





Los desbordes desde abajo

El 68 en América Latina

Raúl Zibechi

Los desbordes desde abajo. El 68 en América Latina — Raúl Zibechi, autor — México: Bajo Tierra A.C., Comunidad Autonomía y Libertad (Comunal), Cooperativa El Rebozo, 2018 176 pp: 21 cm x 14 cm
Incluye referencias bibliográficas

Diseño de portada: Cooperativa El Rebozo
Cuidado de la edición y corrección de estilo: Bajo Tierra Ediciones
Diseño de interiores: Bajo Tierra Ediciones
Foto de portada: IISUE AHUNAM Colección Manuel Gutiérrez Paredes 283

Primera edición 2018

D.R. © Raúl Zibechi, Autor.
D.R. © Bajo Tierra A.C./ Comunidad Autonomía y Libertad (Comunal)/ Cooperativa El Rebozo
Necaxa 72 apto. 11, Col. Portales Sur, CP 03300, Ciudad de México
bajotierraediciones@gmail.com
elrebozo@riseup.net

ISBN: 978-607-96751-6-5

© Bajo Tierra A.C. en armonía con la presente obra registran: *Los desbordes desde abajo. El 68 en América Latina* bBajo licencia legal de Creative Commons.

Atribución - no derivadas 2.5 México.

Eres libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente esta obra bajo las siguientes condiciones:

- ▶ Al reutilizar o distribuir la obra, tienes que dejar bien claro los términos de la licencia de la misma.
- ▶ Algunas de estas condiciones pueden no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor.
- ▶ Nada en esta licencia menoscaba o restringe los derechos morales de los autores.

Impreso y hecho en México

Los desbordes desde abajo

El 68 en América Latina

Raúl Zibechi





Índice

Prólogo	9
Introducción	19
Capítulo 1. Por qué hablamos de revolución mundial	27
Capítulo 2. El 68 latinoamericano	35
Capítulo 3. Una nueva generación de movimientos	63
Capítulo 4. Nuevas ideas, nuevos actores	81
Capítulo 5. Cambios en la larga duración	105
Bibliografía	117
Apéndice 1. Manifiesto de Tiwanacu	123
Apéndice 2. ABC del quilombismo	133



Prólogo

La revolución de 1968 no triunfó, pero lo cambió todo: ésta sería en síntesis la propuesta de *Los desbordes desde abajo. El 68 en América Latina* de Raúl Zibechi, libro que nos invita a reflexionar sobre el momento actual, la insoportable trama capitalista financiera de la separación individualista de los seres humanos a fin de explotarlos con su anuencia, y las resistencias y los proyectos contra el modelo que vienen desde abajo. Para llegar a semejante síntesis, Raúl revisa el ciclo de luchas que en Nuestramérica abarcó el periodo que corre de 1959 a 1973, es decir, desde la Revolución cubana al golpe de Estado de Pinochet en Chile. Y se adentra en una historia más larga, la de las propuestas feministas, que se revolucionan en las décadas de 1960 y 1970, así como en las resistencias populares a la opresión colonialista y capitalista, fundamentalmente indígenas, contra el patriarcado como forma de opresión y la expoliación de los bienes materiales como violencia sistemática contra los territorios de vida.

El actual momento contrarrevolucionario se ha centrado en la destrucción de las propuestas obreras, estudiantiles, de las mujeres y de los grupos más pobres, los despojados que ni siquiera las revoluciones socialistas y de liberación nacional tomaron en cuenta, y que se desplegaron en el ciclo de luchas que desembocaron y par-

tieron de ese cruce de caminos que fue 1968. Si en las décadas de 1970 y 1980 utilizó la represión con el fin de defender la hegemonía de los grupos de poder económico, hoy despliega un reacomodo de la acumulación capitalista que implica, en primer término, la concentración de las fuerzas que pueden acumular y no repartir la riqueza. De ahí que a la par de una pauperización siempre mayor de los sectores de abajo, en este momento de contrarrevolución los poderes hegemónicos tienden a desaparecer a los sectores medios y altos de la burguesía, pues esos niveles medios de la economía crecen sólo cuando los de arriba se sienten seguros y se dan el lujo de repartir una parte de su riqueza. Mecanización de la producción y virtual encarcelamiento de los trabajadores de la industria de ensamblaje, la maquila, van de la mano de la más intensa explotación de los recursos naturales que hayamos conocido hasta ahora: *fracking*, envenenamiento de las aguas por agroquímicos y residuos de la minería, deforestación, megaproyectos para reducir los costes de producción de electricidad, cultivos masivos que someten la calidad y la variedad de los comestibles para las mayorías.

El desborde del sistema de funcionamiento estatal-industrial, de los sindicatos y los partidos políticos, de la familia del padre patrón, de la escuela, del sistema carcelario y psiquiátrico que significó 1968 minó el Estado de bienestar y los Estados fuertes de los regímenes socialistas, porque atacó las disciplinas sobre las que se sostenían y reproducían. Reveló que el control es una acción de restricción de las diferencias y tiende a encerrar las organizaciones sociales en un orden que no las favorece. En el ciclo de luchas de la revolución de 1968, nos dice Raúl Zibechi, el desborde se produjo de forma simultánea en todos y cada uno de los espacios controlados. No fue planeado, tuvo una carga de espontaneidad largamente alimentada. Como dijo Gilles Deleuze, citado por Zibechi, “el 68 puso al descubierto todas las relaciones de poder allí donde se ejercían, es decir, en todas partes”. En particular, destacó las semejanzas entre dos relaciones de poder que hasta entonces parecían completamente autónomas: el patriarcado y el colonialismo, con sus secuelas de racismo, división de clases y edades, países de la periferia y centro del sistema-mundo.

En un libro escrito para ser leído por todas las personas, sin ex-

cluyentes formas de utilización del lenguaje académico, con una confianza esperanzadora en la capacidad de comprensión de las personas que actúan y piensan, Raúl nos ofrece un camino histórico y de reportaje del presente para identificar el porqué de las violencias actuales y cómo se contrastan para acabar con los espacios de encierro en la vida cotidiana y con las estrategias múltiples de agresión y aniquilación de lo común.

El ciclo de luchas 1959-1973, que da sentido a la revolución de 1968 en Nuestramérica, nos ofrece la experiencia histórica de la construcción de nuevas relaciones sociales en los campos de la salud, la educación, la vivienda, la seguridad material y la construcción de una justicia no limitada por el aparato legal. En poco más de una década, diversos movimientos removieron las bases del Estado nacional, revelando que las nacionalidades indígenas estaban vivas y producían formas de interpretación de la realidad continental y luchas no controladas por los aparatos coloniales, que el campesinado no había desaparecido como fuerza política tras el embate de la urbanización, y que las periferias urbanas producían relaciones constructivas, en sentido democrático radical, en su lucha por el acceso a los servicios, a la vivienda y a la alimentación y la educación. Fueron los años del estallido de una literatura latinoamericana que, si bien puso el esfuerzo editorial a favor de los autores masculinos, temiendo las divergencias y el caos interpretativo de las escritoras, llevó una literatura de la propia experiencia a grandes mayorías que hasta entonces no se habían visto reflejadas en la construcción simbólica de su realidad.

En la misma época se activaron varios movimientos obreros, como en el Cordobazo de 1969, cuando los obreros argentinos rebasaron sus sindicatos, las y los estudiantes cuestionaron las formas y los contenidos de la enseñanza y buscaron relacionar sus saberes con la vida cotidiana de quien no tenía posibilidad de acceder a la educación formal, el campesinado desafió la marginación de los planes de desarrollo estatal, la población negra de las ciudades y el campo denunció el racismo, los cristianos se congregaron para poner fin a las dictaduras y se reunieron en comunidades eclesiales de base con el fin de construir el apoyo mutuo y reflexionar sobre las condiciones materiales que identificaban como frutos del des-

pojo y el disciplinamiento a la obediencia, los y las trabajadoras de comunidades enteras dieron inicio a experiencias cooperativas. Los movimientos armados que se desplegaron en ese entonces siguieron diferentes derroteros, desde la guerrilla urbana hasta el foquismo cubano; éstos fueron aniquilados por la represión (que creyó que cuanto más brutal más efectiva sería) y por los golpes militares. Sin embargo, algunos de ellos, que no privilegiaron las acciones de guerra y optaron por la defensa armada de la comunidad, produjeron movimientos de larga duración y experiencias de organización autónoma.

A medio siglo de la revolución de 1968, hay que repensar la aparente contradicción planteada por Giovanni Arrighi, Terence Hopkins e Immanuel Wallerstein hace 30 años, cuando sostuvieron que: “Tan sólo ha habido dos revoluciones mundiales. La primera se produjo en 1848. La segunda en 1968. Ambas constituyeron un fracaso histórico. Ambas transformaron el mundo”. En efecto, nos dice Zibechi, en 1968 los sectores que nunca habían podido expresarse emergieron superando las revoluciones históricas que habían construido nuevos Estados. Transformaron la clase obrera y provocaron una reacción defensiva del sistema capitalista, generando una situación nueva, un caos sistémico contra la seguridad de los sectores hegemónicos de poder dominar el mundo. Si la burguesía mundial ha desviado el capital de la producción industrial en sus propios centros hacia las finanzas (y el extractivismo que las sostiene y que en Nuestramérica tenemos bien identificado) es porque tiene miedo, ya que su base de estabilidad se vino abajo. De hecho, en los últimos 50 años, de manera sostenida, las campesinas, organizadoras de los barrios que reconfiguraron las ciudades americanas, feministas urbanas contra el acoso, la violación y el feminicidio, estudiantes, artistas que intervienen los espacios de la cotidianidad para activarlos han cuestionado y cuestionan los intentos de relegitimación del orden financiero global.

Historia de la continuidad de la revolución de 1968 es la que encuentra Raúl Zibechi en la organización de las favelas y el movimiento de los sin tierra en Brasil, en la cultura juvenil que nació en y de las revueltas estudiantiles, manteniéndose como expresión de rebelión hacia el afán de construcción de un capitalismo de la

explotación de las habilidades intelectuales estandarizadas por las universidades y la escuela (con sus alternos movimientos de masificación y de exclusión del estudiantado rebelde), en la autoorganización y defensa del territorio de las comunidades nasa y misak en Colombia, maya en México y Guatemala, quichua en el Ecuatorunari, que después conformaría la Conaie, órgano de un gobierno paralelo en Ecuador, mapuche en Chile y Argentina, quechuas y aymaras en Perú y Bolivia.

Por supuesto que la revolución de 1968 tuvo enemigos entre quienes se proclamaban de izquierda. No sólo de los partidos filosoviéticos, defensores de la vía estatal de búsqueda del poder para transformar las relaciones obrero-patronales y sindicales, sino también de algunas autoproclamadas vanguardias. Es el caso de la violencia sistemática que, en Perú, desplegó Sendero Luminoso contra las organizaciones barriales autónomas, el campesinado y las comunidades indígenas de la Amazonía y los Andes. Durante la masiva y autoorganizada ocupación de Lima por migrantes andinos desde 1957 a la fecha, a los que Raúl Zibechi ha conocido a fondo conviviendo con las comunidades que ahí se han formado, la toma de predios en los arenales desérticos de las periferias de la ciudad blanca es la contracara de la lucha por la reforma agraria en el campo. Es ahí donde las madres peruanas mostraron la otra cara del coraje revelada por las madres de desaparecidas y desaparecidos en México, Argentina y Centroamérica, igualmente activa y trezada con ellas en favor de la vida. Y es ahí donde Sendero Luminoso, al no poder controlarlas, atacó la organización vecinal y la lucha social en favor de los comedores populares, los grupos de apoyo entre mujeres, la escolarización para todas y todos y contra la violencia armada, llevada a cabo por María Elena Moyano Delgado y otras mujeres. El 15 de febrero de 1992, un grupo de 10 b-senderistas dirigidos por una mujer, alcanzó a la dirigente barrial en la calle, le disparó en el pecho y la cabeza, luego dinamitó su cadáver con varios kilos de explosivo. Ella sigue muy presente en la memoria política de Villa El Salvador, donde alrededor de las ollas comunes la vida social no controlada por partidos ni vanguardias se ha fortalecido.

Finalmente, el libro de Raúl Zibechi sobre la revolución de 1968

nos propone la lectura de dos documentos que, en el desborde de la institucionalidad que provocó, encontraron el espacio para su elaboración y difusión, aunque provengan de un sustrato muy antiguo de reflexión para el autorreconocimiento y la acción comunitaria. Se trata de dos documentos que influyen las reflexiones contemporáneas contra el racismo y en favor de la organización autónoma, de dirección difusa: el *Manifiesto de Tiwanaku*, elaborado en 1973 por un grupo de intelectuales indianistas influenciados por el Movimiento Nacional Túpac Katari, que sostiene de entrada que “un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre”; y *El ABC del quilombismo* de Abdias do Nascimento, un poeta popular, actor, dramaturgo y escritor que integró el movimiento en defensa de los derechos de las y los afrobrasileños. En 1980, *El ABC del quilombismo* sostuvo que hay que rescatar la memoria política y organizativa de los quilombos, pues está viva en la recordación negra. En ellos se realizó una de las primeras experiencias de libertad en las Américas colonizadas, con una articulación política horizontal, que no discriminaba a las mujeres, y un sistema económico no capitalista, sino tendiente a la satisfacción de las necesidades de la comunidad, sin explotación.

En este libro ameno, que atrapa como un imán porque es fácil reconocer en sus páginas la realidad que nos oprime y que deseamos transformar, Raúl Zibechi no hace el recuento de lo perdido durante la contrarrevolución que desplegó el sector hegemónico contra el rebasamiento de sus estructuras de poder. Si bien la revolución de 1968 fue respondida por las élites con represión, golpes de Estado, una profunda reestructuración de los sistemas productivos y un despliegue militar-policial-criminal de despojo de los territorios y la memoria estética de barrios, campos y ciudades, con sus secuelas de concentración del poder y las riquezas en un 1% de la humanidad, no ha sido derrotada: es imposible rendir a un movimiento sin dirección única, difuso, antisistémico. La revolución de 1968 nos ha dejado a las mujeres la seguridad de que nuestros aportes son válidos, creativos y fundamentales, y de que tenemos el derecho de pensar y actuar desde nosotras mismas en y por la sociedad contra los roles tradicionales, la crueldad contra nuestros cuerpos y la apropiación-despojo de nuestra afectividad y sexua-

lidades. La revolución de 1968 desbordó para siempre el patriarado y hoy nos sostiene contra los intentos de repatriarcalización del sistema financiero y sus aliados eclesiales, militares, escolares y ecocidas. La revolución de 1968 sostiene las demandas de los sectores populares, negros, indígenas y migrantes que hoy ocupan los escenarios de resistencia en la economía, las relaciones sociales, las expresiones culturales y sus interpretaciones, y obviamente la creación de propuestas políticas. La revolución de 1968 nos reveló para siempre los peligros de la unidad a toda fuerza y desvinculó las manifestaciones de rebelión y liberación de los partidos revolucionarios, la homogeneidad de los fines, la dominación de un caudillo y del falso ideal de la conquista del poder para reproducirlo bajo otra forma.

Francesca Gargallo Celentani



En 1968 todos estos desafíos se unieron en un gran crisol: resentimiento por el imperialismo estadounidense, resentimiento por el subimperialismo soviético y su colusión con Estados Unidos, resentimiento por la integración de los movimientos de la vieja izquierda en el sistema, que convertía en complicidad su presunta oposición; resentimiento por la exclusión de capas minoritarias oprimidas y de las mujeres [...] La explosión mundial de 1968 duró aproximadamente tres años, hasta que las fuerzas que sostenían el sistema mundo pudieron controlar el incendio. El fuego se redujo a brasas pero sus llamas habían dañado gravemente los soportes ideológicos de la Gran Paz Estadounidense, y el fin de esa paz *era sólo cuestión de tiempo*.

Immanuel Wallerstein

Quizá conmigo empieza a cerrarse un ciclo y abrirse otro en el Perú y lo que él representa: se cierra el de la calandria consoladora, del azote, del arrieraje, del odio impotente, de los fúnebres 'almazamientos', del temor a Dios y del predominio de ese Dios y sus protegidos, sus fabricantes; se abre el de la luz y de la fuerza liberadora invencible del hombre de Vietnam, el de la calandria de fuego, el del dios liberador.

José María Arguedas



Introducción

En América Latina la revolución mundial de 1968 comenzó en una fecha precisa: el 1 de enero de 1959, con el triunfo del pueblo cubano contra la tiranía de Fulgencio Batista. La Revolución cubana fue un sacudón gigantesco para la región, tanto para los sectores populares como para los jóvenes de las clases medias, que reaccionaron con entusiasmo al ingreso del ejército rebelde en La Habana. Lo fue también para las oligarquías y las burguesías criollas, que por primera vez en mucho tiempo contemplaron, con estupor y temor, la fiesta de los desposeídos: la reforma agraria y la nacionalización de las grandes empresas, así como la dignificación de los trabajadores, los campesinos y los pobres en general.

En un sentido temporalmente más restringido, el 68 latinoamericano se extendió desde ese año hasta la oleada de dictaduras militares que arrasaron el continente desde el golpe de Estado de Augusto Pinochet, el 11 de septiembre de 1973. Fue un ciclo de luchas impresionante que le cambió la cara a la región, en el que participaron partidos de izquierda, sindicatos y guerrillas, obreros, campesinos y estudiantes, siendo los jóvenes y las mujeres los protagonistas más destacados.

Una peculiaridad del 68 latinoamericano, estrechamente ligada al triunfo de la Revolución cubana, fue la multiplicación de grupos armados en casi todos los países del continente. En su formación confluyeron dos procesos: la radicalización de sectores de las clases medias, en particular jóvenes estudiantes urbanos, y la movi-

lización de campesinos y obreros, a los que se les fueron cerrando puertas y comenzaron a buscar salidas a sus demandas a través de la acción directa. La confluencia de ambos sectores está en la base del nacimiento de numerosas guerrillas, aunque otras fueron implantadas con militantes entrenados en Cuba.

El asalto al cuartel de la ciudad de Madera (Chihuahua, México), el 23 de septiembre de 1965, puede leerse como la culminación de un vasto movimiento agrario que demandaba tierras, de forma activa desde 1960, sin más respuestas que dilaciones y represiones. Fue la primera acción armada de envergadura en México, que marcó a fuego a esa generación por la audacia de los guerrilleros y la innecesaria brutalidad del poder político con los caídos. Sin embargo, si observamos el proceso en detalle, veremos que en realidad la primera acción armada fue “más o menos espontánea”, cuando un pequeño grupo de campesinos quemaron un puente cerca de Madera, año y medio antes del ataque al cuartel, en represalia por el encarcelamiento del maestro Arturo Gámiz, dirigente del Partido Popular Socialista y fundador del Grupo Popular Guerrillero (Vargas, 2015: 291).

En este caso, como en un puñado de otras guerrillas, el núcleo armado era apenas la parte visible de un inmenso continente que incluía a cientos de miles de campesinos desesperados en busca de tierra, lo que los llevaba a presionar a la clase latifundista al ver frustradas sus expectativas de reparto agrario por parte de los gobiernos. En esos años Chihuahua era un estado en llamas, donde los campesinos invadían latifundios y los estudiantes se manifestaban a diario en la capital. No fue muy diferente lo que vivieron los campesinos, los obreros y los estudiantes en Colombia, Venezuela y Perú, y poco después en Chile, Argentina y Uruguay. La potencia que pronto adquirieron las insurgencias sería inexplicable sin la confluencia de militantes radicales con grupos de obreros, campesinos y estudiantes dispuestos tomar el cielo por asalto.

Los cambios sistémicos que se implementaron en la cresta de los golpes de Estado estaban destinados a suprimir a los sujetos revolucionarios para proceder a un completo reajuste del modo de acumulación de capital que, en adelante, abandonará la producción en masa para trasladarse a la especulación extractivista que no necesita, casi, de seres humanos, sino apenas de máquinas e infraes-

estructuras adecuadas. La minería a cielo abierto, los monocultivos, las grandes obras de infraestructura y la especulación inmobiliaria urbana, en torno a las que comenzó a girar la acumulación de capital, aterrizan aquellos genocidios en los modernos modos de expropiación de los bienes comunes.

La robotización y las maquilas, o sea la producción sin obreros y la producción con obreros en fábricas-cárceles, son los dos caminos que tomó el capital allí donde decidió mantener en pie la manufacturación. Se trata de diferentes respuestas a la revolución de 1968 en cada región del mundo, según los márgenes de maniobra que tuvo el capital en cada lugar. Inicialmente, el uso masivo de robots fue la opción en los países del Norte, mientras que las maquilas se destinaron a regiones del Sur. Algo similar sucede con los monocultivos y la nueva minería, casi exclusivos de los países periféricos. Pero la distribución geográfica cambia rápidamente: la fractura hidráulica se utiliza masivamente en Estados Unidos, en China y en otros países desarrollados. Al parecer, la división centro-periferia también está sufriendo los avatares del caos sistémico; tiende a desdibujarse y los perfiles que corresponden a cada región se confunden.

Si lo anterior sucedió a escala global, regional y nacional, no debemos olvidar que las dictaduras intentaron apagar las llamas del 68 imponiendo restricciones severas en la vida cotidiana, como prohibir el pelo largo, la barba, la minifalda y las ropas que enseñaban cuerpos juveniles, en particular de las mujeres. Esto nos da una pista sobre la cara menos visible de la contraofensiva del sistema, porque la disciplina había sido pulverizada por las revueltas juveniles. Si a escala macro la revolución de 1968 minó al Estado de bienestar y los regímenes socialistas, a escala micro desbordó el control que ejercían las sociedades disciplinarias, tal como las estudiaron Michel Foucault y sus seguidores.

“Todos los centros de encierro atraviesan una crisis generalizada: cárcel, hospital, fábrica, escuela, familia” (Deleuze, 1995: 278). Todos esos espacios fueron desbordados por quienes estaban sometidos a la disciplina, incluyendo los psiquiátricos; pero el desborde afectó también a las organizaciones sociales como los partidos y los sindicatos, las iglesias y hasta las fuerzas revolucionarias. Todas esas instituciones eran parte de las sociedades disciplinarias, que funcionaban con base en los grandes centros de encierro, aunque

proclamaran la revolución y el anticapitalismo.

Lo más notable es que el desborde se produjo desde dentro de cada espacio y de forma simultánea en todos ellos. Los presos desbordaron las cárceles, los niños y adolescentes el control de los profesores, los obreros a los capataces y los patronos, las mujeres y los niños al paterfamilias, y así en cada lugar de encierro. El hecho de que los “locos” fueran capaces de desbordar los muros que los encerraban, como lo enseña el notable trabajo de Franco Basaglia donde los “pacientes” se vuelven sujetos, es apenas una muestra del enorme poder revulsivo del incendio de 1968 que consiguió, entre muchas otras conquistas, el cierre de los manicomios en Italia.

“El 68 puso al descubierto todas las relaciones de poder allí donde se ejercían, es decir, en todas partes” (Deleuze, 1995: 169). Esto es lo asombroso de la revolución mundial de 1968. No puede ser entendida como la suma de grandes eventos, como la ofensiva vietnamita del Tet, el mayo francés, las revueltas negras en las grandes ciudades de Estados Unidos luego del asesinato de Luther King, la resistencia a la invasión soviética de Checoslovaquia y la masacre de Tlatelolco (todos hechos simultáneos, separados por semanas). Es algo diferente, con una carga de profundidad que no resulta fácil asimilar.

En su reflexión sobre el trabajo de su amigo, Deleuze recuerda que hasta el 68 “Foucault había analizado ante todo las formas, mientras que ahora pasa a ocuparse de las relaciones de fuerza que subyacen a las formas” (Deleuze, 1995: 169). Fue un periodo de fuerza y júbilo en una época de alborozo creativo que lo condujo a una nueva etapa de su trabajo; ésta se manifiesta en la publicación de *La arqueología del saber* (1969) y, sobre todo, de *Vigilar y Castigar* (1975).

Entre las relaciones de poder que aprendimos a visualizar en el entorno del 68 deben destacarse dos, que en sus diferencias mueven hilos similares: el colonialismo y el patriarcado. Aunque en los años anteriores desaparecieron casi todas las colonias, el colonialismo interno siguió imponiendo formas de racismo nada sutiles, en todos y cada uno de los países de la periferia y también del centro del sistema-mundo. La lucha de las mujeres puso en evidencia las relaciones entre capitalismo y patriarcado, contribuyó a liberar energías colectivas que estaban comprimidas en las instituciones jerár-

quicas, desde las iglesias y los partidos hasta la escuela y la familia.

En ancas de los cambios en los equilibrios globales y las transformaciones en los espacios de encierro, la cuestión del colonialismo y el patriarcado nos acompaña hasta nuestros días, enseñando que hace falta mucho más que un incendio de tres años para superarlos.

Sería importante comprender la revolución de 1968 en ambas dimensiones: la geopolítica y la vida cotidiana, porque los seres humanos reales no hacen las distinciones de los académicos. El obrero fabril se rebela, o soporta el control de cada gesto, de cada movimiento, por parte del capataz, del mismo modo que las mujeres y los niños resisten, o no se someten, al padre / esposo en el trabajo y la vida cotidiana. La relación entre las pequeñas rebeliones y las que se escenifican en las “grandes alamedas”, sólo podemos comprenderlas luego de sucedidas, siempre que entendamos que ambas están entrelazadas en una relación complementaria, y de doble dirección, de causa efecto.

En las páginas que siguen pretendo mostrar los trazos colectivos de lo sucedido durante la revolución de 1968 en América Latina, mostrando hechos que nos permitan comprender y a la vez analizar. Para ello he optado por poner en juego las experiencias populares en las que se produjeron desbordes multifacéticos, que involucraron principalmente a los sectores populares urbanos y rurales, en los que destaca la gente común, aquellos varones y mujeres que hicieron la historia. No me conforma poner el foco en los dirigentes y en los intelectuales, aunque éstos jueguen un papel destacado, porque no alcanzan para explicar las cosas tal como realmente sucedieron.

En el capítulo 1 abordo el concepto de “revolución mundial” y los cambios generados por el ciclo de luchas del 68, con base en los trabajos de los pensadores que han creado la teoría de los sistemas-mundo. Nunca es suficiente enfatizar que no abordo sólo lo sucedido en el año 1968, sino que expando la mirada a todo el ciclo de luchas; y que no me limito a los hechos más difundidos y mediáticos, sino a los procesos que considero determinantes para los años posteriores.

En el capítulo 2 describo brevemente tres casos en los cuales los movimientos de campesinos, obreros y estudiantes desbordaron completamente a los aparatos estatales y, a la vez, a las propias organizaciones que los contenían. En la segunda parte del capítulo, me detengo en otras tantas experiencias de los años setenta, que comenzaron a construir nuevas relaciones sociales para solventar las urgencias en materia de salud, educación, vivienda, seguridad y justicia, entre las más destacadas. En todos los casos he buscado detenerme en los procesos y en las organizaciones menos conocidas, como forma de tender puentes entre los activistas de los diversos países latinoamericanos.

El capítulo 3 está dedicado a los nuevos movimientos que surgieron a partir de 1968 en la mayor parte de los países de la región. Intenté dar prioridad a los movimientos más removedores, de indígenas, de campesinos y de las periferias urbanas. Combino la atención a los grandes movimientos, como el indígena ecuatoriano y el sin tierra de Brasil, con el abordaje de organizaciones más pequeñas, como Madres de Plaza de Mayo, que sin embargo jugaron un papel muy importante por su potente identidad y por haberse convertido en referentes de amplios sectores sociales.

Las nuevas ideas nacidas de la revolución de 1968 y los nuevos protagonistas de las cosmovisiones de abajo son los ejes del capítulo 4. Intenté destacar los pensamientos indios y negros, porque considero que aportan la visión del subsuelo de nuestras sociedades, a la vez que representan la crítica más profunda al eurocentrismo y a la modernidad capitalista. Un apartado dedicado al auge de la literatura latinoamericana intenta observarla desde el lugar de los nuevos lectores, los jóvenes de los sectores populares que irrumpieron en el consumo de libros.

Por último, en el capítulo 5 trazo una breve síntesis de los cambios de larga duración que trajo la revolución de 1968, destacando los desafíos al patriarcado y a la vieja cultura política.

Dedico dos apéndices a difundir dos piezas a las que considero tan importantes como poco conocidas, pero vitales para el pensamiento crítico anticolonial: el *Manifiesto de Tiwanaku*, escrito por

intelectuales aymaras y el *ABC del quilombismo* del militante y pensador negro Abdias do Nascimento.



CAPÍTULO 1

Por qué hablamos de revolución mundial

Cuando habían transcurrido dos décadas de la revolución de 1968, tres sociólogos defensores de la teoría de los sistemas-mundo trazaron un completo análisis de aquellos sucesos, tanto de sus causas como de sus consecuencias. Se trata de Giovanni Arrighi, Terence Hopkins e Immanuel Wallerstein, quienes rubricaron un texto titulado “1968: el gran ensayo”. Este análisis sumado a otro texto del mismo año escrito sólo por Wallerstein, serán los puntos de referencia en este tramo del recorrido. Para empezar, una cita que desafía el sentido común del pensamiento crítico y de las izquierdas:

Tan sólo ha habido dos revoluciones mundiales. La primera se produjo en 1848. La segunda en 1968. Ambas constituyeron un fracaso histórico. Ambas transformaron el mundo. El hecho de que ninguna de las dos estuviese planeada y fueran espontáneas en el sentido profundo del término, explica ambas circunstancias: el hecho de que fracasaran y el hecho de que transformaran el mundo. Celebramos el 14 de julio de 1789, o al menos algunos lo celebran. Celebramos el 7 de noviembre de 1917, o al menos algunos lo celebran. No celebramos 1848 o 1968. Y, sin embargo, puede afirmarse que estas fechas son tan significativas, o incluso más, que las dos mencionadas y que suscitan tanta atención (Arrighi *et al.*, 1999: 83).

La primera vez que leí este párrafo me causó honda impresión y algo de desconcierto. Cada vez que lo debatimos en talleres de formación con militantes de organizaciones sociales, se producen acaloradas discusiones. El primer punto es el concepto mismo de “revolución mundial”. Para los autores se trata de procesos que cambian las “reglas políticas de funcionamiento del sistema mundial”, de forma irrevocable.

Sin embargo, la inmensa mayoría de los historiadores y analistas no considera que en 1968 haya existido una revolución. El marxista británico, Eric Hobsbawm, es uno de los que desestimó cualquier perspectiva revolucionaria ese año, porque creyó ver en aquellos sucesos un protagonismo exclusivo de los estudiantes, que “por numerosos y movilizados que fueran, no podían hacerla solos” (Hobsbawm, 1995: 301). Su análisis parece estar centrado en París y en los campus de las universidades de Estados Unidos, así como en la Ciudad de México y en algunos países del este de Europa donde, en efecto, el protagonismo correspondió a los estudiantes. Pero sabemos que el activismo del 68 fue mucho más amplio y, en el caso concreto de América Latina el papel de obreros, sectores populares urbanos y campesinos fue ampliamente mayoritario.

A mi modo de ver, sobre 1968 predomina una visión sesgada en un doble sentido. Por un lado, en sintonía con la tradición marxista, Hobsbawm prioriza el papel de los obreros y desestima a los demás actores sociales. A tal punto que en el trabajo citado considera que el papel de los estudiantes ha sido siempre el de “detonar” la activación de los verdaderos protagonistas que siempre son los obreros de la industria. Por otro lado, se trata de una mirada focalizada en los países centrales y en los grandes acontecimientos, que subestima el accionar de otros sujetos subalternos y, muy en particular, los de los países periféricos.

