014 se hizo público lo que todas y todos allí conocen desde hace años pero sobre lo que nunca se ha hecho nada: Buenaventura es un campo de exterminio a cielo abierto; el índice de desempleo es mayor al 60%, el paramilitarismo ha instalado las “casas de pique”, viviendas abandonadas por pobladores empobrecidos que no pueden pagar cuotas de seguridad en las que se descuartiza vivas, con motosierras, a víctimas que se niegan a ser despojadas de sus pocos bienes o para quienes no es posible pagar las sumas de dinero de las cuotas. Los asesinos actúan en áreas militarizadas o con fuerte presencia de la policía, los gritos y las bolsas de basura con los cadáveres descuartizados son un claro mensaje de terror con un propósito concreto.

Buenaventura ha sido re-diseñada para que se construya, precisamente en los barrios de Bajamar donde sus pobladores viven de la pesca, un gigantesco complejo portuario con centros comerciales, grandes oficinas, servicios y hospedaje en ambientes climatizados y seguros. Buenaventura será uno de los principales nodos de la Alianza del Pacífico, un acuerdo multinacional de “Libre Comercio”, a través de esta ciudad empobrecida y en vías de reestructuración, pasan y pasarán mercancías y riquezas millonarias incalculables entre las Américas, China, Asia y Europa. La “limpieza social” es el paso previo, indispensable para transferir el puerto a sus conquistadores, en Buenaventura, como en las demás ciudades modernas, quienes no son socios del gran capital, “sí están solos” (Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, 2014).

La barbarie como estrategia

A lo largo y ancho del continente y del mundo, con diversos pretextos y actores, se han implementado en campos y ciudades estos mismos proyectos que combinan el terror con la propaganda y las políticas de despojo al servicio del “Libre Comer-

cio". Más allá de la confusión que generan los hechos y los discursos, el resultado es el mismo: la transferencia de territorios y recursos a intereses del capital transnacional, y la eliminación de excedentes de población al servicio de la acumulación. El capital supera su crisis con una guerra total contra los pueblos y por los territorios. Un ejemplo dramático de la implementación global de estas estrategias es el de las "Guerras contra el Narcotráfico" en Colombia y en México, articuladas al Plan Colombia y su mellizo, el Plan Puebla-Panamá, rebautizado Plan Mérida.

Los hechos de Iguala durante los cuales fueron desaparecidos 43 estudiantes normalistas, uno más entre muchos otros, corresponden a todas luces a la implementación de esta estrategia de exterminio y terror para el capital.

Ayotzinapa es un mensaje de terror, un acto que solamente pudo haber sido planificado y ejecutado por el ejército mexicano con pleno conocimiento de todos los niveles de Gobierno (Gibler, 2014). Este acto de barbarie programada se ejecutó en el marco de la implementación de una cadena de reformas por medio de las cuales el capital transnacional se apropia de riquezas y recursos esenciales, a la vez que desmonta y privatiza los servicios públicos y de seguridad social, como la salud y la educación, y niega libertades y derechos adquiridos mediante la lucha y la movilización. Dado este contexto de guerra y su ámbito y magnitud globales, entendemos que la reacción de rechazo y movilización eran previsibles y esperadas.

Los hechos de Ayotzinapa se tratan, seguramente de un experimento perverso que incluye el operativo criminal y las mentiras increíbles con las que fue presentado, pasando por medir, controlar, tergiversar, manipular y repremir a la reacción colectiva—aun a costa del sacrificio de algunos individuos—para mantener y consolidar el sistema. No reconocer y comprender los intereses estratégicos de este mensaje de terror conduce a que las movilizaciones puedan ser fácilmente manipuladas y orientadas para beneficio de los criminales como lo señalara ante los hechos el Subcomandante Insurgente Moisés (2014).

El capital acumula experiencia para alcanzar sus objetivos a través de las lecciones que le dejan sus acciones de terror y las implementa globalmente a su servicio, según lo necesite. Así como en Gaza aprendieron a bombardear zonas urbanas densamente pobladas y asesinar civiles y niños con absoluta impunidad; y en Buenaventura que es posible transformar a las víctimas en victimarios para que descuarticen por dinero a sus vecinos y amigos a plena luz del día y bajo la protección de las fuerzas armadas; a partir de Iguala se aprendió que pueden ejecutarse operativos militares complejos contra objetivos civiles incómodos en los que se desaparezcan sin explicaciones a decenas de personas mediante hornos crematorios establecidos en bases militares para deshacerse de los cadáveres (Martínez, 2014).

"Acá estamos cientos de miles, todos viviendo en la más absoluta soledad".

Al estudiar el totalitarismo y la "Dominación Total", Hannah Arendt señala cómo para la producción masiva de cadáveres vivientes que precede al exterminio, se requiere de la eliminación de los seres humanos como sujetos morales, lo que tiene una de sus manifestaciones más dramáticas en la imposibilidad de que aún la muerte inminente e inevitable tenga algún sentido que la trascienda. El régimen les niega la posibilidad de convertirse en mártires. En este sentido cita el testimonio de David Rousset desde los campos de concentración:

¿Cuánta gente aquí, aún cree que una protesta tiene siquiera importancia histórica? Este escepticismo es la obra maestra de la SS. Su gran logro. Han corrompido toda la solidaridad humana. Acá, la noche ha caído sobre el futuro. Cuando no queden ya testigos, no podrá haber testimonios. Manifestarse, movilizarse, protestar, aun cuando la muerte no pueda ya ser postergada, es un intento por dar a la muerte algún sentido,

actuar más allá de la propia muerte. Para lograrlo, este gesto debe tener aún significado para la sociedad. Aquí estamos cientos de miles, todos viviendo en la más absoluta soledad. En esta soledad, nos encontramos totalmente sometidos, sin importar lo que suceda (Arendt, 2000b, p. 132).

Designar masas de población –cientos de miles, aún millones– para la muerte –para el exterminio en masa– de manera calculada y eficiente con el propósito de alcanzar metas concretas que obedezcan a necesidades específicas, cuantificadas y cuantificables en respuesta a intereses racionales y coherentes requiere de escepticismo, de la insensibilidad que describe Rousset. Un escepticismo que haga invisibles a las víctimas, que las establezca como un excedente, un estorbo y una carga para la sociedad; que los condene a la “más absoluta soledad”. A esas muertes en curso de ser ejecutadas, les es negada la trascendencia, el significado, el heroísmo. No son mártires: son números, cifras, insumos para las fábricas de cadáveres. No son sólo vidas sin sentido o muertes en vida, son muertos sin importancia desde antes de ser exterminados.

Acumulación por Destrucción. El exterminio sirve a un objetivo económico racional

En nuestros tiempos no resultan ya extraños los actos sistémicos de barbarie y terror, ni las masacres sistemáticas, preparadas eficientemente y ejecutadas de manera creciente y reiterada, ni la eliminación de masas de población por diversas vías. Frente a algunas de estas protestamos, nos movilizamos, nos solidarizamos y, además, la expresión, el grito, “No están solos”, dirigido a comunidades, familiares y víctimas, manifiesta el deseo, la voluntad, de negarle al poder la capacidad de someter a la más absoluta soledad a quienes ha destinado al exterminio. El grito es una manera de aseverar que para nosotras y nosotros

que la noche no ha caído sobre el futuro, que estamos vivos y que no nos pueden robar aún a nuestros muertos.

Al estudiar este contexto, el economista y activista colombiano Héctor Mondragón manifestó: "Me preocupa la proliferación de guerras... Eso me preocupa, pero aún más me preocupa la falta de conciencia y reacción de los movimientos de lucha y resistencia que no reconoce la magnitud de esta amenaza y, en este contexto amenazador, real, concreto, que luchen cada uno de manera aislada". Estas palabras fueron parte de la presentación y debate en torno del tema Pequeños Genocidios que se abordó en el encuentro de Pueblos en Camino el 16 de septiembre de 2014 (Mondragón y Podur, 2014) tras una breve presentación de Mondragón y de Justin Podur (Podur, 2014). Este último, profesor de estudios ambientales y activista canadiense, escribió un artículo para presentar y analizar estos genocidios en el ámbito global y cómo, lejos de generarse un castigo para los perpetradores, su consecuencia es la de promoverlos por su poder y beneficios ya que ayudan a conseguir los objetivos perseguidos por el capital de manera más rápida, cruenta y eficiente. En el contexto de este análisis, vale la pena citar en extenso a Mondragón:

"Las guerras siempre han permitido conquistar territorios y recursos lo mismo que trabajo. En el capitalismo la guerra tiene un sentido adicional: el de destruir los capitales contrarios para superar su crisis. Ésta es una característica específica del capital. Este objetivo no se encuentra en otros sistemas. No se trata solamente de conquistar sino de destruir capitales. Es capitalismo por destrucción de capitales contrarios, Acumulación por Destrucción de Excedentes de Capital.

Se trata de destruir capitales para abrir paso a la reactivación económica y generar así un nuevo ascenso del capital. Hay diferencias de magnitud en esto según la profundidad de las crisis y las necesidades y capacidades del capital".

En periodos depresivos, como de 1914 a 1939 y ahora, superar estas crisis a través del mecanismo de quiebras no es

suficiente. No basta con la inhabilitación de determinados capitales. Se requiere su destrucción y a una escala masiva.

La Gran Depresión de 1930, por ejemplo, se resolvió con la Segunda Guerra Mundial. Esto lo reconocen cada vez más economistas del *mainstream*. Las guerras anteriores a este gran conflicto activaron las economías de Alemania y luego de Italia (además de la de Etiopía y algunas otras). La Segunda Guerra Mundial convirtió en súper poder a Estados Unidos y a los mal llamados milagros japonés y alemán, que no son milagros sino consecuencias de este tipo de intervención de Acumulación por Destrucción. En el caso de Japón esto se debe, por ejemplo, a Hiroshima y Nagasaki, una destrucción racional, "necesaria" y masiva para lograr la reactivación económica.

Detrás de esto (Acumulación por Destrucción) y para darles sustento y legitimación hay siempre una política racional y una teoría legitimizante. Así como la ha habido frente a la intervención genocida, a la destrucción permanente y a la reconstrucción recurrente en Gaza y Palestina. Hoy estoy dedicado a un trabajo de largo alcance a través del cual reviso la historia desde esta perspectiva y busco establecer la relación entre las crisis y este proceso de destrucción para enfrentarlas. Tomo el ejemplo de Martín Heidegger, filósofo de la guerra, quien desarrolló y generó la filosofía del nazismo y de la Segunda Guerra Mundial.

Hubo toda una construcción de ideas que justificó la aparición del fascismo, el nazismo y las necesidades que llevaron a la Segunda Guerra Mundial. Fue un proceso en el que se generaron ideas, teorías, explicaciones, justificaciones y análisis que preceden, producen y diseminan justificaciones para la destrucción necesaria.

Hoy sucede lo mismo, como ejemplo tenemos a Samuel Huntington (Huntington, 2005), ideólogo a favor de la destrucción necesaria y su legitimación. Sus trabajos señalan al Islamismo y a los procesos y pueblos Latinoamericanos como enemigos amenazantes y riesgo para la civilización occidental.

En diferentes campos, hoy como antes de la destrucción necesaria, se desarrollan las teorías y se construyen las evidencias que la justifican. Es lo que observamos con preocupación, pero que no se reconoce ni se confronta adecuadamente.

En el ámbito de la teoría económica, por citar uno entre muchos ejemplos, comparto el de Tyler Cowen (Cowen, 2014), un teórico neoliberal con influencia en altas esferas económicas. En un artículo político, aunque él es economista e investigador, que apareció en el New York Times en junio de 2014, Cowen aborda el tema y cita una serie de datos en relación con el estancamiento; como que Alemania ha reducido su producción en el último trimestre. Esta información ilustra una realidad: se trata de un período de nulo avance, Tyler, quien se ha dedicado desde una posición orgánica a trabajar el neoliberalismo y los estancamientos, concluye, a partir de cifras y análisis del contexto económico actual, que “No tenemos suficientes guerras” (ibíd.).

Con base en sus investigaciones, llega a estas conclusiones:

“Desde el punto de vista económico, la paz es un factor determinante, en la actualidad del estancamiento económico y desde esta perspectiva debe abordarse. Se necesita, en consecuencia y de manera racional, una gran Guerra Mundial o, en su defecto, una Gran Guerra Fría que active la economía en torno de la guerra” (ibíd.).

