

DESCOLONIZAR EL PENSAMIENTO CRÍTICO Y LAS REBELDÍAS

Autonomías y emancipaciones
en la era del progresismo

Raúl Zibechi

Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías. Autonomías y emancipaciones en la era del progresismo.

Raúl Zibechi

-1ª ed.- México, DF: Bajo Tierra Ediciones, 2015

388 p.; 21.5 x 14 cm.

Diseño de cubierta: Miguel Ángel Sánchez

Corrección y revisión de planas: Jóvenes en Resistencia Alternativa

Tipografía y diseño editorial: Edgar Murillo

1ª ed.: Bajo Tierra AC

ISBN 978-607-96751-1-0

Contacto y distribución: bajotierraediciones@gmail.com

www.espora.org/jra

© Bajo Tierra AC, en armonía con la presente obra registra: *Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías. Autonomías y emancipaciones en la era del progresismo de la autoría*, de Raúl Zibechi. Bajo 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 del autor.

Impreso en México

DESCOLONIZAR EL PENSAMIENTO CRÍTICO Y LAS REBELDÍAS

Autonomías y emancipaciones
en la era del progresismo

Raúl Zibechi



Índice

PRESENTACIÓN	9
PRÓLOGO A LA EDICIÓN MEXICANA	15
HACER EL MUNDO CON NUESTRAS PROPIAS MANOS	17
AGRADECIMIENTOS	23

SECCIÓN I. LAS SOCIEDADES EN MOVIMIENTO

Introducción. Colonialismos y movimientos antisistémicos	27
Nuevas formas de hacer: la construcción de otro mundo en América Latina. Entrevista de Michael Hardt y Álvaro Reyes a Raúl Zibechi	55
La revolución descolonizadora del zapatismo	81

SECCIÓN II. LOS MOVIMIENTOS EN LA ERA PROGRESISTA

ARGENTINA

Bachilleratos populares. Aprender en movimiento	105
Villa 21, padre Pepe: aprender de los pobres	113
Villa 31-Retiro. La autonomía es tan necesaria como posible.....	119

BRASIL

Maes de Maio. La difícil democratización del Estado genocida.....	127
Los Sin Techo de Bahía. La utopía del “buen vivir”	135
Los Comités Populares contra la FIFA.....	143
Río de Janeiro: de la ciudad maravillosa a la ciudad negocio.....	151
Debajo y detrás de las grandes movilizaciones.....	159

BOLIVIA

Cochabamba. De la guerra a la gestión del agua.	183
Santa Cruz de la Sierra. Resistencia y cambio social en el corazón del racismo	195
TIPNIS. Un triunfo de la gente común.....	207

CHILE

Otra educación es posible	207
Del terremoto social al tsunami político.....	223

PARAGUAY

Bañados de Asunción. La potencia de la comunidad.....	231
Las mujeres en el centro de las resistencias.....	239

PERÚ

Resistencia a la colonización de la minería.....	247
--	-----

VENEZUELA

Para quebrar el rentismo petrolero	255
Cecosesola: El mundo nuevo desde lo comunitario.....	263

SECCIÓN III - LOS PROGRESISMOS COMO NUEVAS FORMAS DE DOMINACIÓN

El pensamiento crítico en el laberinto del progresismo	287
Formación de un nuevo bloque de poder en Uruguay.....	293
Hacia un nuevo modelo de dominación	303
El Buen Vivir como el “otro mundo posible”	317

SECCIÓN IV. ABAJO Y A LA IZQUIERDA

Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias.....	329
--	-----

Presentación

A firmar que la izquierda latinoamericana está en crisis, es casi un lugar común. No obstante, esto no quiere decir que hayamos debatido a profundidad en qué consiste esta crisis y cómo salir de ella. En esta obra encontraremos elementos sustantivos para dar la discusión, al menos, en dos ejes: frente a la posición que insiste en que la lucha anticapitalista debe pasar por la toma del poder estatal y celebra la llegada de la llamada “era progresista”, el recorrido que Zibechi hace por países como Argentina, Brasil, Bolivia, Paraguay, Chile, Perú y Venezuela muestra de qué modo buena parte de los movimientos sigue enfrentándose con la complicidad de las clases económicas y políticas, manteniendo su resistencia frente al despojo, la cooptación, la criminalización y la represión. Por otro lado, frente a la iniciativa, incluso bienintencionada, de producir pensamiento crítico en los espacios académicos, el autor sostendrá que es en los conflictos, en las propias prácticas emancipatorias, en la lucha de los oprimidos, donde radica su fuente. Ambos ejes están atravesados por una condición histórica y estructural: el colonialismo.

Crear que las ideas significativas para la lucha son producidas por especialistas en espacios académicos y después llevadas a la arena del conflicto, es un modo colonial de ver el mundo; así como durante siglos Europa convirtió en objeto de conocimiento todas las regiones que colonizó, autoconstituyéndose como el sujeto, el centro de la historia y del mundo, de la misma manera, quienes estudian a los movimientos

como si éstos fueran objetos no logran reconocer, desde su posición que, efectivamente, quien lucha es un sujeto que produce conocimiento.

Nosotras y nosotros coincidimos en que la discusión que debe dar la izquierda no puede limitarse al aula, al seminario, al libro, porque el pensamiento crítico, fundamental para la política de abajo, se construye, sobre todo, en las asambleas, en las calles, en la barricada, en las cocinas comunitarias, en las faenas, en la milpa; es un pensamiento inseparable de la acción, que forma parte de la misma lucha; que nos permite, además, reconocer la capacidad colectiva y horizontal de transformar la realidad a partir de la reflexión sobre nuestra experiencia. Cuando nos organizamos, cuando combatimos, cuando resolvemos un asunto particular, cuando cuestionamos nuestras propias prácticas, cuando evaluamos algunas acciones y prevemos otras, estamos constantemente generando la posibilidad de pensar críticamente. Si bien es cierto que en los mejores casos el trabajo teórico-académico puede acompañar y fortalecer al pensamiento crítico —y hay ejemplos muy notables de ello—, también es verdad que la fuente primaria del conocimiento es la experiencia y que, en ese sentido, es en la lucha misma donde se produce.

Muchos movimientos de la última generación muestran el proceso reflexivo que los ha llevado a desplazarse de los espacios acostumbrados por la teoría y la práctica de la izquierda tradicional. El recorrido realizado por Zibechi da cuenta de un nuevo discurso que permea a las organizaciones, de prácticas distintas que buscan combatir la verticalidad, las exclusiones por género y por edad, las estructuras anquilosadas, centralizantes y burocratizadas, y los reduccionismos economicistas a que llegó buena parte de la izquierda latinoamericana, influenciada y mandatada por la izquierda comunista europea de cuño más rígido. Esto muestra que dentro de la propia izquierda el pensamiento se mantiene en movimiento y que la crítica no va dirigida de manera exclusiva a la dominación que ejercen los de arriba sino también a aquella que reproducimos los de abajo.

“¿Por qué —pregunta Zibechi— las revoluciones reproducen una y otra vez la cultura política de las clases dominantes?, ¿por qué el ‘hombre nuevo’ es tan parecido al hombre viejo, al patriarca opresor y explotador que combatimos?” El pensamiento crítico que se realiza pre-guntas, está buscando resignificar nuestra manera de hacer política. No se trata de una teoría crítica como las que denuncian a la modernidad capitalista desde Alemania o incluso desde Grecia o España, sino de un pensamiento crítico nacido de la periferia del capitalismo, en una región del mundo donde el poder aún conserva una forma colonial, donde la dominación de razas está directamente relacionada con la de clase, donde las formas comunitarias de los pueblos indígenas y las comunidades urbanas

empobrecidas se mantienen como resistencias extraordinarias a la descomposición de la vida que la cultura y el modo de producción capitalista han provocado; la matriz de este pensamiento es, pues, muy otra.