Por el contrario, los tres autores identificados con la teoría del sistema-mundo consideran que la revolución de 1968 no debe circunscribirse a lo que sucedió ese año, ya que las protestas se extendieron por lo menos durante otros dos o tres años más, y comenzaron antes de esa fecha. En mi opinión, para comprender 1968 hay que abarcar toda la década de los sesenta y extenderla hasta 1973, cuando las clases dominantes del mundo tomaron la ofensiva.

Además, debemos observar el conjunto del planeta, no sólo lo sucedido en ciertos países o ciudades. La revolución no es la suma de los acontecimientos de París, Estados Unidos, Checoslovaquia y México, sino algo diferente. Nuestros autores agregan que 1968 “institucionalizó los nuevos movimientos sociales”, o sea, aquellos que hoy son los principales protagonistas de la política mundial. Muchos habían nacido antes de ese año (y otros lo harán en los años inmediatamente posteriores), pero la idea de la importancia de los movimientos sociales tiene su carta de nacimiento en esa coyuntura.

A la hora de sintetizar afirman que la revolución del 68 fue una reacción a la hegemonía de Estados Unidos, que se había instalado de forma incontestada desde 1945, al finalizar la Segunda Guerra Mundial. También fue una reacción contra los movimientos anti-sistémicos de la vieja izquierda, con su estrategia de dos pasos: tomar el poder para luego cambiar el mundo. La revolución de 1917 mostró que esa estrategia era posible, ya que por primera vez en la historia el gobierno revolucionario no pudo ser derribado ni sobornado, algo que comparten las revoluciones rusa y china (de 1911 a 1949).

No obstante, el éxito de la gran familia de los movimientos anti-sistémicos (las fuerzas revolucionarias, los partidos socialdemócratas y los nacionalistas triunfantes) enseñó que una vez conquistado el poder funcionaban mucho peor de lo esperado. Enfrentaban dificultades exógenas, como las presiones del *hegemón* estadounidense, y endógenas, como el terror estalinista y los “errores” del nuevo poder, que se reprodujeron con escasas diferencias en todas las revoluciones que se proclamaban socialistas o nacionalistas (desde China hasta Argelia).

Concluyen: “Los nuevos movimientos sociales emergieron como reacción a esta doble dificultad” (Arrighi *et al.*, 1999: 86), es decir, la hegemonía estadounidense y las “desviaciones” revolucionarias. Por eso aseguran que 1968 fue “una superación de 1917”. Lo cierto es que las revoluciones no contemplaron a los más desposeídos, “el estrato realmente inferior del sistema mundial”, integrado por las mujeres, los semiproletarios, las minorías étnicas y raciales, y las sexualidades diferentes.

Arrighi, Wallerstein y Hopkins explican que el 68 dejó cuatro

legados. El *primero* es el declive de la hegemonía estadounidense, evidente después de la derrota en Vietnam (1975), que se concreta en un cambio en las relaciones Norte-Sur. Este declive es muy lento y recién se ha hecho evidencia incontestable, para la mayoría de los analistas, luego de la crisis financiera y económica de 2008.

El *segundo* se resume en un cambio en las relaciones de poder entre los grupos desfavorecidos (mujeres, jóvenes y “minorías”) respecto a los grupos más favorecidos. Este cambio, consideran, fue “una de las consecuencias más importantes de la revolución de 1968”, es uno de los más duraderos, pero no es sencillo de comprender desde una mirada superficial, ya que transcurre “básicamente en los espacios ocultos de la vida cotidiana” (Arrighi *et al.*, 1999: 89).

El *tercer* legado es que las relaciones entre capital y clase obrera no volvieron al lugar que tenían en el periodo anterior a 1968. Esto merece alguna explicación, pues muchos piensan que la clase obrera está en crisis o desapareció, cuando en realidad se transformó profundamente. El activismo obrero de la década de 1960 se constituyó en un actor clave en la crisis del sistema capitalista y en su mutación en extractivismo / acumulación por despojo. En su extensa investigación sobre las transiciones entre hegemonías mundiales, que abarca cinco siglos, Arrighi y Silver aseguran que en la presente transición sucede algo diferente: los diversos movimientos se entrelazaron y generaron una situación nueva, de caos sistémico, que puso en jaque la dominación y el poder de los de arriba.

En la década de 1960, los movimientos contra la guerra de Vietnam y la hegemonía estadounidense, a favor de los derechos civiles, de emancipación de las mujeres y de las diferentes “minorías”, sumados al movimiento obrero y a las demandas del tercer mundo por un nuevo orden mundial, se potenciaron mutuamente y generaron una profunda crisis de hegemonía, tanto de Estados Unidos como del sistema capitalista.

En resumen, mientras en las anteriores crisis hegemónicas la intensificación de la rivalidad entre las grandes potencias precedió y configuró de arriba abajo la intensificación del conflicto social, en la crisis de la hegemonía estadounidense esta última precedió y configuró enteramente aquélla. Se puede detectar una aceleración análoga de la historia social en las relaciones entre conflicto social y competencia interempresarial. En tanto en las anteriores crisis

hegemónicas el primero siguió la pauta marcada por la intensificación de la segunda, en la crisis hegemónica estadounidense una oleada de militancia obrera precedió a la crisis del fordismo y la configuró (Arrighi y Silver, 2001: 219).

Creo que las dos citas son igualmente trascendentes, ya que nos permiten situar la crisis actual en su verdadera perspectiva, por lo que invito a los militantes de los movimientos a reflexionar sobre ellas. Éstas nos están indicando que los movimientos antisistémicos se han convertido en un factor estructural, que en adelante los cambios no serán consecuencia sólo de las guerras entre nacionales (como las guerras de independencia, las dos guerras mundiales, y un largo etcétera), ni sólo de las variables económicas (las tan mentadas “leyes” del capital). El conflicto social tiene, desde la revolución mundial de 1968, una dinámica propia —que se ha autonomizado de las dinámicas estatales y empresariales— que los autores definen como “aceleración de la historia social”.

Esta mutación en las relaciones capital-trabajo es lo que explica, en un extremo, la automatización y la robotización de la industria, sobre todo la automotriz; en el otro, la proliferación de las maquilas. El objetivo del capital es revertir en el taller una relación de fuerzas que le resultaba desfavorable, sustituyendo masivamente obreros manuales o convirtiendo las fábricas en algo muy parecido a las prisiones, con un sistema de vigilancia feroz, una represión micro y macro de nuevo tipo que incluye la violencia masiva contra las mujeres, mano de obra principal en este sistema. Ambos procesos se registran, con diferente intensidad, en todo el planeta, desde México a China y desde Estados Unidos a Europa.

En paralelo, la brutal acumulación de riqueza que observamos en el 1% de la población mundial forma parte de la reacción de los poderosos a este formidable desafío. Para superar el desborde en las fábricas y los campos, la burguesía desvió el capital desde la producción y el comercio hacia las finanzas, siguiendo el mismo proceso de las anteriores crisis de hegemonía. Por eso, “una rápida y escandalosa polarización de la riqueza indicaba que las élites estaban renunciado a sus esfuerzos por incorporar a una ‘clase media’ cada vez más amplia del bloque hegemónico. La polarización era la primera señal de que la base de estabilidad se estaba viniendo abajo” (Arrighi y Silver, 2001: 216).

El *cuarto* legado del 68 tiene que ver con un cambio en las relaciones entre la sociedad civil y quienes administran el Estado. La creciente dificultad de los Estados para controlar a sus poblaciones se hizo visible primero en los países de la periferia (donde los poderosos necesitaron llamar a los militares para sofocar la insubordinación de los de abajo); desde la crisis de 2008 empezó a mostrarse algo similar en varios países del Norte, siendo Grecia el lugar donde más profunda es la disidencia social.

Una conclusión notable de este trabajo, dice que “el mismo proceso que socava el poder de los Estados del centro de la economía-mundo capitalista sobre los Estados periféricos de la misma, mina también el poder del capital sobre el trabajo, de los grupos de estatus dominantes sobre los dominados, de los Estados sobre la sociedad civil” (Arrighi *et al.*, 1999: 93). Desde el punto de vista de quienes luchamos por la emancipación, 1968 representó la emergencia de movimientos de mujeres, de indígenas y negros, de gais y lesbianas, de jóvenes y de todas las mal llamadas “minorías” que son, en realidad, la inmensa mayoría de la humanidad.

En una conferencia pronunciada también en 1988, Wallerstein extendió su análisis al espinoso asunto de las estrategias de los movimientos antisistémicos. Al igual que sus colegas, considera que la revolución de 1968 mostró los límites de la estrategia de dos pasos, pero estima que no consiguió proponer algo alternativo (Wallerstein, 2004).

Asegura que el 68 fue “la tumba ideológica de la idea del ‘papel dirigente’ del proletariado industrial” (Wallerstein, 2004: 351) y que, por lo tanto, seguir centrando las luchas en demandas al Estado había dejado de resultar adecuado. En el mismo sentido, destaca que la unidad o la unificación de las fuerzas antisistémicas no es un buen camino. En lugar de ese tipo de organizaciones, se pronuncia por “una multiplicidad de organizaciones, cada una de las cuales representa un grupo diferente o una tonalidad diferente, laxamente vinculadas en algún tipo de alianza” (Wallerstein, 2004: 352-353). Nos dice, sin rodeos, que ya no habrá una sola estrategia revolucionaria encarnada en una organización unificada, sino confluencias no jerarquizadas en organizaciones no centralizadas.

Wallerstein no sólo acertaba a la hora de comprender y descri-

bir las nuevas realidades de los movimientos sociales, sino que se adelantaba en varios años al zapatismo al preguntarse: “¿Es posible conseguir un cambio político significativo sin conquistar el poder del Estado?” (Wallerstein, 2004: 355). No tiene respuestas. Tampoco las tiene cuando se pregunta qué puede sustituir a las “organizaciones burocráticas como instrumento de la transformación social”, que considera el “gran invento” de las luchas antisistémicas del siglo XIX (Wallerstein, 2004: 357). Una incógnita similar plantea respecto a la solidaridad internacional que, en su opinión, nunca alcanzó verdadera importancia.

Concluye afirmando que la trascendencia de la revolución de 1968 no está tanto en el pasado, sino en las preguntas que nos plantea hacia delante, nos dice que aquella revolución no nos legó una nueva estrategia, y que es muy probable que construirlas nos “llevará de diez a veinte años más” (Wallerstein, 2004: 360).

Cuatro años después, luego de la caída del bloque soviético en 1989, en un artículo para *Socialist Register*, “El colapso del liberalismo”, formula la cuestión del poder estatal en forma más precisa, pero no avanza en la nueva estrategia: si bien no debe rechazarse de plano la toma del poder, que nunca es transformadora aunque puede ayudar a frenar al fascismo, “habría que reconocer el poder estatal como la peor de las posibilidades, pues siempre incluye el riesgo de la relegitimación del orden existente” (Wallerstein, 1996: 247). Una de las instituciones que terminan por fortalecerse con la toma del poder es el propio Estado. Creo que estamos ante un importante balance de lo que fueron las revoluciones socialistas y nacionalistas que terminaron por negociar su inserción en el sistema-mundo capitalista en vez de hacerlo saltar por los aires.

En el mismo texto critica el centralismo democrático y apuesta por formas no unificadas de coordinación de muchos grupos, cada cual con sus propias y particulares estructuras. Debemos destacar la íntima relación existente entre la estrategia de tomar del poder y la construcción de organizaciones centralizadas y unificadas. Quizá por esa razón concluye que es necesario repensar nuestra metáfora de la transición, porque una transición dirigida y controlada (por alguien) supone la continuidad de la dominación. Así, se inclina por una transición en forma de derrumbe del capitalismo, caos sistémico o colapso. En ese sentido, considera que “las organizaciones

pueden ser esenciales para abrir camino, pero es poco probable que puedan edificar la nueva sociedad” (Wallerstein, 1998: 186).

Las preguntas teóricas van siendo respondidas, como sucede en la historia, por la práctica concreta de los movimientos latinoamericanos. Una de las respuestas más destacadas vino de la mano del levantamiento zapatista de 1994, aunque la realidad del movimiento fue cambiando de forma notable a partir de 2003, cuando construyeron los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno. Diez años después convocaron a la “Escuelita”, en la que participaron miles de personas para conocer las nuevas realidades desde dentro. No es casualidad que Wallerstein se haya comprometido públicamente con el EZLN, si bien no es el único movimiento que va dando respuestas a las preguntas sobre qué estrategia podría sustituir la vieja estrategia centrada en la toma del poder para luego construir lo nuevo.

No es, en todo caso, el único movimiento que camina en una dirección similar. Habría que mencionar al Movimiento Sin Tierra de Brasil, a los movimientos indígenas de todo el continente, en particular, a los mapuche de Chile y Argentina, los wampis de la selva peruana, los sectores del movimiento nasa de Colombia y los aymaras del altiplano boliviano, entre los más destacados. También a los movimientos campesinos de Paraguay y Argentina, los movimientos de las periferias urbanas en casi todas las grandes ciudades y, más recientemente, los movimientos negros de Colombia y Brasil.

Las respuestas a las preguntas centrales formuladas —el tipo de organización y el papel de la toma del poder— fueron respondiéndose paulatinamente, a medida que se construyeron nuevas realidades, se trazaron balances de fracasos y se buscaron nuevos caminos. En las páginas siguientes intentaré trazar los principales hitos y rastrear cómo fueron naciendo las nuevas estrategias, incluso a pesar de los protagonistas, quienes se vieron forzados a tomar caminos que inicialmente habían desconsiderado, porque no entraban dentro de su universo mental ni de sus esquemas políticos.

CAPÍTULO 2

El 68 latinoamericano

En realidad, en América Latina hubo varios 68, que se diferencian según los actores sociales y las realidades de cada país. Podría mencionarse el 68 de los estudiantes; éste transcurrió en casi todos los países con enormes manifestaciones que mostraron el nacimiento de una cultura juvenil que hasta ese momento nunca se había expresado de ese modo. El 68 latinoamericano tuvo en México sus hechos más conocidos y dramáticos, con la matanza de la Plaza de las Tres Culturas, donde fueron asesinados entre 250 y 1 000 jóvenes, cifra que nunca pudo conocerse con certeza.

Además, está el 68 de la lucha armada. Cuba lo proclamó como el “Año del Guerrillero Heroico”, en homenaje al Che, caído en combate en octubre de 1967 en Bolivia. En este periodo se multiplicaron las acciones militares espectaculares de la mano de organizaciones nuevas y poco experimentadas, que llevaron a cabo el asalto al cuartel de Madera en México, en 1965; la toma de la ciudad de Pando por el MLN-Tupamaros en Uruguay, en 1969; las primeras acciones de los Montoneros y el ERP en Argentina, en 1970. Este trabajo no está centrado en la lucha armada, aunque es evidente que ésta jugó un papel importante en la revolución de 1968 en América Latina.

Sin embargo, algunas experiencias deben ser recordadas porque han logrado trascender el vanguardismo y la lucha guerrillera. El caso más notable es el de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), nacidas en Monterrey, México, en 1969. Con diferencias notorias, podría haber sido el caso del MIR chileno, creado en 1965, y de las FARC colombianas, surgidas como autodefensas campesinas en la década de 1960.

A mi modo de ver, las mayores diferencias en relación con las guerrillas tradicionales pueden observarse en el Movimiento Armado Quintín Lame, en Colombia, y en la columna sindical encabezada por Hugo Blanco en Perú. El primero fue creación de las comunidades nasa y misak del Cauca en 1981, por lo que estuvo bajo su control y la organización armada se disolvió cuando el movimiento indígena lo creyó conveniente, durante el proceso de paz de 1991. Las “brigadas sindicales de defensa”, en Cuzco, respaldaban las acciones y los paros campesinos, y ejecutaban las decisiones del sindicato; carecían de autonomía táctica y estratégica, y sus miembros fueron detenidos en enero de 1963 (Blanco, 1972). La tercera experiencia fue la de la guerrilla guatemalteca, que si bien encarnó en los pueblos indígenas no dejó de actuar como vanguardia (Zibechi, 1995).

Tenemos, finalmente, el 68 de los obreros, los campesinos y los indígenas, quienes desbordaron completamente las organizaciones de masas previamente existentes o crearon otras nuevas. Sin su protagonismo no podría explicarse nada de lo que vino después.

A. Los desbordes de abajo

Nos centraremos en cómo los de abajo tuvieron la capacidad de desbordar, de las más diversas maneras, a los Estados y sus aparatos represivos, así como a las organizaciones de la vieja izquierda, tanto estudiantiles como sindicales, para entonces incapaces de dirigir o direccionar las luchas populares como lo hicieron en la primera mitad del siglo. Presento tres casos, protagonizados por obreros, estudiantes y campesinos, con el objetivo de ilustrar este desborde, sabiendo que hubo muchos procesos similares a los que destaco.

El Cordobazo

Los obreros de las grandes fábricas abandonaron sus lugares de trabajo, concentrándose en las calles, antes incluso de lo convenido por los sindicatos, que fijaron un “paro activo” de 37 horas para el 29 de marzo de 1969 a partir de las 11 de la mañana. En la ciudad, la tensión se agudizaba con la explosión de poderosos petardos en la zona del Centro. Antes de abandonar los talleres, los obreros se llevaron barras de acero, bulones, pernos y cualquier objeto contundente que les sirviera para defenderse. Algunos llevaban armas de fuego. Los sindicatos SMATA (Sindicato de Mecánicos y Afines del Transporte Automotor), y Luz y Fuerza (sindicato de la empresa de energía eléctrica), habían repartido entre sus afiliados bombas molotov, hondas y miguelitos.¹

Un dato adicional revela el tipo de batalla para la que se preparaban los obreros: en la convocatoria al paro se decidió no difundir los puntos de concentración, de modo que al momento de abandonar las plantas el sindicato entregó a cada cuerpo de delegados una hoja detallando cinco puntos distintos de concentración y las formas de repliegue en caso de represión.² Por su parte, los estudiantes habían realizado cuatro asambleas con más de 5 000 asistentes, en las que decidieron adherirse al paro.

Los obreros automotrices del SMATA recorrieron los ocho kilómetros que los separaban de la planta de IKA-Renault del Centro; durante el recorrido la columna se fue engrosando con obreros y vecinos de los barrios, y llegó a superar las 5 000 personas. Se trataba de columnas, no de masas que caminaban juntas. Los dirigentes sindicales marchaban a la cabeza y los delegados de secciones y de talleres flanqueaban la columna para evitar la dispersión. Nadie portaba cartelones ni banderas. A las 11:30 horas dos carros de asalto atacaron a los manifestantes con granadas de gas: “No se produce retroceso ni desbandada. La columna se parte en dos, envolviendo a los efectivos policiales y arrojando una compacta lluvia

¹ Artefacto con clavos grandes y retorcidos para pinchar los neumáticos de los vehículos. [N. de la ed.]

² Para la descripción del Cordobazo utilicé dos fuentes: Beba Balvé *et al.*, *Lucha de calles, lucha de clases*, La Rosa Blindada, Buenos Aires, 1973; y James Brennan, *El Cordobazo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1994.

de piedras. Éstos se ven obligados a refugiarse en sus carros y lanzar sus gases desde allí, mientras se alejan a gran velocidad” (Balbé *et al.*, 1973: 111).

La cita muestra que no hubo espontaneidad y que los obreros mantuvieron su decisión inquebrantable de llegar al Centro, visualizado como “territorio enemigo”, donde estaban los centros del poder, y desafiaron la represión armados, principalmente, con su orgullo de clase.

Estaba prevista la convergencia de tres columnas: la del norte, de los trabajadores estatales de Luz y Fuerza; la del sur, que incluía a las automotrices; y la que salía del Centro, en la zona del Barrio Clínicas, integrada por estudiantes. Los testimonios aseguran que el clima era tenso pero que reinaba la alegría. Poco después de las 11, comenzó a cerrar el comercio y desapareció el transporte público; los vecinos del Centro salieron a las calles comentando la situación en pequeños grupos, mientras los estudiantes avanzaban hacia los lugares de concentración.

A medida que las columnas caminaban hacia el Centro se repetía el mismo patrón: no se desbandaban por la represión, retrocedían, se dispersaban y se reagrupaban, pero seguían avanzando en grupos más pequeños. Levantaban barricadas, armaban fogatas y apedreaban a la policía. Los uniformados lanzaban gases pero disparaban sus armas cuando eran rodeados, y retrocedían. Cayeron dos muertos, un estudiante y un obrero. Los manifestantes siguieron adelante; los estudiantes y la columna de Luz y Fuerza llegaron primero al Centro; se adueñaron del Centro Histórico o “casco chico”; reinaba el júbilo:

Ahora la acción pasa de ofensiva a ser defensiva de los territorios ganados. Las barricadas son en algunos casos realmente inexpugnables. Protegidos por ellas los manifestantes apedrean y rechazan a la policía. En cuanto a organización, el papel más importante lo juegan los correos (por lo general en motocicletas). Cumplen dos misiones simultáneas: por una parte informan lo que está sucediendo en otros lugares. Por otro, imparten a los grupos las directivas a seguir (Balbé *et al.*, 1973: 116).

A partir de las 13 horas la policía intentó recuperar el Centro. Los delegados buscaron evitar saqueos en los numerosos establecimientos destruidos e incendiados porque pertenecían a empresas estadounidenses o con el propósito de hacerse con material para las barricadas. Se incendiaron decenas de coches y autobuses a fin de engrosar las barricadas. En general, los comercios que se destruyeron fueron elegidos por razones políticas.

En toda la ciudad se atacó a los policías, en particular en el Centro, donde un subcomisario y cinco agentes fueron tomados como rehenes y mantenidos durante varias horas en una casa particular. A la policía se le estaban terminando los gases lacrimógenos y el gobernador pidió la intervención del Ejército. Entre las 14 y las 15 horas los manifestantes controlaban un amplio sector de 150 manzanas, lo que completaba el momento de la “toma de la ciudad”, con barricadas y hogueras en todas las esquinas. La policía se retiró. El Ejército anunció su entrada a la ciudad a las 17 horas y comunicó la instalación de “consejos de guerra”.

En la zona sur un nutrido grupo de estudiantes asaltó el Círculo de Suboficiales del Ejército, situado en un barrio “bravo” de jornaleros y desocupados; sacaron el mobiliario a la calle y encendieron una gran fogata:

También es sacado un piano frente al cual se sienta un obrero arrancándole melodiosos aires a cuyo compás los presentes bailan y cantan centrándose el espectáculo en las pullas a los militares. Algunos estudiantes ensayan un grotesco duelo con los sables descolgados de la pared para finalizar destrozándolos, explicando que ‘es nuestra manera de denigrar a los militares’ (Balbé *et al.*, 1973: 120).

Muchos vecinos se solidarizaron con los manifestantes, cansados luego de cinco horas de combates, y aprovecharon la calma previa al ingreso de los militares para invitarlos a refrescarse y tomar algo. Es un tiempo sereno, donde unos y otros pueden observar los cambios que han producido en la ciudad que habitan.

A la 17:30 unos 3 000 hombres pertenecientes a la IV Brigada de Infantería Aerotransportada de la Aeronáutica, el 14 de Infantería de Artillería, batallones de comunicaciones y otros, ingresaron en el Centro disparando al aire y a los techos, con ráfagas de ametralla-

dora que fueron respondidas con bombas molotov y disparos de armas de bajo calibre. En el repliegue, los manifestantes incendiaron y saquearon dependencias oficiales, empresas estatales y supermercados, y levantaron más barricadas. Aparecieron francotiradores. Al caer la noche aviones de combate sobrevolaban a baja altura, iluminando con bengalas los focos de resistencia. Fueron atacadas dos comisarías de policía y se realizaron disparos contra varias más. Aunque el Ejército controlaba el Centro, los tiroteos y los saqueos continuaron durante toda la noche.

El día siguiente, 30 de mayo, fueron detenidos y juzgados por consejos de guerra los principales dirigentes sindicales. A pesar de la presencia militar en las calles se organizaron columnas de manifestantes que acudieron al Barrio Clínicas, donde la resistencia continuaba; incendiaron un puente; asaltaron estaciones de servicio para fabricar bombas molotov; obstruyeron vías ferroviarias en varios puntos; realizaron actos relámpago con oradores improvisados; asaltaron comisarías y saquearon comercios, en particular en los barrios obreros. El Comando de Represión de las Fuerzas Armadas debió cambiar la sede desde donde dirigía las operaciones dos veces, por el acoso de los francotiradores. Ante la multiplicación de acciones populares, el Ejército adelantó el toque de queda para las 5 de la tarde.

En una de las barriadas obreras, Barrio Yofre, respondieron con armas de fuego al ataque policial a las barricadas y asaltaron por segunda vez el destacamento policial; en Barrio Talleres incendiaron los talleres de reparación de los ferrocarriles. Comandos obreros de Luz y Fuerza cortaron la energía eléctrica en toda la ciudad, tal como lo habían planeado, dificultando aún más el avance de las tropas.

Como síntesis de la jornada se apunta: los incidentes duraron hasta bien entrada la noche, siempre en los barrios de obreros industriales; “en varias ocasiones los incidentes cuentan con la participación masiva del vecindario”; “en casi todos los casos se con-signa que del grupo de manifestantes parten disparos de armas de fuego”; “los objetivos son siempre los mismos: el ferrocarril o sus instalaciones y el destacamento de policía” (Balbé *et al.*, 1973: 138).

Hubo alrededor de 50 000 personas en las calles. Aunque no hay

cifras exactas, se calculan 170 heridos, alrededor de un millar de detenidos, más de 100 condenados por consejos de guerra y probablemente 60 muertos. Hasta que comenzaron las detenciones de dirigentes hubo una insurrección planificada, pero desde su aprehensión y a partir de la muerte de obreros y estudiantes se produjo “una explosión espontánea de furia que rápidamente trascendió su marco organizativo y era tan descentralizada que las tácticas policiales clásicas no podían suprimirla” (Brennan, 1994: 203).

El Cordobazo fue la respuesta obrera al régimen militar instalado en 1966, presidido por el general Juan Carlos Onganía; dicho régimen se propuso realizar la Revolución argentina, con el fin de implementar la doctrina de seguridad nacional y reinstalar el orden social, económico y político a favor de las clases dominantes. El régimen formaba parte de la militarización del continente, que había comenzado con el golpe de Estado de 1964 en Brasil.

La clase obrera y el conjunto de los trabajadores desbordaron la dictadura y neutralizaron sus planes, con una serie formidable de luchas únicas en el mundo en este periodo. Fueron insurrecciones obreras y populares, puebladas y motines populares masivos contra el poder establecido. Una lista somera permite hablar de no menos de 15 levantamientos entre mayo de 1969 y octubre de 1972. Dos insurrecciones obreras en Córdoba en mayo de 1969 y marzo de 1971, este último conocido también como Viborazo; dos en Rosario, en mayo y septiembre de 1969; además, las hubo en Villa Ocampo (Santa Fe) en enero-abril de 1969; en Corrientes, Salta y Tucumán en mayo de 1969 y luego en noviembre de 1970; en Casilda (Santa Fe) en marzo de 1971; en Rawson en marzo de 1972; en Mendoza en abril de 1972; en Tucumán, nuevamente, en junio de 1972; en General Roca (Río Negro) en julio de 1972; y en Trelew en octubre de 1972. En el curso de las mismas fue asesinado un gran número de manifestantes, se produjeron combates callejeros y se tomaron e incendiaron dependencias del Estado.

Los manifestantes desbordaron a sus propias organizaciones sindicales que, a partir de cierto momento, no pudieron dirigir ni contralar a sus afiliados. Las direcciones obreras estaban divididas.

Una parte sustancial de la burocracia sindical apoyaba al régimen militar; otro sector de la CGT se fue decantando en contra al calor de las insurrecciones; además, estaba la CGT de los argentinos, dirigida por Raymundo Ongaro, que desde el primer momento optó por la lucha en las calles.

Surgieron dirigentes notables como Agustín Tosco, de Luz y Fuerza, quien pronto se convirtió en referente de las corrientes clasistas que ganaron fuerza en las grandes fábricas. Era un hombre de izquierda, luchaba por el socialismo y, debido a su claridad política, fue una excepción en el movimiento obrero argentino y latinoamericano. La “oleada de militancia obrera” mencionada por Arrighi y Silver se hizo evidente primero en Córdoba y poco después en el resto del país. Se trataba de una militancia nacida en las secciones y en los talleres, que fueron el núcleo de una lucha que, cuando el régimen comenzó a suprimir viejas conquistas obreras, se trasladó a las calles. Como señala Brennan en un debate sobre la influencia atribuida a los militantes estudiantiles en los obreros:

Lo más probable, sin embargo, es que el potencial de militancia nunca se hubiese realizado si no hubieran intervenido ciertas influencias del lugar de trabajo para catalizarlo en las bases [...] Lo que estuvo en el centro de las rebeliones fabriles en [las plantas de] Santa Isabel y Ferreyra durante la década del setenta fue la lucha por el control del trabajo, un conflicto desnudo aunque complejo entre movimiento obrero y capital en las plantas automotrices, y no las influencias exógenas de estudiantes-trabajadores (Brennan, 1994: 434-435).

El ciclo obrero iniciado en el Cordobazo finalizó con un levantamiento fenomenal en junio-julio de 1975, cuando cientos de miles de obreros del cinturón industrial de Buenos Aires pusieron contra las cuerdas a la burocracia sindical de la poderosa CGT. Las coordinadoras interfabriles, nacidas en 1973 e integradas por las comisiones internas y los delegados de fábrica, rechazaron el ajuste del gobierno de Isabel Perón, viuda de Juan Domingo Perón, en 1975. La dirección de la CGT se negaba a luchar contra un gobierno que consideraba “suyo”, aun cuando el ministro José López Rega alentaba los numerosos crímenes de la Triple A contra militantes de izquierda.

El poderoso proletariado de Buenos Aires impuso un modo de

acción novedoso: paraban las fábricas, salían a las calles, se manifestaban hasta las sedes sindicales, rodeándolas para forzar a la burocracia a convocar la huelga general. Entre el 27 de junio y el 8 de julio los obreros estuvieron en huelga, por primera vez contra un gobierno peronista, hasta conseguir la renuncia de López Rega y del ministro de Economía, Celestino Rodrigo. La burguesía comprendió que los obreros habían desbordado los diques de contención que eran los sindicatos y se abrazaron a los militares para restaurar el orden.

El movimiento estudiantil en Uruguay

El movimiento estudiantil protagonizó una doble inflexión en el mítico año 1968: hacia afuera, desestabilizando las lógicas de la dominación; hacia adentro, innovando las formas de organización y acción. La clave de ambas fue un doble desborde que trastocó el orden nacional.

En los cinco meses transcurridos entre la represión policial a la marcha del 1 de mayo y la clausura de los cursos en la Universidad de la República, la Universidad del Trabajo y los colegios secundarios, decretada por Jorge Pacheco Areco el domingo 22 de septiembre, se produjeron 56 huelgas, 40 ocupaciones, 220 manifestaciones y 433 atentados (Landinelli, 1989: 79). A estas cifras habría que sumar aquellas que involucran al movimiento sindical, que indican que ese mismo año hubo 164 huelgas, 447 paros y 87 ocupaciones, entre empresas públicas y privadas.

Llama la atención la capacidad estudiantil de ocupar la calle como signo central de su actividad. En esos meses hubo más de una manifestación diaria y un promedio de tres "atentados" por día: pedreas a comercios (en general empresas estadounidenses como General Electric y Pan American, empresas nacionales en conflicto, dependencias policiales y de partidos políticos), lanzamiento de bombas de alquitrán o molotov, y otras acciones callejeras realizadas por pequeños grupos de estudiantes que se dispersaban rápidamente.

Con el activismo estudiantil nacieron formas inéditas de protesta y se revitalizaron otras caídas en desuso. A mediados de mayo había 10 liceos ocupados, 2 cerrados por huelga y 3 clausurados por

las autoridades para evitar que fueran ocupados (Bañales y Jara, 1968: 111). Los enfrentamientos con la policía y la Guardia Metropolitana eran casi diarios.