La guerra no destruye solamente poblaciones excedentes reconfigurando geografías y reappropriando territorios, mercados y recursos también destruye excedentes de capital y activa la economía. El exterminio resultante cumple un objetivo económico racional: “El cálculo es que el capital de los que sobreviven se revaloriza y así, se convierte en un negocio enorme, sin paralelos, sobrevivir a la guerra”.

De pie ante la muerte, proclamando la vida y la soledad

La “Acumulación por Destrucción” además de posible, es una opción razonable y necesaria para superar el estancamiento y resolver la crisis actual del capital. Este mecanismo de acumulación evoca, necesariamente a la Comunidad de Paz de San José de Apartadó:

“Nos declaramos como Comunidad de Paz de San José de Apartadó el 23 de marzo de 1997; el casco urbano de nuestro corregimiento estaba vacío ya que la mayoría de familias se habían marchado a raíz de las dos masacres perpetradas por los militares en septiembre de 1996 y en febrero de 1997 y en las que habían arrasado con los líderes con que contaba el corregimiento” (Comunidad de Paz de San José de Apartadó, 2009).

En la comunidad se prohibieron las armas y a los grupos armados en su territorio y se establecieron normas de convivencia y respeto. Lo anterior provocó que este grupo fuera amenazado y señalado por todos los actores armados y señalados, incluido el propio Presidente de Colombia, como terrorista y guerrillero. Lo crímenes más horrendos se han cometido en su contra, los siguen matando y amenazando, pero ellos siguen allí, ubicados en lo que se ha llamado “la mejor esquina de América”, el territorio es de interés para transnacionales y grandes proyectos extractivos. Todo esto lo saben. Saben también que no tienen más defensa que su compromiso y su verdad y se han parado allí a vivir con la tierra. No huyen más. No dejan que los destierren. No abandonan su tierra ni sus ranchos. Son campesinas y campesinos inermes frente a los criminales más perversos e impunes, enfrentan así, sencillamente viviendo y denunciando, al capital transnacional.

En febrero de 2005 el ejército de Colombia asesinó en esta comunidad a tres niños de entre cinco y seis años, fueron degollados, y a cinco adultos, hombres y mujeres. El gobierno colombiano, luego de negar su participación, fue condenado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos, quien quiera que

ha conocido esta comunidad no puede menos que sentir la mayor admiración y respeto por estos seres sabios y maravillosos, condenados en vida, pero decididos de cara al terror y al despojo, a vivir con dignidad, a su manera, sin ceder sus tierras ni sus derechos a los mayores poderes del planeta.

Jesús Emilio Tuberquia, uno de sus voceros más amenazados, dice saber que los van a exterminar, lo hacen, que no tienen esperanza, se liberaron de la esperanza para no engañarse, porque esto es un viejo truco del lenguaje y de la historia que distrae, entretiene y transforma en fantasía lo que debe ser aquí y ahora. Conciencia del exterminio y entierro de la esperanza, una vez que tienen claro esto, son Comunidad de Paz. Rechazan a todos los actores armados y las armas en su territorio y viven otra vida, sembrando su comida, criando a sus hijos en lo concreto de semillas y afectos. No esperan la muerte; la conocen, la rechazan, esa que traen los exterminadores. Su lenguaje es la cotidianidad, ya ganaron, mientras los matan, porque viven y son libres.

“Los demás verán si vienen a conocernos, se suman a reproducir la vida y hacen su parte. Por eso les cuento, mientras nos exterminan vivimos con coherencia y sin esperanza. Tenemos hijas e hijos y les dejamos por el tiempo que dure y hasta donde alcance este vivir y a reproducir la vida”, asevera Tuberquia sereno y sonriente. Han proclamado su dignidad en la soledad y están vivos sin venderse o agacharse a cambio de la seguridad que ofrece el sistema a fuerza de negárselas. Están solos, lo saben, lo proclaman; la decisión de dejar de estarlo es de otras y otros que la asuman. En la Comunidad de Paz ya están haciendo lo que pueden por la vida en medio del terror (Comunidad de Paz de San José de Apartadó, 2014).

Una cosa es decir “no están solos” y otra muy distinta es enfrentar toda la maquinaria de guerra

Sentimos que gritar “no están solos”, como expresión sentida y sincera, se nos devuelve ante el espejo como un reclamo, una

oportunidad y una deuda consciente, una vocación que expresa la necesidad de que entendamos lo que queremos decir, lo que implica y lo que requiere como palabra y camino.

Al gritar "no están solos" en realidad señalamos que hay quienes lo están, que no queremos seguirle dando la espalda a esa soledad y que estaríamos dispuestos a asumirla. Este texto es una invitación a pararnos frente a las contradicciones y desafíos que exige ese "no están solos". Un aporte a ese paso siguiente a manifestarnos, protestar y gritar consignas ante masacres y terror.

Al respecto hacemos silencio para darle la palabra, entre la Luz y la Sombra, al subcomandante Marcos, el día de su despedida en el homenaje al asesinado Compa Galeano en el Caracol de La Realidad:

En lugar de luchar por ocupar un lugar en el Partenón de las muertes individualizadas de abajo, elegimos construir la vida. En medio de una guerra que no por sorda era menos letal.

Porque, compas, una cosa es gritar "no están solos" y otra enfrentar sólo con el cuerpo una columna blindada de tropas federales, como ocurrió en la zona de Los Altos de Chiapas, y a ver si hay suerte y alguien se entera, y a ver si hay un poco más de suerte y el que se entera se indigna, y otro poco más de suerte y el que se indigna hace algo.

En el entretanto, las tanquetas son frenadas por las mujeres zapatistas, y a falta de parque fue con mentadas de madre y piedras que la serpiente de acero tuvo que echarse para atrás.

Y en la zona norte de Chiapas, padecer el nacimiento y desarrollo de las guardias blancas, recicladas entonces como paramilitares; y en la zona Tzotz Choj las agresiones continuas de organizaciones campesinas que de "independientes" a veces ni el nombre tienen; y en la zona de la Selva Tzeltal la combinación de paramilitares y contras.

Y una cosa es gritar "todos somos marcos" o "no todos somos marcos", según el caso o cosa, y otra la persecución con

toda la maquinaria de guerra, la invasión de poblados, el “peinado” de montañas, el uso de perros adiestrados, las aspas de los helicópteros artillados alborotando los copetes de las ceibas, el “vivo o muerto” que nació en los primeros días de enero de 1994 y alcanzó su nivel más histérico en 1995 y el resto del sexenio del ahora empleado de una trasnacional, y que esta zona de Selva Fronteriza padeció desde 1995, a la que se suma después la misma secuencia de agresiones de organizaciones campesinas, uso de paramilitares, militarización, hostigamiento” (subcomandante Insurgente Galeano, 2014).

“No estamos solos”: el coraje y la fuerza del dolor

En primer lugar, asumimos que hay un nosotros que no cabe en el régimen, en el poder, que lo desborda, que nos puede permitir identificar un ellos que resistimos y queremos superar en nuestros términos, diversos, coloridos y múltiples. Asumimos que no estamos solos porque somos otros no sólo cuando resistimos a ese que nos oprime, sino cuando somos a nuestras maneras. Gritamos “No están solos” para manifestar nuestra presencia y buscarnos, tejernos, encontrarnos de modo que el grito sea una convocatoria, una invitación y por ello mismo un “Nos hacemos falta”, nos reconocemos, una nostalgia de lo que nos es negado en el sistema, pero que nos define así como a nuestra libertad y alegría.

Tenemos que encontrarnos y tejernos a nuestros muchos modos. Muchas veces lo hacemos, pero generalmente no asumimos que este ser a nuestro modo, este con-movernos, son, además de creativos y espontáneos, actos, ámbitos, verdades de resistencia y transformación. La tarea de hacer un mundo otro, de muchos mundos, de muchos actos, ahora mismo y desde acá, es un trabajo que tiene como escenario todas las cotidianidades, enfrenta las dependencias, los cansancios, las confusiones, así como las creatividades, capacidades y aún resistencias que surgen en los intersticios o hacen grietas, o que

son comúnmente apropiadas y capturadas con múltiples dispositivos por el capital.

Cuando, ante el dolor y la rabia por otro abuso, por otro crimen impune, son quienes lo han vivido y quienes lo están sufriendo los que alzan la voz y levantan la frente para ofrecer su solidaridad, su compañía, todo lo que tienen y lo que han perdido; cuando su palabra es un grito sereno desde saber que es la misma guerra y que comparten la misma lucha, la misma decisión de no venderse, no cansarse, no dejarse engañar, entonces, ese grito “no están solos” es un acto, una entrega total, un camino sin marcha atrás. Un ejemplo que nos desafía:

Hoy como ayer, y desde cuando comenzó la Conquista de nuestro Abya Yala, nos duelen las vidas que día a día nos siguen quitando desde distintos rincones del planeta, solamente para que el capital siga acumulando, mientras despojan a nuestra Madre Tierra, a nosotros y nosotras.

Nos duele y nos indigna el asesinato del compañero Maestro y Votán Galeano, tanto como nos duelen el de hombres y mujeres en Guatemala, en Brasil, en Argentina, en Chile, en todo México, en Colombia, y en todos los países donde las resistencias al capital y las autonomías se han convertido en desafío digno frente al poder transnacional. De tanto dolernos, de tanto seguirnos doliendo, de tanta injusticia y amargura y rabia acumulada, de tantas y tantos hermanos y hermanas masacrados como el compa Galeano, no debería quedarnos más que dolor y cansancio. No podríamos sentir más que impotencia. Se nos deberían haber secado la sangre y las lágrimas, pero entonces, habrían muerto para nada. Lo que es peor, habrían vivido, resistido, luchado, parido, compartido y creído para nada, porque ni ha sido ni será para nada. Porque el día, nuestro día de libertad desde muchas libertades, llegará, esta rabia es semilla y es de muchas rabias y muchas semillas. Porque allá en La Realidad asesinaron a Galeano, pero ahora, el 24 de mayo, el asesinato se convierte en semilla y la tierra en la que

se siembra dará fruto si no olvidamos, y regado de lágrimas se convertirá su semilla nuestra en camino y sentido. Este sistema lo mató como a tantas y tantos, porque no tolera la vida que ya viene y vendrá si nuestras lágrimas riegan en compañía desde todas partes La Realidad que se hace futuro nuestro.

Sentimos el dolor y la digna rabia que las y los invade. Y les queremos decir que no están solxs. Que así como el terror, la guerra y un sinnúmero más de estrategias de despojo se siguen implantando para exterminarnos, también las resistencias, las autonomías y nacimientos de otros, en medio de dificultades y contradicciones, siguen emergiendo en busca de la reproducción de la vida frente a los proyectos de muerte. Reconocemos que esta agresión en el corazón del Zapatismo es un mensaje y una amenaza que anuncian la profundización del ataque y la intención de despojarlas y despojarlos tal como lo vienen haciendo para enfrentar su crisis de acumulación en el continente y en el mundo eliminando lo que para la codicia insaciable son excedentes de población para superar el déficit de recursos que han generado con la destrucción que causa su modelo extractivista. Debemos estar juntos y juntas resistiendo el modelo económico transnacional de conquista en palabra y acción tejidas más allá del discurso. Pero también tenemos que estar juntas y juntos buscando y recreando alternativas en la práctica que nos permitan vivir en libertad, equilibrio y armonía con nuestra Madre Tierra. En esto ustedes son escuela y camino. Sólo nos falta tejernos, entramarnos, trenzarnos desde las rebeldías y dignas rabias no solo para rechazar la muerte, sino también para hacernos camino y palabra digna de hecho y de verdad (Pueblos en Camino, 2014a).

Frente a la soledad de nuestra Uma Kiwe (Madre Tierra)

Esto es lo que sabemos: la tierra no pertenece al hombre; es el hombre el que pertenece a la tierra. Esto es lo que sabemos:

todas las cosas están relacionadas como la sangre que une una familia. Existe una unidad en todo.

Lo que ocurra con la tierra recaerá sobre los hijos de la tierra. El ser humano no tejó el tejido de la vida; él es simplemente uno de sus hilos. Todo lo que hiciere al tejido, lo hará a sí mismo.

Lo anterior es un fragmento de la Carta del Jefe Seattle a Franklin Pierce, Presidente de Estados Unidos, escrita en 1854 en respuesta a la oferta para comprarle las tierras del noroeste de los Estados Unidos, que hoy ocupa el Estado de Washington. Este escrito ilustra la incompatibilidad entre la perspectiva indígena del pueblo Suwamish (y la de los pueblos indígenas en general) y la del conquistador que representa la perspectiva utilitaria del Capital.