Nosotras y nosotros, como organización política, también nos reconocemos como sujetos productores de pensamiento crítico y como aprendices militantes de esos pueblos, de esas organizaciones, de esas comunidades que contraviniendo teorías y manuales revolucionarios, confrontándose con las intolerantes vanguardias y asumiendo la apuesta por nuevas formas de organización y de lucha, dan batalla diariamente no sólo contra los de arriba, sino también contra esa izquierda autoritaria que luego se asemeja a los de arriba. De nuestra propia experiencia, pero también de ellos y de ellas hemos aprendido, ética y políticamente, la fuerza de la comunidad, la potencia de las decisiones generadas colectivamente, la convicción de seguir apuntando hacia la horizontalidad como una práctica libertaria, la necesidad de combatir el patriarcado que vive en nosotras y nosotros, la reivindicación de la vida y de la defensa de la madre tierra y del territorio como un eje fundamental. Con ellos y con ellas, y a través de nuestra propia teorización derivada de la práctica, hemos emprendido la tarea de no abandonar la lucha a pesar de la crisis, de la violencia tan atroz que padecemos, asumiendo nuestra falta de certezas, nuestros temores, nuestra siempre inacabada identidad.

Eso hace Zibechi en este libro, recupera la voz, no del político profesional, no de quien está en la posición privilegiada de quien mandata y ordena, no del macho vanguardista que sabe perfectamente qué y cómo debe hacerse la revolución, sino del estudiante que se organiza para defender el derecho a la educación, del ama de casa que participa en la escuela de la comunidad, de los pobres de las periferias que resisten a los proyectos de urbanización, de los jóvenes y ciudadanos de a pie que luchan por el derecho a la ciudad, de las señoras que sostienen los procesos comunitarios en ciudades donde pareciera imposible, de las comunidades indígenas que luchan contra el despojo de los gobiernos para favorecer megaproyectos capitalistas. Es en ellos y en ellas en quienes encuentra la matriz de ese pensamiento insumiso capaz de vencer los atavíos de la izquierda tradicional y resistir a los embates de un sistema económico que favorece la desolación, la violencia y la muerte.

La otra discusión presente en esta obra, tiene que ver con la estrategia de lucha de la izquierda latinoamericana. Hace más de 10 años llegó a la región la ola del progresismo, anunciando una alianza regional, política y económica, capaz de hacer frente al imperialismo estadounidense y de mejorar sustancialmente la vida de los ciudadanos, poniendo un freno a la voracidad capitalista. En muchos espacios de discusión se sostiene que

estos gobiernos están más inclinados hacia la izquierda y que benefician al movimiento social, ya que no son represores, atienden las demandas que durante años han sido acalladas por la derecha y apuntalan un desarrollo económico que permite reducir los altos índices de pobreza. El recorrido por países como Brasil, Chile, Ecuador, Bolivia, Argentina, Uruguay, etcétera, no es aleatorio. Es hora de hacer un balance para evaluar si las citadas expectativas y afirmaciones que sobre estos gobiernos han hecho sus ideólogos son acertadas.

Lo que podemos rastrear en este recorrido, pero también en la prensa y en el seguimiento que, desde la distancia, hemos dado a los propios acontecimientos, es que, en definitiva, la lucha por el gobierno de la maquinaria estatal en una región colonizada, con funciones específicas en el proceso de acumulación global de capital, se ha convertido en la continuación —incluso en la intensificación— de la estrategia desarrollista que expolia los bienes naturales comunes. Aparece frente a nuestros ojos como una fuerza política que utiliza las mismas formas de proselitismo y de cooptación empleadas por los gobiernos que desplazaron. Ésta ha tenido que aliarse con la clase dominante a fin de lograr la estabilidad necesaria para gobernar; dicha alianza ha contravenido cualquier reforma real, radical, que pudiera haber permitido la posibilidad no de refundar el Estado, eso no nos interesa, sino de refundar la sociedad, la cultura, las formas de vida que han sido impuestas desde hace siglos y que favorecen sólo a la mínima parte de la población.

Una conclusión a la que llega Zibechi es que el Estado es correlativo a la opresión, no así al poder. Es decir, toda forma estatal es opresiva porque arrebata las capacidades comunitarias que tenemos de darnos nuestra propia organización, de regularnos y de decidir cómo reproducir nuestra vida. Sin embargo, para Zibechi poder no es sinónimo de opresión y coincidimos con él; es posible pensar en la construcción de poderes populares, desde abajo, los cuales son necesarios para la liberación y la emancipación de los pueblos. La defensa de la autonomía en la regulación, la organización y la administración de los territorios, así como su defensa en la reproducción de la vida, implica, de manera necesaria, la construcción de poderes capaces de sostener dicho proceso. Se trata de poderes que no sólo no están pensando en el gobierno del Estado sino que, además, necesitan defenderse de él, incluso allí donde el gobierno tiene un rostro amable y se dice de “izquierda”. El ciclo de acumulación capitalista que vivimos hoy pareciera remontarse a los inicios de la modernidad: acumular desposeyendo, arrebatar los territorios y mercantilizar la vida, ésa es la lógica. Esta forma de de acumulación del capital junto con la acumulación financiera, son las que están cimbrando el territorio latinoamericano y generando los conflictos más profundos.

Coincidimos con Zibechi en que, efectivamente, ésta es otra forma de colonialismo. Los gobiernos progresistas se volvieron cómplices de esta dominación. En su afán de constituir un bloque antiimperialista crearon alianzas internas y externas que, para ser poderosas, reprodujeron las mismas dinámicas del capital colonial; así, siguieron arrebatando territorios, sobre todo de comunidades indígenas, las menos favorecidas y las más golpeadas por los megaproyectos de infraestructura implementados por el Estado para capitalizarse y generar más desarrollo económico. Esto ha tenido como consecuencia, además, la falta de reconocimiento real de la autonomía de los procesos comunitarios y el insistente deseo de subordinarlos a los “intereses nacionales”. Es decir, el papel desarrollado por los Estados-nación progresistas al interior de sus países muestra de qué manera la apropiación de los discursos de lo “pluricultural”, lo “multicultural” y de la jerga indígena es meramente una retórica propagandística, ya que lo que realmente han hecho es mantener la centralización y la unificación del poder en el gobierno del país. Además, la alianza entre éstos y las clases dominantes, da cuenta de hasta qué punto la lucha por el gobierno de la maquinaria estatal tiene límites que deben ser puestos en cuestión, antes que ser justificados.

Si la lucha de la izquierda debiera, como sostienen muchos, dirigirse en este sentido, entonces habría que asumir los costos éticos y políticos que una alianza de este tipo trae consigo, los costos vitales que implica la capitalización de un Estado a partir de proyectos de depredación natural, los costos humanos y existenciales que significa asumir la necesidad de romper con las lógicas comunitarias para generar mayor “capital humano” y ensanchar las filas de la pequeña burguesía. Nosotras y nosotros, junto con muchas y muchos más, no estamos dispuestos a justificar ni a asumir tales costos. Precisamente porque estamos pensando y ejerciendo una forma de hacer política distinta, porque reconocemos que en las luchas locales, como las que aparecen en esta obra, están inscritas las luchas globales para sobrevivir a la catástrofe de esta crisis civilizatoria. Una catástrofe y una crisis que en buena medida no detienen los llamados gobiernos progresistas, sino que contribuyen a empeorarla y profundizarla.

La propia forma Estado-nación es una forma impuesta, heredada de la colonización y consolidada con el liberalismo en el siglo XIX. Nosotras y nosotros creemos que, incluso los marxistas que abogan por el Estado, son partícipes ya de la propia estrategia liberal. En América Latina, el marxismo se impuso bajo una lectura vertical, descontextualizada, eurocéntrica. Sólo hasta hace unas cuantas décadas las lecturas poco ortodoxas, que nacen de la propia realidad latinoamericana, han cobrado fuerza y legitimidad en algunos espacios de la izquierda, sobre todo, en los más libertarios. La

imposición de formas de hacer política, de estrategias, de interpretaciones de la realidad ajenas a nuestro contexto latinoamericano, también fue una práctica colonial de la propia izquierda. Una práctica que, a pesar del despliegue que tuvo durante el siglo xx, no logró terminar con esas otras formas de lucha que nunca comprendió; tampoco ahora ha logrado restar importancia a esas nuevas expresiones de lo político que la hacen salirse de sus casillas.