Hacia fines de mayo, los estudiantes de magisterio ocuparon el Instituto Normal, reclamando becas, cursos nocturnos y comedor estudiantil, y comenzaron a realizar contracursos “por primera vez en la historia del Uruguay” (Bañales y Jara, 1968: 112). Muy pronto los contracursos se generalizaron en los colegios secundarios y las ocupaciones se multiplicaron. En junio, el Ejecutivo decretó “medidas prontas de seguridad”, que equivalen al establecimiento de un estado de sitio.

Las protestas no se detuvieron y se produjeron acciones conjuntas entre estudiantes y obreros de fábricas cercanas a los centros ocupados. En julio se decretó la militarización de los funcionarios estatales de electricidad, agua, petróleo y telecomunicaciones, y la policía allanó la sede de la central sindical CNT y ocupó cuatro universidades donde predominaban los sectores radicales. El 9 julio, “a las nueve de la mañana, comienza en las calles céntricas una batalla que se extenderá por espacio de doce horas, con un saldo de varios heridos”; tres días después, el estudiante Líber Arce fue muerto por disparos policiales (Bañales y Jara, 1968: 123).

A fines de septiembre, ante la permanencia de las movilizaciones callejeras, la creciente confluencia de obreros y estudiantes y la muerte de otros dos jóvenes a manos de la policía, el gobierno decidió clausurar los cursos en todas las ramas de la enseñanza menos en las escuelas primarias.

Lo que se vivió esos meses, además de un notable activismo de calle, fue un completo desborde de los jóvenes a las instituciones gremiales preexistentes. Las acciones y asambleas desbordaron la capacidad organizativa (y de control) de la Coordinadora de Estudiantes de Secundaria del Uruguay (CESU), donde eran mayoritarias las juventudes comunistas. A mediados de año, cuando había 13 liceos secundarios ocupados, la CESU ordenó la desocupación, pero los estudiantes decidieron no acatar la orden, acusando a la coordinadora de “entreguista” y de “tratar de detener la lucha frenando esta etapa de la movilización” (Landinelli, 1989: 32).

En adelante, la protesta y el movimiento escaparon del control

de la CESU, cuyos organismos “fueron sobrepasados por la acción del estudiantado en general”, al punto que “la desmovilización ordenada por las autoridades de CESU, era continuamente ignorada por las manifestaciones callejeras” (Bañales y Jara, 1968: 73-74). CESU contaba con un consejo directivo conformado por 11 miembros y elegido por una Convención en la que participaban 10 delegados por instituto.

En la Universidad del Trabajo (técnica), donde la mayoría del alumnado estaba formada por obreros o hijos de obreros, se pusieron en práctica las formas de organización más novedosas. Un alumno de las Escuela de Industrias Navales destaca que “en cada reunión elegimos un presidente para que dirija el debate, pero no hay secretario general ni cosa que se le parezca” (Bañales y Jara, 1968: 71). El objetivo de la corriente predominante era evitar “la formación de un aparato directivo que rápidamente se alejaría del estudiantado y fomentaría personalismos”, contando con delegados que no son dueños de su cargo y están en permanente contacto con sus representados, con el objetivo de “evitar el surgimiento de una casta dirigente”.

Este “desborde interior” estuvo estrechamente ligado al “desborde exterior”, y ambos fueron apenas dos facetas de un mismo movimiento que representó la irrupción de una nueva cultura política que con el tiempo desplazó, por lo menos en los ámbitos de los colegios secundarios, a la vieja cultura burocrática.

El desborde campesino en Colombia

En 1971, los campesinos invadieron 645 fincas propiedad de terratenientes. Nunca en la historia había sucedido algo de tal magnitud, una lucha campesina tan potente concentrada en apenas dos meses al final del año. De ese modo, el campesinado sin tierra desbarataba la principal política de la burguesía reformista colombiana diseñada por el presidente Carlos Lleras Restrepo (1966-1970).

Su gobierno se empeñó en promover una reforma agraria — propuesta en el marco de la Alianza para el Progreso en 1961—, que se apoyaba en tres patas: cambios legislativos para superar las trabas burocráticas, remplazo de las tradiciones partidarias en la elección de cargos burocráticos por criterios técnicos en su recluta-

miento y organización del campesinado a escala nacional, el punto más importante y conflictivo.

Esta política debió enfrentar dos graves problemas que afectaban la dominación de su clase. El primero era que en Colombia se mantenía intacto el poder de la oligarquía terrateniente, lo que generó una guerra entre conservadores y liberales (La Violencia, desde 1948, cuando fue asesinado el dirigente liberal Jorge Eliécer Gaitán), que luego del acuerdo conformado por el Frente Nacional en 1958 fue continuada por las guerrillas comunistas y guevaristas. En los principales países de América Latina se había conseguido debilitar a la oligarquía dando paso a la modernización burguesa por diferentes vías. En Brasil y Argentina fueron los militares (Getulio Vargas y Perón) quienes condujeron este proceso, en el segundo caso con un fuerte protagonismo obrero de carácter insurreccional. En México y Bolivia, la oligarquía quebró por el activismo campesino, en 1911 y 1952, respectivamente. En Perú y Ecuador, los gobiernos militares fueron los encargados de sepultar la gran hacienda oligárquica, con amplias reformas agrarias en 1969 y 1973, en el marco de fuertes luchas campesinas.

Sin embargo, en Colombia, los intentos reformistas encabezados por Gaitán fueron neutralizados con su asesinato, lo que dio inicio a una sangrienta guerra civil que causó entre 200 000 y 300 000 muertos y produjo la migración forzosa de más de dos millones de personas en un país que no superaba los 11 millones de habitantes. Al finalizar el conflicto, el poder de la oligarquía se mantenía intacto y el conflicto con el campesinado se agudizaba. Hacia mediados de la década de 1960, a este conflicto histórico se superpuso el malestar y la efervescencia de las capas medias urbanas y de los estudiantes. La dominación estaba siendo desestabilizada.

El objetivo de Lleras, en sintonía con la política de Estados Unidos, era introducir los “cambios necesarios para impedir que las masas consoliden su organización autónoma y para preservar el sistema de dominación” (Rivera, 1982: 56). El gobierno logró introducir reformas orientadas a la planificación económica y la centralización fiscal en la Constitución de 1968, que le proporcionaba nuevas herramientas para mejorar la eficiencia del aparato estatal, fuertemente erosionado por un siglo de hegemonía oligárquica.

La creación de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos

(ANUC) formaba parte del proyecto de “institucionalizar las relaciones del Estado con las clases populares, en particular con el campesinado, que en la década del sesenta comenzaba a dar muestras de creciente iniciativa política a través de organizaciones gremiales, movilizaciones espontáneas por la tierra y apoyo directo o indirecto a la guerrilla” (Rivera, 1982: 57).

Con la ANUC el Estado pretendía controlar al campesinado y presionar a los sectores más reaccionarios de las clases dominantes, para que hiciesen concesiones que permitieran formar un estrato de campesinos medios que aumentara la producción y sirviera como cortafuegos contra el activismo de los campesinos pobres. En 1967, desde el Ministerio de Agricultura se puso en marcha la Campaña Nacional de Organización Campesina; ésta culminó el 7 de julio de 1970 con la realización del primer congreso de la ANUC, en el Capitolio Nacional de Bogotá. En su discurso ante los 480 delegados de 22 asociaciones departamentales, el presidente Lleras hizo un recuento de las experiencias revolucionarias en el mundo y llamó a los terratenientes a mejorar la situación de “esa masa inorgánica e ignorante, donde la infiltración revolucionaria puede cosechar sus mayores frutos” (citado en Rivera, 1982: 59).

Aunque se trataba de una organización creada “desde arriba”, cuyos dirigentes podrían acceder a la dirección de los servicios rurales del Estado, era la primera vez que los campesinos contaban con una estructura nacional, lo que para el campesinado “cambiaba dramáticamente el panorama” (87). El empeño del Estado fue importante: movilizó 4500 funcionarios para fomentar la organización de los campesinos, que participaron en 50 seminarios regionales; hubo cursos para 500 líderes, se prepararon promotores para trabajar directamente sobre el terreno y en 1968 se organizó una marcha campesina; durante dos años se entrenó a 5000 líderes locales de 300 asociaciones municipales en cursos en un plan masivo de formación de dirigentes rurales (Zamosc, 1987: 88-95). La política reformista de Lleras terminó agudizando los conflictos sociales, aunque su propósito había sido el opuesto.

A pesar de todo el empeño gubernamental, los campesinos desbordaron a la ANUC estatal, porque encontraron que a través de ella podían canalizar sus demandas. Dicho de otro modo, “el proceso

de organización desde arriba había creado, paradójicamente, una estructura ‘construida desde abajo’” (Zamosc, 1987: 96). De modo que, al asumir el presidente conservador Misael Pastrana en agosto de 1970 con la intención de desmontar la reforma agraria, las bases de la ANUC desencadenaron una oleada de tomas de tierras, que encarnaron la radicalización de los campesinos y culminaron con la ruptura con el Estado.

A fines de ese año se multiplicaron las movilizaciones; éstas incorporaron nuevas formas de lucha, como la manifestación, el asedio y ocupación de entidades estatales, además del enfrentamiento con las autoridades. La radicalización de la ANUC fue evidente cuando el 21 de febrero de 1972 más de 15 000 familias ocuparon 350 predios en 13 departamentos. En octubre y noviembre se produjo una segunda oleada de ocupaciones de tierras, más amplia aún. Entre las nuevas formas de lucha destacó el “paro cívico”, en el que se involucraron sectores más extensos; en algunos departamentos se llevaron a cabo bloqueos de carreteras y de un aeropuerto. Surgió también una “guardia cívica” integrada por campesinos, que se encargó de mantener el orden durante las movilizaciones (Rivera, 1982: 93).

La “radicalización espontánea del movimiento campesino”, según la describe Silvia Rivera, no sólo democratizó el liderazgo interior en la ANUC, llevándola a romper con el Estado y el Partido Liberal que la cobijaba; además provocó la radicalización de los terratenientes. Por un lado, la ANUC elaboró un Mandato Campesino con la consigna “tierra sin patronos” y promovió la organización cooperativa y autogestionaria de la propiedad social resultante de las expropiaciones, mientras los conservadores emprendieron un ataque frontal contra las instituciones de la reforma agraria como el Incora, prepararon una contrarreforma agraria y el gobierno estimuló la represión.

El 9 de enero de 1972, políticos y empresarios firmaron lo que se conoce como Pacto de Chicoral (debido a la población de Tolima en que se realizó el encuentro), un gran acuerdo de las clases dominantes y el poder político, cuyo objetivo era liquidar el reformismo en materia agraria. Apenas un mes después, en una reunión de la directiva de la ANUC se concretó la ruptura definitiva con el Estado; esto llevó a la división de la organización, quedando los radicales,

que controlaban la mayoría de las asociaciones departamentales, con el nombre ANUC-Sincelejo. La ruptura se produjo en medio de una escalada represiva que incluyó “la movilización de batallones del ejército, la militarización de regiones enteras, las detenciones masivas, las largas permanencias en la cárcel en medio de maltratos y la libertad de acción para las bandas de ‘pájaros’ de los terratenientes” (Zamosc, 1987: 177).

En este caso, el desborde campesino desde abajo impidió una vasta maniobra reformista destinada a cooptar al movimiento. De haberlo conseguido, la historia de Colombia habría marchado por otros derroteros y no existirían experiencias de autonomía política. En la década de 1970 la ANUC fue un referente ineludible para el campesinado rebelde. Luego fue golpeada desde fuera por la represión y desde adentro por el ascenso de la vieja cultura política de los movimientos antisistémicos anteriores a 1968. En todo caso, el desborde campesino puso un límite a las políticas impulsadas en ese momento por las élites “modernizadoras” del mundo.

B. La lenta y vacilante creación de lo nuevo

En la década de 1970, los sectores populares del campo y la ciudad desbordaron a los Estados y las clases dominantes a escala macro, y a los centros de encierro como forma de control a escala micro. En ese periodo comenzaron a construir nuevas realidades, pues el modelo económico y social comenzaba a dejar a la intemperie a crecientes sectores de trabajadores. En el viraje desde el desarrollismo hacia la especulación financiera y el extractivismo, un proceso que cuajó en el Consenso de Washington en la década de 1980, los de arriba fueron despojando de sus derechos a los trabajadores y a sectores de las clases medias, sin olvidar que la mayoría de los campesinos, indios y negros nunca fueron beneficiados por las políticas sociales.

La construcción de los servicios negados por el sistema asumió la forma de iniciativas para la sobrevivencia que, con el correr de los años, se convirtieron en espacios alternativos. Esas construcciones y esas búsquedas eran tan novedosas que, necesariamente, caminaron a tientas, probando, errando y corrigiendo.

Campamento Nueva La Habana (Santiago, Chile)

Al finalizar la década de 1960, un tercio de los habitantes de Santiago de Chile vivía en campamentos, en espacios tomados por el movimiento de pobladores donde los “sin casa” empezaban a construir sus viviendas y una nueva vida. Éstos eran expresión de la fuerza de un movimiento que llevaba casi dos décadas presionando al Estado por vivienda digna y que, en ese recorrido, se fue transformando en un movimiento por la refundación y la democratización de la ciudad.

Los campamentos de pobladores eran “la fuerza social más influyente en la ciudad”; una fuerza social que fue capaz de poner en pie a casi 20 000 organizaciones de base en todo el país, juntas de vecinos, centros de madres y clubes deportivos, en sintonía con la Ley de Juntas de Vecinos y Organizaciones Comunitarias de mediados de la década de 1960 (Garcés, 2002: 338 y 416). Para el historiador de movimientos sociales Gabriel Salazar, el empuje de los pobladores llevó a que a partir de 1970 se registrara una “ocupación popular de Santiago” que, a medida que se aguzaba el conflicto entre la derecha y el gobierno de Salvador Allende (1970-1973), se iba volviendo una auténtica “batalla de las masas por el control de la capital” (Salazar, 2012: 1962).

Así, se formaron miles de campamentos que eran espacios de lucha o de poder popular, según las diferentes interpretaciones; éstos ya no encarnaban la cultura institucional de la izquierda, sino un “nuevo modo popular de hacer política”; Salazar también lo define como “modo marginal de hacer política” (Salazar, 2012). Lo cierto es que los sujetos emergentes montaron múltiples escenarios desde los cuales los sectores populares, además de demandar a las autoridades, lentamente y a tientas empezaban a construir mundos nuevos autogestionados, autónomos y con poderes propios. El campamento Nueva La Habana fue una de las experiencias más notables.

En Chile, el movimiento de pobladores está ligado a la lucha por el poder, lo que le confiere un fuerte carácter antisistémico. El historiador Mario Garcés contabilizó alrededor de 1 000 movilizaciones de pobladores entre 1970 y 1973; a la vez, se crearon 180 nuevas poblaciones (barrios) en la ciudad (Silva, 2013: 79). En la construcción de los nuevos espacios participaron “milicias populares” y brigadas de trabajadores. En este periodo se consolidaron

las organizaciones territoriales de base, que en adelante serían características diferenciadoras de los movimientos latinoamericanos.

Nueva La Habana fue un campamento planificado por el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), que mantenía una actitud crítica frente a la izquierda legalista aglutinada en la Unidad Popular. A diferencia de otros campamentos, no se originó en una toma sino que se formó por el traslado de la población de tres tomas vinculadas con esa organización. En noviembre de 1970 llegaron al predio algo más de 1 500 familias, que se instalaron en un amplio espacio en las afueras de la ciudad. Se organizaron en 24 manzanas, en cada una de las cuales se alojaron 64 familias en perfecto orden de cuadrícula. Al estar lejos de los servicios estatales, y pese a que había un gobierno de izquierda que los apoyaba, el campamento tuvo que dotarse de servicios de educación, salud, comunicaciones, abastecimiento y justicia. Las viviendas fueron autoconstruidas por los pobladores.

La unidad básica eran las manzanas o “unidades comunitarias”. En cada una de ellas había una sede comunitaria donde se abordaban los problemas de la manzana y se elegía un delegado. El Directorio operaba como una suerte de legislativo del campamento; estaba integrado por delegados de las manzanas y los siete miembros de la Jefatura, quienes eran elegidos por voto secreto entre todos los pobladores. La asamblea general se realizaba una vez al mes y era la máxima instancia para la toma de decisiones.

Cuando llegaron al campamento había un cultivo de trigo que cosechaban comunitariamente, usando los fondos para levantar una escuela, una policlínica, un comedor y una lavandería popular. Además contaban con un centro de bomberos, sistema de vigilancia y de justicia que impartía “justicia popular” e impedía que la policía ingresara al campamento a detener pobladores (Fiori, 1973). Un “almacén del pueblo” abastecía a los pobladores de alimentos a precios bajos.

Los frentes de salud y educación dan cuenta de las nuevas búsquedas emprendidas por los pobladores de las barriadas periféricas: autonomía social, cultural y política, aunque aún no podía ser económica. En esos barrios el gobierno de la Unidad Popular (1970-1973) promovió brigadas de salud que vincularon a técni-

cos y profesionales con dirigentes y pobladores para capacitarlos en salud primaria. Aunado a los problemas generales de salud, en particular en niños y recién nacidos, en 1971 Nueva La Habana albergaba a unas 400 embarazadas; esta situación dio lugar a la formación del Frente de Salud, organización comunitaria encargada de levantar la policlínica que, en realidad, era una sala de salud para atender los casos más urgentes.

Una partera capacitó a 25 pobladoras elegidas por las manzanas. Posteriormente, el Estado envió un médico, una enfermera, un pediatra y una visitadora, a quienes la organización del campamento hizo ver que “sólo” eran miembros del Frente de Salud y que, por lo tanto, “no podían disponer nada, pues quien controlaba el problema de la salud en el campamento era la población misma”, a través de sus organizaciones (Cofré, 2007: 173). El criterio era que los especialistas tenían voz y voto junto a las milicianas (las encargadas del área de salud eran siempre mujeres), pero las decisiones finales correspondían al Frente de Salud.

Las pobladoras del Frente aprendieron a colocar inyecciones, extraer sangre, realizar curaciones y llevar las estadísticas de la policlínica, pero los médicos se mostraron “muy reticentes a aceptar las propuestas socializadoras” que querían implementar los dirigentes de la población (Cofré, 2007: 174). Utilizaban un vehículo donado para trasladar a enfermos y parturientas a los hospitales. Aun cuando el invierno de 1971 fue muy lluvioso y frío, con nevadas que cayeron sobre el campamento, Nueva La Habana registró una mortalidad menor que la de otros campamentos, lo que sin duda respondió a la implicación del conjunto de las mujeres en la salud colectiva, en particular las delegadas elegidas en las manzanas, quienes trabajaron como enfermeras y auxiliares voluntarias.

La educación se encaró con idénticos criterios basados en la autonomía y la participación de la comunidad. Construyeron una guardería infantil y una escuela, iniciativas que no partieron de la dirección del campamento sino de la asamblea de pobladores (Silva, 2012: 94). Crearon una comisión de alfabetización que entrenó a 13 pobladores en la pedagogía de Paulo Freire. La escuela funcionaba en carrocetas de autobuses viejos donados por las autoridades educativas, pero los encargados de dirigir la educación, los pro-

pios pobladores, tuvieron choques con el Estado porque no querían reproducir sin más la educación tradicional.

Algunos padres tenían claro que “las escuelas son del Estado, por lo tanto eran del enemigo”. No obstante, entre los pobladores se presentaron diferencias respecto al papel del Estado en la educación de sus hijos y, muy en particular, por la presencia de profesores que practicaban una “pedagogía tradicional, la que se oponía al tipo de educación que se deseaba desarrollar en Nueva La Habana” (Silva, 2012: 95).

Los docentes debían aceptar el control territorial de los pobladores, que podían vetarlos o aceptarlos, aunque, en todo caso, querían conocer previamente sus puntos de vista. Algunos docentes sentían que los límites entre profesores y pobladores se confundían, ya que las madres no se limitaban a limpiar y ordenar la escuela o a preparar el desayuno. “El rol que usualmente cumplían los padres y madres de los estudiantes fue ejercido colectivamente por la comunidad, y no sólo por quienes tenían hijos estudiando” (Silva, 2012: 101).

El involucramiento de la comunidad en la escuela provocó la transformación de las prácticas pedagógicas (tanto en los contenidos, centrados en su cultura de clase, como en las salidas al campo que los rodeaba y la inclusión de enseñanza teórico / práctica) y aún en los criterios de evaluación. Se formó un comité de profesores y pobladores que acudió al Ministerio de Educación exigiendo “autonomía en la transformación del currículum” escolar, con cuyos funcionarios discutieron de igual a igual, con diálogos como éste: “Señor, a mí no me interesa quiénes fueron los amores de Enrique VIII; a nosotros nos interesa qué importancia tuvo el Che Guevara en la liberación del proletariado” (Silva, 2012: 113).

Hubo tensión y conflicto entre la cultura poblacional y la cultura escolar estatal, que se expresaron en el control del tiempo y el espacio en las aulas, como apunta Camila Silva. Era un conflicto de clase, profundo, estratégico. Era la búsqueda, a tientas y contradictoria, de un proyecto propio que implicaba, necesariamente, autonomía y autogestión. Ese proyecto no explicitado, aunque vivo y determinante, no podía ser entregado a representantes de partidos de izquierda para que lo implementaran, porque sólo tenía sentido

si lo hacían ellas y ellos mismos, con sus manos, con sus saberes, sus inseguridades e incertezas, con sus limitaciones materiales y sus grandezas espirituales. Se habían propuesto crear un minimodelo alternativo de sociedad, que fuera referencia para los *rotos* chilenos.

Del sindicato a la comunidad: Cecosesola

La Central Cooperativa de Servicios Sociales de Lara (Cecosesola) nació el 17 de diciembre de 1967, siendo creada por 10 cooperativas de la región para prestar servicios funerarios a sus afiliados. El movimiento cooperativista surgió a mediados de la década de 1960 impulsado por sacerdotes; se concentraba en el ahorro y el crédito, y tenía fuerte implantación en los barrios populares. La forma de organización era la tradicional en el cooperativismo: una directiva y un gerente general, quien percibía ingresos cinco veces superiores a los de las secretarías. “Las asambleas anuales se caracterizaban por fuertes enfrentamientos para hacerse del poder que representaba ser directivos de la central” (Cecosesola, 2003: 21).

A comienzos de los años setenta habían desaparecido la mística y el empuje iniciales, y la organización cayó en los modos de la cultura política tradicional: burocratismo, rigidez y verticalismo; también aparecieron casos de corrupción. La llegada de jóvenes que hicieron un fuerte trabajo de base generó un clima de efervescencia por el cambio, que detonó al comprobarse los desfalcos sistemáticos del gerente. En 1974, la población de Barquisimeto reaccionó con masivas movilizaciones a un aumento del precio del transporte que duplicaba la tarifa. A fines de ese año, la respuesta represiva a un paro con movilización social masiva provocó la detención de 50 personas y “comprometió aún más ese proceso de apertura del movimiento cooperativo ante la problemática comunitaria”, de modo que “en sólo un año, la Cecosesola empresarial y burocrática, de sus afiliados y para sus afiliados, había tomado la calle integrándose a la lucha popular” (Cecosesola, 2003: 225).

Como reacción al predominio de la cultura gerencial-sindical anterior buscaron crear un nuevo tipo de organización, donde se diluyera el poder de la directiva; apareció con fuerza la vertiente comunitaria, más horizontal y menos jerárquica. En ese momento participaban en una iniciativa de transporte urbano, en medio de

grandes movilizaciones, que culminó en 1975 con la creación del Servicio Cooperativo de Transporte (SCT), gestionado desde Cecosola; en éste participaban trabajadores y usuarios. En pocos años, el número de trabajadores pasó de 12 a 300, pero la propuesta de una empresa sin fines de lucro y sin acumulación fracasó completamente.

Entre las razones del fracaso, algunas son internas. “La falta de autoridad del jefe crea ansiedad en nuestra cultura patriarcal, debido a la sensación de un gran vacío que rápidamente nos induce a sustituirlo de cualquier manera” (Cecosola, 2003: 28). A la baja cultura de trabajo y participación se sumó el ingreso de militantes de un partido, quienes se dedicaron a agitar por aumentos salariales disparatados, con el objetivo de hacerse con el poder en la cooperativa de transporte; en ese momento, ésta atendía a un porcentaje muy importante de la población.

Ante las dificultades, el SCT decidió hacer reuniones en las calles y en los patios de las casas en los barrios; allí analizaban con los vecinos los recorridos, los horarios, la frecuencia y el precio del pasaje. En no pocas ocasiones se hicieron grupos de discusión en los autobuses en servicio con los pasajeros del momento. Pese a la oposición del sistema político, de las autoridades estatales y empresariales, y de los sindicatos, Barquisimeto fue la única ciudad del país que no aumentó el precio del pasaje entre 1976 y 1980, reconociéndose que el servicio era de buena calidad.

En 1977 realizaron tres marchas masivas a Caracas con 80 autobuses; llevaron a cabo asambleas diarias en las unidades y cabildos abiertos en las calles, para exigir créditos destinados a comprar más autobuses y a mantener el precio del pasaje. Sin embargo, el poder político y empresarial reaccionó suspendiendo el subsidio al transporte, lo que llevó a la cooperativa a una crisis económica, debido a que se negaba a incrementar el costo del pasaje. El sindicato y la policía, con el apoyo de todo el sistema político, que acusaba a Cecosola de pertenecer a la extrema izquierda y de financiar grupos guerrilleros, avalaron la militarización del transporte para permitir el aumento del pasaje.

En 1980 llegó lo peor: la incautación de los autobuses durante 20 semanas. En ese periodo, los coches fueron canibalizados por

los choferes con el apoyo del “sindicato”. Cuando recuperaron los autobuses comprobaron que de 127 unidades sólo 32 estaban en condiciones de prestar servicio. La cooperativa estaba quebrada, endeudada en 30 veces su patrimonio. Salieron adelante trabajando abajo y a la izquierda, como decimos ahora. En la interna suprimieron los cargos jerárquicos e igualaron los salarios, implantaron la rotación de tareas y se convirtieron en una organización en movimiento.

Todos hemos ido aprendiendo la mayoría de los oficios, lo cual facilita la rotación. Por ejemplo, el cargo de “ayudante” fue desapareciendo, al aprender los ayudantes a conducir y a realizar trabajos de oficina. Las “secretarías” sacaron su licencia de manejar para trabajar como conductoras cuando las necesidades lo requirieran. Los “choferes” hacen trabajos de oficina y de carga y descarga de camiones (Cecosesola, 2003: 55).

En un permanente proceso formativo se hicieron comunidad; eso permitió que se vincularan con las comunidades de la ciudad. Empezaron a montar ferias de hortalizas en las cooperativas. En 1984 llenaron de hortalizas un autobús y montaron ferias ambulantes en los barrios populares, las cuales fueron todo un éxito. Eso permitió que cerraran la cooperativa de transporte y se establecieran en 30 barrios y varios pueblo cercanos, hasta que pudieron abrir un complejo ferial que hoy es la Feria del Este, una de las tres grandes ferias de Cecosesola. Con la red de 50 cooperativas asociadas, ésta abastece la mitad del consumo de frutas y verduras de una ciudad de más de un millón de habitantes.³

Después de un largo proceso de búsquedas a tientas, encontraron una salida con las ferias populares, que ya se han mantenido durante casi cuatro décadas. La experiencia del SCT fue determinante en muchos sentidos y es motivo de reflexión permanente a pesar del tiempo transcurrido. Una de esas reflexiones radica en la lucha por el poder al interior de la organización, el tipo de militantes que genera y el tipo relaciones sociales que establece. La segunda tiene que ver con cómo trabajar para desdibujar la necesidad de

³ Para conocer más de Cecosesola, véase Raúl Zibechi, *Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías*, 2013, pp. 263-286.

jefes. Ambas cuestiones abrevan en los problemas generados por las estructuras organizativas patriarcales, que van de la mano de la acumulación de poder y prestigio.

¿Acaso el cuestionamiento del patriarcado no es una de las herencias fundamentales de la revolución de 1968? Cecosesola tiene la virtud de poner el tema en un lugar central de su reflexión y su práctica cotidiana. La transformación personal y organizacional van juntas. Pero una cosa es de-construir una organización patriarcal y otra mucho más compleja es crear algo diferente. Por ahora han creado “un conjunto flexible y cambiante de espacios de encuentro que no obedecen a un diseño previo, que se crean y / o desaparecen según las necesidades del momento”, una organización donde la rotación es norma y donde las reuniones son encuentros abiertos sin hora de finalización, que se entrelazan unas con otras, sin el objetivo de tomar decisiones (Cecosesola, 2009). Una organización en movimiento que tiene la particularidad de incluir a decenas de miles de personas.⁴

De las comunidades de base a los movimientos sociales

Entre las organizaciones más activas y con mayor influencia entre los sectores populares en la década de 1960 se encuentran las comunidades eclesiales de base (CEB) y el vasto entramado de cristianos comprometidos con la “opción preferencial por los pobres”. No fueron, sin embargo, las únicas organizaciones creadas por cristianos. Hacia fines de esta década se sucedieron la fundación del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo en la Iglesia argentina, las Ligas Agrarias en Paraguay y Argentina, las juventudes obreras y agrarias en casi todos los países, y un amplio abanico de colectivos de base alentados por los cambios en la Iglesia, en particular el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín (1968).

El sector más dinámico de este amplio movimiento eran las CEB, que jugaron un papel en la creación de movimientos sociales y

⁴ Se trata de 20 000 socios, 1300 trabajadores que realizan 300 reuniones anuales, 50 cooperativas rurales y urbanas de producción y servicios, tres ferias con 350 cajas que atienden a 100 000 familias mensualmente, un centro de salud que atiende a 220 000 personas al año y una funeraria con precios populares. Todo autogestionado, sin ningún apoyo estatal.

tenían estrechas relaciones con los sectores populares, donde en los hechos funcionaban. Prácticamente no encontramos movimientos sociales en los que, en sus orígenes, no haya habido alguna presencia de cristianos comprometidos, en sus más diversas facetas: en los movimientos de Colombia, Venezuela, México, Argentina, Chile, Perú, y en todos los países de la región, donde se formó una parte importante de los militantes sociales y políticos.

Las CEB nacieron en el norte de Brasil a comienzos de la década de 1960 y se expandieron en los setenta, llegando a existir decenas de miles de comunidades que concentraban alrededor de dos millones de participantes. Se trataba de pequeños grupos de 20 a 80 personas que vivían en el mismo barrio o pueblo y se reunían semanalmente para leer pasajes de la Biblia (en general el Éxodo), interpretar la realidad y actuar para transformarla. Bajo la dictadura “fueron el lugar social donde los trabajadores encontraron condiciones para organizarse y luchar contra las injusticias y por sus derechos” (Fernandes, 1996: 70). Fueron también espacios de socialización y de libertad, donde las personas podían intervenir adquirir la autoestima que el sistema les negaba, pues eran pequeños grupos de confianza y.

En Brasil las CEB fueron decisivas en la creación de las grandes organizaciones populares como el Partido de los Trabajadores, la Central Única de los Trabajadores y el Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra. Durante la década de los sesenta, la dictadura militar cerró toda posibilidad de acción abierta y frenó la aparición de nuevos movimientos, como los que caracterizaron al país hasta el golpe militar de 1964. En 1969, las Juventudes Agrarias Católicas (JAC) realizaron un seminario en el que decidieron “un cambio radical de rumbo”, cuyo objetivo era construir un movimiento que no sólo trabajara por reformas y mejoras, sino que tuviera un perfil anticapitalista (Penna, 2016: 105). Así crearon el Movimiento de Evangelización Rural (MER), que dejó de ser un grupo dependiente de la Iglesia.