La Madre Tierra, más reconocida en su acepción quechua como Pachamama (aquí la nombraremos en la lengua de los Nasa como Uma Kiwe), es el tejido armónico de todos los territorios y es la que les da vida y sentido. Desde allí los pueblos indígenas nos hacemos colectivos en una relación vital y recíproca con todos los seres, elementos y criaturas, y por ello, somos hijos e hijas de Uma Kiwe. Nuestra razón de ser y obligación es escucharla, entenderla y respetarla. A ella nos debemos porque de ella somos fruto, por ella tenemos la vida y el ser. Precisamente por esto, sabemos que un pueblo indígena sin tierra, es un pueblo muerto. Uma Kiwe es dadora de vida, es la que garantiza la plenitud de sus descendientes, es esa sabiduría capaz de crear lo que se necesita para la existencia. Uma Kiwe, además de ser fundamental para garantizarnos la reproducción material de la vida, es la vida misma y a ella nos debemos.

Aunque Uma Kiwe es el todo con todas y todos para la existencia misma, la carta del Jefe Seattle a Franklin Pierce concluye con una frase que resume desde el inicio de la conquista hasta nuestros días: "La vida ha terminado. Ahora empieza la supervivencia". Precisamente porque a nuestra Uma Kiwe el

Capital la ha convertido en objeto, en cosa, en ganancia, en recurso, en mercancía. Entonces nos ha impuesto la soledad del despojo, del exterminio, del desplazamiento, de la muerte, del terror, de la guerra, del engaño, de la captura, de la cooptación. Una soledad que resulta de nuestra orfandad, de nuestra doble impotencia: la imposibilidad de someternos al mundo de la codicia y del despojo y la imposibilidad de vivir en armonía y equilibrio con Uma Kiwe. Así, no podemos ser nosotros ni los otros.

En esta condición se nos señala y define como estorbos al progreso, atrasados, primitivos, salvajes y se nos excluye de nuevo, de modo que se establece una barrera que dificulta nuestro encuentro con otros. De ahí nuestra dificultad para tejernos recíprocamente. Este es el origen de nuestra soledad, soledad frente a Uma Kiwe, es decir, frente a lo que constituye nuestra esencia y razón de ser pero también, soledad frente a otras y otros.

Una soledad que no sólo es cómplice y facilita la muerte de las y los hijos de Uma Kiwe, sino que amenaza con hacerse irreversible porque además el Capital está matando a nuestra Uma Kiwe y a nosotros con ella. Para sobrevivir, el Capital necesita destruir a Uma Kiwe. En otras palabras y, tal como ha quedado ampliamente demostrado, enfrentamos una disyuntiva: el Capital o la vida (Klein, 2014). Ello es consecuencia de que para el Capital acumular es sagrado y la tierra es un medio al servicio de la codicia, para los hijos de Uma Kiwe, la vida es sagrada y la economía debe supeditarse a ésta. Ellos “son para tener”, nosotros “tenemos para ser”. Es cierto que “el ser humano no tejió el tejido de la vida; él es simplemente uno de sus hilos”. Uma Kiwe debe ser escuchada y respetada como el ser que nos desborda.

¿Cómo podría, entonces, narrarse desde Uma Kiwe –en lugar de la tierra–, el reducido escenario de acontecimientos y fuente delimitada de recursos y procesos para la historia humana? ¿Qué expresaría hoy?, ostensiblemente sometida al servi-

cio de esta historia sistémica particular que nos limita, como si Uma Kiwe pudiera reducirse a ser únicamente el ámbito donde sucede lo que importa al “sistema” y a los propósitos de acumulación y explotación. La emancipación de los pueblos, de todos los pueblos, requiere la superación del Capital y la armonización de la historia a los ritmos de la Madre Tierra. Así se lo manifestó el pueblo Nasa al recién electo Presidente Obama de los Estados Unidos:

Finalmente, debemos asumir respetuosamente nuestra verdadera dimensión frente a la Madre Tierra y a la historia. La primera, nos ha dado toda la vida, la segunda, hija de la primera, es el quehacer de los seres humanos en sociedades y sistemas que no han madurado para alcanzar la armonía y el equilibrio que se requiere.

Como seres humanos, hijos de la misma Madre Tierra, le hablamos como hermanos. Como indígenas, le hablamos como pueblos, fruto de la Ley de Origen que nos obliga a buscar y reclamar el equilibrio y la armonía entre la historia y la Madre Tierra. Reconciliar la historia de los seres humanos con los ritmos y procesos de la naturaleza no es una opción, sino un imperativo impostergable.

La codicia, la sacralización de la acumulación, la transformación de la vida en mercancía explica la crisis de su país, el desastre económico y el inevitable fin de la vida como consecuencia de una economía que lo destruye todo para que algunos sacien su codicia. La destrucción de nuestros pueblos en Colombia es consecuencia de esta equivocación que hoy llamamos crisis.

Hermano Presidente electo Obama. No le escribimos para pedirle nada en particular para nosotros, porque sabemos que la muerte de nuestros pueblos, el fin de nuestras culturas a manos de una codicia equivocada, simboliza el fin de toda la vida. Antes de desaparecer, nombramos y caminamos nuestra palabra. A nombre de la vida, del cambio que reclama la histo-

ria, escúchela, escúchenos, para que hagamos el esfuerzo de encontrar la manera de armonizar la historia con la vida. Lo esperamos" (ACIN, 2008).

Pero al mismo tiempo nos preguntamos: ¿qué sería de Uma Kiwe si ésta fuera comprensible y perceptible en sus términos, en su "perspectiva", en su "narrativa", en su "ser"? ¿Qué sería de ella si todas y todos respetáramos sus ritmos, dinámicas, relaciones y sentidos como el lugar múltiple y a la vez único y comprehensivo para la existencia? ¿Qué sería de ella y de nosotras y nosotros si fuéramos capaces de agrietar la soledad más allá del grito sentido en cada exterminio: "no están solos"?

Estas son preguntas que nos llevan a reconocer contradicciones y desafíos no sólo entre pueblos que luchan y el Capital que despoja, sino también entre nosotros mismos como hijos e hijas de Uma Kiwe. Desafíos y contradicciones que son también enmascaradas para no afectar el lenguaje armónico de nuestra Madre Tierra, pero en la práctica, inevitablemente a nuestros pueblos, también las relaciones capitalistas y el poder del dinero los ha atravesado. Esta ambición de acumular y de ver a los otros como competencia, resultado de la soledad que nos ha impuesto la Conquista desde siglos, esta costumbre de aceptar lo que existe como inevitable aun sabiendo y repitiendo a diario como un mantra, que la tierra se está muriendo, que el clima ya no es lo mismo, que la estamos matando, se ha incrustado hasta en el territorio de nuestro imaginario, para impedirnos pensar y actuar desde y con Uma Kiwe.

Uma Kiwe está sola, la estamos dejado sola. En ese sentido, nos seguimos preguntando frente al espejo de nuestros desafíos y contradicciones: ¿Qué relación, qué lugar, tienen, por ejemplo, la historia, el "sistema", con la integralidad compleja, total, vital de Uma Kiwe? ¿Qué sabiduría, memoria, experiencia, habilidades resultan indispensables para reconocernos en ella y re-conocerla? ¿Cómo comunicarnos, cómo dialogar, sentir y entender a Uma Kiwe?

Parte II. Caminando la palabra

Tejiendo la comunicación: cuando comunicar ya no es lo que nos imponen

La pervivencia de los pueblos indígenas en Colombia y en particular, en el Cauca (sur occidente del país), se debe sin lugar a dudas a lo que hoy llamaríamos un proceso de comunicación en la concepción y práctica ancestrales del pueblo Nasa. Históricamente hemos caminado nuestra palabra en y por nuestros territorios, de allí que el pensamiento que nos define dice:

“La palabra sin acción es vacía,
la acción sin palabra es ciega,
la palabra y la acción fuera del espíritu de la comunidad
son la muerte”. *Pensamiento Nasa.*

Esta larga experiencia, en condiciones adversas, consistente en tener una palabra para caminar colectivamente en armonía con nuestro territorio nos define desde siempre. En nuestra memoria conservamos el recuerdo vivo de una historia frente a la Conquista que comienza con la invasión española y que se profundiza hoy, frente a la que identificamos cuatro fases de palabra y camino para pervivir, que no han culminado aún y se superponen, pero que incluyen:

Resistencia en sus diversas etapas y formas (Guerra de resistencia, siglo XVI y XVII –hasta nacimiento del CRIC en 1971). Recuperación (Nacimiento del CRIC y recuperación del territorio hasta 1991). Autonomía (Planes de Vida y Proyectos Comunitarios– 1980 hasta el 2004). Alternativa (Minga de Resistencia Social y Comunitaria y agenda de cinco puntos desde 2004, hasta hoy). Este es el origen de lo que hoy hacemos como comunicación desde el Tejido de Comunicación y Relaciones

Externas para la Verdad y la Vida. Según ha quedado expresado en los mandatos y documentos del proceso de lucha:

“Siempre nos sirvió volver a las raíces, echar mano de la sabiduría contenida en nuestras memorias colectivas, escuchar a los mayores y acercarnos a la naturaleza para hacernos parte de la vida toda y defendernos defendiéndola. En cada época tuvimos que aprender a resistir y hacerlo de una manera diferente de acuerdo con el desafío que enfrentamos” (ACIN, 2004).

Lo anterior define lo que es comunicación para nuestro pueblo.

1. El Tejido de Comunicación para la Verdad y la Vida

El Tejido de Comunicación hace parte de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, ACIN, territorio donde nació el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC en los 70. La ACIN es una de las nueve asociaciones que conforman el CRIC. El Norte del Cauca indígena, ha sido el corazón de la resistencia en Colombia y sede del Tejido de Comunicación, cuyo liderazgo nacional e internacional en el camino de la palabra digna ha sido reconocido ampliamente. La ACIN es una organización que agrupa 112,000 indígenas Nasa que habitan el norte del departamento del Cauca, ubicado al sur occidente colombiano. El territorio se comparte con comunidades campesinas, mestizas y afro descendientes.

La ACIN está constituida por los Planes de Vida de siete proyectos comunitarios que agrupan 19 cabildos indígenas de ocho municipios del norte del Cauca. Los Planes de Vida no son proyectos de desarrollo, sino los sueños que se convierten en práctica desde el quehacer colectivo y buscan alcanzar una comunidad nueva en convivencia con la Madre Tierra a través de la lucha por la autonomía, la resistencia y la minga para tejer entre pueblos. A partir del año 2005, como Mandato del Congreso del Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC, realizado en Caldono (oriente del Cauca), la estructura organizativa de

la ACIN se conforma en cinco Tejidos de Vida, uno de ellos, el Tejido de Comunicación y Relaciones externas para la Verdad y la Vida, tiene como objetivo informar para reflexionar, decidir y actuar colectivamente bajo los principios organizativos y de lucha, afrontando conscientemente los desafíos que tenemos y fortaleciendo las alternativas de vida propuestas desde la comunidad.

La comunicación es una dinámica ancestral basada tanto en la tradición oral (saberes, consejos y enseñanzas que se transmiten desde los mayores) como en la constante relación con Uma Kiwe. El territorio, según lo entendemos, es el lugar donde habita el pensamiento. Escuchar, entender, dialogar y respetar a nuestra Madre Tierra es nuestro principio de comunicación como pueblo. Porque los Nasa nos comunicamos con la Madre Tierra para tejer una relación de equilibrio y armonía. Por ejemplo, la comunicación esencial se realiza a través de los The Wala (guías espirituales) quienes en rituales y armonizaciones, tanto a través de visiones, sonidos y señas corporales, como en su vivencia permanente con los seres de la Mama Kiwe, cuando el río suena de otra manera, cierta clase de pájaro canta a una hora determinada, un sueño hace una revelación, aparece una pulsación en alguna parte del cuerpo, entre otras expresiones del ser Nasa en el territorio, que comunican y enseñan el camino.

La comunicación se ha ido transformando paulatinamente en cada uno de los momentos de resistencia, de recuperación, de autonomía y de alternativa y, también, en los diversos ámbitos de intercambio y relación donde se consolida el tejido social del pueblo Nasa, como los congresos, las Mingas, las asambleas, las movilizaciones y en torno al fogón, núcleo constitutivo de la cultura y de la comunicación indígena, que conocemos como Tulpa. Deben destacarse las movilizaciones y el trabajo de la tierra, en particular, las Mingas, en donde se combinan y generan nuevas estrategias de comunicación durante la lucha y el cultivo, para encontrarse, consolidar la conciencia colectiva y poder resistir.