Sin caer en los planteamientos más posmodernos, que sólo parecen remitirse a los movimientos, al flujo, a las multitudes sin forma, a la afectividades, a la desestructuración y a la desinstitucionalización de las prácticas políticas, creemos que buena parte del pensamiento crítico de los sujetos colectivos recuperados por Zibechi en este libro, es una muestra de la fuerza disruptiva que tienen los movimientos de la izquierda más reciente, así como también de su capacidad colectiva de perdurar en el tiempo, de construir y consolidarse sin recurrir a las prácticas opresivas acostumbradas.

Nosotras y nosotros creemos que nadie puede venir a decirnos cómo luchar, nadie puede venir a domesticar nuestra rebeldía ni a colonizarla con las verdades que sirvieron —o no— para otros. También reconocemos los límites de nuestras propias prácticas, el trabajo a largo plazo y sin manual en el que nos iremos compartiendo los saberes que hemos construido colectivamente, aprendiendo entre las luchas, construyendo nuestro propio imaginario, poblando nuestros territorios con las esperanzas de ese mundo poscapitalista tal y como lo soñamos. Así de frágil puede parecerle a muchos, así de insensato. Aunque para nosotras y nosotros, es en esa fragilidad, en esa insensatez donde reside nuestra verdad y nuestra fuerza.

Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías. Autonomías y emancipaciones en la era del progresismo, en su edición mexicana, ha sido posible por la generosidad y amistad de Raúl Zibechi, a quien agradecemos su confianza en nuestro proyecto y en nuestros sueños. Agradecemos también a Miguel Ángel Sánchez, a Edgar Murillo, a Enrique Reynoso de la Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente, a jóvenes en resistencia alternativa y al equipo de Bajo Tierra Ediciones por su intenso trabajo para la edición de este libro, así como a quienes cuestionan la verdad dominante y trabajan y luchan por construir un mundo nuevo desde abajo.

Libertad! Autonomía! Autogestión! Horizontalidad!
Bajo Tierra Ediciones – jóvenes en resistencia alternativa

Prólogo a la edición mexicana

El pensamiento crítico no puede nacer si no es en relación con las luchas de los oprimidos por su emancipación. Aunque más tarde se lo codifique en teorías académicas y programas políticos, es en los conflictos de clase, de raza y de género donde brotan los sentires y haceres que son la materia prima sobre la que trabaja la reflexión.

Creer que las cosas pueden ser de otro modo, que las ideas se elaboran en espacios cerrados por especialistas para luego ser trasladadas al combate, es un modo colonial de ver el mundo. Es cierto que los especialistas comprometidos, académicos, pensadores, expertos, y una amplia variedad de intelectuales, pueden jugar un papel relevante en la formulación de tesis que enriquecen las ideas anticapitalistas. Sin embargo, es necesario definir, con precisión, quiénes son los sujetos del pensamiento insumiso. En este punto es conveniente eludir cualquier confusión, toda vez que Estados y academias se vienen atribuyendo méritos que no les corresponden, centralidades que no se verifican en la vida real, no reconociendo el papel ineludible del conflicto en la elaboración teórica.

México es tierra fértil para ese tipo de pensamiento. Las dos revoluciones mexicanas (1810 y 1910), han abonado importantes reflexiones que enriquecieron el pensamiento rebelde, enseñaron cuáles fueron los sujetos reales de los procesos emancipadores y los caminos por los cuales los dominados se pusieron de pie. En ambos casos los protagonistas fueron los abajo, actuando por fuera y contra las instituciones establecidas. Con-

taron con el apoyo de individuos o de muy pequeños grupos de rebeldes que provenían de otras clases sociales, en general, de sectores medios, quienes se jugaron la vida junto a los más pobres. Así ha sido siempre y todo indica que así será en el futuro.

Los sujetos colectivos los conforman los que no tienen nada que perder, con base en sus propios saberes sedimentados en siglos de resistencias y atesorados por sabios y sabias en espacios lejanos del control de los poderosos. En general, el contacto con otros saberes distintos a los suyos, suele enriquecer las resistencias, siempre que se relacionen en pie de igualdad, sin imposiciones, sin jerarquías, sin establecer una relación colonial.

Desde hace mucho tiempo, seguramente desde que tengo memoria militante, hacia fines de la década de 1960, algunas preguntas martillan mi corazón: ¿por qué las revoluciones reproducen una y otra vez la cultura política de las clases dominantes?, ¿por qué el “hombre nuevo” es tan parecido al hombre viejo, al patriarca opresor y explotador que combatimos?

Esa pregunta que me persigue desde hace más de cinco décadas, aún no tiene respuesta satisfactoria pese al extenso e intenso recorrido de los procesos de rebeldía social de las últimas décadas. No debería decirse, empero, que las cosas están en el mismo lugar. Hubo cambios notables si somos capaces de mirar debajo de la superficie de la política institucional. Pero hace falta detenerse brevemente en las trayectorias.

Las “desviaciones” que presentaba la Unión Soviética fueron atribuidas, sin la menor duda, al estalinismo. El culto a la personalidad de Iósif Stalin, su poder omnímodo y los modos como ejercía ese poder, representaban una clara ruptura con el estilo político de Lenin y de buena parte de la dirección del Partido Bolchevique, incluyendo a Trotsky. Algunos análisis apuntan que la guerra civil —en la que intervinieron una docena de países y las grandes potencias del momento con el nuevo régimen revolucionario—, desarticuló al núcleo de cuadros más conscientes y lúcidos que eran la espina dorsal del partido.

Agregaba que las urgencias de la sobrevivencia habían llevado al poder soviético a tomar decisiones que, cuando finalizó la guerra, eran claramente contradictorias con los objetivos fijados por la primera revolución proletaria del mundo. Stalin no fue sólo un déspota sino, sobre todo, un producto excepcional de circunstancias también excepcionales. No fueron pocos los que compararon a Stalin con Pedro el Grande y al poder soviético con el régimen imperial que éste llevó a su apogeo.

El entusiasmo con la revolución china radicaba en el rumbo diferente que había tomado el proceso, en particular la revolución cultural encabezada

por Mao, quien había elaborado aquel célebre dazibao que decía “Fuego al cuartel general”. Más valioso aún porque era el propio Mao la cabeza visible de la dirección del partido y del Estado. La propuesta maoísta de que la revolución debía continuar bajo la dictadura del proletariado, la solidaridad china con todas las causas que había abandonado la URSS en aras de la coexistencia pacífica con el imperialismo, parecían dar la razón a aquel entusiasmo.

La muerte de Mao, la purga de sus seguidores —la llamaba “banda de los cuatro” en la que figuraban altos cargos del partido, incluyendo a su viuda— y sobre todo la difusión de las atrocidades cometidas bajo la revolución cultural, fueron mostrando más similitudes que diferencias con el denostado estalinismo. Los dirigentes comunistas mostraron modos de hacer que los emparentaban con los mandarines de la China imperial.

Los procesos revolucionarios no tienen por qué seguir esta senda. Sin embargo, para evitarla es necesario colocar esta problemática sobre la mesa, como hicieron los cubanos en los albores de la revolución, de la mano del Che en el debate sobre los incentivos económicos. Sin embargo, este tipo de debates ha sido excepcional y aislado, tanto en los partidos de izquierda como en los movimientos populares.