Con los años, y a medida que la sociedad fue cambiando, el movimiento se modificó. En los años ochenta, cuando se produjo una gran migración hacia las ciudades comenzaron a trabajar con los obreros industriales, creando la Corriente de Trabajadores Independientes y luego el Movimiento de Comisiones de Lucha. En

2011 se transformaron en el Movimiento de las Comunidades Populares (MCP), que representó, a la vez, el cambio y la continuidad de una historia de cuatro décadas. Éste se focalizó en las favelas, donde habita la población más pobre y discriminada.

El MCP tenía presencia en 14 estados y formó 50 comunidades que concibieron algunas de las 10 “columnas del movimiento”: economía, religión liberadora, familia, salud, vivienda, escuela, deporte, arte, ocio e infraestructura. Las llamaron columnas porque eran los pilares de la organización, y fueron identificadas con base en las necesidades de los sectores populares. No obstante, fueron pocas las comunidades que pudieron construir la totalidad de esas columnas, siendo la de economía la más importante (véase cuadro 1).

En la comunidad de la favela Chico Mendes, en el norte de Rio de Janeiro, el MCP levantó un amplio espacio cerrado en la cumbre del cerro; allí funciona un aula de refuerzo escolar a la que acuden 70 niños y niñas de 2 a 14 años, distribuyéndose en dos turnos con cuatro maestras y dos ayudantes. Frente a ese espacio, donde además están las oficinas y las salas de reuniones, crearon una guardería para las madres de la comunidad, que tiene 20 alumnos repartidos en dos turnos, a cargo de tres cuidadoras. Todo es financiado con recursos de las familias. Una vez al mes hacen una asamblea para debatir sobre la marcha de las escuelas y tratar de resolver los problemas colectivamente .

Hay un Grupo de Ventas Colectivas en el que participan siete personas; éstas se encargan del almacén de productos alimenticios, del cual se abastecen unos 150 vecinos. Este almacén fue posible gracias a un préstamo del Grupo de Inversión Colectiva (GIC); también les permitió abrir una barraca de materiales de construcción, que es atendida por dos personas del movimiento. En torno al Grupo de Compras Colectivas se organizan 10 familias; este grupo les permite comprar en grandes cantidades y conseguir precios más bajos que los del mercado.

Asimismo, cuentan con un Grupo de Producción Colectiva en el cual cinco familias producen jabones, detergentes, desinfectantes y suavizantes con base en la recolección de aceite de cocina usado. Las familias que entregan aceite luego pueden recibir jabones y artículos de limpieza. El grupo más importante del área de economía es el GIC. Tiene 400 “inversores” que reciben 2% de interés; un

Cuadro 1. Los 4 sectores y las 10 columnas de comunidades populares



Fuente: Bartholl (2015: 327).

grupo voluntario se encarga de administrarlo y realiza préstamos a las personas del barrio. De ese modo, más de 30 familias del barrio compraron su casa con dinero del GIC; además éste facilitó la compra de camionetas a vecinos que trabajan con ellas trasladando personas desde el metro hasta la favela. El MCP tiene 32 de estos “minibancos” en todo el país; ello significa que miles de miembros del movimiento no necesitan acudir a la banca capitalista para arreglar sus casas o instalar un pequeño negocio.

A mi modo de ver, uno de los aspectos más interesantes del MCP es el empeño en la producción, ya que forma parte de sus tres principios: partir de las necesidades del pueblo, independencia política y autonomía, que no puede lograrse sin autosuficiencia material. Han formado 100 grupos de producción, ventas y servicios colectivos en los que trabajan 1 500 personas (Penna, 2012: 81). Producen ropa, bolsas y productos de limpieza; además, crían animales y cultivan la tierra. Los urbanos tienen mercados colectivos, venden gas y cereales, cuentan con lavanderías, recolección de residuos, construcción civil y camiones. Cientos de jóvenes han hecho cursos de mecánica e informática. Una parte de la comunidad vive de los recursos generados con base en prácticas que crecen lentamente, como manchas de aceite.

Un segundo aspecto se relaciona con los métodos de trabajo, punto en el que siento que tienen mucho en común con el zapatismo. Se proponen que la comunidad se autoorganice. No pretenden dirigirla ni trabajan “para” la comunidad. No son una vanguardia o un aparato que quiere construirse una base social, sino que impulsan a la comunidad para que se organice según sus necesidades. No inventan nada, sólo organizan y sistematizan lo que ya está, dándole forma a través de la formación y la organización colectivas. La autogestión puede entenderse como la sistematización de lo que ya hacen los sectores populares de forma embrionaria y espontánea. Trabajan en relación de interioridad, como la levadura, para que las comunidades crezcan. Aunque es un pequeño movimiento que involucra unas 15 000 personas, el MCP es sólido, trabaja fuera de los focos mediáticos y electorales, y lleva cuatro décadas construyendo con la gente común.

Elegí estas seis experiencias, que abarcan desde el desborde hasta la construcción de lo nuevo, porque las considero ejemplares y, sobre todo, porque creo que ilustran procesos mucho más amplios, que abarcan a millones de personas de cientos de organizaciones de base. Hubo experiencias muy notables a las que pude dedicar poco espacio en este trabajo, por ejemplo, la construcción, desde 1971, de una ciudad autogestionada como Villa El Salvador, en la periferia sur de Lima, donde las mujeres organizadas jugaron un papel muy destacado y abrieron nuevas perspectivas para el feminismo. Sin embargo, no tuve espacio para analizar algunas comunidades urbanas notables como Acapatzingo, en México, o Potosí-La Isla en Bogotá, a las que me he referido en otros trabajos. La lista sería muy larga.

La verdadera mutación experimentada por los movimientos antisistémicos a raíz de la revolución de 1968 puede sintetizarse en haber pasado de la demanda al Estado —de derechos e inclusión—, a la construcción de sociedades diferentes. Se trata de una transición muy lenta, que puede haber comenzado entre las décadas de 1960 y 1970, y que no finalizará hasta que el capitalismo sea superado. Una parte de los sectores populares comprenden que crear mundos “otros”, o Arcas de Noé, es el único modo de sobrevivir en una sociedad diseñada para el 1%, que excluye al 50% de la población. Una mitad del mundo prescindible para el capital, por lo que, se puede “desaparecerla” durante el periodo más feroz de la acumulación por despojo / cuarta guerra.

CAPÍTULO 3

Una nueva generación de movimientos

Una vez colocada la lupa en algunos movimientos concretos en el capítulo anterior (mirada intensiva), propongo que ahora nos volquemos en una mirada telescópica (amplia y extensa), para observar la gran cantidad de movimientos surgidos en América Latina en el entorno de la revolución mundial de 1968. En primer lugar, trazo una lista más o menos extensa, buscando los movimientos más significativos de cada país, pero haciendo hincapié en aquellos que encarnan a los de más abajo, “los del sótano”, como dicen los zapatistas. Luego, se trata de encontrar los rasgos comunes entre ellos, los sectores sociales que los han puesto en pie y los objetivos que perseguían. Por último, de realizar un primer acercamiento a la nueva cultura política que se echó a andar en esos años.

En el cuadro 2 aparecen algunos movimientos, organizaciones o sucesos que jugaron un papel importante en la creación de los movimientos antisistémicos contemporáneos en América Latina. He dejado de lado a los partidos políticos y a las organizaciones armadas, con la excepción del FLN mexicano, debido al papel destacado que jugó en la creación del EZLN, algo absolutamente excepcional en esta historia. Pienso que algunas guerrillas fueron decisivas en el proceso de autoorganización de ciertos sectores sociales, pero he

dato prioridad a los movimientos y organizaciones de indígenas, campesinos y sectores populares urbanos, porque creo que son los sujetos colectivos que están construyendo lo nuevo.

La camada de movimientos nacidos en torno a la revolución de 1968 pueden agruparse en tres sectores sociales: campesinos, indígenas y sectores populares de las periferias urbanas. Entre los primeros, además de la ANUC colombiana deben incluirse el MST de Brasil, tanto por la masividad del movimiento como por la realización de una vasta reforma agraria desde abajo; movimientos campesinos importantes de Perú, entre los cuales las rondas campesinas tienen una historia y un presente muy destacado en la resistencia a la minería a cielo abierto; en Colombia, donde desde 2013 los agrarios enseñan la potencia que mantiene el campesinado pese a cinco décadas de guerra; y en Paraguay, donde son los principales protagonistas sociales desde la rearticulación del Movimiento Campesino Paraguayo (MCP) en 1980.

Cuadro 2. Movimientos pos 1968

<i>Año</i>	<i>Movimiento</i>	<i>País</i>	<i>Sector Social</i>	<i>Proceso</i>
1968	Mov. Univ. Julián Apaza	Bolivia	Aymara/ Quechua	Indianismo
1969	FLN	México	Estudiantes	EZLN
1970	Camp. Nueva Habana	Chile	Pobladores urbanos	Mov. Urbanos
1970	FUCVAM	Uruguay	Coop. de vivienda	Mov. Urbano
1971	ANUC	Colombia	Campesinos	Mov. campesino
1971	Villa El Salvador	Lima, Perú	Migrantes andinos	Mov. urbano
1971	CRIC	Colombia	Nasa/Misak	ONIC
1971	Col. Mártires S. Cosme	Monterrey, México	Pobladores urbanos	Tierra y Libertad
1972	Ecuarrunari	Ecuador	Quichua	Conaie
1973	Manifiesto Tiahuanaco	Bolivia	Aymara/ Quechua	Katarismo

1974	Congreso S. Cristóbal	Chiapas, México	Mayas	Mov. indígena
1977	Madres Pza. de Mayo	Argentina	Mujeres/ madres	Mov. social
1978	Cté. Unidad Campesina	Guatemala	Campesinos	Mov. popular
1979	Ocupación Macali	Brasil	Camp. Sin tierra	MST
1980	MCP	Paraguay	Campesinos	Mov. campesinos

Fuente: elaboración propia.

Entre los indígenas, creo necesario destacar los procesos organizativos en Ecuador, donde la Conaie fue capaz de aglutinar movimientos de la sierra, la selva y la costa; en Bolivia, donde hubo un fuerte protagonismo de cocaleros y de aymaras urbanos; en Colombia, donde los nasa y misak del Cauca están en la primera línea de las resistencias y las alternativas; en Chile, donde el pueblo mapuche sostiene un proyecto de sociedad diferente de larga duración; y en Guatemala, donde los pueblos mayas resisten el modelo extractivo en condiciones muy adversas. El zapatismo, como he mencionado, merece un trato aparte.

En cuanto a las periferias urbanas, México, Perú y Argentina son los escenarios privilegiados, pues Chile vivió una completa contrarreforma urbana con la dictadura de Augusto Pinochet. En todo caso, las ciudades están siendo protagonistas de cambios que tienen a los migrantes indígenas y los campesinos como puntas de lanza en la construcción de mundos nuevos.

* He optado por abordar sólo un movimiento por país, aunque en el caso de *México* deberían mencionarse dos. Las FLN no deben ser consideradas como una guerrilla clásica porque, si bien realizaban acciones armadas, se distanciaron claramente del vanguardismo, rechazaron el protagonismo del grupo de militantes para dedicarse de lleno a impulsar la organización de los pueblos. Por eso se rehusaron a la lógica de hacer secuestros, asaltos y acciones espectaculares y no trabajaron para imponer ideas propias sino para “escuchar, aprender, convencer, crecer” con el objetivo de construir “el calen-

dario de abajo” (Marcos, 2006). Las FLN se esforzaron en la formación de “aprendices aplicados” en vez de dirigentes, una cultura política que ha ido a contracorriente de las vanguardias armadas latinoamericanas y explica el éxito que tuvieron en la organización de pueblos en Chiapas.

En cuanto al movimiento popular urbano creo necesario destacar las ocupaciones masivas en Monterrey desde 1971, estrechamente vinculadas con el movimiento estudiantil de 1968. Ese año nacieron las colonias Mártires de San Cosme y Mártires de Tlatelolco, y al año siguiente, la colonia Genaro Vázquez Rojas, apenas unos días después del asesinato del líder guerrillero por el ejército. En 1973, con el apoyo de los estudiantes de la Universidad Autónoma de Nuevo León, se fundó la colonia Tierra y Libertad. Se trataba de una nueva generación de militantes que rechazaba el estilo de trabajo clientelar y autoritario del partido de Estado, PRI.

Entre 1973 y 1980 se fundaron 40 colonias en Monterrey; éstas crearon órganos de poder y autodefensa de la comunidad. Las colonias muestran un patrón común: la asamblea como órgano máximo de decisión, la elección de delegados de manzana rotativos, administración de justicia propia, cooperativas de producción, comercio y transporte, construcción de la escuela primaria administrada por la comunidad, así como de la infraestructura para los servicios de agua, electricidad y drenaje. Fue el mayor y más pujante movimiento urbano de América Latina y llegó a contar con 100 000 ocupantes (Castells, 1986: 274-279; Moctezuma, 1999: 71-73). Como luego veremos, este patrón de ocupación del espacio y de autoorganización se repite en todas las periferias urbanas del continente, sin que haya existido contacto directo entre las diversas experiencias.

* En *Colombia*, la organización del campesinado en la ANUC condujo a la creación de la primera organización indígena, el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en 1971. Éste fue parte del proceso de lucha contra la terrajería,¹ iniciado en la década de 1960, de recuperación de tierras y ampliación de los resguardos (territorios propios) y de las autoridades que los gobiernan, denominadas ca-

¹ Renta que se pagaba al patrón trabajando gratuitamente a cambio de un terreno concedido por el hacendado.

bildos. El CRIC incluye 115 cabildos reconocidos y 11 agrupaciones de cabildos, donde llevan adelante sus propios proyectos de salud, educación, programas para jóvenes y mujeres.

En los resguardos funcionan escuelas bilingües y en las escuelas comunitarias se forman docentes y promotoras de salud. En el terreno económico cuentan con empresas y tiendas comunitarias. Levantaron un proyecto jurídico con base en la “justicia propia”, un Centro de Educación, Capacitación e Investigación (Cecidic) y la Universidad Autónoma Indígena Intercultural, para la formación de jóvenes en la cosmovisión indígena.

Una de las creaciones más notables del movimiento es la Guardia Indígena, destinada a la protección de las comunidades de enemigos externos y a mantener el orden interno. La guardia depende de la autoridad del cabildo y de la comunidad, que establecen reglas de control y seleccionan las personas de acuerdo con las propuestas de cada vereda. El servicio de guardia se realiza durante uno o dos años y es rotativo, ya que todos los comuneros deben prestarlo.

En asamblea, cada vereda elige 10 guardias y un coordinador; luego se elige un coordinador por resguardo y otro para toda la región. En la zona del Norte del Cauca hay alrededor de 3 500 guardias correspondientes a los 18 cabildos; los mismos son integrados básicamente por jóvenes y mujeres de 12 a 50 años. Con los años, el CRIC se convirtió en la principal referencia política, en particular desde la Minga de 2008 (marcha a pie desde el Cauca a Bogotá), que promovió la conformación del Congreso de los Pueblos, la alianza más importante de movimientos antisistémicos.

*El MST de Brasil es el movimiento campesino más importante del continente y probablemente del mundo. Recuperó 25 millones de hectáreas, en las que establecieron 5 000 asentamientos habitados por dos millones de personas. En su creación jugaron un papel decisivo la Comisión Pastoral de la Tierra, las comunidades eclesiales de base y la teología de la liberación. Retomó la historia de las Ligas Campesinas desarticuladas por el golpe de Estado de 1964 y organizó a los pequeños campesinos perjudicados por la modernización y la mecanización de los cultivos en el marco de la revolución verde.

La primera ocupación de esta nueva etapa que condujo a la for-

mación del MST, fue realizada por 110 familias la noche del 6 de septiembre de 1979, al ingresar a la hacienda Macali, en Rio Grande do Sul. Formalmente, el MST nació en 1984, luego de varios encuentros regionales de asentados, acampados y colectivos en proceso de organización, en medio de una fuerte movilización nacional contra la dictadura militar (1964-1985). En poco más de dos décadas, las 350 000 familias asentadas ligadas al MST conformaron 1 900 asociaciones de producción, comercialización y servicios, 100 cooperativas de producción agropecuaria, cooperativas regionales de crédito y comercio, y 100 agroindustrias (Morissawa, 2001: 167 y MST).

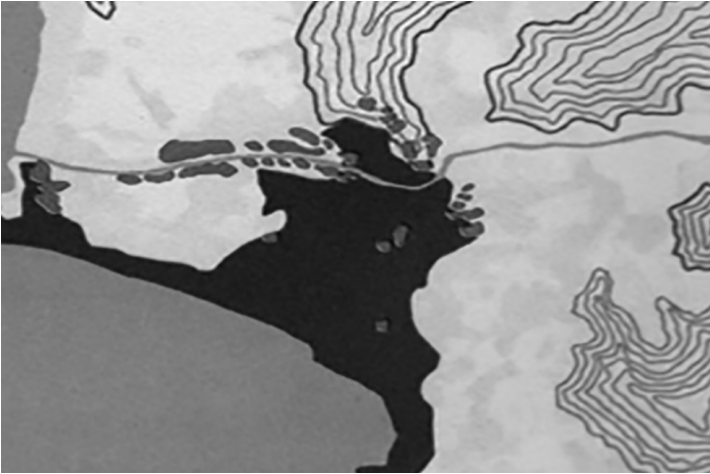
El aspecto más notable del movimiento es el trabajo educativo, que los llevó a poner en pie 2 000 escuelas en los asentamientos; a éstas acuden 200 000 niños y niñas, y en ellas se alfabetizaron 50 000 adultos. Además, el movimiento auspicia 100 cursos en acuerdo con universidades del país en los que estudian 2 000 sin tierra. También cuenta con la Escuela Florestán Fernandes, espacio de formación de militantes de toda América Latina. El MST desarrolló una pedagogía de la tierra, que considera al “movimiento social como principio educativo”; ello supone desbordar el rol tradicional de la escuela y el docente, bajo el principio de “transformarse transformando” (Salette, 2000: 204). Se trata de una propuesta emancipadora en la que deja de haber un espacio educativo especializado, para que todos los espacios, todas las acciones y todas las personas, se conviertan en espacios-tiempos y sujetos pedagógicos.

* La masiva ocupación de *Lima* por los migrantes andinos constituye un hecho sin precedentes debido a su magnitud. La toma de predios urbanos es la contracara de la lucha por la reforma agraria en el campo, que he mencionado someramente más arriba. Los tres mapas que siguen representan la ciudad en 1957, en 1981 y en 2004. Lima pasó de tener 1.2 millones de habitantes en 1957, con 9.5% de la población viviendo en barriadas, a tener 4.5 millones en 1981, con 32% de la población en barriadas. Para 2002, los islotes que conformaban las barriadas se convirtieron en tres grandes “conos” que incluían a 60% de la población de la ciudad.

Se produjo un fenomenal “desborde popular”, término acuñado por el antropólogo peruano José Matos Mar, que pronto se volvió

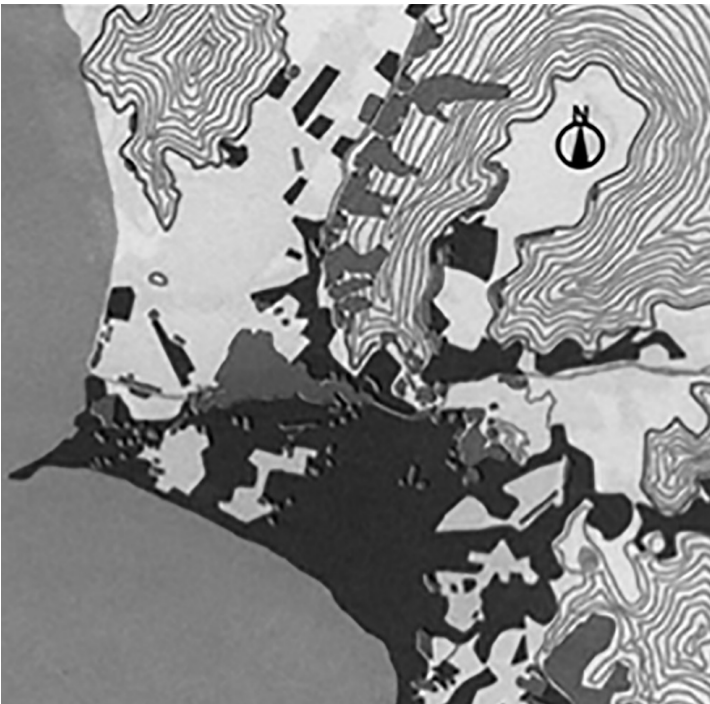
LIMA EN 1957

Casco urbano: 1 260 000 habitantes. 56 barriadas: 119 000 hab. (9.5%)



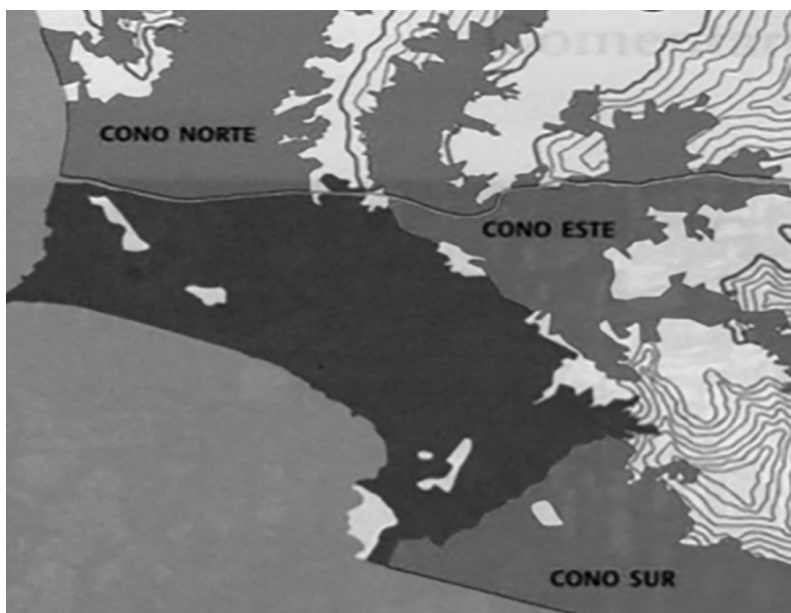
LIMA EN 1981

Casco urbano: 4 573 000 hab. 408 barriadas: 1 460 000 hab. (31.9%)



LIMA EN 2004

3 Conos: 5 000 000 hab. (59%) Lima distrital: 3 500 000 hab. (41%)



Fuente: José Matos Mar.

“inundación” (Matos, 2004). Los millones de migrantes no tuvieron otro camino más que tomar en sus manos la solución de sus problemas y se organizaron para eso. En su opinión, los migrantes tienen una actitud contestataria, practican otra economía que el sistema denomina “informal” y desarrollan estructuras paralelas con base en una cultura diferente a la de las élites limeñas.

Ausente la autoridad y bloqueados los canales institucionales, las masas generan *bolsones semiautónomos de poder*, basados en patrones asimétricos de reciprocidad rural adaptados a la situación urbana. Prescinden del Estado y se oponen a él. Éste se ve gradualmente obligado a oscilar, de manera arbitraria, entre resignarse a un papel nominal a responder con una descontrolada reacción represiva (Matos, 2004: 105, énfasis míos).

La ocupación de un arenal desierto en la periferia sur de Lima por miles de familias en abril de 1971 es el caso más emblemático de este

desborde. El barrio fue bautizado por sus pobladores como Villa El Salvador; con los años se convirtió en un distrito de la ciudad que alberga 350 000 habitantes. Al principio no había partidos y todo se construyó de acuerdo con el principio andino de reciprocidad y minga o trabajo colectivo. Así hicieron todo: las viviendas, las calles, los servicios de agua, luz, educación y salud; montaron mercados, espacios productivos y servicios de transporte.

La organización también fue novedosa: “El embrión de una nueva organización urbana, única en la historia del país, fue la asamblea de manzana” (Montoya, 2010: 26). Cada manzana contaba con secretarios de salud, educación, producción, comercialización y vigilancia, alcanzando niveles de autogestión sólo conocidos en las zonas rurales. En contra de la tesis del gobierno militar “progresista” de la época y de los partidos de izquierda que lo apoyaban, que proponían crear una cooperativa, la primera convención de la ocupación, celebrada en julio de 1973, decidió nombrarse Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador (CUAVES).

Los primeros años la organización administraba los grifos comunales de agua, la caja y la ferretería comunal, las empresas comunales de confecciones, de bloques, carpintería y la farmacia. La CUAVES generó un plan para que los ocupantes construyeran sus casas, crearan fuentes de trabajo, no perdieran su dinero en el comercio capitalista, se prestaran dinero con intereses muy bajos, dirigieran sus empresas y asambleas y, de ese modo, socializaran el poder. Años después, el antropólogo Rodrigo Montoya reflexionaba con amargura sobre el derrotero que siguió la mayoría de las experiencias nacidas al influjo de la revolución de 1968:

Se trataba de ir contra el viento, de navegar río arriba. A unos pocos socialistas imaginativos y libertarios nos interesaba este proyecto. A los comunistas pro soviéticos y maoístas les interesaba capturar las direcciones de las organizaciones populares, de los sindicatos, sustituir a los dirigentes de base por los cuadros militantes de sus partidos. Para ellos toda la lucha se centraba en la conquista, captura y uso del poder político (Montoya, 2010: 38-39).

* De la derrota y dispersión de la clase obrera de *Argentina* nació una ronda de mujeres que reclamaban la aparición de sus hijos e

hijas. Madres de Plaza de Mayo nació en abril de 1977, desafiando al terror militar en la calle, denunciando, exigiendo. Madres es un grupo relativamente pequeño, pero su influencia ha sido notable. Dieron lugar a un viraje profundo en la historia de los movimientos antisistémicos de América Latina y del mundo. Se trata de una comunidad de mujeres-madres con una profunda relación político-afectiva; son autónomas del Estado y de los partidos políticos; ocupan el espacio público de forma permanente, y su aspecto más visible son las rondas de los jueves en la Plaza de Mayo. No buscan crecer ni “acumular fuerzas”, como la izquierda clásica, porque el concepto de crecimiento es interior, de autoestima y de legitimidad ante los demás (Zibechi, 2003).

Para varias generaciones Madres fue un ejemplo de decisión y firmeza, de entrega a una causa, de coherencia, de no claudicar ni venderse. Por el espacio de Madres pasaron miles de jóvenes, y no tan jóvenes, que luego jugarían un papel importante en las luchas sociales, en particular en el ciclo de luchas del movimiento de desocupados, o piquetero, que culminó con el levantamiento del 19 y 20 de diciembre de 2001. Tuvieron un papel decisivo, aunque indirecto, en el nacimiento de HIJOS (Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio), que surgió a mediados de la década de 1990 conformado por hijos de desaparecidos.

Una de las enseñanzas más notables de Madres, que educó a varias generaciones de movimientos, es que no importa cuántas personas participan sino la intensidad de las acciones. Hay muchos ejemplos, pero el más notable es el de Olga Márquez de Arédez, cuyo esposo, Luis, fue desaparecido en Ledesma (hoy General San Martín), una pequeña ciudad de Jujuy y feudo de la familia oligárquica Blaquier, una de las más ricas y poderosas del país, propietaria de un ingenio de azúcar. Durante años, Olga dio vueltas a la plaza de Ledesma, con su pañuelo blanco y la foto de su esposo, sola ante la indiferencia de los vecinos que, al pasar los años, se fueron sumando a la demanda de aparición con vida de los cientos de desaparecidos por los militares en connivencia con los dueños del ingenio.

En Argentina existen muchos colectivos que aun siendo muy pequeños se enfrentan a poderosas multinacionales mineras y

soyeras. Las decenas de agrupaciones que se coordinan en la Unión de Asambleas Ciudadanas (UAC), las que se agrupan en la campaña Paren de Fumigarnos, las Madres de Ituzaingó (Córdoba), que luchan contra la contaminación por glifosato, y los vecinos de Malvinas Argentinas, que paralizaron una gran planta de Monsanto (también en Córdoba), son pequeños colectivos que siguen la huella de Madres, entre muchísimos otros. En 2016 comenzaron a organizarse los Hijos e Hijas de Genocidas, quienes denuncian y repudian a sus padres en una experiencia única en el mundo.

* En junio de 1972 nació Ecuarunari (siglas de “Ecuador Runakunapak Rikcharimuy”, Movimiento de los Indígenas del Ecuador), para agrupar a los quichuas de la sierra ecuatoriana, como síntesis de un proceso que inició en la década de 1960 y fue impulsado por sectores progresistas de la Iglesia católica y la frustración generada por la tibia reforma agraria promovida por el gobierno militar en 1964, que no benefició a los indígenas. Los problemas enfrentados por los quichuas de la sierra son similares a los de toda la región andina: una educación extraña en la lengua del colonizador; pérdida de autonomía de las comunidades al obligarlas a elegir cabildos que sustituyen a las autoridades tradicionales; necesidad de más tierras ante el crecimiento demográfico, lo que agudiza la pobreza, entre otros problemas.

El trasfondo de la creación de la primera gran organización indígena ecuatoriana, que culminó con la creación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (Conaie) en 1980, es la intensificación de la lucha por la tierra en la década de 1960. Las tomas de grandes haciendas fueron frecuentes y las movilizaciones contra terratenientes y militares cada vez más masivas. En 1962, comuneros quichuas de las provincias de Cotopaxi, Tungurahua y Chimborazo (la zona más caliente en la lucha agraria), atacaron a los miembros de la Misión Andina y a los funcionarios del Censo Agropecuario para impedir la realización de la encuesta (Conaie, 1989: 302).

En 1968 se ocuparon haciendas en Loja, lo que dejó un saldo de ocho indígenas muertos; en 1970 se levantó la comuna Illtus en Chimborazo, y en 1971 se sublevaron Guano, Cubijíes y

Guamote (Conaie, 1989: 303). Los terratenientes respondieron creando “escuadrones de la muerte” para frenar las ocupaciones de haciendas, apoyados por los militares. En junio de 1972, unos 200 delegados de cooperativas, cabildos y organizaciones campesinas conformaron la Ecuarunari en la comuna Tepeyac en Chimborazo, que se definió como una organización indígena aunque en ese momento no tomaron distancia de la Iglesia, como quería una parte de los dirigentes (Conaie, 1989: 215).

En los años siguientes, como sucedió en muchas organizaciones, se agudizaron las diferencias entre asesores externos y dirigentes, lo que dio lugar a un largo periodo de crisis política e ideológica. Recién en 1979, con el V Congreso, Ecuarunari estableció un rumbo claro y definió que “el problema indígena tiene una doble dimensión: la étnica y la de clase”, concretando una alianza con el movimiento obrero (Conaie, 1979: 223). En ese periodo, y con el retorno de la democracia, se multiplicaron las organizaciones populares e indígenas. En 1980, las organizaciones de la sierra, la costa y la selva formaron la Conaie.

Aunque la propuesta de luchar por un Estado Plurinacional no estuvo presente en la creación de la Conaie, el levantamiento del Inti Raymi en mayo y junio de 1990, que colocó al movimiento indio en el centro del escenario político, la convirtió en la demanda más importante y en el núcleo de su estrategia.

Entre 1980 y 1990 el movimiento indio incorporó algunos cambios notables: de definirse como “etnias” pasó a nombrarse como “nacionalidades indígenas”, en gran medida por la necesidad de los pueblos amazónicos de definir y defender sus espacios relativamente homogéneos ante la presión colonizadora; integró la idea de “territorio” como el espacio necesario para el desarrollo de su cultura; formuló la propuesta de plurinacionalidad y, concretamente, de Estado Plurinacional (Guerrero y Ospina, 2003: 177-192). Luis Macas, el principal dirigente del levantamiento de 1990, explica los objetivos de esa definición:

El derecho que demandamos a la autodeterminación, consiste en crear un régimen (autogobierno) que nos permita tener competencia legal sobre la administración de los asuntos internos de nuestras comunidades, en el marco del Estado nacional [...] Los indígenas luchamos

porque nuestra propuesta de Estado Plurinacional cree una sociedad nueva, con un nuevo modelo de Estado, y que se constituya en una auténtica nación, donde estemos representados todos (Macas, 1991: 25-26).