Son esos momentos los que viven en la memoria de los mayores y de los jóvenes y que se les recuerdan a los niños mientras se van educando en la práctica y van haciendo conciencia desde los diversos ámbitos de formación. Allí también se da la comunicación. Antes nos ignoraban y nos negaban, hoy no dejan de perseguirnos, pero han tenido que reconocernos. Por ejemplo, en 2007 fuimos reconocidos como Mejor Medio de Comunicación de Colombia desde las Regiones (Revista *Semana*), en 2008 recibimos el reconocimiento como uno de los 24 Líderes del País (Revista *Cambio*), en 2010 el Premio Bartolomé de las Casas (Casa de las Américas, España), en 2012 la producción *País de los Pueblos sin Dueños* fue reconocido como el Mejor Documental Nacional. (Ministerio de Cultura de Colombia).

Formas propias y apropiadas para tejer palabra y acción

A las diversas maneras de comunicarnos en el territorio, como pueblos, las denominamos Formas Propias (mingas, asambleas, congresos, movilizaciones, visitas territoriales, intercambios de experiencias, rituales, celebraciones, diálogos de saberes, entre muchos otros espacios de aprendizaje y construcción colectiva desde el territorio). Creemos que por ser indígenas no sólo debemos buscar nuestros medios propios sino hacerlo de una manera diferente, coherente con nuestra historia y pensamiento. El Tejido de Comunicación parte de las formas propias ancestrales con las que hemos construido nuestra historia.

En el Tejido de Comunicación se articulan estas formas propias, con las herramientas técnicas de información como radio, internet, impresos y videos, que denominamos Formas Apropriadas (como son las herramientas radiales: Radio Pa'yumat, Voces de Nuestra Tierra en Jambaló, Nasa Estéreo de Toribío y Radio Canoas; las herramientas audiovisuales: Pa' poder que nos den Tierra, Somos Alzados en Bastones de Mando; País de los pueblos sin Dueños, Y Siguen Llegando por el Oro; las herramientas de diseño: Revista *El Carpintero*; y la producción permanente

de plegables, afiches, imágenes y mensajes; herramienta web: www.nasaacin.org y un boletín electrónico que llega a más de 80 mil personas del país y el mundo).

Nuestro objetivo no es informar en una dirección como lo hacen los medios comerciales, que se ubican por encima y por fuera de las comunidades y sus procesos con la intención de ocupar el territorio del imaginario colectivo al servicio de la conquista. Como Tejido, comunicamos desde y con las comunidades para informarnos, reflexionar, decidir y actuar. En la práctica cotidiana buscamos entender desde nuestra mirada la verdad de lo que sucede en nuestro entorno “glocal”, que contempla y prioriza, por ejemplo, hechos coyunturales, pero simultáneamente reconocemos el contexto y las problemáticas de fondo que los provocan.

Es decir, un proceso no sólo de información, sino de conciencia y aprendizaje en comunidad, con la participación y orientación de nuestros mayores, para lograr comunidades conscientes, movilizadas y coherentes, cuyo mandato colectivo orienta el proceso. En su funcionamiento El Tejido de Comunicación se asemeja al tejido de nuestras madres y abuelas conformado por nudos, hilos y huecos:

Nudos. Son los núcleos de la comunicación, los ámbitos de la palabra que se camina. Personas, colectivos, comunidades y organizaciones dentro y fuera del territorio (internos y externos).

Hilos. Tejen los nudos entre sí de modo que cuando se toca una parte del tejido, este vibra en su conjunto. Es la acción comunicativa propia que se sirve de los modos y medios propios y apropiados.

Huecos. Son los ámbitos de análisis y reflexión para la acción, donde se identifican, seleccionan, priorizan y abordan temas de fondo o asuntos críticos, que determinan la pervivencia en el territorio (Almendra, 2010).

El Tejido de Comunicación ha ayudado a construir la palabra del proceso que se expresa en una concepción de lo que significa paz para y desde nuestro pueblo: resistencia a un “proyecto de muerte” que ha sacralizado la acumulación codiciosa y que al explotar la naturaleza y la gente para convertirlos en mercancía y acumular, nos lleva hacia la destrucción de la vida en el planeta (crisis ecológica), hacia la imposibilidad de garantizar condiciones materiales mínimas de vida para la mayoría (crisis económica). Paz es la promoción teórica y práctica de Planes de Vida, que resistan y generen alternativas a este paradigma equivocado que nos destruye. Paz es “caminar la palabra” de una voluntad colectiva, consciente y movilizadora enfocada hacia la armonización de la historia con los ritmos y procesos de la naturaleza. El Tejido ayuda a descubrir y definir esa palabra precisa, como también a difundirla. El Tejido entiende la comunicación como palabra y como acción coherentes. En el actuar se aprende y el aprender es para la acción.

Lecciones desde la práctica comunicativa

Desde lo cotidiano hasta las grandes movilizaciones y eventos, la comunicación que hacemos no tiene relación con las concepciones dominantes de comunicación. En articulación con los procesos y las comunidades, hemos transformado comunicar en algo diferente. Apenas se empieza a conceptualizar sobre esta comunicación propia en diversos ámbitos. Este camino de la palabra digna que se nutre de la vida y la forja desde el Tejido de Comunicación aportó significativamente, al plantear algunos desafíos para las y los comunicadores indígenas en el I Foro Nacional de Comunicación Indígena en Colombia realizado en el 2012 en el Cauca:

Si nosotros y nosotras no encontramos la forma de superar la manera en que hacemos todo orientados por la codicia y seguimos distanciándonos de la Madre Tierra, vamos a morir.

Quitarnos las máscaras y arrancar las cadenas, para reconocernos de nuevo en el gesto y la palabra que han estado ocultos y en el camino que nos han impuesto.

Sin una convivencia armónica y equilibrada con la Madre Tierra, no encontraremos nuestra paz. La crisis actual está matando la vida, pero los caminos del saber para defenderla están entre los pueblos indígenas con otros pueblos y procesos que luchamos por otros mundos posibles y necesarios.

Retomar la esencia de los caminos del saber para defender la vida y recorrerlos, nos hace más comprometidos y responsables para tejer con otros pueblos y procesos. Esto no quiere decir que nos podemos encerrar en la cárcel de las costumbres, porque ser indígena en el contexto actual no sólo recoge el pasado de nuestros ancestros. Sino que es futuro, somos futuro.

Tener la esencia del saber ancestral no significa saber y tener soluciones para todo. Significa seguir aprendiendo, construyendo y tejiendo desde lo indígena con otros pueblos y procesos organizativos.

Los fundamentos del saber ancestral únicamente sirven cuando se renuevan ante los desafíos del presente, no cuando nos encadenan nostálgica y autoritariamente al pasado. Los principios de nuestras raíces, como el tejernos a la vida y reconstruir el equilibrio y la armonía solamente tienen validez en tanto nos sirvan para reconocer y tirar las máscaras y las cadenas. Ser indígenas, originarios, de la tierra, es ser futuro, libertad, propuesta, desde las raíces, hacia la libertad en armonía (Tejido de Comunicación ACIN, 2012a).

De igual forma, contribuimos a la primera etapa de un esfuerzo incipiente para generar una política de comunicación de y desde los pueblos indígenas, empezando por entender que más allá de una política pública diferencial como el Gobierno lo planteaba en términos de inclusión social. Desde el Tejido de Comunicación estábamos apostando a un proceso colecti-

vo de largo aliento para definir desde las comunidades una comunicación otra que además de permitirnos liberar y caminar la palabra de la Madre Tierra, nos facilitara el camino para la transformación social; y que además nos garantizara no sólo reconocer, sino también seguir resistiendo y creando alternativas frente al despojo, al exterminio, al extractivismo, al libre comercio, es decir, al modelo económico. Asimismo, insistíamos en que la política de comunicación indígena nos debería facilitar seguir cultivando el territorio del imaginario colectivo para tomar las decisiones internas coherentes con la defensa de la vida toda, reconociendo y abordando críticamente nuestras propias contradicciones para superarlas con nuestras comunidades. En este proceso, después de varios encuentros con diversos pueblos indígenas del país se acordaron estos principios para avanzar en la discusión de la política de comunicación:

Cosmovisión y relación con la Madre Tierra:

Lo anterior se refiere a Autonomía de nuestros procesos de comunicación basados en nuestra Ley de Origen y Espiritualidad. Fortalecer comunicativamente la autoridad, la unidad, la tierra y la cultura desde el movimiento indígena. Comunicar desde nuestra propia espiritualidad, liberar el territorio del imaginario y descolonizar nuestra palabra y acción para seguir siendo con los seres de la Madre Tierra.

Resistencia para consolidar nuestros procesos autónomos así como los procesos de información, educación, reflexión, decisión y acción para entender la agresión y defender la vida. Usar estratégicamente las formas de comunicación propias y los medios de comunicación apropiados para concientizarnos y movilizarnos de la mano de las comunidades.

Tejidos entre pueblos y procesos a través de mingas de pensamiento y acción para acompañarnos en el camino de la palabra y en la defensa del territorio colectivo con los pueblos. Tejidos y redes de comunicación indígenas y populares.

Que el valor de la palabra y el pensamiento que permitan pensar y actuar para comunicar en consecuencia con nuestros principios organizativos. Comunicar críticamente la palabra del pueblo y para el pueblo, no para profundizar contradicciones, sino para reconocerlas y superarlas en comunidad (Primer Foro Nacional de Comunicación Indígena, 2012).

Cabe resaltar también el aporte de la experiencia organizativa, del proceso mismo de comunicación y del carácter crítico que desde el Tejido de Comunicación se iba posicionando en todos los espacios donde la palabra del pueblo Nasa iba dejando huella. De este modo, vale la pena recordar el papel de las y los estudiantes de la Escuela de Comunicación en *El Camino de la Palabra Digna*, fruto del proceso de comunicación del norte del Cauca, en la I Cumbre de Comunicación Indígena realizada en el 2010 en el Cauca, los estudiantes, además de participar con toda su experiencia comunitaria y periodística, se sumaron a todas las comisiones de trabajo planteando discusiones y propuestas, haciendo todo el cubrimiento comunicativo para los boletines informativos que a diario circulaban por las redes de la ACIN, lograron sentar su posición crítica pública frente algunos financiadores de la Cumbre, pero también frente a algunas contradicciones de nuestros mismos procesos.

De esta manera, la palabra del pueblo Nasa presentada desde el Tejido de Comunicación se iba haciendo más reconocida y legítima, precisamente porque contenía la crítica como elemento clave y para dejar plantadas semillas de libertad en todos los espacios en los que caminara la palabra (Tejido de Comunicación, 2012b). Seguramente por esto, la decisión colectiva que tomamos en el 2013 de no participar en la II Cumbre de Comunicación de los Pueblos Indígenas porque uno de los invitados de honor era el presidente Peña Nieto, tuvo gran respaldo internacional. A continuación compartimos algunos apartados de la carta que enviamos con nuestra decisión a los procesos de comunicación del Abya Yala:

Como algunos y algunas de ustedes sabrán, el proceso de comunicación Ojo de Agua de Oaxaca México acaba de anunciar que no participará de la II Cumbre por varias razones expuestas en una carta enviada el 28 de agosto. Razones que entendemos y compartimos, pues situaciones como esas también se presentan en muchos de los países donde intentamos caminar una comunicación autónoma y coherente a la palabra de los pueblos.

Por lo anterior, nosotros y nosotras como integrantes del Tejido de Comunicación, hemos decidido no participar en la Cumbre, aunque nada nos gustaría más que seguir aportando de la misma forma como lo hicimos en Colombia con la I Cumbre y cómo en la medida de nuestras posibilidades y limitados por condicionantes y restricciones ajenas a nuestro compromiso, ya lo estábamos haciendo con esta II Cumbre, pero esto sólo sería posible si la actual coordinación reconociera y asumiera los errores cometidos; si articulara con los procesos de comunicación de base en México; y si estableciera frente al Gobierno de México una relación digna y autónoma indispensable para que la comunicación de nuestros pueblos y nuestros intercambios en esa perspectiva.

De verdad que la situación, tal como se evidencia en la carta enviada por Ojo de Agua es indignante. Por eso proponemos que como procesos de comunicación del Abya Yala comprometidos con una comunicación para la defensa de la vida y de los territorios; con una comunicación para la consciencia, la libertad y la emancipación; con una comunicación digna que represente la palabra de los pueblos; y con una comunicación ética y coherente a nuestra Madre Tierra, tejamos nuestra palabra digna para sumarnos a Ojo de Agua y para hacer nuestras justas exigencias a los organizadores de la Cumbre. La Cumbre no tiene dueños, no debe tenerlos. Tiene un equipo organizador y gestor que, a nuestro nombre y desde los principios de autonomía y dignidad, nos orientan.