A Frantz Fanon le quitaba el sueño que los subalternos soñaran con ocupar el lugar material y simbólico del amo; que los negros se referenciaran en los blancos, que desearan una mujer blanca y el “don” del patrón. No es ninguna casualidad que en este periodo del capitalismo, formateado en torno a la acumulación por despojo y la cuarta guerra mundial, los textos de Fanon hayan sido desempolvados y bajados de los anaqueles donde descansaron demasiado tiempo, para volver a ser estudiados con pasión. Sí, el colonialismo tiene rigurosa actualidad de la mano de la minería a cielo abierto, los monocultivos, las megaobras de infraestructura y la especulación inmobiliaria, devenidas en el modo habitual de explotación de pueblos enteros.

En su decadencia, el sistema cierra el círculo retornando a sus orígenes, a tal punto que podemos repetir el aserto de Marx de que el capitalismo está llegando a los más remotos rincones del mundo “chorreando sangre y lodo por todos sus poros, desde la cabeza hasta los pies”. La acumulación por desposesión no es un mecanismo económico del sistema, sino que reestructura el conjunto de las sociedades, incluyendo la política, la diplomacia, la legislación, la cultura y la guerra. Por eso, creo que es mejor referirnos al modo actual de dominación como cuarta guerra mundial, en el mismo sentido que le dan los zapatistas. Porque del mismo modo que sucedió en las colonias, es una guerra contra los pueblos por el control y el rediseño de territorios.

En las páginas que siguen, el lector podrá comprobar hasta qué punto los pueblos organizados están diciendo, en los hechos, que es posible cambiar el mundo sin convertirnos en nueva/vieja clase dominante. No es un camino sencillo, ni siquiera hay un solo camino, como lo muestran el EZLN en Chiapas y Cecosesola en el estado de Lara (Venezuela). Con su notable ejemplo, nos enseñan que se pueden crear poderes no coloniales, o sea, no estatales. El poder existe, es necesario; ninguna civilización, ningún pueblo pudo vivir sin crear formas de poder. Ya es hora de dejar de equiparar poder con Estado. Podemos empezar a desligar el nudo que hasta ahora ha venido amarrando poder con opresión.

Raúl Zibechi
Montevideo, julio de 2015

Hacer el mundo con nuestras propias manos

Mucho se ha transformado el mundo en las últimas décadas. Fueron muchos los acontecimientos que marcaron esa transformación: la caída del bloque socialista; la firma de los acuerdos que pusieron fin a las luchas revolucionarias en Centroamérica aunque no a la represión y a su caudal de desapariciones forzadas y muerte, que aun ahora recorren toda nuestra América; la sustitución de las dictaduras militares por gobiernos que impusieron leyes de perdón y olvido como si fuera posible imponerlos por decreto, como si fuera posible borrar tanto dolor, tanta injusticia. Éstos y muchos acontecimientos más significaron, en realidad, el triunfo del capitalismo, la imposición de este sistema de muerte, que quiso borrar de la historia y de la memoria colectiva los ejemplos de dignidad y las luchas de pueblos enteros por construir una sociedad más justa que se dieron en todo el planeta a lo largo de generaciones, que quiso inocular en las nuevas generaciones el conformismo, el egoísmo y la apatía, declarando de manera rimbombante el fin de las ideologías.

Como resultado de la hegemonía del capitalismo, durante estos años se han modificado las formas de explotación, haciéndolas más rapaces, generando más y mayor pobreza, convirtiéndolo todo en mercancía: el agua, el aire, los bosques y las selvas, los montes y montañas, el suelo y el subsuelo, el hombre mismo convertido en mercancía. Para el capitalismo todo tiene precio, la justicia, la cultura, la educación, la salud, la vida misma, todo puede comprarse y lo que no puede comprarse se arrebató; en ese sentido, se hacen leyes que oficializan el despojo y promueven el castigo ejemplar

a quien se oponga. En nombre del progreso se destruye la naturaleza, la vida en todas sus formas, se ataca a los pobres y no a la pobreza, se genera el éxodo de millones de seres humanos desde sus países de origen a otros donde son obligados a malbaratar su fuerza de trabajo para poder subsistir, se nos inculca la necesidad de comprar, de acumular para ser alguien, se nos imponen modelos de vida que sólo reproducen el sistema, se nos dice que el desempleo es bueno para la competencia y, por ende, para la calidad, intentan convencernos de que morirnos de hambre a causa de los bajos salarios es necesario para que los grandes empresarios no cierren las fuentes de empleo, que vivimos en la democracia, que los políticos velan por el bienestar del pueblo, que la educación no es para todos, que por eso los que tienen acceso a ella deben sentirse privilegiados y por tanto agradecidos al sistema. Se nos imbuye en la mente el egoísmo, la ambición desmedida. En nombre del capitalismo no importa pisotear ni principios ni derechos, no importa traicionar ni traicionarnos. Éste nos enseña a temer y a despreciar lo diferente, catalogando como diferentes a los indígenas, a los jóvenes, a las mujeres, a los ancianos, a los homosexuales, a los pobres. Intenta destruir lo peligroso y entiende como especialmente peligrosas la rebeldía, las ganas de vivir, la solidaridad, la ciencia, el conocimiento, considerando que para poder destruirlas es necesario borrar nuestro pasado. Por eso, durante siglos ha querido arrebatararnos nuestra historia, que es lo mismo que decir que ha querido despojarnos de la dignidad.

Pero, contrariamente a lo esperado por los dueños del dinero, la dignidad no murió con los últimos combatientes de la guerrilla, no murió con tratados de paz, ni con cárceles, ni con exilios. No hay olvido ni perdón. La historia, nuestra historia, o lo que es lo mismo, nuestra dignidad, va renaciendo a cada día y fluye como agua que busca su vertiente. Así, se han multiplicado también nuevas formas de resistencia y de lucha que surgen de las nuevas generaciones o proyectos que, en los lugares más insospechados, procuran construir comunidad, autonomía. Unos y otros enfrentan al sistema y sus megaproyectos, unos y otros buscan, cada vez más, vincularse con luchas ancestrales que, a su vez, han resistido siglos de colonialismo, con todo lo que ello ha significado de lucha contra la dominación, contra la negación, contra la invisibilidad a que quisieron condenarlas. Lo mejor es que todos esos esfuerzos se han ido buscando y encontrando, que poco a poco se van hermanando, generando relaciones de respeto, de solidaridad y aprendizajes, lo que de por sí, en estos tiempos, ya es revolucionario. Unos van construyendo y otros aspiran a construir un mundo diferente, un nuevo mundo en el que no se reproduzcan los esquemas de dominación que han o hemos padecido y que históricamente se han repetido en favor de intereses personales o de grupo, sin importar la ideología que se enarbole.

Estas luchas que se dan a lo largo y a lo ancho de nuestro continente son como hilos de un gran tapiz multicolor que se va tejiendo, dice Zibechi. Quizás, y siguiendo la metáfora, habría que subrayar que hacen falta los tejedores y éstos son aquellos que, renunciando a la comodidad del escritorio, negándose a ver a los diversos movimientos únicamente como objeto de estudio, aquellos que asumiendo su papel de militantes van hilando con la palabra desde una posición comprometida que camina en la lucha, que acompaña, que acerca y genera vínculos. Zibechi es, sin duda, uno de estos tejedores, que ayuda a explicar y a entender, alejado de la retórica, sin alardes teóricos, una realidad que desde ya se va construyendo desde lo que Fanon denomina la “zona del no ser”, una revolución que se va construyendo al margen del Estado y rompiendo con las herencias culturales que nos han sido impuestas durante siglos de coloniaje y enajenación.

Habrà que construir aprendiendo a escuchar, a compartir, a valorar la importancia de los otros; aprender que somos diferentes pero iguales, habrá que aprender de los errores, reconocer nuestras derrotas, nuestros triunfos, aprender a caminar “sobre los pasos de nuestros ancestros”, redefinir, o quizá definir sencillamente resignificar conceptos como “socialismo” o “buen vivir”. Habrá que soñar o quizás hasta aprender a soñar qué nuevo mundo es el que queremos, quizás uno o muchos, donde sembremos y cosechemos vida, donde impere la justicia para todos, donde la riqueza se mida no por lo que se tiene sino por lo que se comparte, donde el fruto del trabajo alcance para todos; un mundo o muchos en los que recobremos lo que nos pertenece y donde lo que nos pertenezca sea la responsabilidad de conservar el planeta que heredamos.