En los años siguientes la Conaie apoyó la creación de una organización para incursionar en el terreno electoral, el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik; éste es el corolario del proceso orientado a reformar el Estado e implícitamente defiende la propuesta de un Estado Plurinacional. Así se volvió una de las referencias principales, junto a los movimientos bolivianos aliados del MAS, de una corriente que busca la “refundación del Estado” a través de negociaciones con los gobiernos o mediante el acceso al aparato estatal a través de elecciones.

A mi modo de ver, la Conaie y la Ecuarunari se dotaron de una estructura organizativa y una cultura política casi idéntica a la de los viejos movimientos antisistémicos, en particular el sindicalismo. Consumen demasiadas energías en las cuestiones internas vinculadas con la lucha por cargos y con tareas burocráticas, mantienen una relación muy cercana con el Estado y dependen de las agendas impuestas por las instituciones. Después de la participación de sus principales dirigentes en cargos ministeriales durante el gobierno de Lucio Gutiérrez, “predomina el sentimiento de que el movimiento se extravió en los juegos en la cima del poder”, lo que se tradujo en “desconcierto, divisiones internas y en la indiferencia de gran parte de sus bases” (Le Bot, 2013: 159).

* Emitido en Bolivia, el *Manifiesto de Tiwanaku* (1973) es un documento central en el pensamiento indígena del continente, aunque es muy poco conocido fuera de ese país. Lo firman cuatro organizaciones integradas principalmente por aymaras de La Paz: el Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink’a, el Centro Campesino Túpac Katari, la Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia y la Asociación Nacional de Profesores Campesinos. El documento constituye una reflexión sobre los impactos de la Revolución de 1952 y la reforma agraria, elaborado por la generación de pensadores formados en ese proceso. Según el historiador aymara

Roberto Choque, “el Manifiesto es parte fundamental del proceso de descolonización” (Choque, 2010: 11).

La Revolución de 1952 promovió una reforma agraria que se apoyó en la creación de sindicatos agrarios verticales (20 000 sindicatos con medio millón de afiliados), que se superpuso a la organización comunitaria tradicional; esto hizo que la cuestión étnica se viera eclipsada por la cuestión de clase (Rivera, 1983; Hurtado, 1986). La subordinación del campesinado al Estado después de 1952 quedó plasmada en el pacto militar-campesino rubricado en 1966. La masiva migración aymara a las ciudades, al punto de que en la década de 1970 la mitad de la población de La Paz es aymara, facilitó el acceso a la educación media y superior, algo que nunca antes había sucedido de forma masiva.

A mediados de la década de 1960, un grupo de jóvenes formaron el Movimiento 15 de Noviembre (fecha del asesinato de Túpac Katari); en 1968 se formó el MUJA (Movimiento Universitario Julián Apaza);² en 1969, el Centro Mink’a, y en 1971, el Centro Campesino Túpac Katari, todos ellos integrados por aymaras residentes en La Paz que mantienen relaciones fluidas con sus comunidades. La estrecha relación entre esta generación producto de la reforma agraria y los sindicalistas de base del altiplano, se concretó en la erección de un monumento a Túpac Katari en Ayo-Ayo, pueblo donde fue descuartizado, el 15 de noviembre de 1970 (Rivera, 1983: 140). En este periodo nació un nuevo liderazgo campesino y una nueva intelectualidad india urbana que se expresaron en lo que hoy conocemos como katarismo; éste tuvo una primera expresión en el *Manifiesto de Tiwanaku* (cuyo contenido comentaré en el siguiente capítulo).

El katarismo se extendió rápidamente por el altiplano, hasta conquistar la mayoría en la central campesina en 1979, apenas seis años después de la publicación del *Manifiesto*. No fue sencillo neutralizar la influencia de un Estado legitimado por nacionalizaciones y reformas profundas. El pacto militar-campesino se rompió con la “masacre del valle” en 1974, cuando el régimen de Bánzer atacó con artillería y aviación un bloqueo de 20 000 campesinos en Cochabamba, dejando un saldo de por lo menos 80 muertos. La

² Julián Apaza es el nombre de nacimiento de Túpac Katari.

dictadura militar “despojó al campesinado cochabambino de estas nuevas utopías generadas por la revolución de 1952, y quebró el sustento ideológico de la subordinación campesina al Estado” (Rivera, 1983: 146).

El sindicalismo agrario fue minado por dentro desde las comunidades indígenas-campesinas. La hegemonía ideológica del katarismo pronto se tradujo en mayorías en las organizaciones provinciales y nacionales, hasta que en 1979 la Central Obrera Boliviana (COB) convocó un congreso en el que se fundó la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTSB). Se produjo entonces lo que Silvia Rivera denomina “indianización del sindicalismo obrero”, cuyos dirigentes son obligados a hablar en aymara en los congresos y concentraciones, actitudes que forman parte del proceso de “descolonización” del cual el *Manifiesto de Tiwanaku* es una pieza central.

Combinando su análisis sobre las relaciones entre las memorias larga y corta, Rivera sintetiza lo sucedido en el altiplano:

El surgimiento y consolidación del movimiento, en sus dimensiones cultural, política y sindical, no se explicaría sin el influjo de las percepciones del aymara urbano, que aporta una visión más sistemática de un largo pasado indio, y elabora ideología en base a las frustraciones de su experiencia urbana. Del otro lado, el arraigo rural del katarismo y su capacidad de minar por dentro las estructuras del sindicalismo paraestatal no hubieran sido posibles sin la incorporación y elaboración de la memoria de 1952 (Rivera, 1983: 167).

En adelante, el campesinado será un actor fundamental en las luchas y el katarismo —dividido en varias corrientes cuando se vuelve fuerza mayoritaria— se transforma en una corriente cultural que domina la política boliviana hasta el día de hoy. Fruto de la impronta del katarismo se creó, en 1980, la Federación Nacional de Mujeres Campesinas-Bartolina Sisa,³ una organización única en América Latina; ésta nació por la presión de las bases, que en diversos congresos campesinos, sobre todo en La Paz, expresaron su voluntad de organizarse desde 1977 (García, 2004).

Las mujeres jugaron un papel muy destacado en los bloqueos

³ Esposa de Túpac Katari.

y marchas realizados en las décadas de 1990 y 2000, así como en el levantamiento de octubre de 2003, que derribó al gobierno neoliberal de Gonzalo Sánchez de Lozada. Si bien siempre estuvieron vinculadas a la CSUTSB, tuvieron una presencia propia y masiva en todas las coyunturas decisivas. La estructura de las Bartolinas es, sin embargo, jerárquica, ya que reproduce exactamente la jerarquía sindical de la organización campesina, lo que puede traducirse en una reproducción parcial del patriarcado.

* Podrían citarse otras experiencias del mismo periodo, como la Federación Uruguaya de Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua (FUCVAM), nacida en 1970, que tiene el enorme valor de recoger y sistematizar una tradición de la cultura popular (como la ayuda mutua o *gauchada*)⁴ y convertirla en el eje del movimiento. En el mismo sentido, la creación del Movimiento Campesino Paraguayo (MCP) en 1980 supone la rearticulación de las Ligas Agrarias dispersadas por la represión del régimen de Stroessner. Aunque se ramifica en varias organizaciones, el movimiento campesino es el principal sujeto colectivo y el movimiento más dinámico, durante más de tres décadas. Los principales sucesos políticos del país siguen estando pautados por la dinámica campesina.

El 15 de octubre de 1999, coincidiendo con el Día Mundial de la Mujer Rural, nació en Asunción la Coordinadora Nacional de Mujeres Campesinas e Indígenas (Conamuri), que está presente en todo el país y cuenta con más de 100 comités de mujeres de diversas organizaciones y comunidades.

También deben mencionarse los movimientos centroamericanos, en particular los de Guatemala. Hacia comienzos de la década de 1970, grupos de campesinos y sacerdotes católicos trabajaron juntos en alfabetización y en derechos humanos. El Comité de Unidad Campesina (CUC) se creó en 1978 en Chimaltenango, pero dio sus primeros pasos en 1972, siendo “la primera organización nacional de Guatemala donde hombres y mujeres indígenas y ladinos pobres caminamos juntos” (CUC, 2007: 25). Meses después se produjo la masacre de Panzós, en la que el ejército asesinó a 100 campesinos que

⁴De gaucho, campesino de las llanuras del Cono Sur.

protestaban por las condiciones de trabajo. En esos años, más de 70 000 campesinos fueron obligados a vivir en “aldeas modelo”, que eran cárceles controladas por los militares, mientras fueron arrasadas 440 aldeas campesinas.

En 1980, el CUC, junto a otros grupos, ocupó la embajada de España para llamar la atención al mundo sobre los crímenes cometidos por la dictadura militar. La policía invadió la embajada y asesinó a 38 campesinos, sindicalistas y activistas solidarios incendiándolos con fósforo blanco. Ese año, el CUC impulsó la huelga más grande de la historia de Guatemala, en la que 80 000 campesinos y trabajadores agrícolas tomaron y paralizaron durante una semana los principales ingenios azucareros de la Costa Sur logrando un importante aumento salarial.

Los rasgos comunes de esta nueva generación de movimientos pueden sintetizarse, por un lado, en el tránsito de la asociación a la comunidad; del individuo como núcleo de los partidos, sindicatos y guerrillas, a la familia como centro de las nuevas organizaciones. Por lo tanto, el papel de las mujeres cambió radicalmente en esta etapa. La diferencia entre movimientos basados en individuos y movimientos de familias o de pueblos, parecen obvias y tienen repercusiones hondas en el carácter de los mismos.

En paralelo, observamos la superación de las estrategias de los viejos movimientos antisistémicos. No se trata, inicialmente, de una ruptura radical y completa, sino de inflexiones hacia nuevos modos, como hemos observado en casi todas las ocupaciones urbanas donde los pobladores dedican esfuerzos a construir no sólo sus viviendas sino los equipamientos colectivos que los Estados no les ofrecen. Lo fundamental, empero, es que los nuevos rumbos no fueron decididos como consecuencia de un debate entre dirigentes que definieran nuevas estrategias sino, por lo menos en las etapas iniciales, por el imperio de la necesidad.

La incapacidad de los Estados y del capital para resolver los problemas de los sectores populares fue lo que los llevó a ocupar tierras y a construir en ellas los servicios que necesitaban para poder vivir. Con el tiempo, esta actitud fue reflexionada, pasando de las

iniciativas para la sobrevivencia (como las ollas populares) a la formulación de una economía popular; de la tierra al territorio; de la autonomía defensiva a la autonomía como estrategia.

CAPÍTULO 4

Nuevas ideas, nuevos actores

Mientras millones de estudiantes se manifestaban en las avenidas de París, en las principales ciudades de Europa y Japón, y en los campus de las universidades de Estados Unidos, un varón aymara traspasaba los umbrales de la Universidad Mayor de San Andrés en La Paz. A sus 35 años superaba largamente la edad en la que los jóvenes ingresan a la educación universitaria, por las dificultades que debe atravesar cualquier indígena para acceder a la educación superior. Con un puñado de compañeros, Constantino Lima formó el Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA), al que agregaron el nombre de Túpac Katari. Según Constantino, los estudiantes blancos se reían de nombres que desconocían y de personas de piel más oscura que defendían ideas que les resultaban extrañas:

En esa época la cantidad de indios en la universidad era poca y había mucha discriminación. Cuando popularizamos la *wiphala* en la universidad, eso nos costó sangre. Ir con la *wiphala* era hacerse corretear a patadas por izquierdistas y derechistas. Para unos la bandera tenía que ser roja proletaria y para los otros no había más que la tricolor boliviana. Teníamos que defender a puñetazos nuestra bandera que los bolivianos querían destrozar (Pukara, 2008).

Uno de los mayores méritos de Constantino fue redescubrir la *wiphala*, la vieja bandera-estandarte de los rebeldes de 1780, dirigidos

por Túpac Katari. Durante años se dedicó a investigar en archivos, hasta que en 1968 le prestaron un libro publicado en Perú donde aparecía la bandera de los rebeldes. Hizo varias copias y las llevó a sus camaradas, quienes la observaron con sorpresa por su extraño diseño: 49 cuadrados con los siete colores del arcoíris.

La *wiphala* flameó luego de casi dos siglos en la semana santa de 1970, en un juramento de los alumnos del primer colegio que hubo en la provincia de Pacajes, a 150 kilómetros de La Paz. Dos meses después volvió a flamear en una asamblea de dirigentes campesinos en Coro Coro. En esa ocasión estaba presente el subprefecto de La Paz, quien informó a las autoridades que “los indios de Pacajes habían hecho flamear una bandera extranjera” (Zibechi, 2010: 36). Ese mismo año volvió a exhibirse ante 30 000 personas, el 15 de noviembre, al inaugurarse en Ayo Ayo el monumento a Túpac Katari. Hoy es uno de los símbolos nacionales de Bolivia.

El Manifiesto de Tiwanaku

La genealogía descrita por Constantino Lima es completamente diferente a la que recorrió la izquierda latinoamericana, centrada en los relatos y el análisis de las revoluciones francesa y rusa, en la guerra civil española y, en menos ocasiones, en las revoluciones china y vietnamita. En 1960, un grupo de 22 aymaras en el que estaba Constantino Lima fundó el Partido Autóctono Nacional; en 1968 se conformó el Movimiento Nacional Túpac Katari.

Cinco años después, el grupo de intelectuales indianistas publicó el *Manifiesto de Tiwanaku*, la más importante pieza político-ideológica nacida de los pueblos originarios, pues supone una ruptura radical con el pensamiento emancipatorio precedente.¹ El *Manifiesto* no sólo rompió con la herencia de la Revolución de 1952 sino también con las tesis de Pulacayo (1946), emitidas por la Federación Nacional de Trabajadores Mineros de Bolivia y redactadas por un dirigente trotskista que repitió punto por punto las tesis de la III Internacional.

“Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre”, es la primera frase del *Manifiesto*, que recupera las palabras del inca Yu-

¹ Tiwanaku o Tiahuanaco es un sitio arqueológico cercano al lago Titicaca, referente político y religioso de las culturas originarias del altiplano.

panqui ante las Cortes españolas. Mientras la tradición revolucionaria occidental se focalizaba en el discurso de la explotación, los indianistas colocaban a su lado el de la opresión, mostrando que no se sentían representados por la cultura política occidental que no era capaz de compatibilizar ambos términos.

El segundo aspecto a destacar es el papel que atribuyen a la cultura. “El verdadero proceso se hace sobre una cultura. Es el valor más profundo de un pueblo.” Mientras el pensamiento antisistémico occidental colocaba en primer plano la economía y la explotación, aquí se destacan la cultura y la opresión. No se trata de la sustitución de una centralidad por otra, sino de que ambos aspectos son considerados complementarios. “Nos sentimos económicamente explotados y cultural y políticamente oprimidos”, dice el primer párrafo.

Crean necesario rescatar y revalorizar su lengua y sus valores, que fueron desplazados y dominados por la Colonia, al punto de que se sienten extraños a la nación boliviana: “Somos extranjeros en nuestro propio país”. La escuela juega un papel central como mecanismo de opresión, ya que busca asimilarlos a la “cultura occidental y capitalista”. No sólo demandan una enseñanza en la propia lengua, sino una escuela que respete sus valores y no imponga métodos (pedagogías) ajenos a las culturas aymara y quechua.

Para ese entonces, el movimiento indígena tenía ya una larga y rica experiencia en la creación de una educación propia, a partir de la construcción comunitaria realizada en la escuela de Warisata. Ésta fue levantada por los campesinos aymaras del altiplano y administrada por ellos a través de consejos de *amautas* (sabios), quienes definieron los criterios pedagógicos junto con los docentes mestizos. Warisata fue una experiencia única en toda América Latina en la década de 1930; hizo parte de la lucha de las comunidades por la tierra, pues se entendía que debían conocer la lengua del opresor para litigar en los juzgados de los blancos. Su ejemplo se expandió por todo el país y jugó un papel importante en la Revolución de 1952 y en la reforma agraria de 1953.

El *Manifiesto* rechaza el tipo de desarrollo impuesto por Occidente y la política clientelar nacida con la Revolución de 1952; propone que los indios construyan su propio partido y un sindicalismo

adecuado a sus intereses. Afirma que la revolución hay que hacerla “partiendo de nosotros mismos” y defiende los ideales y el legado de Túpac Katari, Bartolina Sisa y Zárate Willca,² considerando que el pasado ilumina el futuro.

Por último, debe agregarse que el *Manifiesto de Tiwanaku* es una síntesis del primer katarismo, en el marco de un ascenso del movimiento popular cuya expresión fundamental es la Asamblea Popular, un parlamento obrero, sindical y estudiantil instalado en 1971. Entre 1968 y 1969 varios jóvenes ocuparon cargos en las subcentrales del altiplano; en 1970 se realizó un congreso sindical en Ayo-Ayo, provincia de Aroma (centro más activo de los indianistas-kataristas), donde más de 1 000 delegados asumieron una posición abiertamente antioficialista; dicho congreso es considerado la “cuna del katarismo” (Hurtado, 1986: 36).

En 1971, los kataristas ganaron el congreso campesino de La Paz, y eligieron a Jenaro Flores como secretario general en un clima de alegría desbordante, que los llevó a recorrer el centro de la ciudad, a 3 600 metros de altura, llevando a su dirigente en hombros: “A diferencia de las movilizaciones urbanas, los aymaras hicieron el trayecto a trote, casi corriendo, al grito de ‘Tupaj Katari al poder, campesinos al poder, Jenaro Flores al poder’, con una mezcla de amenaza y timidez frente al mundo q’ara”³ (Hurtado, 1986: 38).

Cuando se produjo el golpe de Estado de Hugo Bánzer en agosto de 1971, el katarismo, como todo el movimiento popular boliviano, debió pasar a la clandestinidad. Sin embargo, en pocos meses comenzó a reorganizarse de forma clandestina y siendo protegido por la cobertura de la Iglesia católica, que también financió los encuentros de grupos aymaras. Con los años, la corriente principal de katarismo incursionó en posiciones multiculturalistas y un sector accedió al Estado desde las estructuras sindicales. Por el contrario, la corriente indianista mantuvo su autonomía, siendo representada más adelante por Felipe Quispe, el *Mallku*, y por la corriente agrupada en torno al periódico *Pukara*.

² Líder del levantamiento indígena de 1899.

³ Blanco en aymara.

Desalienaciones a través de la lectura

Uno de los fenómenos político-culturales más asombrosos en la historia reciente de la región, que forma parte de la revolución de 1968, es el llamado “boom de la narrativa latinoamericana”. En muy pocos años aparecieron novelas que colocaron en un lugar destacado la problemática social y denunciaron los privilegios de los poderosos, la violencia de las oligarquías y la represión a los movimientos populares. En 1967, el guatemalteco Miguel Ángel Asturias, autor de *El señor presidente* (1944) donde retrata al típico dictador latinoamericano, recibió el Premio Nobel de Literatura. El mismo año, Gabriel García Márquez publicó *Cien años de soledad*, probablemente la novela más leída del periodo; ésta fue definida por la crítica como un “best seller revolucionario”, y vendió 30 millones de copias siendo traducida a 37 idiomas (Mora, 1997).

La profesora de literatura Márcia Lopes Duarte sostiene que *Cien años de soledad* ofrece “una visión que no está en los diarios, ni en los noticieros ni en los libros de historiografía”. Considera la novela de García Márquez como “una clase sobre el modo de ser colombiano, y, por qué no, sobre el modo de ser latinoamericano” (Necchi, 2017: 11).

En efecto, uno de los pasajes más intensos de la novela es el relato de la masacre de las bananeras, la matanza de 1 800 trabajadores de la United Fruit Company que estaban en huelga, el 5 y 6 de diciembre de 1928 en el municipio de Ciénaga, por el gobierno de Colombia instigado por el de Estados Unidos. Estos episodios eran desconocidos para el gran público, incluso en Colombia, y fueron “descubiertos” por muchos lectores gracias a la increíble difusión de esta camada de novelas. El autor había publicado en 1961 *El coronel no tiene quien le escriba*, una novela “admirable” según Ángel Rama, que sin embargo tuvo sescasa resonancia.

Entre los autores cuyas obras “estallaron” a fines de la década de 1960 figuran el cubano Alejo Carpentier, los argentinos Jorge Luis Borges y Julio Cortázar, el uruguayo Juan Carlos Onetti, el peruano Mario Vargas Llosa, los mexicanos Juan Rulfo y Carlos Fuentes, el brasileño João Guimarães Rosa y los ya citados Asturias y García Márquez, aunque podrían sumarse otros nombres a la lista. Con ellos la literatura latinoamericana adquirió personalidad propia

a escala mundial, mostrando un estilo autóctono conocido como “realismo mágico”.

En estas líneas sólo pretendo mostrar dos hechos. Uno es la masiva difusión de las obras de estos escritores (cuadros 3 y 4). Sorprende comprobar cómo entre los años 1968 y 1970 las ediciones se masificaron. En el caso de *Rayuela*, de Cortázar, pasaron de 4 000 a 10 000 ejemplares hasta los 25 000, y *El Coronel no tiene quien le escriba*, de García Márquez, de 10 000 a 50 000 copias. La obra de Rulfo, *Pedro Páramo* (de 1955), alcanzó las 60 000 copias en 1971, y *El Llano en llamas* (de 1953), los 50 000 ejemplares (Rama, 2005: 192).

Es evidente que hubo una notable expansión del público lector en toda la región, pero no fue sólo una cuestión cuantitativa sino básicamente política. Julio Cortázar consideraba que el *boom* de la literatura latinoamericana era “un formidable apoyo a la causa presente y futura del socialismo” (citado en Rama, 2005: 169). Para el autor de *Rayuela*, el estallido de ventas “no lo hicieron los editores sino los lectores”, o sea el pueblo latinoamericano que se descubrió a sí mismo y, al hacerlo, sintió empatía con autores que lo retrataban y lo colocaban como sujeto de su historia. Esta toma de conciencia es para Cortázar “una importantísima parte de la desalienación” (citado en Rama, 2005: 169).

Cuadro 3. Ventas de libros de Julio Cortázar

<i>Años</i>	<i>Rayuela</i>	<i>Los premios</i>	<i>Bestiario</i>	<i>Las armas secretas</i>
1964		3 500	3 000	3 000
1965	4 000	3 500	3 000	4 000
1966	10 000	15 000	7 000	5 000
1967	10 000	10 000	11 000	10 000
1968	26 000	20 000	8 000	16 000
1969	25 000	20 000	23 000	10 000
1970	20 000	10 000	10 000	20 000

Fuente: (Rama, 2005: 190)

Cuadro 4. Ventas de libros de Gabriel García Márquez

Años	<i>Cien años de soledad</i>	<i>El coronel no tiene quien le escriba</i>	<i>La hojarasca</i>
1967	25 000		
1968	100 000		20 000
1969	100 000	10 000	20 000
1970	100 000	50 000	

Fuente: (Rama, 2005: 191)

Por supuesto, las tiradas masivas a precios reducidos modificaron la industria editorial, pero me interesa más observar el fenómeno desde el lado de los lectores. Rama destaca que si bien el público había crecido, las ediciones económicas indican que se trataba de lectores de escasos recursos, lo que nos habla de la incorporación de jóvenes de los sectores populares como consumidores de literatura. El “estallido” o la “revolución”, como la califican los críticos acostumbrados a tiradas de 1 000 ejemplares, no puede desgajarse de los cambios en la vida cotidiana y, muy en particular, de la incorporación de cientos de miles de jóvenes a la militancia política y al despertar de su interés por la realidad que los circunda.

La segunda cuestión es la temática que abordan. *Conversación en la catedral* (1969), de Vargas Llosa, retrata la corrupción moral y la represión vivida por los peruanos bajo la dictadura del general Manuel Odría en la década de 1950. *La guerra del fin del mundo* (1981), del mismo autor, recrea la guerra de Canudos en el nordeste brasileño a fines del siglo XIX, cuando un movimiento popular de campesinos pobres se enfrentó al ejército brasileño. En *Libro de Manuel* (1973), de Cortázar, los protagonistas son guerrilleros de la época; el escritor donó los derechos de autor para ayudar a los presos políticos en Argentina.

Las novelas dedicadas a dictadores tuvieron éxito garantizado. *El otoño del patriarca*, de García Márquez (1975), *Yo el supremo* (1974), de Roa Bastos y *El recurso del método* (1974) de Carpentier, denunciaron la alianza entre militares y oligarquías, la corrupción que las modelaba y la brutalidad represiva contra los sectores populares y los militantes de izquierda que, a menudo, eran tratados como “héroes” apenas novelados.

Si bien Onetti no escribía novelas “políticas”, fue encarcelado durante tres meses por la dictadura uruguaya, desde febrero de 1974, por haber sido jurado en un concurso de cuentos que premió al escritor Nelson Marra por su notable relato *El guardaespaldas*, en el que denuncia la tortura. El régimen clausuró *Marcha*, una de las principales revistas de izquierda del continente, mostrando cuánto le molestaba la literatura comprometida; encarceló a su director, Carlos Quijano, y a varios miembros del jurado y la redacción. Marra permaneció cinco años en la cárcel y luego debió exiliarse.

La Editora Nacional Quimantú fue el proyecto editorial popular más revolucionario del continente, al masificar el libro y llevarlo a los más remotos rincones del país. En 1970, la editorial Zig Zag, la más destacada en ese momento en Chile, enfrentó un conflicto con sus trabajadores que se resolvió con su compra por el Estado, durante el gobierno de Salvador Allende (1970-1973). Los 780 trabajadores no aceptaron el nombre propuesto por el presidente Allende y decidieron llamarla Quimantú (“sol del saber” en mapudungún).

Cinco de los once gerentes pasaron a ser obreros de los talleres elegidos por sus compañeros, que en adelante se denominaron directivos y debían utilizar el mismo comedor que los obreros, haciendo fila para ser atendidos. Se aprobó destituir a los jefes de secciones, a los que se consideraba como enemigos, pero al día siguiente la mayoría fueron electos mostrando que el poder pertenecía a la asamblea, “una modalidad pionera de participación plena y democrática” (Maurín, 2013). En cada sección había comités de producción que introducían pequeños cambios para elevar rendimientos y reducir costos. La editorial autogestionada llegó a tener 1 500 trabajadores.

Lo más sorprendente para quienes vivimos en el siglo XXI, no sólo es el tipo de administración sino también la masificación de la difusión. Quimantú editó 317 títulos con 11.7 millones de ejemplares en apenas dos años. Medio millón de libros por mes, con tiradas de 30 000 a 50 000 ejemplares a precios populares, que incluían colecciones infantiles, literatura universal y chilena, cuadernos de

educación popular y clásicos del pensamiento crítico. El costarricense Joaquín Gutiérrez, quien fuera director de Quimantú, recuerda que los jóvenes andaban con sus libros en los autobuses y en sus barrios, en lo que considera fue una revolución del libro: “Se inventaron todas las maneras posibles de vender. En cada quiosco habían libros y armamos una flotilla de camiones, que exhibían el material en repisas y que iban por los barrios vendiendo” (Gómez, 1999).

La dictadura de Pinochet cerró la editora y quemó millones de libros en las calles. Hoy existe una editorial cooperativa y solidaria con el mismo nombre, que edita libros a precios muy bajos, en un clima social y cultural bien distinto al de aquella experiencia que marcó una época.

Aunque en esos años no tuvo una acogida masiva fuera de su país, la obra del peruano José María Arguedas tiene algunas particularidades que la diferencian de la de los escritores de la época. Nacido en la sierra andina, de familia criolla aristocrática, quedó huérfano de madre a los dos años. Tuvo una mala relación con su madrastra que lo “destierra” a la cocina donde se refugia en el cariño de los sirvientes indios. Aunque su piel es blanca, su corazón y su personalidad son quechuas, pueblo al que amó con devoción hasta el fin de sus días y al que dedicó toda su obra.

Arguedas asume que vive en un país dividido, pero toma partido por los oprimidos. Su creación literaria contiene alguno de los trabajos más importantes de la novela latinoamericana, aunque este nombre sería injusto, ya que Arguedas creó un lenguaje propio en una durísima pelea con la lengua, siendo capaz de inventar un lenguaje que crea “el milagro de la comunicación intercultural” (Cornejo, 1973: 12). Sus principales novelas son *Los ríos profundos* (1958), *Todas las sangres* (1964) y *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, su obra póstuma (1971). En 1968 publicó *El sueño del pongo*, un relato que recogió de un campesino quechua, que además de denunciar la humillación que sufren los oprimidos, es una alerta sobre cualquier operación que invierta la opresión sin superarla.⁴

⁴ Pongo es el siervo de la hacienda.

En 1969 se suicidó. A su velorio asistió una multitud de jóvenes e indios que encendieron fogatas durante la noche, entonaron temas andinos y acompañaron el féretro junto a danzantes de tijeras que bailaron al son de violines y arpas. Obreros y estudiantes, muchos de ellos quechuas, y ex compañeros del presidio de *El Sexto*, donde Arguedas estuvo un año preso por manifestarse contra el fascismo, mezclaban las notas de “La Internacional” con la música andina. Era el homenaje de los peruanos de abajo y a la izquierda para quien sintieron, y sienten, como un “héroe cultural”.

Como señala Gustavo Gutiérrez, la obra de Arguedas busca recuperar “el sitio que le toca a los *pongos*, a los vejados y despreciados de nuestro país” (Gutiérrez, 2014: 59). Toda su obra es una defensa de los oprimidos, pero lo que diferencia su trabajo y sus ideas del de otros escritores y militantes, es que confía en que la liberación será obra directa de ellos, armados con la “fraternidad de los miserables”, sin que sea necesaria la mediación de partidos o caudillos para hacerla realidad. Como escribe en su primer cuento, *Agua* (1935), dedicó su vida a “entroparme con los comuneros”, un compromiso de piel y de corazón que, con un desgarrador trabajo interior, convierte en novela realista y en reflexión emancipatoria.

Corrientes emancipatorias indias y negras

Podemos diferenciar varias corrientes de pensamiento latinoamericanas que emergen en el periodo de la revolución de 1968. En este apartado me propongo recapitular brevemente cuatro de estas teorías, muy conocidas, para centrarme luego en un puñado de autores vinculados a los pensamientos “otros”, amarrados a los grupos subalternos, que ya en esos años tenían un importante desarrollo, aunque quienes militábamos en las tendencias hegemónicas los desconocíamos o no los tomamos en consideración.

* En 1967, Paulo Freire publicó su primer libro, *La educación como práctica de la libertad*; en 1968 redactó el manuscrito de *Pedagogía del oprimido*, que se publicó en 1970, vendiendo 750 000 ejemplares en sus primeros 30 años, una cifra alucinante para un texto teórico (Freire, 2000: 7).

La educación popular es una de las corrientes políticas y peda-

gógicas nacidas en América Latina durante la revolución de 1968, que tuvo una impronta profunda en los movimientos sociales del continente. Cuatro décadas después de los primeros libros de Freire podemos asegurar que no existen movimientos sociales que no tengan alguna relación con la educación popular. La propuesta de Freire superaba el vanguardismo imperante en esos años, sosteniendo que para transformar la realidad hay que trabajar *con* el pueblo y no *para* el pueblo, y que es imposible superar la deshumanización y la internalización de la opresión sólo con propaganda y discursos.