A nuestro nombre nadie puede ni debe vincularnos con propósitos e instituciones ajenas a nuestros propósitos y contrarias a nuestros pueblos. Con humildad lo decimos, pero también con firmeza. Los errores pueden corregirse, pero no pueden ignorarse, nos haríamos cómplices de quienes nos agreden y voceros de lo que denunciemos y resistimos. Si nos equivocamos, estamos en disposición de reconocerlo ante los hechos y la verdad. Hechos y verdades que ahora nos reclaman estas decisiones y posiciones.

Así creemos respetuosamente que es necesario, pronunciarnos colectivamente ante estas incoherencias, para evitar que el sentido comunitario y ético de esta Cumbre se diluya en otros intereses que posiblemente van a terminar legitimando a un Gobierno que sigue despojando y asesinando a los pueblos indígenas en México y a agendas particulares diferentes y contrarios a defender la verdad y la vida. Por eso les sugerimos sumarse a Ojo de Agua y al Tejido de Comunicación en el propósito de exigir claridades y condiciones para recuperar la Cumbre que debe convocarnos a resistir el proyecto de muerte con sus transnacionales y sus malos gobiernos, y a construir Planes de Vida en armonía con la Madre Tierra. Si estas exigencias se ignoran, por lo menos habremos dejado nuestra constancia y no seríamos cómplices de lo que allí suceda.

Para cerrar este recorrido de la palabra que caminamos, solamente nos resta rememorar una de las experiencias más significativas que nos desafió frente a la movilización más grande que ha tenido el movimiento indígena del Cauca en la última década:

La Minga de Resistencia Social y Comunitaria

La Minga de Resistencia Social y Comunitaria tuvo como objetivo movilizar los pueblos indígenas del país y los sectores sociales y populares para rechazar las políticas de exterminio

contra los colombianos y colombianas y dar los primeros pasos para proponer una agenda de transformación desde y para los pueblos. En esta movilización nuevamente el proceso de comunicación del norte del Cauca, desempeñó un rol importante: convocó desde los pueblos indígenas del Cauca y llegó al corazón y a la conciencia de personas y sectores sociales de todo el país y más allá. Todas las acciones colectivas previas que dieron pies y cabeza a la agenda de la Minga en el Cauca, estuvieron acompañadas de una estrategia de comunicación en la que se articularon las prácticas culturales propias del proceso con los medios de información que hemos apropiado.

La estrategia de comunicación se realizó con ayuda de amigos del proceso, la misma comunidad, algunos líderes y el equipo del Tejido de Comunicación. Un proceso pedagógico de comunicación en el que se recorrió el territorio escuchando, compartiendo e intercambiando con las bases para reflexionar sobre las problemáticas actuales, mientras, simultáneamente, se intercambiaron experiencias y saberes con otros pueblos y procesos. Todo lo que se reflexionó y se analizó se convirtió en palabra a través de los cinco puntos de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria. De allí que más de 60 mil personas del país, principalmente del Cauca, salimos en el 2008 a caminar una agenda surgida de la construcción colectiva que venía desde el 2004.

Previo a la movilización acompañamos permanentemente a autoridades, personas claves de los resguardos y comunidad en general, en el proceso de definir con la gente “la palabra precisa” que caminó la Minga. La estrategia de “barrido” de comunicación llegó a ciudades y veredas del territorio para aportar a la conciencia colectiva informando sobre el contexto integral para reflexionar con las bases comunitarias desde la realidad y lectura local, y de esta manera, decidir colectivamente y actuar en consecuencia. Fue así como resguardo a resguardo se comunicó de manera directa, en diálogo franco, informando y reflexionando con la gente a través de video foros, charlas y

talleres con el apoyo de programas radiales, material impreso y textos de análisis circulados por Internet.

Las y los Tejedores de Comunicación junto con las autoridades que se comprometieron con este proceso, iban preguntando, escuchando y aportando al análisis de las problemáticas y además recogiendo propuestas que se presentaban desde la localidad. Lo que se concluyó en los recorridos fue que el proyecto de muerte penetra cada vez más en las comunidades. Se identificaron, en la voz y vivencia de pobladores comunitarios, las mismas dificultades en todas partes: entrada de transnacionales al territorio y privatización de recursos, legitimada desde el gobierno; conflicto armado y terror promovido por los actores armados de derecha y por la insurgencia armada, para desplazar a los pueblos, en beneficio final de intereses económicos transnacionales; incumplimiento de deberes y convenios del Estado con las comunidades, y restricción de derechos y libertades con negación de espacios mínimos para la participación democrática y propositiva.

La comunicación fluyó desde la experiencia local hacia el análisis contextual y viceversa, evidenciando la estrategia integral de un modelo económico transnacional cuya existencia aparece como una verdad compartida en la comunicación. La comunicación llevó a la gente a definir su palabra para caminarla como propuesta y denuncia en la gran movilización nacional que sería la Minga de Resistencia Social y Comunitaria.

Fue necesario retomar el Mandato Indígena y Popular y actualizar la agenda que mantiene su vigencia. Así definieron esta palabra para entregarla al país: NO al modelo económico transnacional representado en el "libre comercio" (TLC); NO al terror y la guerra que desplaza y somete a los pueblos; NO la Legislación del Despojo que entrega los territorios y destruye la Madre; Sí a la exigibilidad de cumplimiento de acuerdos y convenios con los pueblos; y Sí a crear mecanismos propios de participación a través de una agenda de unidad popular. De esta manera, la comunicación había tejido la palabra y ésta

estaba lista para ser entregada al país convocándolo a hacer Minga para asumirla. La palabra colectiva nombrada, se había convertido en convocatoria. La comunicación en las bases, debía extenderse por todo el país.

Durante la Minga se comunicó segundo a segundo todo lo que aconteció desde la primera semana de octubre hasta la última semana de noviembre de 2008 cuando los caminantes por el “país con pueblos sin dueños” regresaron a sus hogares. Se elaboró un enlace permanente en la página web de ACIN desde donde se editorializó a partir de la palabra de la agenda y se podían leer los comunicados, denuncias y noticias, ver los videoclips, y escuchar los audios y entrevistas. El trabajo periódico realizado durante esta fase de movilización fue de gran impacto en el país y en el mundo, porque la comunidad internacional, además de solidarizarse con los mingueros frente a la agresión del Gobierno, conoció la propuesta y la agenda a pesar de que los medios masivos dedicaron toda su capacidad a distorsionarla e ignorarla. Éste es el mayor logro de la estrategia de comunicación desde el Tejido: comunicar de manera reflexiva la palabra que camina la Minga. Enormes sectores del país y del mundo se sumaron a esta lucha porque comprendieron y compartieron su sentido y propósito. Las acusaciones infundadas de terrorismo e infiltración, fueron desvirtuadas con evidencia que el mundo vio y que el Tejido consiguió y difundió. El propio Presidente de la República debió reconocer en público que había mentido al asegurar que los indígenas eran agresores armados y la fuerza pública, víctima de terroristas.

El contraste entre la comunicación del Tejido y la del Gobierno y los medios comerciales contribuyó a detener masacres, a proteger civiles inocentes, a defender una causa justa y a hacer respetar la voluntad colectiva. Se articularon comunicación electrónica, textos, audios, videos, de modo que los medios apropiados se pusieron al servicio de los fines de la voluntad colectiva de manera crítica y abierta al debate. Durante la marcha de la Minga, el Tejido realizó debates, videoforos y

transmitió a los movilizados para mantener su ánimo, escuchar sus voces, informarles la verdad que no salía en otras fuentes y escucharlos para que de allí saliera su palabra.

Después de la Minga, en la fase de seguimiento elaboramos el documental *País de los pueblos sin Dueños* traducido en Minga internacional a cinco idiomas y trabajado ampliamente con las comunidades locales, nacionales e internacionales para darle seguimiento crítico constructivo a la palabra y acción paridas por la Minga de 2008.

Desafíos para consolidar una comunicación en defensa de la vida

Sobrevivir a un contexto de agresión integral contra nuestro pueblo y contra nosotros, enfrentados a un modelo dominante que usa estrategias de terror y guerra, Legislación de Despojo, sometimiento ideológico y cooptación, es ya un gran desafío para la comunicación que intenta liberar la palabra de la mercantilización impuesta. Las amenazas, señalamientos, persecución, intimidación y censura de los señores de la guerra que le sirven a los propósitos mercantiles del Capital transnacional, día a día desafían nuestra labor comunicativa, porque toda acción encaminada a defender nuestra autonomía la perciben como amenaza y como pretexto para aniquilarnos y despojarnos. Así, siempre se beneficia el Capital transnacional y las grandes élites, quienes aprovechan nuestra muerte, silenciamiento y despojo para apropiarse de nuestros territorios y convertir a nuestra Madre Tierra en mercancía.

Internamente, algunas autoridades indígenas y organizaciones no reconocen la comunicación como ese proceso político cultural que acompaña y ayuda a definir colectivamente palabra y acción para la defensa de la vida y del territorio. Por ello, la visión dominante sigue siendo la que nos impone la conquista, no la que intentamos recuperar de la mano de nuestros espíritus, mayores al igual que de nuestra Madre Tierra, te-

jiéndonos entre pueblos y procesos. Sumado a esto, la falta de recursos económicos impiden darle incentivos mínimos a las y los comunicadores comunitarios para que desarrollen las actividades oportunamente desde el territorio, ni siquiera para que tengan un mínimo que les permita suplir las necesidades básicas de sus familias. Por último, las contradicciones internas del proceso y la forma como el Tejido autoevalúa las acciones incoherentes del mismo han provocado que algunas autoridades y líderes nos vean con recelo por los espacios de reflexión así como debate que exigimos proteger y recuperar para incentivar las decisiones colectivas conscientes más coherentes.

En conclusión, es claro que el Tejido de Comunicación de ACIN ha cumplido a pesar de encontrarse bajo amenaza constante; a pesar de haber sufrido la persecución de sus miembros y la destrucción por sabotaje de los equipos de transmisión radial; a pesar de presiones políticas y económicas con la intención de silenciarlo y asfixiarlo; a pesar, tristemente, de la falta de comprensión y respaldo de algunos líderes. El Tejido ha cumplido con su deber y tiene vocación de consolidarse como escuela sumando a otras experiencias desde el Cauca hacia el Abya Yala. Lo venimos haciendo por entender que el Tejido no es una institución de una organización sino una manera de comunicar entre pueblos, para la verdad y la vida. Constatamos, en este sentido, que la semilla que dejó el Tejido, ya ha superado ser solamente del proceso bajo el cual surgió, y entramado a otros procesos que respetan y difunden la palabra y el camino de los pueblos, se va convirtiendo en parte de la Minga por la Vida sirviéndose de todos los medios necesarios y haciéndose parte de Pueblos en Camino.

2. Pueblos en Camino: tejiendo resistencias y autonomías entre pueblos y procesos

No somos voceros de Pueblos en Camino, porque no tenemos voceros. Somos, eso sí, voces desde allí. Pueblos en Camino es

una propuesta, una apuesta y un desafío ante el espejo y frente a las transiciones (para mal o para bien) de nuestros tiempos. El punto de partida es ese compromiso con “tejer resistencias y autonomías entre pueblos y procesos”, que nos identifica.

Autonomías desde pueblos y territorios, con horizontes de la política y de lo político diferentes y aún incompatibles con lo que la concepción y práctica de la política significan e imponen. Una política-otra desde la defensa, la resistencia y la reproducción de la vida en común y colectivo. Horizontes, tramas, experiencias, sabidurías, saberes, búsquedas desde ámbitos y sentidos otros que no caben, ni han cabido nunca, en los límites que la política (Capital-Modernidad) impone para servir inevitablemente al proyecto de acumulación, exclusión y despojo. En este sentido y desde allí, tejidos entre pueblos y procesos, que priorizan, claro, resistencias desde esos otros horizontes comunitarios y populares de la política y lo político al Capital, a la conquista permanente, al despojo en la fase transnacional corporativo-especulativa que amenaza a la vida toda.