Esto es lo que este libro propone para la discusión o para la reflexión de los lectores. Esto es lo que las experiencias de lucha analizadas y narradas van haciendo, cuestionar el poder y sus distintas concepciones, las relaciones humanas, la relación de nosotros, los humanos, con la naturaleza, con el mundo, la producción de bienes comunitarios, bienes como el trabajo, el conocimiento, la salud y la justicia. En ese sentido, la propuesta, o mejor dicho la tarea, es empezar ahora, enfrentar y derrotar nuestros miedos, reconocer y aprender de quienes caminando durante siglos o años nos van mostrando y compartiendo que es posible, de nueva cuenta, llenar de luz el mundo, construir otro mundo o quizá muchos sobre las ruinas que los esbirros del poder nos van dejando, construirlo o construirlos como hemos hecho todo, que es decir, hacerlo con nuestras propias manos.

Enrique Reynoso Esparza

ORGANIZACIÓN POPULAR FRANCISCO VILLA
DE LA IZQUIERDA INDEPENDIENTE

Agradecimientos

Este trabajo ha sido posible gracias a la reciprocidad entre muchas personas y movimientos con los que hemos intercambiado miradas, formas de ver y caminar, sueños y pesadillas a lo largo de los últimos años.

Fue muy estimulante conocer al Movimiento Popular La Dignidad, a la Corriente Villera Independiente y, muy en particular, a las compañeras de la Casa de las Mujeres en la Villa 31 bis en Buenos Aires. Desde hace años mantenemos un constante debate con Hernán Ouviaña y otros miembros del movimiento. La colaboración y complicidad con la cooperativa Lavaca y la revista MU, con Claudia Acuña y Sergio Ciancaglini, sigue siendo fuente de aprendizajes a lo largo de los años.

En Brasil, agradezco al Laboratorio de Estudios de Movimientos Sociales y Territorialidades (Lemto) de la Universidad Federal Fluminense y a los Comités Populares de la Copa y las Olimpiadas el vínculo con experiencias de resistencia a los desalojos, como la de Vila Autódromo, donde conocí a Inalva Britos, una mujer extraordinaria. El Movimento Passe Livre y los Sin Techo de Salvador, son movimientos de nuevo tipo que están abriendo perspectivas inéditas de lucha urbana. Paíque Duques Lima y Mano Nascimento son esa rara pero imprescindible mezcla de intelectuales-militantes con quienes tengo el privilegio de dialogar. Con Carlos Walter Porto-Gonçalves venimos caminando desde hace una década, compartiendo alegrías y sinsabores, siempre abajo y a la izquierda.

Un regalo de la vida fue conocer a los miembros del Tejido de Comunicación de la Asociación de la Cabildos Indígenas del Cauca, Colombia,

quienes promovieron el generoso intercambio con los *taitas* fundadores del movimiento indígena. Vilma Almendra y Manuel Rozental, con quienes mantenemos un diálogo permanente que nos ayuda a sobreponernos de angustias y dolores para seguir caminando, son parte de mi vida cotidiana: tejemos ideas y proyectos, compartimos alegrías y dolores que, siento, nos hace seres mejores.

Oscar Olivera, ex dirigente de la Coordinadora del Agua de Cochabamba, Bolivia, sigue siendo un amigo y referente ético que nunca se dejó seducir por las mieles del poder.

Compartir debates y encuentros con la Asamblea Coordinadora de Estudiantes Secundarios, en Santiago, y con miembros de la resistencia mapuche, en el Wallmapu y en Santiago, es una fuente inagotable de inspiraciones.

El Frente Popular Francisco Villa Independiente en la Ciudad de México, y su maravillosa construcción de otro mundo en una de las ciudades más complejas del mundo, es una muestra de que aún es posible luchar y crear en el corazón de la bestia. La familia de Julián y Esther del ejido 8 de Marzo, en el municipio 17 de Noviembre del Caracol Morelia, estarán siempre en mi corazón.

En Paraguay, el intercambio con miembros de Serpaj, de Conamuri y de las organizaciones de los Bañados de Asunción, se ha mantenido por encima de las veleidosas coyunturas políticas en base a profundos compromisos éticos y políticos.

Hugo Blanco Galdós no es sólo el gran dirigente campesino-indígena peruano que lleva sesenta años luchando por un mundo nuevo. Es uno de los referentes más importantes con que contamos en nuestro continente. Agradezco a la vida el honor de haberlo conocido y de ser su compañero, desde que nos conocimos en el Festival de la Digna Rabia.

La convivencia con Cecosesola, en Barquisimeto, ha sido intensa y maravillosa, puesto que me ha enseñado que para construir un mundo nuevo no hacen falta dirigentes ni direcciones, sino voluntad y ética. A través de Jorge Rath, Gustavo Salas, Teófilo Ugalde y Teresa Correa agradezco a las cientos de personas con las que pudimos intercambiar en aquellos inolvidables días. Quiero agradecer también a las compañeras y compañeros de Tiuna el Fuerte y del Movimiento de Pobladores y Pobladoras, en Caracas, por enseñarme eso que llaman “chavismo popular”.

La ya prolongada relación con Desdeabajo, Quimantú y Jóvenes en Resistencia Alternativa/Bajo Tierra, es mucho más que una relación editorial, ya que en casi una década hemos logrado construir una visión común del mundo, tejida por sólidos lazos de confianza y camaradería.

Agustín y Pola han compartido este andar y conocen buena parte de los haceres colectivos que aparecen en este trabajo. Sin ellos nada habría sido posible.

Sección I

LAS SOCIEDADES EN MOVIMIENTO

Introducción. Colonialismo y movimientos antisistémicos

*El sujeto del conocimiento histórico es la clase
oprimida misma, cuando combate.*

WALTER BENJAMIN

*También hay racismo en la izquierda, sobre todo
en la que se pretende revolucionaria.*

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS

El 17 de octubre de 1961, el Estado francés perpetró una masacre contra argelinos residentes en París. Fue una masacre colonial. Si bien no hay cifras precisas se estima que entre 150 y 200 argelinos fueron asesinados por la policía durante una manifestación pacífica convocada por la sección francesa del Frente de Liberación Nacional (FLN), para protestar por el toque de queda que el alcalde Maurice Papon les impuso el 5 de octubre. Algunos cadáveres fueron arrojados al río Sena, mientras que otros fueron colgados de los árboles a manera de escarmiento. Unos once mil manifestantes fueron arrestados y trasladados al Palacio de los Deportes y a centros policiales, donde fueron golpeados y humillados durante cuatro días.

La de París fue una masacre comparable a la perpetrada en la Plaza de Tlatelolco el 2 de octubre de 1968, y a muchas otras que sucedieron en diversas regiones del mundo. Sin embargo, durante tres décadas permaneció en el olvido. Los libros publicados al respecto fueron confiscados, prohibiéndose la difusión de una película sobre la masacre. Para el Estado francés hubo apenas tres muertos. La memoria de los hechos del 17 de octubre de 1961 permaneció recluida en las familias y colectivos argelinos, y en los pocos intelectuales y militantes franceses que los apoyaban. Recién en la década de 1980, en particular después de 1991, volvió a hablarse de una de las más atroces masacres cometidas en Francia. En 1998, Papon fue condenado, no como responsable de la masacre, sino por ser colaborador

de los nazis y por cometer crímenes contra la humanidad durante el régimen de Vichy (1940-1944).