Las metodologías que tendían a superar las jerarquías entre educador-sujeto y alumno-objeto, mostraron rápidamente que son herramientas muy útiles para trabajar con los sectores populares. El trabajo para diluir las relaciones de poder y establecer cierta horizontalidad en los espacios de los movimientos, prácticas en las que se educaron varias generaciones de militantes sociales, se reveló como un acicate imprescindible para fomentar la participación y la formación entre los sectores populares.

En paralelo, es importante observar los cruces entre educación popular y comunidades eclesiales de base: en ambos espacios se practica una cultura grupal igualitaria y horizontal, donde se ponen en cuestión las jerarquías por saberes, colores de piel, sexos y edades. Los canales de comunicación entre estas experiencias eran muy fluidos y se puede asegurar que ambas corrientes jugaron un papel destacado en la nueva generación de movimientos antisistémicos desde la década de 1970.

* La teología de la liberación nació en la segunda mitad de la década de 1960 y es la segunda corriente que deseo recorrer brevemente. Entre el 21 y el 25 de julio de 1968 se realizó el II Encuentro de Sacerdotes y Laicos realizado en Chimbote, Perú, donde Gustavo Gutiérrez pronunció una conferencia titulada “Hacia una teología de la liberación”, que es la base de su libro *Teología de la Liberación*, publicado en 1971. Meses después se realizó la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en la ciudad colombiana de Medellín; la misma consagró la fuerza de esta nueva reflexión teológica. Durante este periodo se crearon grupos de “sacerdotes de tercer mundo”, comprometidos con la opción por los pobres, una de las características de esta corriente.

El teólogo Juan Carlos Scannone, en una reflexión retrospectiva, destaca la inflexión que se produjo en esos años y la confluencia entre análisis que provenían de diferentes ámbitos:

Mientras que hasta aproximadamente 1965 la preocupación principal en América Latina había sido la del desarrollo, desde Medellín (1968) comenzó a privilegiarse otro enfoque, que interpretaba al anterior: el de la liberación. Así es como surgió inmediatamente antes y, sobre todo, después de Medellín, la teología de la liberación, influida entonces por la teoría de la dependencia, que se estaba propagando en las ciencias sociales latinoamericanas (Scannone, 2009: 60).

* Los principales exponentes de la teoría de la dependencia en su vertiente marxista son los brasileños Ruy Mauro Marini y Theotonio dos Santos, quienes elaboraron sus principales textos desde mediados de la década de 1960 en el exilio. Marini es un investigador-militante que perteneció al grupo Política Operaria (Polop) en Brasil y en su exilio chileno se integró al Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), donde fue miembro del Comité Central y director de su revista teórica *Marxismo y revolución*, hasta el golpe de Estado de Pinochet en 1973.

En sus libros *Subdesarrollo y revolución* (1969) y *Dialéctica de la dependencia* (1972) Marini sostiene que las burguesías nacionales sobreexplotan a los trabajadores para compensar su baja participación en la plusvalía global, un mecanismo estructural de acumulación de capital en los países periféricos cuya contrapartida es el estrechamiento del mercado interno, lo que obstruye el desarrollo autónomo de las naciones dependientes. Despliega su teoría del subimperialismo para explicar la autonomía relativa del régimen militar y de la burguesía brasileña respecto de Estados Unidos.

* La teoría de la marginalidad fue formulada a fines de la década de 1960 por Aníbal Quijano, José Nun y Miguel Murmis, entre los más destacados en América Latina. En un texto de 1970, Quijano sostiene que en las sociedades dependientes el “polo marginal” no está desapareciendo sino que está expandiéndose, al revés de lo que sucede en las metrópolis, y que se ha formado una “economía de subsistencia” con relativa autosuficiencia. Casi 20 años después, en

1998 y gracias a experiencias como Villa El Salvador y las organizaciones económicas populares de carácter comunitario, Quijano se pregunta si aquel polo marginal puede estar evolucionando hacia una “economía alternativa” (Quijano 2014a y 2014b). En todo caso, considera que esas unidades representan una “novedad sociológica” en América Latina.

Quisiera ahora centrarme en los pensadores y las ideas que provienen de los mundos indígena y negro. En la generación que comenzó su compromiso activo hacia fines de la década de 1960 y comienzos de los setenta, las referencias teóricas fueron invariablemente europeas o de otras regiones del Norte, ya fueran de cuño marxista o anarquista. Fanon y Mao fueron conocidos, en gran medida, por habernos llegado a través de los circuitos europeos, pero no fuimos capaces de tratarlos fuera del marco del pensamiento eurocéntrico.

En cuanto a la región, nuestras lecturas se centraban en pensadores y militantes como los citados en este trabajo, además de revolucionarios como el Che, Sandino, Camilo Torres, Fidel, y los guerrilleros que en esos años jugaban un papel central. Desconocíamos la *wiphala*, el katarismo y las ideas revolucionarias que provenían del sótano de nuestras sociedades, aquellas que, como señala Sinclair Thomson, no sintonizan con los ideales de derechos humanos, ciudadanía o autonomía individuales, porque no imaginábamos que existiera otra genealogía revolucionaria que la occidental (Thomson, 2006).

Fuimos una generación rebelde pero eurocéntrica, que no fue capaz de romper con el colonialismo del saber ni con los marcos teóricos legados, en particular, por la tradición marxista. Esto sucedía justo cuando estaban naciendo propuestas que rompían con esas tradiciones que anteponían la explotación a la opresión. Más aún, ni siquiera pensábamos en esos términos, ya que la opresión racial nos parecía lejana porque —como buenos eurocéntricos— la conciencia de clase estaba por encima de la étnica.

Fausto Reinaga (1906-1994) nació en una pequeña ciudad del departamento andino de Potosí, a más de 4000 metros de altura. Su padre y su madre participaron en el levantamiento de Zárata Willca en 1899 y trabajaron en labores domésticas en la minera estadou-

nidense Patiño Mines. Sus tres hermanos murieron: sus hermanas fueron violadas y asesinadas por terratenientes blancos siendo niñas, y su hermano fue fusilado en el servicio militar. Perdió un brazo cuando era niño, en represalia porque sus padres se alzaron contra un terrateniente; aprendió a leer a los 16 años, se graduó en derecho a los 30 y escribió 32 libros (Ticona, 2015).

En 1970 publicó *La revolución india* (su libro más difundido) y *Manifiesto del Partido Indio*, y en 1971 su *Tesis india*, sus libros más próximos temporalmente a la revolución mundial de 1968, aunque comenzó a publicar en la década de 1950. Inmediatamente, el partido Panteras Negras de Estados Unidos le pidió autorización para traducir el *Manifiesto* al inglés (Cruz, 2013: 460). Como todos los indios fue humillado y sintió vergüenza por su condición. En su primera etapa se hizo marxista, pero a la vez defendió el indigenismo; visitó la URSS en 1960 y al regresar rompió con el comunismo. Superó su “crisis de conciencia” volcándose al pensamiento ancestral y formuló sus ideas indianistas incluidas en los textos citados. Al finalizar esa década escribió *El pensamiento amáutico* (1978), para ingresar en la tercera etapa de su reflexión teórica.

Como señala el sociólogo aymara Esteban Ticona, “Reinaga no es un intelectual que parte de la teoría para interpretar la realidad boliviana, es un pensador que aprendió a interpretar la realidad desde la praxis de la vida. Esta situación le permitió traspasar las fronteras de las corrientes de pensamiento e incluso las disciplinas” (Ticona, 2015: 103). Nos enseña que desde lo local se puede interpelar y debatir lo global, como la colonización y aún el capitalismo. Sus ideas tuvieron cierta incidencia en el *Manifiesto de Tiwanaku*, en particular en la necesidad de redescubrir y revalorizar la historia india, en la conciencia de la continuidad del colonialismo y en el hecho de que una minoría blanca y mestiza oprime a las mayorías quechua-aymaras.

Si el indianismo promueve una revolución de la cultura oprimida y silenciada contra la civilización occidental, el pensamiento amáutico⁵ produce un giro hacia lo universal. Ambos son profundamente anticoloniales, pero el segundo profundiza en la noción de lo indio, que en su opinión no se reduce a un color de piel: indio es quien recoge el pensamiento y la forma de vida ancestral y comu-

⁵ De amauta o sabio.

nal, es quien está apegado a las leyes de la naturaleza y al respeto a la vida, aunque sea mestizo, blanco o negro. Por eso propone que los seres humanos de cualquier color de piel, si piensan sienten y actúan “cósmicamente, son indios a plenitud” (Ticona, 2015: 125). Ser indio es pensar y sentir como *ayllu* / comunidad. Podría agregar, en el mismo sentido, las concepciones circular del tiempo y cósmica del universo, y una relación con la naturaleza que muchos años después fue formulada como Buen Vivir / Sumak Kawsay.

Tanto el indianismo como el pensamiento amáutico, el segundo es la continuación y profundización del primero, marchaban a contracorriente de lo que pensaban los partidos y las fuerzas marxistas que en la década de 1970 eran abrumadoramente hegemónicos en los movimientos antisistémicos de América Latina. En un texto crítico hacia esas izquierdas, Silvia Rivera recuerda lo que se vivió durante el mayor contrapoder popular de la época:

En los pasillos de la Asamblea Popular, se respiraba un ambiente de ‘nosotros’, gente mestiza y blancona, leída, proveniente de una amplia gama de capas medias con variable trayectoria y poder adquisitivo, donde los cholos e indios tenían que ser capaces de las mismas piruetas argumentativas y citas de autores clásicos, si querían sentirse parte de ese ambiente. Por eso es que Jenaro Flores y los kataristas sonaron tan radicalmente ‘otros’, porque su *castimillano*⁶ expresaba otras verdades, las vividas, y su razonamiento letrado se nutría más de Reinaga y Fanon que de Marx y Lenin (Ticona, 2015: 114).

En esos años, el pensamiento de Reinaga fue marginal, como también lo fueron el katarismo y el indianismo. Recuerdo que cuando se produjo el golpe de Estado de 1971, que derrocó al progresista general Juan José Torres, quien se había negado a armar a los trabajadores de la Asamblea Popular, en la agrupación Frente Estudiantil Revolucionario en Uruguay repartíamos un volante que se titulaba “Hacer de cada Torres un Kerensky”.⁷

En aquellos años no era sencillo aceptar el cuestionamiento del antropocentrismo y trabajar para hacerse uno con la madre tierra y

⁶ Castellano andino que hablan los indios.

⁷ Aleksandr Kérenski fue un dirigente social-revolucionario ruso y el último presidente del gobierno provisional que derrocaron los bolcheviques el 25 de octubre de 1917.

el cosmos; sobre todo para una generación que se estaba formando en la creencia de que el capitalismo y las injusticias se superarían gracias al desarrollo de las fuerzas productivas. Sin embargo, podemos comprobar cómo desde el ciclo de luchas 2000-2005 en Bolivia, donde los protagonistas fueron los pueblos indios, las propuestas de descolonización, la lucha contra el racismo y los derechos de la madre tierra, tan presentes en Reinaga y los indianistas, se convirtieron en artículos de la Constitución de 2008.

El indianismo anticolonial está presente de muchos modos en la Bolivia actual, donde una nueva generación emitió la Declaración de Peñas el 14 de noviembre de 2006, en una ceremonia en la que se realizó un acto de enorme valor simbólico: la reconstitución del cuerpo de Tupac Katari, que abre un proceso colectivo permanente de descolonización y renovación aymaras (Delgado y Thomson, 2017).

El brasileño Abdias do Nascimento (1914-2011) es uno de los principales exponentes del pensamiento y la militancia negras en Brasil, un país donde la mitad de la población es afrodescendiente. En 1941, durante un viaje por América del Sur, resolvió crear un grupo de teatro negro como arma contra la discriminación racial. Al volver a Brasil fue procesado por resistirse a agresiones racistas y creó el Teatro del Sentenciado en el penal de Carandirú. Al salir de la cárcel, en 1944, fundó el Teatro Experimental del Negro (TEN) en Rio de Janeiro, que formó a la primera generación de actores y actrices negros y propició la creación de una literatura dramática afrobrasileña.

El elenco estaba integrado por obreros y empleadas domésticas, unas cuantas analfabetas, por lo que fue necesario implementar cursos de alfabetización y cultura general, para que pudieran leer los textos y actuar en el teatro. La primera generación estuvo integrada por 600 alumnos, cuya mayoría provenía de sectores populares sin escolaridad. El objetivo del teatro era descubrir la discriminación que sufrían y encontrar su lugar dentro de la cultura afrobrasileña como protagonistas (Do Nascimento, 2004). El trabajo social y político del TEN entre las mujeres facilitó la creación de

la Asociación de Empleadas Domésticas y del Consejo Nacional de Mujeres Negras. Publicó la revista *Quilombo*, dedicada a la denuncia de la discriminación racial.

El TEN utilizaba el teatro como un foro de ideas, debates, propuestas y acción para “la transformación de las estructuras de dominación, opresión y explotación, raciales, implícitas en la sociedad brasileña dominante” (Do Nascimento, 2004: 221). Por eso organizó el Comité Democrático Afro-Brasileño y luego el I Congreso del Negro Brasileño, en 1950.

Abdias fue escritor, artista plástico y poeta, pero su compañía teatral fue un mecanismo potente de militancia por la causa negra. En 1968 publicó *El negro rebelde, Teatro Experimental Negro y 80 Años de abolición*. La década de 1960 representó un corte en su trayectoria: “Al sustituir la ‘bandera de la negritud’ por la ‘bandera de la conciencia negra, Nascimento relejó y resignificó la propia historia del TEN” (Nucci, 2011: 3).

El TEN hizo un trabajo de alfabetización y educación diferentes, utilizando las piezas teatrales y la interpretación como sus principales materiales pedagógicos. Éste es el punto central que pretendo mostrar, además de destacar que el trabajo teatral y la formación de miles de artistas negros y negras tuvo lugar más de 20 años antes que las experiencias de Paulo Freire que dieron nacimiento a la educación popular. Esa orientación permitió a Abdias abandonar su concepción esencialista del negro, para incorporar otro lenguaje en el prólogo de *El negro rebelde*, en el año clave de 1968, poco antes de dejar Brasil rumbo a su exilio en Estados Unidos.

El viraje de Abdias fue influenciado por tres procesos que confluyeron a fines de los sesenta: la descolonización africana, el partido Panteras Negras y el propio movimiento negro brasileño. En diálogo con Sartre y Camus, incorporó los conceptos de “resistencia” y “revuelta” en su vida activa y en sus obras, dejando de lado los de “raza negra” y, sobre todo, de “democracia racial” de Gilberto Freyre.

Su ruptura política lo fue llevando a optar por la diferencia frente al discurso de la igualdad, y a desarrollar la propuesta de “quilombismo” a partir de 1968 como “una ideología de liberación de los negros brasileños” (Nucci, 2011: 6). No fue un proceso individual ni teórico, sino se vinculó a la relación entre la militancia

negra y sociedad que venía procesándose desde la década de 1930. En este periodo se produjo una clara disociación de intereses entre intelectuales-académicos y militantes-intelectuales, que Abdias formuló en el prólogo de *El Negro Rebelde*.

En ese trabajo, fruto de esta radicalización y ruptura, sostiene que la integración en la sociedad no debe ser confundida “con el emblanqueamiento compulsivo, o el desaparecimiento del negro y de la negritud en los cuadros étnicos de una mayoría dispuesta a tragarlos” (Do Nascimento, 1968: 51).

En *El Quilombismo* (1980), Abdias da forma política a sus propuestas, defendiendo un movimiento que construya un “Estado Nacional Quilombista, inspirado en el modelo de la República de Palmares, en el siglo XVI, y en otros quilombos que existieron y existen en el país” (Do Nascimento, 1980: 274). Sería una sociedad basada en una economía comunitaria y cooperativista, que distribuya los bienes con base en los resultados del trabajo colectivo. Sin embargo, el tipo de Estado que propone no se relaciona con las tradiciones estatales europeas, ya que “prohíbe la existencia de un aparato burocrático estatal que perturbe o interfiera con la movilidad vertical de las masas”, se asume anticapitalista, antirracista, antiimperialista y anticolonialista, y demanda que la mitad de todos los cargos sean ocupados por mujeres (Do Nascimento, 1968: 276).

En ese proceso Abdias recuperó el panafricanismo y la revalorización del continente del que fueron arrancados, lo que supuso rechazar el concepto de Estado-nación construido a partir de la destrucción de las culturas del negro y del indio. Una de sus estudiosas concluye: “Si en 1949, y en la década de 1950, la cultura de origen africano fue el medio para llegar a las masas incultas, en la década de 1960 hubo un cambio esencial: la cultura de origen africano se convierte en el fundamento de una identidad propia de una parte de la población brasileña: el negro brasileño” (Nucci, 201: 12).

En la actualidad, la discriminación racial y la violencia contra los negros en Brasil se ha agravado, como lo ha hecho en todo el mundo. Los grupos de jóvenes en las favelas trabajan en una dirección similar a la del TEN, colocando el quilombo en el centro, como territorio en resistencia, pero también como territorio de la diferencia. En numerosas favelas, los colectivos actuales no preten-

den una integración imposible en la sociedad blanca hegemónica, sino afirmar y dignificar las relaciones sociales heterogéneas en que hacen sus vidas cotidianas (Zibechi, 2015).

María Elena Moyano (1958-1992) vivió, abrazó la militancia y fue asesinada en Villa El Salvador, Lima. Jugó un papel relevante en la creación de un feminismo popular y plebeyo. Tenía 13 años en 1971, cuando llegó a la mayor toma de la ciudad, y en los ochenta estuvo al frente de una organización inédita en el país: la Federación Popular de Mujeres de Villa El Salvador (Fepomuves). El 15 de febrero de 1992, fue asesinada por un comando de Sendero Luminoso, cuando asistía a una actividad del comité del Vaso de Leche; dicho comando destruyó su cuerpo con cartuchos de dinamita, actitud similar a la mostrada por los conquistadores con el cuerpo de Túpac Amaru.

María Elena llegó al arenal desierto de Villa El Salvador con su madre y sus siete hermanos, al ser desalojados de una vivienda que no pudieron pagar, donde embargaron sus muebles. Construyeron un lugar en el que dormir con cuatro esteras y colocaron un quinta a modo de techo, como todas las familias ocupantes de Lima. No tenían siquiera velas para alumbrarse en la noche. Salía de su casa a las 5 de la mañana para hacer la fila del autobús y luego caminaba media hora para llegar al colegio. Comenzó su militancia en las actividades comunitarias del club de madres; luego se integró al Partido Unificado Mariateguista y más tarde al Movimiento al Socialismo. Estudió sociología hasta segundo año.

Villa El Salvador no era un lugar cualquiera. Fue la periferia mejor organizada de Lima, con una variedad asombrosa de trabajos colectivos. En la década de 1990 había en la capital peruana unas 15 000 organizaciones populares registradas: 7 630 comités del Vaso de Leche, 2 575 clubes de madres, 2 273 comedores populares y 1 871 juntas vecinales (Zibechi 2008: 210).

Además de estas tres organizaciones, en las que la casi totalidad de las integrantes eran mujeres, existieron rondas nocturnas de vigilancia integradas por mujeres para prevenir robos, marchas y acciones cotidianas destinadas a demandar los más elementales

servicios: agua, luz y transporte para salir del lejano arenal. En el barrio mandaban las mujeres, en particular las madres, ya que los varones salían a trabajar. María Elena fundó un comité de madres llamado Micaela Bastidas, en homenaje a la compañera de Túpac Amaru. En 1983, un grupo de compañeras del club de madres que limpiaban las calles, además de las madres más jóvenes que estaban en los comités del Vaso de Leche y en los comedores populares, propusieron la formación de una organización sólo de mujeres “que no existía en la historia del país” (Montoya, 2010: 109).

Fepomuves nació como un feminismo distinto al que hasta entonces se conocía. Por un lado, se diferenciaba del feminismo académico y de las clases medias, y por el otro, de los procesos de ocupación de tierras en Lima, que no originaron un tipo de organización similar. Se trataba de mujeres pobres que resolvían sus vidas con base en la solidaridad, que vivían la contradicción de apoyar a sus esposos pero a la vez sufrían el machismo de sus maridos. En ese contexto, el liderazgo de María Elena Moyano consiguió la creación de una organización diferente, que tenía un centro de salud para atender medicina general, pediatría, ginecología, además de un laboratorio, durante todo el día; que montó talleres para capacitarlas en emprendimientos productivos; con bancos solidarios que proporcionaban préstamos a fin de que pudieran dedicarse al comercio; y una casa-refugio para que las mujeres maltratadas tuvieran a dónde acudir y recibieran contención psicológica y afectiva (Montoya, 2010: 109-110).

María Elena tuvo el valor de enfrentar a Sendero Luminoso cuando tenía 33 años; fue una líder popular que disputó tanto al Estado como al terrorismo que se decía revolucionario, pues ambos eran formas complementarias, patriarcales y machistas, que se propuso enfrentar porque, al hacerlo, defendía el carácter autónomo y democrático de las organizaciones populares. Muchos análisis sostienen que el asesinato de María Elena, una mujer pobre, negra y éticamente intachable, fue el comienzo del ocaso de Sendero Luminoso en Lima, ya que no pudo entrar al barrio popular más emblemático de la ciudad.

Encarnó el nacimiento de un feminismo de abajo, que no se posicionaba contra las organizaciones feministas blancas, como el

centro Flora Tristán, con el que tuvo fluidas relaciones. Dedicó sus energías a la autoafirmación de las mujeres de los barrios periféricos, que tienen modos y maneras propias de organizarse, en espacios y tiempos contruidos y sostenidos por ellas.

Quando se escriba la historia de los pueblos mexicanos del siglo xx, y se relaten los años de maduración y explosión del movimiento indígena que cambiaron el futuro de México a partir de los ochenta, Floriberto Díaz será reconocido como una de sus mejores cartas: intelectual orgánico de su gente, educador, fusible entre su México profundo y el México imaginario de los juzgados, congresos, seminarios y negociadores políticos

Bellinghausen (2006)

Floriberto Díaz (1951-1995) nació en el pueblo mixe Tlahuitoltepec, en Oaxaca (México); fue uno de los más importantes intelectuales indígenas de México. Es el creador del concepto de “comunalidad”, una propuesta para pensar la resistencia al capitalismo y la nueva sociedad, pero sobre todo para reflexionar sobre la realidad de los pueblos indígenas. Según Bellinghausen, “se adelantó a lo que hoy se ha generalizado en el mundo indígena: la idea de autodeterminación, derechos culturales y políticos, dignidad y razón” (Bellinghausen, 2006).

Floriberto se formó como sacerdote y luego se trasladó a la Ciudad de México para realizar estudios en antropología. Regresó a su comunidad y reconoció a los ancianos como sus guías e inspiradores. Desarrolló sus reflexiones y conceptos desde el interior de su pueblo, con base en la cosmovisión mixe/ayuuk, que modeló su vida y sus ideas. Floriberto sostuvo que “el movimiento indígena contemporáneo surge de una manera cautelosa pero sin intenciones de detenerse a partir de 1968” (Díaz, 2007: 160). Tuvo una visión muy clara y precisa de las prácticas comunales, pero también de cómo éstas se corrompen y quiénes son los agentes de esos cambios negativos:

Se puede afirmar con toda certeza que el empobrecimiento de las asambleas generales devino del exterior, siendo el sistema educativo uno de los instrumentos más importantes. En particular, cuando los *estudiados* empezaron a ocupar cargos de mando dentro de la comunidad, introdujeron las normas que aprendieron a observar y a hacer observar dentro de las aulas con los niños escolares: *no hablar desordenadamente, sino uno por uno; levantar la mano si quieres hablar; no hacer ruido, etc.* Esta práctica introdujo en los primeros años de la década de los setenta la *adopción de decisiones por mayoría de votos, mediante el conteo de brazos levantados, sustituyendo el cuchicheo y el consenso* (Díaz, 2007: 44, énfasis en el original).

Si cambiamos la palabra “estudiados” por militantes vanguardistas, estamos ante una situación similar: el proceso de normalización o estatización de las comunidades y los movimientos sociales, una realidad que Floriberto se empeñó en combatir defendiendo la autonomía comunitaria

Todas sus reflexiones parten de la experiencia comunitaria. Para Floriberto el poder puede estar inspirado en el padre-macho jefe de familia, concepto con el cual los católicos adoctrinaron en los pueblos; pero la autoridad indígena es dual, es padre-madre. En la comunidad las autoridades deben cumplir “un papel paterno-materno”, de modo que las cualidades de mando combinan los papeles de padres-madres (Díaz, 2007: 43). A la concepción patriarcal del poder —donde el macho domina— opone la idea comunal, donde los principios femenino y masculino se complementan.

Su concepción sobre la comunidad es notable, y se aparta del Estado-nación que la considera como una suma de individuos. En la propuesta de Floriberto “es la tierra que nos comuna”, por tanto la comunidad es geométrica, no aritmética (Díaz, 2007: 26). La comunidad es una serie de relaciones entre la gente y el espacio, y luego entre las personas, porque siempre coloca en un lugar destacado la tierra, que no le pertenece a los comuneros sino que hay una pertenencia mutua, porque la tierra tiene vida, no es sólo el suelo: una concepción integral y humanista. Rechaza la idea de una comunidad que gira en torno al tipo de propiedad, que no niega, pero sostiene que ésta es una visión occidental, que impide comprender la tierra-Madre como espacio totalizador y territorio donde se practi-

ca la igualdad de todos los seres vivos; como asamblea donde se decide por consenso; donde la autoridad es servicio gratuito; donde el tequio (trabajo colectivo voluntario) recrea la comunidad. mientras los ritos y ceremonias expresan el don comunal. “La comunalidad define la inmanencia de la comunidad” (Díaz, 2007: 39).

Floriberto polemiza con el postulado de la autonomía regional pluriétnica, pues entiende que una sola propuesta autonómica implica prepotencia y autoritarismo al desconocer las diferentes formas que se han dado los pueblos. Sostiene que se puede hablar de varios niveles de autonomía que los estudios académicos no toman en consideración: “comunitario, municipal, intercomunitario, intermunicipal, del conjunto de comunidades de un solo pueblo, entre varios pueblos indígenas y otro sectores sociales” (Díaz, 2007: 35).

Su rechazo a la escuela estatal y la defensa de la alfabetización mixte es uno de sus aportes más notables. La honda desconfianza en las instituciones estatales deriva de la experiencia viva de su pueblo y de su persona la relación con ella. En sintonía con la Declaración, de Octubre de 1993 sostiene que “la aspiración de nuestros pueblos indígenas no es constituirse en nuevos estados, sino alcanzar el conocimiento y respeto que merecemos” (Díaz, 2007: 166).

Finalmente, una de las reflexiones y enseñanzas más profundas de Floriberto Díaz viene en sus “Autorreflexiones”, cuando debió elegir entre su pueblo y la academia. Se presentó a los ancianos consejeros de sus comunidades para explicarles el trabajo de campo que haría para la academia. La respuesta es un programa político: “¡Tú no tienes que presentar examen alguno ante ellos; el examen lo tienes que hacer diariamente ante la gente de las comunidades, y el examen ha comenzado al nombrarte como su representante! ¡Es este examen el más importante y no algo que lles a otra parte!” (Díaz, 2007: 351).

Comprendió que no debía convertir a las comunidades en objeto de estudio, que no debía escribir para los académicos que lo examinaban sino para su propio pueblo. Fue invitado por el EZLN como asesor a los diálogos de San Andrés, pero “su corazón minado le impidió llegar a la cita. Sólo llegó su sombrero” (Bellinghausen, 2006).



CAPÍTULO 5

Cambios en la larga duración

La revolución mundial de 1968 provocó una honda mutación en el sistema capitalista, marcando el comienzo de su extenso ocaso. También generó cambios profundos en las sociedades y en los movimientos antisistémicos. Se trata de revisarlos someramente, combinando las repercusiones entre las élites con las modificaciones en las culturas políticas de los sectores populares, que auspiciaron el nacimiento de movimientos de nuevo tipo que hasta ese momento no habían tenido mayor incidencia y que, a partir de los setenta, empezaron a ocupar lugares centrales en las agendas políticas.

Desde 1973, la contraofensiva de las clases dominantes en América Latina tuvo un perfil particularmente represivo, con cientos de miles de muertos y desaparecidos, guerras de exterminio contra los pueblos, en particular en Centroamérica y Colombia, pero además con un completo viraje en el terreno de la economía, la cultura, las relaciones sociales y el papel de los Estados en la relación con sus ciudadanos.

Creo necesario recapitular cinco cambios provocados por la revolución de 1968, de larga influencia en nuestro mundo, que siguen operando con enorme intensidad.

1.- Una profunda mutación sistémica

Medio siglo después de 1968 nadie pone en duda el declive de Estados Unidos y su incapacidad para poner orden en el mundo como lo hizo desde 1945. Estamos ante el fin de la hegemonía estadounidense. En este medio siglo colapsó, también, el llamado socialismo real, la Unión Soviética y todo el campo socialista. China evolucionó hacia un capitalismo neoliberal, al igual que países que fueron referencias en la década de 1970, como Vietnam.

Para Wallerstein, la caída del socialismo real (1989-1991) representa el último acto de la revolución de 1968, pues destruyó el consenso liberal que incluía al campo socialista. La protesta de esos años se dirigía no sólo contra el imperialismo yanqui, sino “contra la transformación histórica del socialismo, incluso el socialismo leninista, un liberal-socialismo”, que fue uno de los temas centrales del nuevo anarquismo y el maoísmo (Wallerstein, 1996: 239). Asimismo, considera que el núcleo del liberalismo fue la domesticación de las clases trabajadoras por el sufragio, el desarrollo y el Estado del bienestar, tarea en la que cuenta con el beneplácito de las izquierdas y los países comunistas (con la excepción de China durante la revolución cultural).

Concluye su análisis señalando: “Entre 1968 y 1989 el consenso liberal, y la esperanza que ofrecía de un mejoramiento gradual de la suerte de las clases trabajadoras del mundo, fueron fatalmente minados. Y una vez minados no puede haber domesticación de esas clases trabajadoras” (Wallerstein, 1996: 241). En adelante, las clases populares sólo podrán ser controladas a través de la fuerza, porque 1968 destruyó el consenso. En este punto, debe tenerse en cuenta el campo socialista, y en particular a la Unión Soviética, formando parte de un sistema-mundo que controlaba y sobornaba a las “clases peligrosas”. Por eso, en sintonía con el sociólogo peruano Aníbal Quijano, sostiene que la caída de los socialismos “fue en realidad una gran liberación” (Wallerstein, 1996: 249). Gracias a ella pudimos salir de la trampa, aunque debemos reconocer que esa libertad (ya no tenemos el “deber” de luchar por una sociedad como la soviética), tiene su contrapartida: nos hemos quedado sin estrategias, sin rumbo en mares de los que no tenemos cartografías.

Las élites respondieron a la revolución de 1968 con una pro-

funda reestructuración de los sistemas productivos, con nuevos modelos de generación de riqueza denominados de acumulación por despojo / cuarta guerra mundial o guerra contra los pueblos. La consecuencia de este viraje sistémico fue un aumento considerable de la desigualdad y una formidable concentración de poder y riqueza en el 1% de la humanidad. Las clases dominantes se atrincheraron dentro de su fortaleza de seguridad, en medio de la desintegración del sistema-mundo, abandonando al resto de la población, y de modo muy particular, a la mitad más pobre.

En América Latina las cosas fueron aún más drásticas: los de arriba procedieron a una suerte de refundación del capitalismo, cuyo exponente más claro fue el régimen de Pinochet en Chile. Se registró una reestructuración completa de los modos de dominación: un sistema de competencia salvaje en las relaciones laborales, obstáculos a la organización de los trabajadores, privatización del sistema de pensiones y de salud, y mercantilización de la educación. El deterioro del conjunto de los servicios estatales fue tan profundo, que amplios sectores de las clases medias comenzaron a acudir al sistema privado, dejando los sectores populares prácticamente en la intemperie.