Del impulso y la dinámica que viene dándose, surgen de diversas vertientes y experiencias que siguen sus cursos autónomos, pero que a su vez generan espacios de encuentro, palabra y acción. Un común denominador es la experiencia que nos deja nuestra participación directa en luchas colectivas, en procesos que surgieron igual que surgen desde la penumbra a la que son condenadas, que generan momentos de levantamiento, movilización, y, en la mayoría de los casos, son retornadas bajo los términos que impone el sistema en sus dinámicas y condiciones, a la oscuridad; así, aparentemente desaparecen en el fracaso. En realidad, nos identifica saber que esta dinámica de luz y sombra no reconoce la verdad de los procesos ni el movimiento de los comunes y los pueblos.

No somos ni un colectivo cerrado, ni una institución u organización. Somos, en torno de ese tejer desde y con los pueblos. Llegamos acá inicialmente, como impulso solamente, desde, por ejemplo, la Minga Canadá-Colombia, cuyos prota-

gonistas fueran las Luchas populares invisibles (mujeres, afrodescendientes, indígenas, campesinas, sindicatos) y sus planes de vida en resistencia sin supeditarse a la solidaridad institucional, ni a las insurgencias armadas o partidos de izquierda. También desde la Minga de Resistencia Social y Comunitaria y su agenda de los pueblos y acciones de movilización colectiva desde el territorio y pueblos indígenas del Cauca en Colombia y, en particular, del Tejido de Comunicación para la Verdad y la Vida del Norte del Cauca y su experiencia de tejer y caminar palabras colectivas desde territorios y ámbitos de pueblos y comunidades, no-circunscritos por la geografía política de los Estados Nación.

Pero estos son apenas unos de los pre-textos e impulsos que nos llevaron a estarnos encontrando personas concretas con raíces en procesos populares. Entre nosotras y nosotros existen trayectorias que no pueden restringirse ni caracterizarse desde oficios particulares, precisamente, nos hemos servido en lo posible de los oficios, en contextos diversos, para pervivir, aprender y participar en luchas y procesos. El activismo, la escritura militante y crítica, la investigación, la docencia, las diversas formas de lucha directa, la comunicación, las responsabilidades en movimientos indígenas, populares y sociales, las militancias partidistas son apenas ejemplos que ilustran eso de que vamos siendo a través de lo que hacemos. Nuestros orígenes son tan diversos como nuestros países de nacimiento, militancia, residencia o exilio: Bolivia, Argentina, Colombia, Perú, México, Uruguay, Brasil, Venezuela, pero también Canadá, Grecia, Bélgica, Francia, entre otros.

Una manera de presentarnos, tal vez, sea nombrar ese desafío que nos convoca y nos reclama no suplantarlo, no callarnos y no quedarnos en la palabra. En nuestros encuentros y actividades diversas tejemos conjuntamente, intentando entender contextos, siempre exigidos por el reclamo de nuestro referente, nuestro Lugar de Enunciación que son los pueblos en movimiento, desde abajo reproduciendo la vida y resistiendo.

Pueblos en Camino, por lo dicho, es un tejer abierto a los encuentros y reconoce que “ni somos los que estamos ni estamos los que somos”. No convocamos ni reclutamos para que se nos sumen, por el contrario, nuestras historias y caminos reflejan nuestra vocación de sumarnos a y desde horizontes comunitarios, reconocer, aprender, aportar a los caminos de los pueblos con la Madre Tierra frente a la amenaza de exterminio y por la resistencia y superación del Capital-Modernidad y de la Conquista.

Uno de nuestros instrumentos, la página web (www.pueblosencamino.org) abierta a insumos, ayudas, críticas, expresa estas búsquedas y sentido en dos ámbitos que identifican las diversas secciones.

Unos espacios están dedicados a compartir la información sobre actividades y materiales que surgen del trabajo de tejer entre pueblos y procesos. Se trata con estas de encontrar mecanismos concretos para aportar al camino de “No estar solos” que nos compromete. Destacamos los encuentros entre activistas, organizaciones y colectivos sobre temas o asuntos críticos para los pueblos, sus resistencias y autonomías. Estos intercambios se vienen realizando desde hace por lo menos cinco años, de cada encuentro se hacen transcripciones que se editan y publican para ser compartidas como aportes e insumos con otros procesos y pueblos en diversos ámbitos. Además de publicar estos textos y audios en la página (Pueblos en Camino, 2014b), los entregamos como contribuciones en actividades como el reciente I Festival Mundial de las Resistencias y las Rebeldías contra el Capitalismo. Realizamos además jornadas a las que llamamos: *Sembrar Vida allí donde mero está la Muerte* (Pueblos en Camino 2014c) en las que se enlazan pueblos y colectivos en resistencia para aprender unos de otros y sumar capacidades rompiendo soledades. Como bien lo expresó uno de los participantes en la primera jornada “Estamos cansados de resistir en la soledad. Que resistan y se queden solos ellos, los que nos están oprimiendo. Ahora nos toca vivir”.

El otro espacio de la página está compuesto de cuatro secciones que son actualizadas permanentemente y que recogen análisis e información global: ¿Dónde estamos? Análisis y lecturas que aporten a debatir y comprendernos en contextos y procesos. ¡Así no! Posiciones argumentadas y firmes de denuncia y rechazo. ¡Así sí! Experiencias, saberes y caminos desde abajo, y, ¿cómo así? Donde se señala oportuna y permanentemente errores, abusos y contradicciones de quienes, habiendo asumido el mandato de servir a las causas, se sirven de ellas. A continuación presentamos el sentido de cada una de estas secciones.

¿Dónde Estamos?: "Somos Todas y Todos los Pueblos en Camino"

Hoy, en varias partes de nuestra AbyaYala, hoy llamada América, así como en otros pueblos del mundo, estamos asistiendo, sintiendo, compartiendo, tejiendo y luchando de pie, los hombres, mujeres y niños, junto a ancianos, ancianas y jóvenes del campo y la ciudad, de los barrios y los ejidos, de las fábricas y las haciendas, de las escuelas y los parques, estamos juntos.

Nuestras caminatas, nuestras marchas, nuestras barricadas, nuestras ocupaciones, se convierten en espacios no sólo de *cercos* a los enemigos de nuestros Pueblos, sino también de *construcción* de nuestras vidas, de nuestros sueños.

Los indígenas del TIPNIS de Bolivia, los campesinos de toda Colombia, los Mapuches y estudiantes chilenos, los usuarios del transporte de Río de Janeiro y Sao Paulo, los hermanos y hermanas de Cajamarca en el Perú, los Yukpa en Venezuela, los hermanos y hermanas de la CONAIE, nuestros queridos hermanos y hermanas, maestras y maestros, luchadores indígenas y campesinos, familiares de los 43 desaparecidos por la maquinaria del Capital y de los malos gobiernos en Iguala, en nuestro México lindo y querido; los ciudadanos y ciudadanas de Uruguay contra la mega minería; los valientes defensores

del territorio en el sufrido Paraguay; las luchas de pobladores por el agua en El Salvador, Guatemala, Honduras, las valientes mujeres y ancianos de la herida Nicaragua queriendo recuperar su Revolución; las Madres de Ituzaingó –un barrio obrero de la periferia de Córdoba, rodeado de campos de soya– luchando con el dolor del cáncer de sus hijos; pueblos y sindicatos luchando por la autonomía y emancipación en varias partes de nuestros Pueblos, todas estas luchas, todos y todas, perteneciendo a movimientos aparentemente diversos, lejanos: no dejan de ser una sola lucha, la lucha por la Paz, por el Amor, por la Alegría, por la justicia, por la felicidad y la lucha en contra de la guerra declarada por el despojo de nuestros bienes comunes, de nuestros territorios, de nuestra cultura, de nuestras voces, de nuestras palabras, de nuestros sentimientos. Un despojo establecido por los dueños de las armas y el dinero, los dueños del odio y el desprecio, los que ostentan el poder al servicio de matar y decidir, los que pretenden condenarnos a un presente sin futuro, a un pasado sin memoria.

Los enemigos de nuestros Pueblos son los mismos, no sólo por el nombre de las grandes Corporaciones, de los grandes Bancos, de los que venden armas, sino también los gobiernos, en todas partes en nuestra América, los Estado-gobiernos de todos los colores, que de todas maneras tiñen de oscuro y rojo nuestros campos, nuestras calles, nuestras escuelas, nuestros cuerpos, entregando nuestros territorios a esos dueños del mundo.

Pero nosotros no estamos solos ni solas, nuestras broncas son las mismas, nuestras sangres son las mismas, nuestras montañas y valles son los mismos, nuestros ríos y selvas son los mismos; los hijos e hijas que luchan son nuestros y nuestras, nuestros padres y madres, abuelas y abuelos, son los mismos porque nuestra Madre es la misma, somos hijos de ella, de la Pachamama; por eso, somos hermanos y hermanas, los quechuas y mapuches, los aymaras y guaraníes, los afrodescendientes y nasas, los náhuatl y yukpas, los maestros y maestras de los campos y

las ciudades, los pobladores de las barriadas de nuestras ciudades, los estudiantes de nuestras escuelas y universidades, las mujeres y los hombres de las calles: no estamos solos ni solas.

Nos acompañan nuestra historia, nuestros presos y presas, nuestros asesinados y asesinadas, los padecimientos compartidos, nuestros horizontes que colectivamente vamos construyendo, en esas barricadas, en esas marchas, en esos gritos, en esas lágrimas, en esos encuentros, donde todos nos convertimos en uno solo. Por eso sabemos que nuestras luchas tienen un tejido común: las ganas de vivir a plenitud, de ser íntegramente mujeres, hombres, niños y ancianos de verdad; con alegría, con paz, con esperanza, con rebeldía, para construir, para construirnos, en el Camino, en el Tejido.

¡Así no!: haciendo frente al “Proyecto de Muerte”

1. Son tiempos de guerra. De una guerra total, por todos los medios y en todas partes contra los pueblos y contra la Madre Tierra, contra todos los pueblos. Una guerra de muchas guerras. Una guerra de Conquista y de Colonización. La misma que comenzó con el sistema-mundo que motivó la invasión de este continente que denominaron América y que, desde la codicia de grupos de poder en Europa, ocuparon el mundo todo y sometieron a todos los pueblos y territorios. Modernidad y Capital que, al servicio de la acumulación subordinaron a la naturaleza y a las mujeres a un modelo extractivo-patriarcal, devaluándolas.

La Conquista no es una fase de la historia que terminó, nunca se detuvo y ahora mismo avanza y se profundiza: “Cuando nuestros ancestros encontraron a los conquistadores, América no existía”... y empezó la resistencia.

2. Basta con recordar el maltratado cuerpo de este continente, para reconocer la verdad que encubren con engaños y glorias. Todo ese cuerpo era Madre Tierra, incluidos los pueblos. Cinco siglos de exploración, explotación, exclusión y ex-

terminio, han surcado y dividido al arbitrio de la codicia y del despojo este cuerpo-madre, negando y eliminando pueblos, Estados-Nación. Parcelas. Propiedades. Dueños. La geografía habla, sangra y duele: islas y hordas de despojadas y despojados invisibles, sometidos o en resistencia en medio de ciudades y tierras con propietarios y las razones y el orden que los protegen.

3. Cada fase de la Conquista es una fase de la codicia que se sofisticada, acumula experiencia, concentra poder, desarrolla capacidades y recursos, se legitima, se encubre, se impone y pretende hacerse aceptar como una realidad natural. Impone la historia de ellos como si fuera la nuestra. La agenda de los tiempos depende de los intereses de quienes ganan acumulando y acumulan despojando. Cambian. Se maquillan. Se tecnifican. Se fortalecen. ¿De qué otro modo pueden unos pocos concentrarlo todo y someternos? Neo-liberalismo, post-neoliberalismo; el nombre que le den a estos tiempos importa poco. Lo que importa, lo que urge, es reconocer lo que están (y lo que nos están) haciendo, sus estrategias, sus propósitos, quienes son, donde están y lo que (nos) está pasando.

4. Geoestrategia: Ocupación Territorial-Espacial. Cada espacio, cada rincón, cada tejido, cada gen, cada iniciativa, cada bien de la vida debe poderse explotar, transformar en mercancía y generarles ganancias. El “descubrimiento” no descansa, acumular es sagrado y robar es ley. Todo debe convertirse en recurso para el mercado: naturaleza y trabajo. La vida toda en función de que ellos acumulen y nos pongan precio, le pongan precio a todo y nos permitan vivir o por lo menos, no nos maten.