Estos hechos ilustran de modo transparente e inequívoco la existencia de un corte entre las personas que son reconocidas como seres humanos y aquellas a las que se les niega ese reconocimiento. Es uno de los temas centrales de Fanon, el núcleo del colonialismo, y también del capitalismo en su etapa actual de acumulación por despojo y guerra, que actualiza el orden colonial. El lugar de los argelinos en el mundo, tanto en la metrópolis como en su propio país, es el lugar desde el que reflexiona Fanon, quien será nuestro guía en este recorrido sobre los movimientos sociales y su relación con el colonialismo. En particular, me interesan aquellos movimientos —como los de indígenas, de afros, de campesinos y de pobladores de las periferias urbanas de América Latina— que hacen política desde “la zona del no-ser” (Grosfoguel, 2012 y 2013). La masacre de París es una excusa para adentrarnos en ese debate. Podría haber elegido otras matanzas entre todas las que nos ofrece la historia brutal del capitalismo en América Latina, incluso entre las numerosas que se cometieron esos mismos años en Argelia. Elegir París, la ciudad de las Luces, de la Comuna y de las vanguardias artísticas, nos ayuda a contrastar ambos mundos, permitiendo echar luz sobre los modos como se sublevan los oprimidos, así como sobre las estrecheces de la teoría crítica y de las izquierdas a la hora de incluirlos como sujetos en sus reflexiones.

Argelia fue ocupada por Francia en 1830, que la anexó como departamento francés. En 1872, Francia había confiscado cinco millones de hectáreas de las mejores tierras para entregarlas a sociedades vinculadas con la guerra de conquista (entre ellas la Société Genevoise), a colonos privilegiados, generales de carrera y “legionarios enganchados que de la noche a la mañana se transforman en terratenientes” (Goldar, 1972: 23). A comienzos de la década de 1950, 25 000 colonos franceses poseían 2.7 millones de hectáreas y los argelinos (unos nueve millones) 7.6 millones de hectáreas. Los europeos cultivaban con tractores, los argelinos con arados de madera.

Además de la agresión económica, se llevó a cabo una agresión demográfica: un millón de franceses se trasladaron a Argelia desde 1830, estableciendo una relación de uno a diez, bien diferente a la registrada en otros procesos de colonización. El 8 de mayo de 1945 toda Francia festejó la capitulación de la Alemania nazi. Ese mismo día, en Argelia, en la ciudad oriental de Sétif, departamento de Constantina, miles de personas se manifestaron pacíficamente por la independencia. Al llegar al barrio francés, un manifestante levantó una bandera argelina. Fue asesinado por un policía. En los enfrentamientos murieron 103 europeos y miles de argelinos. Durante los días siguientes, el ejército francés, la Legión Ex-

tranjera y las milicias de colonos provocaron una de las más brutales masacres que se recuerdan, la cual cobró entre cinco y 20 mil muertos, aunque algunas fuentes elevan el número de asesinados a más de 40 mil.¹

La masacre convenció a los argelinos de la imposibilidad de conseguir la independencia a través de diálogos y negociaciones. Mientras en las calles y mercados de Sétif y Guelma se asesinaba a los niños argelinos a tiros, “en la Francia libre, gobierna un gabinete de coalición dirigido por De Gaulle e integrado por dos comunistas (Charles Tillon y Maurice Thorez) que se apresuran a obviar el trámite nombrando una ‘comisión investigadora’ que termina justificando a los franceses” (Goldar, 1972: 48). El racismo, por lo menos en aquellos momentos, atravesaba todo el espectro político francés, aunque con diferentes modos e intensidades.

El 1 de noviembre de 1954, el FLN lanza la guerra por la independencia llevando a cabo 40 atentados que provocan daños materiales y siete muertos. Al año siguiente, las tropas de ocupación llegan a contar con 160 mil soldados, cuyo número crece hasta alcanzar medio millón en 1959; los combatientes, que eran apenas 400 al comenzar la guerra, llegan a ser 40 mil milicianos ese mismo año (Goldar, 1972: 61). Como respuesta al levantamiento argelino, en 1955 se aprueba una ley que autoriza a los prefectos departamentales a declarar el toque de queda y a reglamentar la circulación en sus respectivas circunscripciones (Thénault, 2007).

Durante los ocho años que duró el conflicto, hasta la independencia en 1962, tuvo lugar una guerra colonial del ocupante contra todo el pueblo argelino, que apoyó masivamente al FLN. El ejército francés cometió las atrocidades propias del ocupante, entre otras: asesinatos en masa, torturas no sólo a combatientes sino también a niños, internación en campos de concentración, violaciones de mujeres y niñas. Para tener una idea de la virulencia de la guerra, el FLN informó que, de un total de entre nueve y diez millones de habitantes, un millón de argelinos fue muerto, mientras que otro millón fue torturado.² Varios europeos residentes en Argelia fueron condenados a muerte por apoyar al FLN (Goldar, 1972: 96). La mayor parte de los europeos que vivían en Argelia apoyó al ejército francés, y una pequeña parte integró la Organización de l’Armée Secrète (OAS), grupo terrorista de extrema derecha en el que participaron militares y policías.

En Francia vivían alrededor de 350 mil argelinos que trabajaban como mano de obra barata para la industria. Una parte considerable de éstos

¹ El historiador Alistair Horne asegura que muchos cadáveres habían sido mutilados, las mujeres tenían los pechos cortados y los hombres los testículos cortados colocados en la boca (Horne, 1977). Recién en 2005 el presidente Jacques Chirac y en 2012 el presidente François Hollande, reconocieron la masacre de Sétif (*L’Express*, 20 de diciembre de 2012).

² Otras fuentes estiman cifras menores, aunque estiman la cifra de muertos entre 300 mil y medio millón.

apoyaba al FLN de forma clandestina, realizando colectas para la compra de armas y ayudando a familiares de las víctimas y presos. En agosto de 1958, el FLN decidió abrir un segundo frente de guerra en Francia, llevando a cabo una campaña de atentados con bombas contra infraestructuras petroleras y locales policiales, como forma de presionar a las autoridades francesas que, en Argelia, habían establecido una ofensiva despiadada contra los independentistas. En septiembre se decretó el toque de queda para los “trabajadores musulmanes argelinos” desde las 20:30 a las 5:30 horas (Thnault, 2008: 168). En marzo, Maurice Papon había sido nombrado prefecto de policía de París, en medio de un clima de exasperación de los policías que exigían mano dura contra los argelinos. Papon, que había ostentado un cargo similar en Constantina, Argelia, era considerado especialista en el trato duro y sin contemplaciones a los norteafricanos, siendo expresamente nombrado para cumplir con el objetivo de desarticular al FLN en París. Durante la segunda guerra mundial había sido colaborador de los nazis, desempeñándose como secretario general en la prefectura de Gironda, donde instrumentó la deportación de judíos desde Burdeos hacia Alemania.³

La prefectura de Papon institucionalizó la represión y el control de los norteafricanos en París. Para ello abrió el Centro de Identificación de Vincennes, creó una fuerza policial auxiliar integrada por *harkis*,⁴ y realizó permanentes redadas en los barrios de la región oeste, como Nanterre y Aubervilliers, donde vivía la mayor parte de los inmigrantes, (Nordmann, 2005). Desde comienzos de 1961 se producen atentados contra hoteles frecuentados por argelinos atribuidos a la OAS, desaparecen militantes y colaboradores del FLN, quienes luego aparecen muertos, en un clima de creciente hostilidad. Antes de la masacre del 17 de octubre se produjeron dos hechos que la antecedieron: el 2 y 3 de abril en el barrio Goutte d’Or del distrito 18º, poblado por argelinos, tuvo lugar un ataque de los *harkis* en el que 150 argelinos resultaron heridos graves; la noche del 24 al 25 de julio un grupo de 300 paracaidistas atacó la parte argelina de la ciudad industrial de Metz, al norte de Francia, provocando tres muertos.