Ni siquiera bajo los gobiernos progresistas (desde 1999 hasta los que sobreviven en 2018), esta realidad pudo modificarse de la forma que era necesaria. Entre la mitad y los dos tercios de la población latinoamericana, según el país de que se tratara, quedó fuera del empleo fijo y estable, con problemas de vivienda, falta de acceso al agua potable, saneamiento y transporte, y carente de las prestaciones mínimas que otorgaba el Estado del bienestar. La exclusión de una parte de la humanidad, en general indios, negros y mestizos, es inevitable bajo la acumulación por despojo y es la contrapartida de la concentración de la riqueza en el 1%. Para mantener semejantes niveles de desigualdad, y por lo tanto de pobreza, el sistema debe militarizar el mundo y blindar a los más ricos, con la esperanza de que la dominación por el temor o el terror sea lo más duradera posible.

2.- Los desafíos al patriarcado

Las mujeres fueron participantes de primera línea en la resistencia

a la Conquista, en las guerras de independencia, en la Revolución mexicana y en todas las luchas de la región. Durante la revolución de 1968 crearon las condiciones para el nacimiento de movimientos de mujeres en los años siguientes. En este periodo hubo dos tendencias claramente diferentes: las mujeres que se implicaron en las organizaciones políticas y armadas, en general provenientes de las universidades y de familias de clases medias, y las que se ocuparon de la sobrevivencia a través de la proyección colectiva de sus roles tradicionales, como los comedores populares.

Sin embargo, hubo cruces, como el que protagonizaron María Elena Moyano y muchas mujeres que atravesaron las diferencias de clase y de saberes para trabajar junto a sus pares:

La gran diferencia entre las expresiones feministas anteriores y el feminismo que se expresó en la década de 1970 en América Latina es el descubrimiento por parte de las mujeres de su “mismidad”, su identidad consigo mismas, y de su diferencia positiva, no subordinada, con los hombres, es decir que éstos no eran ni su medida ni su modelo [...] El feminismo de la segunda mitad del siglo xx fomentó el encuentro entre mujeres, las reconoció como sujetos, si no de su historia total, por lo menos de su presente situación de rebelión, de su proceso de liberación, de su toma de posición (Gargallo, 2006: 87).

Las mujeres empezaron a juntarse y reconocerse, a descubrir que sus formas de hacer no encajaban en los modos tradicionales de hacer política y que no tenían, ni podían tener, representantes. Como señala la feminista autónoma Francesca Gargallo, “el feminismo era, entre todos los movimientos que confluyeron en 1968, el que contaba con la historia de resistencia más antigua, a la vez que el más joven y el más incómodo para el sistema” (Gargallo, 2006: 22).

Los movimientos de mujeres se expandieron de forma notable a partir de la década de 1970. En un primer momento, apareció un feminismo ligado a la academia y a centros de mujeres urbanas de clases medias, que se propusieron “combatir las causas estructurales que restringen la ciudadanía de las mujeres o afectan su ejercicio”; lo hicieron trabajando por “la ampliación de la ciudadanía de las mujeres y en las políticas y procesos de desarrollo para que respondan a criterios y resultados de equidad y justicia de género”,

como rezan los principios del centro Flora Tristán de Lima, creado en 1979 (Rodas, 2008: 159)). Se trataba de decenas de ONG que, como la uruguaya Cotidiano Mujer, formada en 1985, se proponían “aportar a nuevos derechos ciudadanos y a nuevas dimensiones de la libertad y la autonomía de las mujeres, tanto económica, como política, afectiva y cultural” (Cotidiano Mujer, 2011).

La transformación de mayor alcance fue protagonizada por los miles de colectivos de mujeres pertenecientes a los sectores populares, ya fueran de comedores en los barrios para alimentar a sus hijos e hijas, como las más diversas iniciativas para la sobrevivencia. Una de las corrientes populares más significativa fue conformada por mujeres que se organizaron para encontrar a sus familiares desaparecidos en la guerra sucia de los militares y las dictaduras contra grupos guerrilleros y organizaciones populares. En 1975 nació la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos en Chile. En 1977, el Comité Eureka en México (Comité Pro-Defensa de Presos Perseguidos, Desaparecidos y Exiliados Políticos de México). El mismo año comenzaron las rondas de Madres de Plaza de Mayo en Argentina. En 1988 surgió la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala. En todos los países fueron las mujeres quienes estuvieron en la primera fila en la defensa de las víctimas de la represión.

Las mujeres de los sectores populares, indígenas y negras, fueron creando sus propias formas de emancipación, que no coincidían con las de las feministas de clases medias. La cooperación internacional, como sucedió con todos los movimientos, se encargó de cerrar esa brecha promoviendo la institucionalización del feminismo popular. Sin embargo, Gargallo sostiene que los nuevos empujes indígenas y populares en la región latinoamericana están reviviendo el entusiasmo que generó la revolución de 1968 para acotar la contrarrevolución neoliberal.

En su última investigación, dedicada a recoger los pensamientos de mujeres de 607 pueblos de Nuestramérica, no de organizaciones formales sino de las mujeres en sus territorios, se “desubica” de su lugar de poder-saber universitario para escuchar a las “otras”, en un ejercicio simultáneo de des-colonización y des-patriarcalización. No dialoga, escucha. Y en ese escuchar, conoce los feminismos indígenas, negros y comunitarios, y las múltiples formas de ser mujer

que no se reconocen en la cosmovisión occidental moderna capitalista y patriarcal. Sostiene que desde la década de 1970, las políticas de resistencia de larga duración de los pueblos mutaron, porque “cambiaron de estrategia” y, al hacerlo, mostraron transformaciones profundas ancladas en sus lógicas comunitarias y étnicas, convirtiendo a sus pueblos resistentes en sujetos territorializados donde las mujeres juegan un papel central (Gargallo, 2012).

El impresionante desarrollo y expansión del feminismo en las dos primeras décadas del siglo XXI se debe en gran medida a lo sucedido después de 1968, cuando la lucha por la emancipación de las mujeres desbordó los límites de la academia y de las clases medias, con un feminismo nacido en los pueblos indios y negros, entre los sectores populares y las pobres del mundo.

3.- Los de más abajo en el centro del escenario político

Desde la revolución mundial de 1968 los sectores populares, negros e indígenas ocuparon el centro del escenario político, pero también económico, social y cultural. Desde que los “condenados de la tierra” se autoafirmaron, dejaron de considerarse “minorías” que demandaban derechos a los Estados. Además dejaron de aspirar a ser integrados como ciudadanos supuestamente iguales ante la ley: “Lo que ocurrió después de 1968 fue que los ‘pueblos olvidados’ empezaron a organizarse como movimientos sociales y también como movimientos intelectuales, y expusieron sus demandas no sólo contra los estratos dominantes sino contra el concepto de ciudadano” (Wallerstein, 2001: 130).

Los pueblos oprimidos entendieron que el racismo y el sexismo son estructurales; que no dependen de prejuicios de algunos individuos, porque se fundan en una institucionalidad (estatal pero no sólo) que es parte del sistema-mundo. Por eso las opresiones no pueden resolverse sin cambios al nivel de la estructura. La idea de ciudadanía, que dominó la cultura política durante décadas, responde a la intención de unificar a todos los habitantes del Estado-nación, concediéndoles derechos. Por definición, no todos pueden ser ciudadanos, de modo que una parte de la población debe ser excluida de esos derechos. Esto se hace de modo arbitrario, por cuestiones de raza, etnia, nacionalidad o género. Desbordar el con-

cepto de ciudadano supone cuestionar la legitimidad del sistema de Estados, lo que también implica superar los conceptos de marginación, y de su contrario, la integración.

La centralidad adquirida por los sectores populares en el sistema-mundo tiene dos consecuencias. Las élites diseñan sus políticas, desde las represivas hasta las sociales, con el objetivo de contener a los de abajo, a partir del momento en que las “clases peligrosas” renuncian a ser integradas / domesticadas y van por más. En las estrategias de los principales *think tank* (desde el Banco Mundial y el FMI hasta las ONG) los mecanismos para domesticar, desbaratando sus organizaciones, ocupan el centro de su pensamiento y de sus políticas.

En paralelo hay un cambio dramático en la vida de los de abajo, ya que adquieren su mayoría de edad cultural, social y hasta económica. Cuanto más se rebelan y se afirman como pueblos, cuanta mayor autonomía consiguen, peores son sus condiciones de vida porque el capital huye de las zonas en rebeldía y la militarización crece de modo exponencial. Es lo que sucede en la mayor parte de las regiones pobladas por indígenas, que son territorios sólo aptos para la economía extractiva que destruye sus recursos de vida al apropiarse de los bienes comunes.

4.- Las culturas políticas legadas por la revolución de 1968

El plural es la clave. En el pasado tuvimos *una* cultura política emancipatoria y *una* estrategia, herederas del mundo de la Ilustración, siendo la unidad una pieza clave de todo el proyecto para cambiar el mundo. Sin unidad no había la menor posibilidad de construir sujetos revolucionarios poderosos, capaces de tomar el poder para transformar el mundo. Esa unidad se relacionaba con la existencia de un solo partido o vanguardia, capaz de conducir a las masas en una relación de mando y obediencia. Una vez alcanzado el poder, el partido revolucionario se convertía en “partido de Estado” y ponía orden en la sociedad, entendida como un todo homogéneo a ser conducido en bloque de una sociedad a otra.

Como puede apreciarse, el estalinismo no fue una desviación sino parte de este esquema, que pudo ser más o menos rígido y represivo según las circunstancias, pero era intrínseco al modo de

concebir el socialismo y los caminos para construirlo. El zapatismo considera que la cultura política que promueve la unidad, como consecuencia de la homogeneidad conseguida por la jefatura de alguien o de algo (caudillo o partido), es un intento fascista de dominación.

La cultura política anterior a la revolución de 1968, colocaba como sujeto social a la clase obrera industrial y como sujeto político al partido o a la organización revolucionaria. Esta característica podía conocer matices según los países: en China, por ejemplo, se consideró que la fuerza motriz de la revolución era el campesinado, pero la fuerza dirigente era el proletariado. En todo caso, las clases no actuaban de modo autónomo sino a través del partido, que representaba los intereses estratégicos de las clases en lucha.

En cuanto a la cultura política, estaba anclada en una lógica racionalista, que se plasmaba en el programa elaborado por la dirección integrada por varones ilustrados de las clases media y alta. La figura de la “representación” de los intereses del pueblo por esta camada de dirigentes es central en esta cultura. La toma del poder era el objetivo estratégico al que se subordinaban las tácticas de cada etapa, que eran maniobras diseñadas por los dirigentes para alcanzar el objetivo final. Una vez alcanzado el poder, se hacía tabla rasa del pasado y se comenzaba la construcción de la nueva sociedad casi desde cero, asentada en el progreso y el desarrollo material permanentes.

La revolución de 1968 resquebrajó esta cultura política; gradualmente comenzaron a ponerse en práctica nuevos modos de hacer, en los que se combinaban lo viejo y lo nuevo. En lugar de la asociación (donde las personas son medios para conseguir fines), van apareciendo la comunidad y los grupos de familias (donde los fines son las personas). En esos espacios, el papel central del obrero es contrapesado por la mujer-madre de las barriadas periféricas. Los barrios empezaron a ocupar el lugar de la fábrica. Mientras el obrero es productor de valores de cambio (mercancías), la mujer-madre produce valores de uso (para la sobrevivencia).

Es necesario dejar en claro que no hay un corte abrupto entre los términos, sino deslizamientos paulatinos pero no progresivos; la nueva cultura política no acaba de cuajar, se asoma y se esconde,

va y viene, y así durante medio siglo. Son muy pocos los procesos organizativos de los que puede decirse que encarnaron una nueva cultura política, pero existieron y son referencias ineludibles.

La organización taylorista del partido, con su rígida división del trabajo entre dirigentes y dirigidos, fue balanceada por la emergencia de organizaciones sumergidas en la vida cotidiana, como los comedores populares y las asambleas de manzanas, moldeadas como muchas otras en la lógica comunitaria. La convivialidad y la horizontalidad son modos de vida que, parcialmente, desplazan el papel del dirigente de vanguardia, jerárquico y autoritario. El cambio social no se espera a la toma del poder, sino que se hace realidad en la cotidianidad, la ayuda mutua y la reciprocidad.

Nada más ajeno a mi voluntad que dar a entender que estos cambios son radicales y completos, que una cultura política desaparece y su lugar es ocupado por una nueva. Lo que quiero enfatizar es que al lado de la vieja cultura, que aún es hegemónica en buena parte de los espacios de lucha y resistencia, aparece una cultura nueva, muchas veces localizada en espacios remotos pero que va creciendo como manchas de aceite, desplazando en unos cuantos espacios juveniles y de mujeres a la cultura anterior a 1968.

Algunos movimientos han hecho de esta cultura una seña de identidad, casi un modo natural de actuación. Otros han avanzado unos pasos y luego retrocedieron, en gran medida por la contraofensiva política y cultural de las clases dominantes, que utilizan a las ONG y a las instituciones estatales, con sus políticas sociales, para neutralizar las autonomías de abajo. Hemos descubierto, con dolor y tristeza, que los poderes establecidos, los Estados, las clases dominantes, las instituciones represivas, los partidos de izquierda, sindicatos y docentes, trabajan codo a codo para revivir la vieja cultura política. Sabemos que cuando la policía llega a un bloqueo de calles, lo primero que pregunta es “¿quién está a cargo?”. El poder sólo puede dialogar con jefes o jefas, no con asambleas que cuchichean.

No está de más enfatizar que las nuevas culturas políticas están pariendo nuevas estrategias, que básicamente se orientan a resistir a los poderosos y a crear mundos nuevos para sostener la vida. Lo nuevo es que las estrategias de los pueblos son diseñadas por los mismos pueblos, en parte a través del modo racional de planes y

medios para cumplirlos; pero también en encuentros donde cantan, danzan y celebran con la naturaleza. Pasaron los tiempos en que los cuadros superiores y los comités centrales trazaban los caminos a seguir y los ritmos de la caminata. Ahora son los pueblos los que al caminar van decidiendo los caminos a seguir, con base en sus cosmovisiones, culturas y tradiciones.

Las culturas no se mueven de forma homogénea, en bloque, sino de modo fragmentario, con vaivenes, idas y venidas. Sin embargo, podemos afirmar que ya no hay sólo *una* cultura política, sino dos: la vieja y las nuevas, que son múltiples. Éstas se abren paso muy lentamente, porque el pasado es tan resistente como terco es el futuro.

5.- *Las formas de lucha*

El intelectual mestizo ecuatoriano Atawallpa Oviedo Freire, investigador del pensamiento y la episteme indígenas, sostiene que la mayoría de la población originaria del Abya Yala decidió no enfrentar a los invasores. “Se dejaron dominar; lo que permitió que pervivan hasta la actualidad” (Oviedo, 2018: 20). Sostiene que los pueblos de este continente no estaban en condiciones de enfrentar frontalmente al invasor, que ostentaba mayor experiencia bélica, armas más sofisticadas y era portador de enfermedades enormemente destructivas.

Ante esta desventaja, los sabios o *yachaks* “prefirieron delinear un largo plan que les permita pervivir en el tiempo y en el espacio” (Oviedo, 2018). En su particular mirada, los pueblos de lo que hoy son Canadá y Estados Unidos se enfrentaron y fueron aniquilados, al punto de que fueron reducidos a pequeños grupos sin mayor incidencia en la vida social y política de esos países. La decisión de los pueblos mayas y andinos consistió en “bajar la guardia para luego regresar altivamente con un proyecto más grande, la generación de otro mundo desde otros paradigmas e imaginarios” (Oviedo, 2018: 23).

No estoy en condiciones de discutir si estas apreciaciones tienen respaldo en los hechos históricos. Me interesa destacar que muestran otra forma de observar la historia, anclada en el tiempo largo y en los proyectos subterráneos de los pueblos, como colectivos que tienen sus estrategias, sus modos de elaborarlas (a través de rituales

y del consejo de sus sabios) y de contratar usando maneras envolventes e indirectas. De hecho, lo que desde la cultura occidental denominamos retiradas y huidas, puede ser leído como formas de salvaguardar una cultura y una civilización diferentes, y de preparar el retorno sobre esa base.

Recién dos siglos y medio después de la conquista, los pueblos encararon una ofensiva importante con las rebeliones de Túpac Amaru y Túpac Katari, que abrieron los caminos hacia la independencia de las colonias. Para llegar a ese momento, antes tuvieron que defender lo propio. “Desde la ‘racionalidad *yachak*,’¹ se ha entendido que lo principal es la construcción del ‘poder social’, esto es, restaurar las formas de gobierno, de organización, y de vida aldeana o comunitaria; antes que poner todos sus esfuerzos en la ‘toma del poder’” (Oviedo, 2018: 28).

La cultura política que apareció después de la revolución de 1968 incorporó lentamente una variedad de formas de lucha, que desafiaron a las antiguas jerarquías de métodos para conseguir objetivos. Comenzamos a trabajar formas de acción no coloniales y no patriarcales, que pasan por no reproducir jefes/ caudillos ni enfrentamientos violentos que reproducen los modos de dominación. En cierto momento, los zapatistas hablan de “el silencio como estrategia”, porque en esos momentos el poder no los puede controlar como hace cuando están expuestos en los medios (Muñoz, 2003).

Una actitud similar escuché en boca de los rarámuris en la Sierra Tarahumara. Ellos aseguran que ante cada embestida de los blancos, durante la Colonia y la República, la estrategia fue huir, replegarse, abandonar el terreno para instalarse en lugares más seguros, hasta una nueva embestida. Desde la vieja cultura política, llegué a pensar que se trataba de una concesión a los opresores por no tener la capacidad o la voluntad de enfrentarse. Sin embargo, cuando es evidente la crisis de la civilización occidental capitalista, los pueblos están allí, enteros, en el sentido de que conservaron sus cosmovisiones, sus culturas, sus autoridades. Siguen siendo pueblos con formas de vida propias como alternativa a la crisis civilizatoria. Por eso, las Arcas de Noé que estamos construyendo son creadas con los materiales que conservaron, guardaron y escondieron durante

¹ Sabio conocedor de la sanación en los Andes.

cinco siglos. Tuvo mucho sentido no haber hipotecado la existencia de los pueblos a unas guerras que no podían ganar, aunque para la cultura colonial/ patriarcal se trate de cobardía o de traición.

Bibliografía

- Arrighi, Giovanni, Terence Hopkins y Wallerstein, Immanuel, “1968: el gran ensayo”, en *Movimientos antisistémicos*, Madrid, Akal, 1999, pp. 83-98.
- Arrighi, Giovanni, y Beverly Silver, *Caos y orden en el sistema-mundo moderno*, Madrid, Akal, 2001.
- Balbé, Beva, Juan Carlos Marin y Miguel Murmis, *Lucha de calles, lucha de clases*, Buenos Aires, La Rosa Blindada, 1973.
- Bañales, Carlos, y Enrique Jara, *La rebelión estudiantil*, Montevideo, Arca, 1968.
- Bartholl, Timo, “Territórios de resistência e movimentos sociais de base: uma investigação militante em favelas cariocas”, tesis de doctorado en Geografía, Niterói, Universidad Federal Fluminense, 2015.
- Bellinghausen, Hermann, “Floriberto Díaz, pensador ayuuk. Uno que estaba en guardia”, *Ojarasca*, núm. 106, febrero, México, 2006.
- Blanco, Hugo, *Tierra o muerte. Las luchas campesinas en Perú*, México, Siglo XXI, 1972.
- Brennan, James, *El Cordobazo. Las guerras obreras en Córdoba 1955-1976*, Buenos Aires, Sudamericana, 1994.
- Cecosesola, *Buscando una convivencia armónica*, Barquisimeto, Escuela Cooperativa Rosario Arjona, 2003.
- _____, *Hacia un cerebro colectivo*, Barquisimeto, Cecosesola, 2009.
- Cofré, Boris, “Historia de los pobladores del campamento Nueva La Ha-

- bana durante la Unidad Popular (1970-1973)", Santiago de Chile, Archivo Chile, 2007.
- Conaie, *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo*, Quito, Tincui / Abya Yala, 1989.
- Cotidiano Mujer, "Quiénes somos", Montevideo, 2011. Disponible en: <http://www.cotidianomujer.org.uy/sitio/quienes-somos> [consulta: 10 de febrero de 2018].
- Cruz, Gustavo, *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*, La Paz, Cides / Umsa, 2013.
- cuc-Comité de Unidad Campesina, "Lucha, resistencia e historia", Guatemala, Rukemik Na'ojil, 2007.
- Choque, Roberto, "El *Manifiesto de Tiwanaku* y el inicio de la descolonización", *Revista de la Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional*, vol. 4, núm.11, La Paz, diciembre de 2010, pp. 11-15.
- De Ávila, José Juan, "Libro importante, el que genera problemas", *El Universal*, 2 de febrero de 2016. Disponible en: goo.gl/vkmFFK [Consulta: 2 de febrero de 2018].
- Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1995.
- Delgado, Abraham, y Sinclair Thomson, *Pensamiento político aymara y la descolonización de la memoria*, La Paz, Laboratorio del Pensamiento Indianista-Katarista, 2017.
- Díaz, Floriberto, *Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, México, UNAM, 2007.
- Do Nascimento, Abdias, *O negro revoltado*, Rio de Janeiro, GRD, 1968.
- _____, *O quilombismo*, Petrópolis, Vozes, 1980.
- _____, "Teatro Experimental do Negro: trajetória e reflexões", *Revista Estudos Avançados*, vol. 18, núm. 50, São Paulo, Universidad de São Paulo, enero-abril de 2004, pp. 209-224.
- Fernandes, Bernardo Mançano, *MST: Formação e territorialização*, São Paulo, Hucitec, 1996.
- Fiori, Jorge, "Campamento Nueva La Habana: estudio de una experiencia de autoadministración de justicia", *Revista de Estudios Urbano Regionales (EURE)*, vol. 3, núm. 7, Santiago de Chile, 1973, pp. 83-101.
- Freire, Paulo, *Pedagogy of the oppressed*, Nueva York, Continuum, 2000.
- Garcés, Mario, *Tomando su sitio. El movimiento de pobladores de Santiago, 1957-1970*, Santiago de Chile, LOM, 2002.
- García, Álvaro, *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*, La Paz, Diakonía/Oxfam, 2004.

- Gargallo, Francesca, *Ideas feministas latinoamericanas*, México, UACM, 2006.
- _____, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*, Bogotá, Desdeabajo, 2012.
- Gómez, Andrés, “Hicimos la revolución del libro”, *La Tercera*, Santiago de Chile, 28 de diciembre de 1999.
- Guerrero, Fernando, y Pablo Ospina, *El poder de la comunidad: ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*, Buenos Aires, Clacso, 2003.
- Gutiérrez, Gustavo, “Hacia una teología de liberación”, Chimbote, 1968. Disponible en: <https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/documentos/gutierrez.htm> [Consulta: 5 de febrero de 2018].
- _____, *Teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1972.
- _____, *Entre las calandrias*, Lima, Biblioteca Nacional del Perú, 2014.
- Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo xx*, Barcelona, Crítica, 1995.
- Hurtado, Javier, *El katarismo*, La Paz, Hisbol, 1986.
- Landinelli, Jorge, *1968: la revuelta estudiantil*, Montevideo, Banda Oriental, 1989.
- Le Bot, Yvon, *La gran revuelta indígena*, México, Océano, 2013.
- Macas, Luis, “El levantamiento indígena visto por sus protagonistas”, en VV.AA, *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, Quito, Ildis, 1991.
- Marini, Ruy Mauro, *Subdesarrollo y revolución*, México, Siglo XXI, 1974.
- Matos Mar, José, *Desborde popular y crisis del Estado*, Lima, Congreso del Perú, 2004 [1984].
- Maurin, Sergio, “Quimantú: participación plena de los trabajadores en la gestión”, *Le Monde Diplomatique*, Santiago de Chile, agosto de 2013.
- Moctezuma Barragán, Pedro, *Despertares. Comunidad y organización urbano popular en México 1970-1994*, México, Universidad Iberoamericana, 1999.
- Montoya Rojas, Rodrigo, *Porvenir de la cultura quechua en Perú*, Lima, CAO/Conacami/PDTG/UNMSM, 2010.
- Mora, Rosa, “30 años de Cien años de soledad”, *El País*, 9 de marzo de 1997. Disponible en: https://elpais.com/diario/1997/03/09/cultura/857862002_850215.html [Consulta: 4 de febrero de 2018].
- Muñoz Ramírez, Gloria, *EZLN: 20 y 10 el fuego y la palabra*, México, Rebel día/La Jornada, 2003.
- Necchi, Vitor, “Cem anos de solidão contribuiu para reinventar a América Latina”, *Revista IHU* [en línea], año 17, núm. 517, 18 de diciembre de 2017, pp. 11-12.

- Nuci, Priscila, “Abdias do Nascimento: Uma interpretação de seus textos dos anos 1960”, *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*, São Paulo, julio de 2011.
- Oviedo Freira, Atawallpa, *El babelismo de la izquierda*, 2018 [inédito].
- Penna, Mariana, “A procura da comunidade perdida: Histórias e Memórias do Movimento das Comunidades Populares”, tesis de doctorado en Historia, Niterói, Universidad Federal Fluminense, 2012.
- Pukara, “Memorias de un luchador”, núm. 32, 7 de junio de 2008. Disponible en: <http://www.periodicopukara.com/pasados/pukara-32-articulo-del-mes.php> [Consulta: 29 de enero de 2018].
- Quijano, Aníbal, “‘Polo marginal’ y ‘mano de obra marginal’”, *Cuestiones y Horizontes*, Buenos Aires, Clacso, 2014a.
- _____, “¿Del ‘polo marginal’ a la ‘economía alternativa?’”, *Cuestiones y Horizontes*, Buenos Aires, Clacso, 2014b.
- Rama, Ángel, “El boom en perspectiva”, *Signos Literarios*, núm. 1, México, UAM-Iztapalapa, enero-junio de 2005, pp. 161-208.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Política e ideología en el movimiento campesino colombiano. El caso de la ANUC*, Bogotá, Cinep, 1982.
- _____, “Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento katarista, 1970-1980”, en René Zavaleta Mercado (comp.), *Bolivia, hoy*, México, Siglo XXI, 1983.
- Rodas Rojas, Luz Stella, *Flora Tristán: devenir escritura, devenir mujer*, s.e., Medellín, 2008.
- Salete Caldart, Roseli, *Pedagogia do Movimento Sem Terra*, Petrópolis, Vozes, 2002.
- Silva, Camila, *Escuelas pobladoras*, Santiago de Chile, 2013 [inédito].
- Subcomandante Insurgente Marcos, “Palabras en la Casa-Museo del doctor Margil (17 de noviembre de 2006)”, *Contrahistorias*, núm. 20, agosto de 2013, pp. 43-48.
- Thomson, Sinclair, *Cuando sólo reinasen los indios*, La Paz, Muela del Diablo, 2006.
- Ticona, Esteban, *El indianismo de Fausto Reinaga*, Quito, Abya Yala, 2015.
- Vargas, Jesús, *Madera rebelde. Movimiento agrario y guerrilla (1959-1965)*, Chihuahua, Nueva Vizcaya, 2015.
- Wallerstein, Immanuel, “El colapso del liberalismo”, en *Después del liberalismo*, México, Siglo XXI, 1996, pp. 231-249.
- _____, “Marx y el subdesarrollo”, en *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1998, pp. 167-186.
- _____, “¿Integración a qué? ¿Marginación de qué?”, en *Conocer el mundo, saber el mundo: El fin de lo aprendido*, México, Siglo XXI, 2001.

BIBLIOGRAFÍA

- Wallerstein, Immanuel, “1968, una revolución en el sistema mundo: tesis e interrogantes”, en *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*, Madrid, Akal, 2004, pp. 345-360.
- Zamosc, León, *La cuestión agraria y el movimiento campesino en Colombia*, Bogotá, Cinep, 1987.
- Zibechi, Raúl, *Los arroyos cuando bajan*, Montevideo, Nordan, 1995.
- _____, *Genealogía de la revuelta*, Buenos Aires, Letras Libres, 2003.
- _____, *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*, Santiago de Chile, Quimantú, 2008.
- _____, “La mirada del otro. La otra mirada”, en Hartmut Becher, *Menos tiempo que lugar*, Buenos Aires, Instituto Goethe, 2009, pp. 35-43.
- _____, “Dominación y resistencia en la favela”, *La Jornada*, México, 24 de diciembre de 2015.
- _____, *Los mundos “otros” en movimiento*, Bogotá, Desdeabajo, 2017.



APÉNDICE 1

Manifiesto de Tiwanaku

“Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre” dijo el Inca Yupanqui a los españoles. Nosotros, los campesinos quechuas y aymaras lo mismo que los de otras culturas autóctonas del país, decimos lo mismo. Nos sentimos económicamente explotados y cultural y políticamente oprimidos. En Bolivia no ha habido una integración de culturas sino una superposición y dominación habiendo permanecido nosotros, en el estrato más bajo y explotado de esa pirámide. Bolivia ha vivido y está viviendo terribles frustraciones. Una de ellas, quizás la mayor de todas, es la falta de participación real de los campesinos quechuas y aymaras en la vida económica, política y social del país. Pensamos que sin un cambio radical en este aspecto será totalmente imposible crear la unidad nacional y un desarrollo económico dinámico, armónico, propio y adecuado a nuestra realidad y necesidades.

Bolivia está entrando en una nueva etapa de su vida política, una de cuyas características es la del despertar de la consciencia campesina. Al acercarnos a un período preelectoral una vez más se acercarán los políticos profesionales al campesinado para recabar su voto y una vez más lo harán con engaños y falsas promesas. La participación política del campesinado debe ser real y no ficticia.

Ningún partido podrá construir el país sobre el engaño y la explotación de los campesinos. Nosotros, los propios campesinos lejos de todo afán partidista y pensando únicamente en la liberación de nuestro pueblo, queremos exponer en este documento aquellas ideas que juzgamos fundamentales en el ordenamiento económico, político y social del país.

Nuestra cultura como primer valor

El proceso verdadero se hace sobre una cultura. Es el valor más profundo de un pueblo. La frustración nacional ha tenido su origen en que las culturas quechua y aymara han sufrido siempre un intento sistemático de destrucción. Los políticos de las minorías dominantes han querido crear un desarrollo basado únicamente en la imitación servil del desarrollo de otros países, cuando nuestro acervo cultural es totalmente distinto. Llevándose también de un materialismo práctico han llegado a creer que el progreso se basa únicamente en aspectos económicos de la vida.

Los campesinos queremos el desarrollo económico pero partiendo de nuestros propios valores. No queremos perder nuestras nobles virtudes ancestrales en aras de un seudodesarrollo. Tememos a ese falso “desarrollismo” que se importa desde afuera porque es ficticio y no respeta nuestros profundos valores. Queremos que se superen trasnochados paternalismos y que se deje de considerarnos como ciudadanos de segunda clase. Somos extranjeros en nuestro propio país.

No se han respetado nuestras virtudes ni nuestra visión propia del mundo y de la vida. La educación escolar, la política partidista, la promoción técnica no han logrado que en el campo haya ningún cambio significativo. No se ha logrado la participación campesina porque no se ha respetado su cultura ni se ha comprendido su mentalidad. Los campesinos estamos convencidos de que solamente habrá desarrollo en el campo y en todo el país, cuando nosotros seamos los autores de nuestro progreso y dueños de nuestro destino.