5. Biopolítica: La ocupación y apropiación privada del Territorio del Imaginario. Patriarcado.

6. Ellos: se inventaron el poder y para este, los dispositivos para establecer lo que es relevante y desechar lo que no lo es. La estructura del poder se modifica, se adapta, se consolida para mandar. Los más poderosos: directivos y dueños de corporaciones transnacionales y del sector bancario y financiero glo-

bal, arriba, reuniéndose, articulándose, decidiendo según sus intereses el destino de la historia. Con toda clase de tecnologías y recursos, de instituciones y entidades a su servicio. Están desde allá, lejos, arriba, en los lugares exclusivos del privilegio y se sirven de los estados y los gobernantes, todas las estructuras, las instituciones, los discursos, las noticias, las verdades, las ciencias. Son la realidad.

7. Nosotros son ellos, ellos hasta nos piensan, nos comen, nos visten, nos consumimos, nos entretienen, les producimos, los protegemos. Nos engañamos, nos servimos de autoritarismos y discursos libertarios. Nos encontramos con ellos en el espejo, con terror de perdernos si no los vemos allí a su imagen y semejanza. Somos sus héroes y sus víctimas. Ordenan la ira colectiva y organizan el odio y así vamos, comprometidos con sus causas a matarnos entre nosotros con sus armas para ellos. Somos tan ellos, que es difícil reconocernos entre tanta marca, lugar común, receta, obligación y rebusque. Tanto, que tenemos miedo de nosotros. Nos vigilamos y nos denunciemos.

8. Ajuste en ejecución. Estado no redistribuye: Estado con tres funciones. 1. Ajuste Estructural (privatización, flexibilización, libre comercio, inversión externa y concesiones). 2. Infraestructura y transferencia de bienes: masiva transferencia de recursos públicos y endeudamiento para megaproyectos de infraestructura: vías, poliductos, redes (IIRSA) acceso a recursos y riqueza, acceso a mercados y transferencia de bienes y recursos al sector financiero y 3. Control social por la vía de la coerción y del consenso.

9. Tres estrategias de acumulación: Plusvalía, Desposesión y Destrucción por vía del terror, la propaganda y políticas (libre comercio).

10. Crisis del sistema Mundo. Voracidad y concentración en la perspectiva de acumulación sin límites lleva a: 1. Amenaza a la vida o crisis ecológica, 2. Crisis económica como imposibilidad de acumular y 3. Crisis de reproducción social y de la vida, exterminio de territorios: ecosistemas, especies y pueblos.

11. Ocupación Total, guerra permanente, inestabilidad planificada, pensamiento único y eliminación de excedentes: fascismo, sobra gente y competencia, escasean recursos. Epidemias, desastres “naturales”, guerras. Resultado: eliminación de excedentes de población y Capital, apropiación privada de recursos, trabajo y territorios.

12. Disolución activa y planificada de tejidos sociales. Guerras con diversos pretextos para la desintegración activa de tejidos sociales. Rupturas, confusiones, confrontaciones. Quitar el piso, generar desconfianza y angustia por sobrevivir y defender lo poco que se tiene. Ideologías y discursos, aún las causas son pretextos para conseguir. El mismo plan estratégicamente implementado de diversas maneras en todas partes. Países campos de concentración, de trabajo, de exterminio (México, Colombia, Guatemala, pero también Haití, Libia, Afganistán, Irak), las derechas en todas partes, dentro y fuera, empujando la inestabilidad y la destrucción.

13. Guerras de pueblos contra pueblos. Objetivo estratégico final: perdemos los pueblos, ganan ellos, no importa el curso y el pretexto.

14. Recursos escasos, saberes ancestrales y territorios vivos se cotizan alto con la destrucción y la fomentan. Su explotación es a la vez amenaza y medio para culminar la ocupación. En este contexto, todo tiene precio y se vende.

¡Así sí! Tejido de Caminos de los pueblos y los saberes para defender la vida

1. Aprender a distinguir entre nosotras y ellos. Re-conocernos. Echar mano de memorias, experiencias y principios para encontrarnos, para sentir la tierra que pisamos y el tejido que nos une y nos arraiga.

2. Tejido de Caminos de los pueblos y los saberes para defender la vida. Pueblos originarios, nativos, indígenas en todo el planeta.

Principios:

1. Amor por la Madre Tierra y mandato de preservación y protección, porque es sagrada
 2. Economía y condiciones materiales supeditadas a la vida. La vida es sagrada, no la "economía", no la acumulación.
 3. Arraigo en la memoria y el pasado, en recordar y aprender de las experiencias y en la sabiduría de mayores, a la vez que compromiso con el futuro (siete generaciones futuras). El presente es un momento, reapropiando y reelaborando.
 4. Lo colectivo y lo comunitario son los forjadores de comunidad.
 5. Vivir Bien. Tener para ser, lo sagrado es el disfrute de la vida en armonía. La sabiduría es el legado y recurso mayor, hay que vivir la sabiduría. Acumular no es un valor sino una equivocación.
 6. Mandar obedeciendo. La autoridad está en el colectivo y en el debate, nadie representa.
 7. Democrático y participativo. Contrario al poder, ámbitos de debate y reflexión colectiva. Los desacuerdos y diferencias son bienvenidos, pues escuchar es un privilegio, una oportunidad. No se trata de acumular saberes como mercancías sino de compartirlos y construirlos colectivamente, se desprecian las jerarquías.
 8. Amor por la diversidad.
3. ¡Economías! No una economía.
1. La Madre Tierra es la primera economía, produce, se reproduce y es fuente de vida.
 2. La subsistencia es la segunda economía: arraigada en la cultura de los territorios, en la diversidad, en el sentido de la soberanía alimentaria. Sustento no es atraso sino garantía de vida. La economía del matriarcado que garantiza la vida, la memoria y el horizonte, valores que tejen.

3. Economía de excedentes, de trueque, de intercambios, supeditada a las anteriores.

4. Caminos de penumbras (no es la oscuridad sino lo que el poder no puede reconocer, la simiente de la conciencia) a insurgencias. De resistencias a movilizaciones a resistencias. De creatividad y paciencia. Fases de acción más visibles y de construcción en silencio. Todas las causas son nuestras y todas las experiencias se tejen. Movimiento de las luchas que rompa el aislamiento. Aprender a aprehender.

5. Ámbitos, tejidos y desafíos. Ante la magnitud de las amenazas y el plan de ocupación integral, hay que tejer iniciativas y experiencias, rescatar voces y luchas, hacer memoria, resulta indispensable, pero no para un museo de experiencias, sino para encuentros que abran caminos. Conciencia de los desafíos y amenazas, de las necesidades y caminos que sirvan en la práctica para sumarnos. Tejidos: nudos, como procesos, pueblos, iniciativas de resistencia y transformación; hilos, como mecanismos que nos permitan vibrar en defensa unos de otros, así como intercambiar, alimentarnos, apoyarnos, criticarnos, compartir información, acompañarnos; y, tramas-huecos: sentido colectivo, temas o asuntos críticos que nos convoquen y desafíen, vacíos y necesidades que identifiquemos y caminos que vayamos abriendo.

6. Re-conocer las dinámicas que permiten definir otros ámbitos diferentes a la estructura jerárquica y autoritaria que controla y se reproduce (estados, instituciones etc. Si no existieran los estados, ¿cómo sería?). Caminos y procesos para hacer consciencia de y superar las estructuras de poder y las dinámicas del sistema-mundo y sus estados: Cómo son las relaciones otras, las sociedades otras, los géneros otros, etc.

7. Liberar la Madre Tierra: amarrada, torturada, explotada, violada. Está muriendo. Iniciativas y luchas para ponerla en libertad: agua, minería etc.

8. La crisis de los pueblos no es la del Capital. Definir lo

que amenaza la vida colectiva en armonía, los bienes comunes, la libertad y superarla en sentido diferente al Capital. Nuestra crisis, nuestros caminos.

9. Salir de dualismos y polaridades que encierran. Ejemplo: lo contrario de la guerra no es la paz del sometimiento, lo contrario de la paz en el orden que existe y somete, no es la guerra con armas y ejércitos. Hacer consciencia de que los dualismos son las alternativas que encierran en el sistema. La forma en que nos es permitido pensar y resistir reproduciéndolo. No es ambigüedad ni ambivalencia no caber en las categorías que nos imponen. Hay ejemplos constantes. Tenemos que vivir en estos ámbitos y relaciones.

10. Entramados comunitarios: grietas y tejidos aún en medio de la estructura y dinámica del agresor. En la penumbra, en sus espacios, existen los nuestros. Señalar las tramas, invitarlas, celebrarlas, habitar esos territorios. No restringidos a ámbitos ocultos de resistencia, sino a grados diversos de libertad y ámbitos de magnitud diversa. Gestar flujos y contactos, caminos y dinámicas. Ir entrama-ando. Con-moverse: moverse con y ser movidos por. Tejer los ámbitos de los entramados.

¿Cómo así?: Señalando contradicciones para enfrentarlas

Las contradicciones hacen parte de los procesos y de las dinámicas organizativas y del quehacer político y social. Pero encubrir las, ocultar las, negar las, además de impedirnos reconocerlas, degenera en expresiones autoritarias y termina robándonos las banderas y propósitos de nuestras luchas. La decepción y el resentimiento amargan la biografía de las luchas individuales y colectivas como una constante dolorosa y recurrente. Nos aplastan en una sin salida que fácilmente se transforma en impotencia. De allí que abramos el espacio para decir y gritar: ¿Cómo así? Donde señalemos estas contradicciones contribuyendo a impedir que sigan el curso, esperado hacia el despojo de nuestra iniciativa en

el vacío de palabras para alimentar intereses ajenos con lo que tanto nos ha costado crear, crear y caminar.

1. Ética Práctica. Cada lucha, cada iniciativa, todos los procesos, exponen necesariamente contradicciones, éstas son inherentes a los procesos, son el camino y la oportunidad, son el desafío y la fuente de la sabiduría colectiva. No esperarlas, negarlas, encubrir las, abre el camino al autoritarismo, a la injusticia, a la traición, al derrumbe de las causas, a la explotación privada de lo colectivo. Reconocer las contradicciones, mantener los espacios de debate, de reflexión, de crítica y cuestionamiento, al igual que actuar en consecuencia con humildad y respeto a las causas y colectivos, no debilita; por el contrario, fortalece. Nos hace vulnerables negar nuestras contradicciones, generalmente implica que algunos han conseguido unos privilegios que no quieren perder y que hay quienes se arrogan el derecho de decidir por el bien de todas y todos. Buscar, señalar y reconocer las contradicciones, para actuar colectivamente en consecuencia.

2. Formas, reflexiones y prácticas para confrontar contradicciones. Así como las dinámicas que las perpetúan. Todos los ámbitos, pero en particular, el Estado (gobiernos progresistas), los partidos, las organizaciones e instituciones etc. Hay que aprender a reconocer y a defendernos, a defender las luchas y a superar la confusión que causan los que hablan como nosotros y vienen de abajo, pero son ellas y ellos.

3. Relaciones-otras para sociedades otras. Se explota, como una mercancía más, el saber colectivo, las luchas, la militancia, la resistencia, los proyectos transformadores, la racionalidad instrumental, el pensamiento utilitario y las jerarquías definen nuestras relaciones comúnmente inclusive cuando nos unimos para luchar colectivamente por la transformación. Compañerismo, ser nosotras, ir rompiendo-confrontando-aprendiendo.

Parte III.

Esto no termina aquí. ¡No están solos, carajo!

Creemos compartir de antemano una preocupación que a veces nos asfixia, pero que también, simultáneamente nos inspira y estimula a reconocer las amenazas y a sumarnos abriendo caminos. Se trata, precisamente, retornando al terriblemente preciso testimonio de Rousset (citado arriba) de manifestar que sentimos que ese sometimiento total y la maquinaria de exterminio que puede transformarnos en muertos vivientes, existe, y que a menos que cambiemos de manera significativa y profunda, las protestas acabarán de perder su importancia histórica y su impacto como forma de resistencia y consciencia. Nuestras reacciones más manifestaciones vienen siendo incorporadas en los cálculos y ecuaciones de quienes planifican o ejecutan masacres, eliminando por diversas vías excedentes de población como estrategias para alcanzar sus objetivos, mientras que las protestas y denuncias terminan en cansancios, desgastes y manipulaciones por parte de grupos de interés previsible o son superadas por las siguientes protestas frente a las siguientes masacres o abusos.

Observamos un proceso cíclico y creciente de guerra global contra los pueblos encubierta de manera que no la reconocemos como tal en la medida en que nos presentan los hechos de manera aislada. Que, por distintas vías y con diversos dispositivos que se apropian de nuestras reacciones, el escepticismo lo mismo que la manipulación y control de las reacciones previsible, van convirtiéndose en la obra maestra del sistema, en su gran logro.