En mayo de 1961 se abrieron negociaciones entre el gobierno francés y el Gobierno Provisional de la República de Argelia, brazo político del FLN, las cuales fueron interrumpidas en julio debido a desacuerdos en torno al futuro del Sahara, donde se encuentran las principales riquezas argelinas. A fines de agosto, el FLN reanuda su campaña de ataques en suelo francés,

³ Papon fue acusado de haber deportado a 1 600 judíos a Alemania entre julio de 1942 y mayo de 1944, siendo condenado en 1998 a diez años de prisión por complicidad en crímenes contra la humanidad.

⁴ Argelinos que colaboran con el ocupante. En Argelia es sinónimo de traidor. Los cuerpos de *harkis* estaban encuadrados en el ejército o la policía franceses.

que había detenido durante las negociaciones. Entre el 29 de agosto y el 3 de octubre se produjeron 33 ataques en los que mueren 13 policías (Nordmann, 2005). Papon alimenta el odio policial contra los argelinos. Durante el funeral de un policía, el 2 de octubre, dijo: “Por cada golpe que recibamos, devolveremos diez” (Einaudi, 1991:79).

Las redadas son masivas, registrándose más de 600 detenidos algunas noches. El 5 de octubre se establece un nuevo toque de queda para los argelinos. El de 1958 había sido desbordado, obligando a cerrar lugares de venta de bebidas, y se había hecho la expresa recomendación de que debían circular solos, ya que “los pequeños grupos corren el riesgo de parecer sospechosos a las patrullas de policía” (Thénault, 2008: 172). El FLN decide convocar una manifestación pacífica a la vez que pone fin a los atentados en Francia. La organización local del FLN resuelve que la manifestación debe realizarse durante el día, sin armas y sin caer en provocaciones. La tarde del 17 de octubre, entre 20 y 30 mil argelinos ocupan las calles del centro de París. Cuatro columnas marchan hacia el centro: serenos, dignos, vestidos con sus mejores ropas (“endomingados”, propuso el FLN), desafiando el toque de queda. La represión fue brutal. Se produjeron abundantes disparos contra la multitud que resistió con asombrosa serenidad. Más de 11 mil manifestantes fueron detenidos, siendo trasladados a diversas dependencias policiales y al Palacio de los Deportes. Algunas fuentes aseguran que varias decenas de ellos fueron asesinados durante la noche en el cuartel de policía y que en los días siguientes aparecieron cadáveres en las orillas del Sena (Einaudi, 1991: 82).

Hasta ahí los hechos, sumariamente recortados. El Estado aplicó censura a las publicaciones que relataron la masacre. El libro de Paulette Pejú, *Ratonnades a Paris*, publicado a fines de ese mismo año por la editorial Maspero, fue secuestrado por la policía. La misma suerte corrió la película de Jacques Panijel, *Octobre a Paris*, cuando fue proyectada el año siguiente.

El 18 de marzo de 1962 fue reconocida la independencia, seis meses después de la masacre de París. Sin embargo, los hechos quedaron en el olvido, reapareciendo recién casi 30 años después, gracias al trabajo militante del movimiento antiracista de la década de 1980. La historiadora Sylvie Thénault señala que en torno a la masacre del 17 de octubre de 1961 se generó un secreto con base en tres lógicas: el camuflaje, el olvido y la ocultación (Thénault, 2000: 72). El “camuflaje” provino de la actitud del aparato estatal y consistió en negar, prohibir la difusión y deformar los hechos, a pesar de que en los días sucesivos algunos medios habían informado con cierto detalle, aunque no le dieron la importancia que merecía. El “olvido”, por el contrario, “se explica por la actitud de los

franceses en el momento de los hechos”, ya que “sólo las minorías militantes reaccionaron y protestaron”, incluyendo una declaración de los grandes sindicatos, un acto en la Sorbona y una manifestación convocada por el Partido Socialista a la que acudieron dos mil o tres mil personas en noviembre (*ibid.*: 73). No existió una reacción masiva ni una corriente de opinión a favor de los argelinos.

La “ocultación” de los hechos sucedió de un modo más complejo. Thénault sostiene que el 17 de octubre fue borrado por la “represión de Charonne” y que esa responsabilidad “conciene a las minorías militantes” (*idem.*). Desde noviembre de 1961, además de manifestaciones que reclamaban el fin de la guerra, se habían estado produciendo atentados de la OAS, uno de ellos contra un local del Partido Comunista que dejó un saldo de varios heridos. El 8 de febrero de 1962, tres meses después de la masacre del 17 de octubre, cuando estaban a punto de firmarse los Acuerdos de Evian que consagraban la independencia, el Partido Comunista y varias centrales sindicales convocaron una manifestación contra los atentados realizados por la OAS y por el fin de la guerra de Argelia. Acudieron unas 10 mil personas que se concentraron en cinco puntos. Cuando la multitud se dispersaba, una carga policial provocó la muerte de nueve personas, todos trabajadores y militantes franceses. El día 13, alrededor de medio millón de personas rindió homenaje a las víctimas en el cementerio de Père Lachaise. En el acto, sólo uno de los oradores hizo una referencia a la masacre del 17 de octubre (*idem.*). Durante tres décadas, la masacre de Charonne quedó inscrita en la memoria colectiva como la principal represión vinculada a la guerra en Argelia. En gran medida, porque las víctimas eran franceses de izquierda que contaban con partidos, sindicatos y medios de comunicación que sostuvieron su memoria. Thénault examina las razones de la “ocultación” de la masacre de 1961, en contraste con el vivo recuerdo de la masacre de Charonne:

La represión de Charonne evoca fácilmente una tradición de protesta y confrontación del pueblo parisino con las fuerzas del orden que lo reprime duramente. Esta tradición de la cultura política francesa se remonta a la Comuna. Más aún, la represión de Charonne despertó el orgullo porque dio lugar a una gran manifestación de 500 000 personas.

Al contrario, la memoria del 17 de octubre culpabiliza a los franceses por dos razones: la indiferencia general que siguió a la represión es una actitud que no despierta orgullo; además, la naturaleza de la represión conecta en la memoria colectiva con otros momentos de ‘desgracia nacional’. La analogía entre los arrestos masivos en la noche del 17 de octubre y las redadas de judíos durante la Segunda Guerra Mundial es muy común en los periódicos de la época. Es una represión pesada de asumir. También es revelador que octubre

haya resurgido a través de la Segunda Guerra Mundial, con ocasión del análisis de las responsabilidades, de la culpabilidad de los franceses durante ese periodo (Thénault, 2000: 74).

En la década de 1980, desde los barrios pobres (*bidonvilles*) de la periferia oeste de París (Nanterre, Gennevilliers, Argenteuil), resurge la memoria de la masacre de octubre, no sólo entre los argelinos sino también entre todos los norteafricanos. Eran los hijos, los vecinos y los amigos de quienes sufrieron aquella represión, que treinta años después enfrentaban el crecimiento del ultraderechista Frente Nacional y ponían en pie organizaciones antirracistas. Con la llegada al gobierno del socialista François Mitterrand en 1981 la situación política era bien diferente.

Mientras tanto, Papon continuó su carrera política. Entre 1971 y 1983 fue alcalde de la pequeña ciudad de Saint-Amand-Montrond; entre 1968 y 1981, diputado; entre 1978 y 1981, ministro del Presupuesto en el gobierno de Raymond Barre. Recién en 1983 se lo acusa de cometer crímenes contra la humanidad y, aunque finalmente fue condenado como colaborador nazi, nunca se lo acusó por la masacre del 17 de octubre. Nunca hubo condenas por asesinar argelinos.

Con los años, decenas de libros, letras de canciones, reportajes de prensa, estudios académicos y muchos pronunciamientos de movimientos y personalidades, recuerdan aquella masacre. El 17 de octubre de 2001, el alcalde socialista de París, Bertrand Delanoë, colocó una placa en el puente Saint Michel, a orillas del Sena, “a la memoria de los muchos argelinos que murieron durante la sangrienta represión de la manifestación pacífica del 17 de octubre de 1961” (*Le Monde*, 17 de octubre de 2001).