La escuela rural por sus métodos, por sus programas y por su lengua es ajena a nuestra realidad cultural y no sólo busca convertir al indio en una especie de mestizo sin definición ni personalidad, sino que consigue igualmente su asimilación a la cultura occidental

y capitalista. Los programas para el campo están concebidos dentro de esquemas individualistas a pesar de que nuestra historia es esencialmente comunitaria, sistema cooperativo es connatural a un pueblo que creó modos de producción en mutua ayuda como el ayni, la mink'a, yanapacos, camayos... La propiedad privada, el sectarismo político, el individualismo, la diferenciación de clases, las luchas internas nos vinieron con la Colonia y se acentuaron con los Regímenes Republicanos. La Reforma agraria está concebida también dentro de ese esquema.

El poder económico y político es la base de la liberación cultural. Debemos tecnificar y modernizar nuestro pasado pero de ningún modo debemos romper con él. Todo intento de europeización o de "yanquización", como se ha querido hacer a través de la educación y de la política, no será más que un nuevo fracaso. Todo movimiento político que realmente quiera ser liberador para el campesinado deberá organizarse y programarse teniendo siempre en cuenta nuestros valores culturales. El indio es noble y justo, es sobrio y respetuoso, es trabajador y profundamente religioso. Pero toda esta riqueza que atesora el alma india nunca ha sido comprendida ni respetada. La acción política de la Colonia y de los Gobiernos Republicanos ha sido evidentemente destructiva llegando algunos de nosotros a asimilar graves defectos de corrompidos y corruptos politiqueros. Se nos ha querido hacer peldaños y escaleras de las peores ambiciones y de las pasiones más bajas. No estamos dispuestos a seguir por este camino de avasallamiento y depravación. Los resultados catastróficos están a la vista de todos. Los indios que por obra de la mala educación y de la falsa politiquería no quieren ser indios han asimilado los peores defectos de otros pueblos y se han constituido en nuevos explotadores de sus propios hermanos. Les hacemos un llamado fraterno para que uniéndose a nosotros en el movimiento de reivindicación de nuestros derechos y de nuestra cultura trabajemos todos en la liberación económica y política de nuestro pueblo.

Deben convencerse: Gobiernos, políticos, economistas y nuestros educadores que se ha fracasado totalmente en la "promoción" del campesinado aymara y quechua porque se han aplicado métodos erróneos. En el presente documento pretendemos esbozar las líneas generales de una política liberadora campesina.

Nuestra historia nos habla

Antes de la Conquista Española éramos ya un pueblo milenario con virtudes que se desarrollaban dentro de un ambiente altamente socializado. La Colonia no supo respetar ni reconocer nuestra cultura sino que fue aplastada y sojuzgada. La independencia no trae la libertad para el indio, antes bien, realizada ésta en los principios del liberalismo, el indio es juzgado y tratado como elemento pasivo apto únicamente para ser usado en las guerras continuas como carne de cañón. La república no es para el indio más que una nueva presión de la política de los dominadores. La liberación india encarnada en la lucha libertaria de Tupaj Katari permanece aherrojada. La política indigenista de Belzu hace surgir una breve esperanza en las masas campesinas, pero la vida del indio deberá seguir arrastrándose entre el oprobio, la explotación y el desprecio. Busch y Villarroel quieren superar este estado de cosas pero se lo impide la reacción de la oligarquía nacional. Con la Revolución del 9 de abril, llegan dos grandes Leyes liberadoras: La Reforma agraria y el Voto universal. Con la Reforma agraria los indios nos liberamos del yugo ominoso del patrón. Es una pena que esta no haya traído todos los bienes que de ella se esperaba debido sobre todo a que está concebida en un esquema demasiado individualista ya que, por obra de algunos elementos derechistas incrustados dentro del MNR no fue implementada con otras leyes que favorezcan la inversión, la tecnificación y la comercialización de productos. El Voto universal no debería desconocer la participación orgánica de las comunidades indígenas en la vida política. Es lamentable también el que muchas veces haya servido para suscitar el apetito desmedido de poder de nuestros políticos. Por esta razón engaño y explotación. Los políticos de viejo cuño se acercan al campesino no para servirle sino para servirse de él. Algunos malos campesinos, traicionando a nuestra historia y a nuestro pueblo han logrado meter estas prácticas de politiquerismo corrupto en nuestro sindicalismo campesino. Ellos con su conducta doble y con su degradado servilismo han manchado nuestro nombre y nuestras ancestrales costumbres. Debemos reconocerlo con humildad, perdonarlo generosamente y asimilar cuidadosamente las experiencias. Lo importante es retomar el camino de grandeza que nuestros antepasados nos señalaron.

Tampoco creemos en la prédica de aquellos partidos que, diciéndose de izquierda no llegan a admitir al campesinado como gestor de su propio destino. Una organización política para que sea instrumento de liberación de los campesinos tendrá que ser creada, dirigida y sustentada por nosotros mismos. Nuestras organizaciones políticas deberán responder a nuestros valores y a nuestros propios intereses.

Economía

A pesar de que los campesinos producimos el 78% del Producto Bruto Nacional solamente contamos con el 34% de los ingresos nacionales mientras el 1.7% que son los empresarios y grandes propietarios del país reciben el 21% de los Ingresos nacionales. A pesar de que Bolivia es uno de los países con una renta per cápita más baja del mundo ya que apenas llega a 120 dólares por habitante al año, sin embargo, la mayoría de los campesinos apenas llegamos a movilizar 50 dólares al año. Nuestra alimentación es una de las más pobres en vitaminas del mundo. Los índices de mortalidad permanecen entre nosotros tan altos como hace 50 años. Nuestra economía es una economía de subsistencia. Trabajamos únicamente para vivir y aún esto, muchas veces no lo logramos.

Sin embargo nadie podrá decir que el campesino no trabaja. La política agraria de nuestros gobiernos ha sido nefasta. Estamos librados a nuestra propia suerte. El país gasta más de 20 millones de dólares en importar del exterior productos agrícolas que nosotros podríamos producir. Se prefiere pagar al exterior antes que pagar al campesino. Los créditos bancarios cuando se han orientado hacia el campo han servido únicamente para los nuevos terratenientes y para los oligarcas del algodón, de la caña de azúcar y la ganadería.

Con la devaluación monetaria decretada por el gobierno en octubre pasado nuestra mísera economía ha empeorado gravemente. Nadie se ha acordado del campesino. Los obreros de las ciudades, los maestros, los empleados públicos, etc., han recibido el bono familiar y el sueldo 14. El campesino, verdadero paria de nuestra sociedad, no ha recibido la más mínima compensación, ni el más pequeño aliciente. Para los que vendemos al por menor, los productos agrícolas han permanecido casi estacionarios en sus precios. Esta

subida no llega a compensar el precio del transporte que es un 40% más alto. Mientras lo que compramos (azúcar, fideos, arroz, instrumentos de la labranza, abonos químicos) ha subido de un 30% a un 80%, lo que vendemos apenas se ha podido mejorar en los precios. Por otro lado, el descontrol de precios en el campo es total. Frente a este descontrol el que sale perdiendo siempre es el campesino ya que es el más débil. Esta situación injusta no se puede prolongar por más tiempo.

Lo que proponemos para superar esta situación no es ya la Intervención paternalista del gobierno o de personas de buena voluntad. Creemos que la única solución está en la auténtica organización campesina. El equilibrio entre los productos del campo que nosotros vendemos y lo que debemos comprar de la ciudad lo encontraremos en la correlación de fuerzas. El campesino es débil porque no está unificado, organizado ni movilizado. Las actuales organizaciones departamentales y nacionales no responden propiamente a los intereses del campesinado en general.

Los partidos políticos y el campesinado

En la práctica el campesinado de Bolivia no ha pertenecido realmente a ningún partido político porque ninguno ha representado sus verdaderos intereses ni ha estado inspirado en sus valores culturales. Sin embargo, debemos reconocer que fue el MNR quien más y mejor ha representado los intereses campesinos al dictar las Leyes de la Reforma agraria y el Voto universal. El MNR tuvo la posibilidad histórica de convertirse en un partido que fuera instrumento de la liberación campesina, pero todo eso se frustró debido, sobre todo a que elementos de la reacción derechista y sin ninguna sensibilidad social, se incrustaron en la filas de este partido y lograron detener el proceso de nuestra liberación.

Ni el actual MNR, ni el Barrientismo, ni los partidos tradicionales de izquierda son partidos campesinos. Si el campesino ha votado por ellos es porque no había otra opción para votar. Era porque no contábamos con un partido propio. Esos partidos han capitalizado el voto campesino como un medio para llegar y para mantenerse en el poder. Para que exista un equilibrio de intereses y de

representación los campesinos deben tener su propio partido que represente sus intereses sociales, culturales y económicos. Este será el único medio para que puede existir una participación política real y positiva, y la única manera de hacer posible un desarrollo auténtico e integral en el campo. Creer en la posibilidad de un progreso económico y político de Bolivia sin la participación directa del campesinado es una opinión gravemente errónea. El campesinado ha sido una fuerza pasiva porque siempre se quiso que fuera algo totalmente pasivo. El campesinado es políticamente lo que los políticos han querido que sea: un mero sustentáculo para sus ambiciones. Solamente será dinámico cuando se lo deje actuar como una fuerza autónoma y autóctona. En el esquema económico, político y cultural actual de nuestro país es imposible la real participación política del campesinado porque no se le permite que así sea.

Las Fuerzas Armadas de la Nación que son fundamentalmente campesinas por su composición, deberán serlo también por su cultura y concepciones.

El sindicalismo campesino

El sindicalismo campesino si bien en sus bases y en muchas de sus organizaciones provinciales es una organización de auténtica representación campesina, en las esferas departamentales y nacionales ha sido instrumentalizado no pocas veces en favor de intereses totalmente ajenos a nuestra clase. Todos los defectos del partidismo político de la ciudad han entrado al campo por obra de seudodirigentes que se han autonombrado como representantes campesinos. Ellos han sido y siguen siendo los corruptores de nuestro pueblo aymara y quechua ante la benévola e indiferente mirada de nuestras autoridades de gobierno. Ellos son los que han llevado hasta el campo el sectarismo, el politiquerismo, el nepotismo, la corrupción económica y moral, la ambición personal, el odio entre hermanos, el falso caudillismo y la carencia de representatividad. Pero quizás a la larga ha hecho tanto daño como al paternalismo, el esperar ingenuamente las soluciones desde afuera y desde arriba. El desarrollo del país y especialmente del campo lo tendremos que hacer los propios campesinos. Se nos ha querido tratar políticamente como

a niños y los gobiernos y los malos dirigentes han pretendido siempre darnos como “dádivas” o “caridad” lo que en realidad se nos debía dar en justicia.

Es una vergüenza para nuestra límpida historia incaica el que nuestros alienados dirigentes campesinos hayan ido proclamando “LIDERES CAMPESINOS” a todos los Presidentes de la República que últimamente han gobernado al país. El mayor bien que los gobiernos y los partidos políticos pueden hacer a los campesinos es de dejarnos elegir libre y democráticamente nuestros propios dirigentes y el que podamos elaborar nuestra” propia política socioeconómica partiendo de nuestras raíces culturales.

La experiencia pasada, y aún actual, nos dice que cuando el campesinado altiplánico es libre para elegir a sus hilcatas, hilancos y demás autoridades comunarias lo hace dentro del espíritu más democrático y la máxima corrección y respeto para con la opinión de los demás. Las actuales luchas internas campesinas han sido siempre reflejo de las ambiciones de gente extraña.

La educación en el campo

Dos problemas sumamente graves vemos en la Educación Rural; el primero es en cuanto al contenido de los programas y el segundo en cuanto a la grave deficiencia de medios.

Para nadie es un secreto que el sistema escolar rural no ha partido de nuestros valores culturales. Los programas han sido elaborados en los ministerios y responden a ideas y métodos importados del exterior. La Educación Rural ha sido una nueva forma (la más sutil) de dominación y anquilosamiento. Las Normales Rurales no son más que un sistema de lavado cerebral para los futuros maestros del campo. La enseñanza que se da es desarraigada tanto en lo que se enseña como en los que enseñan. Es ajena a nuestra realidad no sólo en la lengua, sino también en la historia, en los héroes, en los ideales y en los valores que transmite.

En el aspecto de organización práctica la escuela rural es una especie de CATÁSTROFE NACIONAL. El presupuesto de Educación es deficiente y está mal distribuido correspondiendo mucho más a la ciudad que al campo. Aún en la actualidad el 51% de los

niños del campo no pueden ir a la escuela sencillamente porque no existe en sus comunidades. El campo no sólo carece de aulas, carece de libros, de pizarrones, de pupitres, de material didáctico y sobre todo de maestros que aman realmente a nuestro pueblo oprimido.

Podríamos seguir señalando todos los aspectos de la vida campesina para ver cómo se desarrolla dentro de la miseria más espantosa y el total abandono de nuestras autoridades. La revolución en el campo no está hecha; hay que hacerla. Pero hay que hacerla enarbolando de nuevo los estandartes y los grandes ideales de Tupaj Katari, de Bartolina Sisa, de Willca Zarate. Hay que hacerla partiendo de nosotros mismos.

En nuestro legendario altiplano no existen obras de infraestructura, no hay caminos, no hay electricidad, no hay hospitales, no hay progreso. El transporte es muy deficiente, los sistemas de comercialización anticuados. La orientación técnica casi nula. Se crean en el campo excesivo número de Escuelas Normales, pero no existen Escuelas Técnicas. Prácticamente todo está por hacer. No pedimos que se nos haga; pedimos solamente que se nos deje hacer.

No quisiéramos terminar este documento, que ha de ser sin duda el origen de un poderoso movimiento autónomo campesino, sin pedir a la prensa, a la radio y a todas las instituciones que desean sinceramente la promoción del campesinado que alienten este nuestro noble deseo de luchar por la autentica promoción de nuestro pueblo y de toda Bolivia.

Los mineros, los fabriles, los obreros de la construcción, del transporte, las clases medias empobrecidas... son hermanos nuestros, víctimas bajo otras formas, de la misma explotación, descendientes de la misma raza y solidarios en los mismos ideales de lucha y liberación. Solamente unidos lograremos la grandeza de nuestra patria.

Pedimos igualmente a la Iglesia católica (la iglesia de la gran mayoría campesina) igualmente a otras Iglesias evangélicas que nos colaboren en este gran ideal de liberación de nuestro pueblo aymara y quechua. Queremos vivir íntegramente nuestros valo-

res sin despreciar en lo más mínimo la riqueza cultural de otros pueblos.

La Paz, 30 de julio de 1973

CENTRO DE COORDINACIÓN Y PROMOCIÓN CAMPESINA MINK'A
CENTRO CAMPESINO TUPAJ KATARI
ASOCIACIÓN DE ESTUDIANTES CAMPESINOS DE BOLIVIA
ASOCIACIÓN NACIONAL DE PROFESORES CAMPESINOS

APÉNDICE 2

ABC del quilombismo

En la trayectoria histórica que esquematizamos en estas páginas, el quilombismo nos ha proporcionado varias lecciones. Intentaremos resumirlas en un ABC fundamental que nos enseña que:

a) Autoritarismo de casi 500 años ya es bastante. No podemos, no debemos y no queremos tolerarlo por más tiempo. Sabemos por experiencia propia que una de las prácticas de ese autoritarismo es el irrespeto brutal de la policía a las familias negras. Toda suerte de arbitrariedad policial la podemos ver en las batidas que hace rutinariamente para mantener aterrorizada y desmoralizada a la comunidad afrobrasileña. Así queda confirmada, ante los ojos de los propios negros, su condición de impotencia e inferioridad, ya que son incapaces incluso de autodefenderse o de proteger a sus familias y a los miembros de su propia comunidad. Se trata de un estado de humillación permanente.

b) Bantú se denomina un pueblo al que pertenecieron los primeros africanos esclavizados que llegaron a Brasil de países que hoy se llaman Angola, Congo, Zaire, Mozambique y otros. Fueron los bantús los primeros quilombolas que enfrentaron en tierras brasileñas el poder militar del blanco esclavizador.

c) Cuidarnos de organizar nuestra lucha por nosotros mismos

es un imperativo de nuestra supervivencia como pueblo. Debemos, por tanto, tener mucho cuidado al hacer alianzas con otras fuerzas políticas, sean dichas revolucionarios, reformistas, radicales, progresistas o liberales. Toda y cualquier alianza debe obedecer a un interés táctico o estratégico, y el pueblo negro necesita obligatoriamente tener poder de decisión, a fin de no permitir que la comunidad negra sea manipulada por intereses de causas ajenas a la propia

d) Debemos ampliar siempre nuestro frente de lucha, teniendo en cuenta: 1) los objetivos más lejanos de transformación radical de las estructuras socioeconómicas y culturales de la sociedad brasileña; 2) los intereses tácticos inmediatos. En estos últimos se incluye el voto del analfabeto y la amnistía a los prisioneros políticos negros. Los prisioneros políticos negros son aquellos que son maliciosamente fichados por la policía como desocupados, vagabundos, malandros, marginales, y cuyos hogares son frecuentemente invadidos.

e) Ewe o gége, pueblo africano de Ghana, Togo y Dahome (Benin); millones de ewes fueron esclavizados en Brasil. Ellos son parte de nuestro pueblo y de nuestra cultura afrobrasileña.

Expulsar el supremacismo blanco de nuestro medio es un deber de todo demócrata. Debemos tener siempre presente que el racismo, esto es, el supremacismo blanco, los prejuicios de color y la discriminación racial, la cuestión de la raza, constituyen la principal contradicción para la población de origen africano en la sociedad brasileña. (Advertencia a los intrigantes, a los maliciosos, a los apresurados en juzgar: el vocablo raza, en el sentido aquí empleado, se define solamente en términos de historia y cultura, y no en pureza biológica).

f) Formar los cuadros del quilombismo es tan importante como la movilización y la organización de la comunidad negra.

g) Garantizar al pueblo trabajador negro su lugar en la jerarquía de poder y decisión, manteniendo su integridad etnocultural, es la motivación básica del quilombismo.

h) Humillados que fuimos y somos todos los negros africanos, con todos debemos mantener íntimo contacto. También con organizaciones africanas independientes, tanto de la diáspora como del continente. Son importantes y necesarias las relaciones con órganos

e instituciones internacionales de derechos humanos, tales como la ONU y la Unesco, de donde podremos recibir apoyo en casos de represión. Nunca debemos olvidar que siempre estuvimos bajo la violencia de la oligarquía latifundista, industrial-financiera o militar.

i) Infalible como un fenómeno de la naturaleza será la persecución del poder blanco al quilombismo. Está en la lógica inflexible del racismo brasileño, no permitir jamás cualquier movimiento libertario de las mayorías negras. Nuestra existencia física es una realidad que jamás pudo ser obliterada, ni siquiera por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) al manipular los datos censales, en los que llegó a erradicar el factor racial y de color de los censos demográficos. ¿Qué sucede respecto a nuestro peso político? Simplemente no existe. Desde la proclamación de la República, la exclusión del voto del analfabeto, significa en la práctica la exclusión de la población negra del proceso político del país.

j) Jamás las organizaciones políticas de los afrobrasileños deberán permitir el acceso a los blancos no quilombistas, a posiciones de autoridad para obstruir la acción o influenciar las tomas de posición teóricas y prácticas frente a la lucha.

k) Kimbundo, lengua del pueblo bantú, llegó a Brasil con los esclavos procedentes de África meridional. Este lenguaje ha ejercido una influencia considerable en el portugués que se habla en este país.

l) Liberar al Brasil de la industrialización artificial, tipo “milagro económico”, figura entre las metas del quilombismo. En este esquema de industrialización, el negro es explotado al mismo tiempo por el capitalista industrial y por la clase trabajadora “calificada” o clasi-fica¹. Como trabajador “descalificado” o sin clase, es doblemente víctima: de la raza (blanca) y de la clase (trabajadora “calificada” y/o la burguesía de cualquier raza). El quilombismo aboga para Brasil un conocimiento científico y técnico, que posibilite la genuina industrialización que represente un nuevo avance de autonomía nacional. El quilombismo no acepta que se entregue nuestra reserva mineral y nuestra economía a las corporaciones monopolistas internacionales, pero tampoco defiende los intereses de una burguesía nacional. El negro africano fue el primero y el principal

¹ El autor hace un juego de palabras entre clase y calificación.

artífice de la formación económica del país y la riqueza nacional le pertenece, así como al pueblo brasileño que la produce.

m) Mancha blanca es lo que significa la imposición del mestizaje por el blanco, implícita en la ideología del “blanqueamiento”, en la política inmigratoria, en el mito de la “democracia racial”. No todo pasa por la racionalización del supremacismo blanco y de la violación, histórica y física, que se practica contra la mujer negra.

n) Nada más confuso: si en Brasil efectivamente había igualdad de trato, de oportunidades, de respeto, de poder político y económico; si el encuentro entre personas de razas diferentes ocurría de modo espontáneo y libre de la presión del poder y del prestigio socioeconómico del blanco; si no hubiera otros condicionamientos represivos de carácter moral, estético y cultural, el mestizaje sería un acontecimiento positivo, capaz de enriquecer al brasileño, la sociedad, la cultura y la humanidad de las personas.

o) Obstar² la enseñanza y la práctica genocidas del supremacismo blanco, es un aspecto sustantivo del quilombismo.

p) Poder quilombista quiere decir: la raza negra en el poder. Los descendientes de africanos suman la mayoría de nuestra población. Por lo tanto, el poder negro será un poder democrático. (Reitero aquí la advertencia a los intrigantes, a los maliciosos, a los ignorantes, a los racistas: en este libro la palabra raza tiene exclusiva acepción histórico-cultural. La raza biológicamente pura no existe y nunca existió).

q) Romper la eficacia de ciertos lemas que atraviesan nuestra acción contra el racismo, como el de la lucha única de todos los trabajadores, de todo el pueblo o de todos los oprimidos, es un deber del quilombista. Los privilegios raciales del blanco en detrimento del negro constituyen una ideología que viene desde el mundo antiguo. La predicación de la lucha “única” o la “unidad”, no deja de ser la otra cara del desprecio que nos ofrecen, ya que no respeta nuestra identidad, ni la especificidad de nuestro problema, ni nuestro esfuerzo por resolverlo.

r) Raza: creemos que todos los seres humanos pertenecen a la misma especie. Para el quilombismo, raza significa un grupo humano que posee, relativamente, idénticas características somáticas, re-

² Impedir.

sultantes de un complejo de factores históricos y ambientales. Tanto la apariencia física, como los rasgos psicológicos, de personalidad, de carácter y emotividad, sufren la influencia de aquel complejo de factores donde se suman y se complementan la genética, la sociedad, la cultura, el medio geográfico, la historia. El cruce de diferentes grupos raciales, o de personas de identidades raciales diversas, está en línea con los más legítimos intereses de supervivencia de la especie humana.

Racismo: es la creencia en la inherente superioridad de una raza sobre otra. Tal superioridad se concibe tanto en el aspecto biológico, como en la dimensión psicosociocultural. Ésta es la dimensión usualmente descuidada u omitida en las definiciones tradicionales del racismo. La elaboración teórico-científica producida por la cultura blanco-europea, justificando la esclavización y la inferiorización de los pueblos africanos, constituye el ejemplo eminente del racismo sin precedentes en la historia de la humanidad.

El racismo es la primera contradicción social en el camino del negro. A ésta se suman otras, como las contradicciones de clases y de sexo.

s) Swahili es una lengua de origen bantú, influenciada por otros idiomas, especialmente el árabe. Actualmente, el swahili es hablado por más de 20 millones de africanos de Tanzania, Kenia, Uganda, Burundi, Zaire, y otros países. Los afrobrasileños necesitan aprenderla con urgencia.

La condena reiterada e indignada del racismo, lema del poder público y de la sociedad dominante en Brasil, se volvió un recurso eficaz para encubrir la sistemática discriminación racista, por un lado, y, de otro lado, sirve como un arma apuntada contra nosotros con la finalidad de atemorizarnos, amortiguando o impidiendo que un movimiento cohesionado del pueblo afrobrasileño obtenga su total liberación.

t) Todo negro o mulato (afrobrasileño) que acepta la “democracia racial” como una realidad, y el mestizaje en la forma vigente como positiva, está traicionándose a sí mismo, y considerándose un ser inferior.

u) Unanimidad es algo imposible en el campo social y político. No debemos perder nuestro tiempo y nuestra energía con las crí-

ticas provenientes de fuera del movimiento quilombista. Tenemos que preocuparnos y criticarnos a nosotros mismos y a nuestras organizaciones, en el sentido de ampliar nuestra conciencia negra y quilombista hacia el objetivo final: la ascensión del pueblo afro-brasileño al Poder.

v) Venia (autorización) es lo que no necesitamos pedir a las clases dominantes para reconquistar los frutos del trabajo realizado por nuestros antepasados africanos en Brasil. No debemos aceptar o asumir ciertas definiciones, “científicas” o no, que pretenden situar el “comunalismo africano” (*ujamaísmo*)³ como forma arcaica de organización económica o social. Ésta es otra arrogancia de fondo eurocentrista, que implícitamente niega a las instituciones nacidas en la realidad histórica de África la capacidad intrínseca de desarrollo autónomo. Le niega a tales instituciones la posibilidad de progreso y de actualización, admitiendo que la ocupación colonizadora del continente africano por los europeos determinó la consiguiente desaparición de los valores, principios e instituciones africanas. Éstas tendrían formas no dinámicas, exclusivamente quietistas e inmovilizadas. Tal visión petrificada de África y de sus culturas es una ficción puramente cerebral. El quilombismo pretende rescatar de esa definición negativa el sentido de organización socioeconómica concebido para servir a la existencia humana; la organización que existió en África y que los africanos esclavizados trajeron y practicaron en Brasil. La sociedad brasileña contemporánea puede beneficiarse con el proyecto del quilombismo, una alternativa nacional que se ofrece para sustituir el sistema inhumano del capitalismo.

x) Xingar⁴ no es suficiente. Necesitamos la movilización y la organización de la gente negra, y de una lucha enérgica, sin pausa y sin descanso, contra las discriminaciones que nos afectan. ¿Hasta qué punto vamos a observar impotentes la cruel exterminación de nuestros hermanos y hermanas afrobrasileños, principalmente de los niños negros de este país?

y) Yorubás (Nagô) somos también en nuestra africanidad brasi-

³ Política del presidente de Tanzania, Julius Nyerere (1964-1985), consistente en construir un socialismo en base a la *ujamaa*, palabra swahili que significa familia extendida o hermandad.

⁴ Regañar, pelear.

leña. Los yorubas son parte integrante de nuestro pueblo, de nuestra cultura, de nuestra religión, de nuestra lucha y de nuestro futuro.

z) Zumbi: fundador del quilombismo.

Algunos principios y propósitos del quilombismo

1. El Quilombismo es un movimiento político de los negros brasileños, con el objetivo de la implantación de un Estado Nacional Quilombista, inspirado en el modelo República de los Palmares, en el siglo XVI, y en otros quilombos que existieron y existen en el país.

2. El Estado Nacional Quilombista tiene su base en una sociedad libre, justa, igualitaria y soberana. El igualitarismo democrático quilombista comprende sexos, sociedad, religión, política, justicia, educación, cultura, condición racial, situación económica, en fin, todas las expresiones de la vida en sociedad. El mismo igualitarismo se aplica a todos los niveles del poder y de las instituciones públicas y privadas.

3. La finalidad básica del Estado Nacional Quilombista es la de promover la felicidad del ser humano. Para alcanzar su objetivo, el quilombismo cree en una economía de base comunitaria-cooperativa en el sector de la producción, de la distribución y de la división de los resultados del trabajo colectivo.

4. El quilombismo considera la tierra una propiedad nacional de uso colectivo. Las fábricas y otras instalaciones industriales, así como todos los bienes e instrumentos de producción, al igual que la tierra, son de propiedad y uso colectivo de la sociedad. Los trabajadores rurales o campesinos trabajan la tierra y son ellos mismos los dirigentes de las instituciones agropecuarias. Los obreros de la industria y los trabajadores en general son los productores de los objetos industriales y los únicos responsables de la orientación y gestión de sus respectivas unidades de producción.

5. En el quilombismo el trabajo es un derecho y una obligación social, y los trabajadores, que crean la riqueza agrícola e industrial de la sociedad quilombista, son los únicos dueños del producto de su trabajo.

6. El niño negro ha sido la víctima predilecta e indefensa de la miseria material y moral impuesta a la comunidad afrobrasileña.

Por eso, constituye la preocupación urgente y prioritaria del quilombismo. La atención prenatal, amparo a la maternidad, guarderías, alimentación adecuada, vivienda higiénica y humana, son algunos de los ítems relacionados con el niño negro que figuran en el programa de acción del movimiento quilombista.

7. La educación y la enseñanza en todos los grados —elemental, media y superior— serán completamente gratuitas y abiertas sin distinción a todos los miembros de la sociedad quilombista. La historia de África, de las culturas, de las civilizaciones y de las artes africanas tendrán un lugar eminente en los currículos escolares. Crear una Universidad Afrobrasileña es una necesidad dentro del programa quilombista.

8. En la medida que el objetivo del quilombismo es la fundación de una sociedad creativa, procurará estimular todas las potencialidades del ser humano y su plena realización. Combatir el embrutecimiento causado por el hábito, la miseria, la mecanización de la existencia y la burocratización de las relaciones humanas y sociales, es un punto fundamental. Las artes en general ocuparán un espacio básico en el sistema educativo y en el contexto de las actividades sociales.

9. En el quilombismo no habrá religiones y religiones populares, es decir, religión de la élite y religiones del pueblo. Todas las religiones merecen igual respeto y de garantías para el culto.

10. El Estado quilombiano prohíbe la existencia de un aparato burocrático estatal que perturbe o interfiera con la movilidad vertical de las clases trabajadoras y marginadas, en relación directa con los dirigentes. En la relación dialéctica de los miembros de la sociedad con sus instituciones reposa el sentido progresista y dinámico del quilombismo.

11. La revolución quilombista es fundamentalmente antirracista, anticapitalista, antilatifundista, antiimperialista y antineocolonialista.

12. En todos los órganos de poder del Estado Quilombista —Legislativo, Ejecutivo y Judicial— la mitad de los cargos de confianza, de los cargos electivos o de los cargos por nombramiento, deberán, por imperativo constitucional, ser ocupados por mujeres. Lo mismo se aplica a todo sector o institución de servicio público.

13. El quilombismo considera la transformación de las relaciones

de producción, y de la sociedad en general, por medios no violentos y democráticos, como una vía posible.

14. Es materia urgente para el quilombismo la organización de una institución económico-financiera de carácter cooperativo, capaz de asegurar el mantenimiento y la expansión de la lucha quilombista, poniéndola a salvo de las interferencias controladoras del paternalismo o de las presiones del poder económico.

15. El quilombismo esencialmente es un defensor de la existencia humana y, como tal, se coloca contra la contaminación ecológica y favorece todas las formas de mejora ambiental que puedan asegurar una vida sana para los niños, las mujeres y los hombres, los animales, las criaturas del mar, las plantas, las selvas, las piedras y todas las manifestaciones de la naturaleza.

16. Brasil es signatario de la Convención Internacional para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1965. En el sentido de cooperar para la concreción de objetivos tan elevados y generosos, y teniendo en cuenta el artículo 9, números 1 y 2 de la referida Convención, el quilombismo contribuirá a la investigación y la elaboración de un informe o dossier bianual, abarcando todos los hechos relativos a la discriminación racial ocurridos en el país, a fin de auxiliar los trabajos del Comité para la Eliminación Discriminación Racial de las Naciones Unidas.

Reproducido del libro *O Quilombismo*, 2ª ed. (Fundação Cultural Palmares, Rio de Janeiro, 2002), págs. 278-290.



Los desbordes desde abajo. El 68 en América Latina
se terminó de imprimir en noviembre de 2018
en Mujica Impresos S.A. de C.V. con domicilio
en Camelia 4, Colonia El Manto, Del. Iztapalapa,
CP 09830, Ciudad de México
El tiraje consta de 500 ejemplares