Por todo ello es, a nuestro juicio, necesario, re-conocernos en el contexto que vivimos, en las intenciones del poder, en el espejo de la realidad, para que ese “acá estamos cientos de miles (millones), todos viviendo en la más absoluta soledad, totalmente sometidos” deje de ser una descripción simultáneamente acertada y negada de lo que ya sucede con la mayoría

de la humanidad transformada en excedente, y que inspire a examinarnos frente a ese “No están solos” hasta cuando resulte inaceptable, intolerable, repugnante, ese nosotrxs-ellxs que señala y distancia a los otros que deberíamos ser todxs y que nos rompe a quienes deberíamos reconocernos y abrazarnos. Mientras tanto y precisamente para que aceptemos el sistema y que pueda así someternos y eliminarnos –o seguirlo haciendo– según sus cálculos e intereses, asumimos que ese régimen y sus beneficiarios que nos despojan y la consecuente realidad de enajenación e impotencia que nos imponen es el nosotros con el que nos identificamos y al que servimos.

Agamben explica, a partir de Foucault en *Lo que queda de Auschwitz*, la estrategia de selección y denominación, de manera que los otros se pueden controlar a la vez que se les niega reiterada y recurrentemente, como desde el comienzo de la conquista, en tanto sujetos, es decir, pueblos:

“La cesura fundamental que divide el ámbito biopolítico es la existente entre pueblo y población, que consiste en hacer surgir del seno mismo del pueblo una población; es decir, en transformar un cuerpo esencialmente político en un cuerpo esencialmente biológico, en el que se trata de controlar y regular natalidad y mortalidad, salud y enfermedad. Con el nacimiento del biopoder, cada pueblo se dobla en población, cada pueblo democrático es, al mismo tiempo, demográfico” (Agamben, 2010, p. 88).

Hecho esto, aislados en una categoría los prescindibles, despojados de nosotros mismos, se hace posible la fábrica de cadáveres y la última y más definitiva soledad en los términos de los vencedores:

El peligro de las fábricas de cadáveres y de los agujeros del olvido es que hoy, con poblaciones y despojados aumentando en todas partes, masas de gentes resultan superfluas si seguimos pensando en nuestro mundo en términos utilitarios. Eventos políticos, sociales y económicos en todas partes se en-

cuentran en una conspiración silenciosa con instrumentos totalitarios diseñados para hacer superfluos a los hombres [sic]... [L]a solución más expedita para el problema de la sobrepoblación, de las masas humanas desarraigadas que resultan superfluas desde el punto de vista económico, es tan advertencia como amenaza. Las soluciones totalitarias pueden sobrevivir la caída de regímenes totalitarios en la forma de fuertes tentaciones que surgirán cuando quiera que parezca imposible aliviar la miseria económica, política o social según lo merezca la humanidad (Arendt, 2000b, p. 140).

Era imposible levantar la cabeza, no temblar ante el poder del gamonal y del conquistador, imposible atreverse contra lo que Dios había establecido que fuera así. Pensarlo siquiera daba miedo, no se podía cambiar nada.

Cuenta el mayor Hugo Blanco Galdós en su relato *El Maestro*, escrito desde la cárcel de El Frontón donde se encontraba cumpliendo su condena por luchar por la Reforma Agraria, la historia de un luchador campesino quien fuera su maestro. Un vencido, piojoso, un don nadie que levantó la frente y la dignidad congregando en su convicción y claridad todo el dolor y toda la fuerza de lucha ante tanto abuso e injusticia de gamonales y conquistadores. Armado de su cuerpo y de su consciencia, decidido a no aceptar un instante más de opresión luchó hasta quedar minusválido, paralizado por las heridas que le causó un terrateniente. Desde ese lugar daba sus lecciones este maestro, así termina Hugo este relato:

"Impotente, acorralado, volcaba en mí toda su candela. Pero a veces estallaba:

—¡Carajo! ¡Ya no puedo pelear! Estas malditas piernas ya no pueden ir a los cerros. Mis manos ya no sirven. No valgo para nada. ¡Ya no puedo pelear, carajo!

—¡Sí, tayta! ¡Vas a seguir peleando! Tú no estás viejo, tayta; tus pies, tus manos, nomás están viejos. Con mis pies vas a ir donde nuestros hermanos, tayta; con mis manos vas a pelear,

tayta; como cambiarte de poncho nomás es. Mis manos, mis pies, te vas a poner para seguir peleando. ¡Cómo cambiarte de poncho nomás es, tayta!”

Y lo que no se podía se pudo. Lo imposible de cambiar fue transformado. No podía ser de otro modo. Los indios levantaron el puño y la frente y la tierra dejó de ser del patrón. Hasta Dios salió corriendo ante esta dignidad. Ante la maquinaria totalitaria parece imposible hoy también aliviar la miseria según lo merece la humanidad tejida a Uma Kiwe. Tal es el desafío que nos convoca. ¡No están solos, carajo!”.

Referencias

- Agamben, G. (2010). *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo. Homo Sacer*. Valencia: Pretextos.
- Asociación de Cabildos Indígenas del norte del Cauca, ACIN (2004). *Mandato Indígena y Popular por la Vida, la Justicia, la Libertad y la Autonomía*. En *Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca*. Recuperado de: <http://www.nasaacin.org/mandato-indigena-y-popular>
- Almendra, V. (2010). *Encontrar la Palabra Perfecta: Experiencia del Tejido de Comunicación del Pueblo Nasa en Colombia*. Colombia: Universidad Autónoma de Occidente, Facultad de Comunicación Social-Periodismo.
- Asociación de Cabildos Indígenas del norte del Cauca-ACIN (2008). *Es la Misma tierra: ¡escúchenos! Carta de Indígenas de Colombia a Barack Obama*. Recuperado de: <http://www.nasaacin.org/component/content/article/1-ultimas-noticias/2870-mientras-se-impulse-el-libre-comercio-la-vida-esta-en-riesgo-y-tendremos-que-levantarnos>
- Arendt, H. (2000a). Organized Guilt and Universal Responsibility. En *Totalitarianism*. Baehr, P. (Ed). USA: The Portable Hannah Arendt, Penguin Books.
- Arendt, H. (2000b). Total Domination. En *Totalitarianism*. Baehr, P. (Ed). USA: The Portable Hannah Arendt, Penguin Books.

- Benjamin, W. (2007). Tesis VII y VIII. En *Conceptos de Filosofía de la Historia*. Buenos Aires, Argentina: Terramar.
- Blanco, H. (2010). *El Maestro en Nosotros los Indios*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Herramienta.
- Comisión Intereclesial de justicia y Paz (2014). Buenaventura: Campo de exterminio del capital transnacional. En *Pueblos en Camino*. Recuperado de: <http://www.pueblosencamino.org/index.php/asi-no/proyectos-de-economia-extractiva/746-buenaventura-campo-de-exterminio-del-capital-transnacional>
- Comunidad de Paz de San José de Apartadó (2009a). Comunicado de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó. En *Red de Iniciativas y Comunidades de Paz de Base*. Recuperado de: http://www.pazdesdelabase.org/index.php?option=com_content&view=article&id=125&Itemid=43
- Comunidad de Paz de San José de Apartadó (2009b). "La bestia poco a poco saca las garras bélicas". En *Red de Iniciativas y Comunidades de Paz de Base*. Recuperado de: <http://www.cdpsanjose.org>
- Cowen, T. (2014). The Lack of Major Wars May Be Hurting Economic Growth. En *The New York Times*. Recuperado de: http://www.nytimes.com/2014/06/14/upshot/the-lack-of-major-wars-may-be-hurting-economic-growth.html?_r=1&abt=0002&abg=1
- García Márquez, G. (1982). *La soledad de América Latina*. Recuperado de: http://www.ciudadseva.com/textos/otros/la_soledad_de_america_latina.htm
- Gibler, J. (2014). Testimonio sobre los ataques a los normalistas de Ayotzinapa. En *Documental Personajes de México*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=GagUHId9vnA>
- Huntington, S. (2005). *El choque de civilizaciones: y la reconfiguración del orden mundial*. España: Ediciones Surcos.

- Klein, N. (2014). *This Changes Everything. Capitalism vs. The Climate*. Canadá: Knopf.
- Levinás, E. (2013). Sociedad y Dinero. En *Revista Empresa y Humanismo*, Vol. XVI, (pp. 83-89). Recuperado de: <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/35249/1/Levinas.pdf>
- Martínez, S. (2015). Sí hay crematorios en las instalaciones del Ejército, afirma el general Gallardo. En *La Jornada*. Recuperado de: <http://www.jornada.unam.mx/2015/01/11/politica/007n1pol>
- Mondragón, H. y Podur, J. (2014). "Pequeños Genocidios en la Crisis cíclica del Capital: presagio y anuncio del exterminio racional para la destrucción de excedentes". En *Pueblos en Camino*. Recuperado de: <http://www.pueblosencamino.org/index.php/materiales-pec/descarga-textos-y-audios-encuentros/1123-pequenos-genocidios-en-la-crisis-ciclica-del-capital-presagio-y-anuncio-del-exterminio-racional-para-la-destruccion-de-excedentes>
- Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC (2009). "¿Qué hay detrás de la masacre del Pueblo Awá?". En *Kaos en la Red*. Recuperado de: <http://old.kaosenlared.net/noticia/colombia-hay-detras-masacre-pueblo-awa>
- Podur, J. (2014). "Small Genocides". En *Pueblos en Camino*. Recuperado de: <http://www.pueblosencamino.org/index.php/donde-estamos/lectura-de-contexto/992-small-genocides>
- Primer Foro Nacional de Comunicación Indígena (2012). Pronunciamento del I Foro Nacional de Comunicación Indígena. En *Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca*. Recuperado de: <http://www.nasaacin.org/113-escuela-de-comunicacion/inicio-escuela-de-comunicacion/5062-pronunciamento-del-foro-nacional-de-comunicacion-indigena>
- Pueblos en Camino (2014a). "Por qué esta rabia es semilla: porque es de muchas rabias y de muchas semillas". En *Pueblos en Camino*. Recuperado de: <http://pueblosencamino.org>

- org/index.php/donde-estamos/ajuste-estructural/852-porque-esta-rabia-es-semilla-porque-es-de-muchas-rabias-y-de-muchas-semillas
- Pueblos en Camino (2014b). "Descarga textos y audios de encuentros". En *Pueblos en Camino*. Recuperado de: <http://www.pueblosencamino.org/index.php/materiales-pec/descarga-textos-y-audios-encuentros>
- Pueblos en Camino (2014c). "Encuentros para sembrar vida ahí donde mero está la muerte". En *Pueblos en Camino*. Recuperado de: <http://www.pueblosencamino.org/index.php/tejidoderesistencias/encuentrosparasembrarvida>
- Subcomandante Insurgente Moisés (2014). "De Ayotzinapa, del Festival y de la histeria como método de análisis y guía para la acción". En *Enlace Zapatista*. Recuperado de: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/12/14/de-ayotzinapa-del-festival-y-de-la-histeria-como-metodo-de-analisis-y-guia-para-la-accionsubcomandante-insurgente-moises/>
- Subcomandante Insurgente Galeano (2014). "Entre la Luz y la Sombra". En *Enlace Zapatista*. Recuperado de: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/>
- Tejido de Comunicación ACIN (2008). "¿Para qué masacran a los Awá?". En *A las Barricadas*. Recuperado de: <http://www.alasbarricadas.org/noticias/node/9850>
- Tejido de Comunicación ACIN (2012). "Desafíos para Comunicarnos y Ser Indígenas". En *Servicios en Comunicación Intercultural Servindi*. Recuperado de: <http://servindi.org/actualidad/77933>
- Unidad Indígena del Pueblo Awá, UNIPA y Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC (2009). "Continúa masacre de indígenas Awá: las FARC serán los responsables". En *Servicios en Comunicación Intercultural Servindi*. Recuperado de: <http://servindi.org/actualidad/7466>



Pensar desde la resistencia anticapitalista y la autonomía

Se terminó de imprimir en mayo de 2015
en Grafisma editores S.A. de C.V.
Jaime Nunó 670 / Colonia Santa Teresita, Guadalajara, Jalisco.
El cuidado de la edición estuvo a cargo de los editores.
Su tiraje fue de 1,000 ejemplares y en su diseño,
se empleó la familia tipográfica Aller light.