Sin embargo, esta historia no termina ahí. El 8 de noviembre de 2005, con base en la misma ley aprobada en 1955 para enfrentar el levantamiento del pueblo argelino por su independencia, nuevamente fue decretado el toque de queda. Esta vez se trataba de hacer frente a revueltas que se producían en los barrios populares de las grandes ciudades, que iniciaron en Clichy sous Bois, París. En éstas ardieron unos 10 mil coches en 20 días, hubo 2 800 detenidos y 400 presos. Muchos analistas descartan la consideración de que esta oleada represiva pudiera tener algún tinte colonial, opinión en la que coinciden tanto periodistas como académicos cercanos a la izquierda (Thénault, 2007; Bonelli, 2005). No obstante, la revuelta comenzó en barrios de inmigrantes, cuando dos adolescentes hijos de africanos —Ziad Benna y Bouna Traoré— murieron electrocutados mientras huían de la policía.

En medio de este clima reflexionaba y trabajaba Frantz Fanon: en la “zona del no-ser”, donde la humanidad de los seres es violentada día tras día, hora tras hora. En la colonia, casi toda la población argelina era confinada en una suerte de campo de concentración. En la metrópoli de las luces, el color de piel es motivo suficiente para que se apliquen medidas represivas que confinan a los individuos en un campo real/simbólico del que los policías tienen las llaves. La actualidad del pensamiento de Fanon radica en su empeño por pensar y practicar la resistencia y la revolución desde el lugar físico y espiritual de los oprimidos; allí donde buena parte de la humanidad vive en situaciones de indecible opresión, agravada por la recolonización que supone el modelo neoliberal. Indios, negros y mestizos, la inmensa mayoría de la población latinoamericana, sufren el cerco y el aislamiento (policial y subjetivo) en sus comunidades, favelas, quilombos, barrios periféricos y precarios. La lucha de todos los días por convertir esos espacios en lugar de resistencia y transformación social, es respondida por las clases dominantes con los más variados y sutiles cercos: desde el muro que separa a palestinos de israelíes, hasta los más diversos modos de aislamiento, en los que las razias son complementadas con políticas sociales domesticadoras.

Al finalizar la segunda guerra mundial, Fanon emigra de Martinica a Francia y estudia psiquiatría y medicina en la Universidad de Lyon, donde sufre la discriminación y el racismo. En 1952 publica *Piel negra, máscaras blancas*, en el que analiza cómo el racismo afecta la personalidad de los colonizados. Un año después se convierte en director médico de una división del hospital psiquiátrico de Blida-Joinville en Argelia y en 1955 se une al FLN. Al hospital en que trabajaba llegaban torturadores y torturados a recibir asistencia. En 1956 difundió su Carta de Renuncia al cargo, siendo expulsado de Argelia. Fue embajador del gobierno provisional del FLN; recorrió varios países africanos difundiendo la causa argelina y realizó una travesía en el desierto para abrir un tercer frente en la lucha por la independencia. Enfermo de leucemia, murió el 6 de diciembre de 1961, a los 35 años.

Fanon es ejemplo de compromiso militante y de pensamiento anti-colonial. Nunca se sujetó a las categorías heredadas y fue capaz de ir más allá, cuestionando la teoría crítica hegemónica, o sea, el marxismo soviético de las décadas de 1950 y 1960. Por eso advirtió que no debemos imitar a Europa. Sus ideas y su análisis son una puerta de ingreso a un tema que considero central: la organización y la militancia para cambiar el mundo desde la “zona del no-ser”, donde hoy viven los millones de latinoamericanos que necesitan construir un mundo nuevo. En tanto la teoría crítica fue labrada en la “zona del ser” no puede ser trasplantada

mecánicamente a la “zona del no-ser”, porque sería repetir el hecho colonial en nombre de la revolución. Hace falta otra cosa, recorrer otros caminos. Fanon comenzó a transitarlos. Décadas después, los zapatistas son los que más lejos han llegado en el camino de la creación de un mundo nuevo por los oprimidos.

Desde su profundo conocimiento del mundo colonial, Fanon no se engaña ni idealiza la actitud del colonizado: “El mundo del colono es un mundo hostil, que rechaza, pero al mismo tiempo es un mundo que suscita envidia”, ya que el colonizado “siempre sueña con instalarse en el lugar del colono” (Fanon, 1999: 41). El reconocimiento de esta actitud lo lleva a un lugar diferente al que ocupaban quienes pensaban que es suficiente con realizar cambios estructurales para modificar la situación del dominado. Los medios de producción y de cambio deben ser expropiados a los expropiadores, en esto no hay la menor duda. Pero se interna en otra dinámica. Razona sobre el complejo de inferioridad del colonizado, sobre su deshumanización por la violencia del opresor. No sólo violencia, confinación masiva, pues toda colonia se convierte en “un inmenso campo de concentración, donde la única ley es la del cuchillo”, donde vivir no consiste en encarnar valores sino, apenas, en “no morir” (*ibid.*: 242).

El colonizado interioriza, “epidermiza” la inferioridad, como señala en su primer libro. Fanon comprende que el negro colonizado busca el reconocimiento del blanco porque cree que es la llave capaz de cerrar las puertas de la opresión; busca blanquear su piel, anhela la mujer blanca o algo más blanca, se identifica con el explotador, al punto que se convierte en esclavo de su inferioridad (Fanon, 2009). Así, se pregunta sobre los caminos a seguir para que el colonizado supere la inferiorización. Su respuesta es la violencia. “La violencia desintoxica. Libera al colonizado de su complejo de inferioridad, de sus actitudes contemplativas o desesperadas. Lo hace intrépido, lo rehabilita ante sus propios ojos” (Fanon, 1999: 73).

Se lo ha criticado por exacerbar el papel liberador de la violencia, porque inevitablemente conduciría a “excesos”. Sin embargo, fue capaz de reconocer que los guerrilleros del FLN también cometieron actos atroces.

En los momentos en los que el pueblo sufría el asalto masivo del colonialismo, el FLN no vaciló en prohibir algunas formas de acción, y recordó constantemente a las unidades las leyes internacionales de la guerra, porque en una guerra de liberación, el pueblo colonizado debe triunfar, pero *la victoria debe obtenerse sin ‘barbarie’* [...] El pueblo subdesarrollado que tortura, afirma su propia naturaleza, se comporta como pueblo subdesarrollado (Fanon, 1966: 10, énfasis mío).

Como sostiene Wallerstein, podemos acordar que “sin violencia no podemos lograr nada. Pero la violencia, por muy terapéutica y eficaz que sea, no resuelve nada” (Wallerstein, 2009: 37). Sigue siendo necesaria una estrategia que aborde el “complejo de inferioridad” sufrido por el colonizado. ¿De qué sirve la revolución si el pueblo triunfante se limita a reproducir el orden colonial, una sociedad de dominantes y dominados?

Abordar la cuestión de la subjetividad es un asunto estratégico-político de primer orden, sin el cual el dominado volverá a repetir la vieja historia: ocupando el lugar material y simbólico del colonizador, reproduciendo así el sistema que combate. Fanon no acierta al atribuirle a la violencia un papel liberador de la inferioridad —en particular cuando asegura que “la violencia eleva al pueblo a la altura del dirigente” (Fanon, 1999: 73)—; pero acierta en lo fundamental: la necesidad de abordar este problema como una prioridad política, rompiendo así con la centralidad de la economía y con el papel excluyente concedido a la conquista del poder y a la recuperación de los medios de producción y de cambio por la teoría de la revolución. Hay que hacer algo más que elogiar o repetir la “locura homicida”, aunque sea evidente que “el colonialismo no cede sino con el cuchillo al cuello” (*ibid.*: 47).

Creo que es el tema más actual en la política de los oprimidos. O sea, en la política revolucionaria. A partir de esta constatación quiero destacar siete aspectos que considero centrales: autonomía y dignidad, poder, re-producción y familia, comunidad o vanguardia, identidad, producción colectiva de conocimientos y creación de un mundo nuevo. Intentaré observar cómo se formulan y son practicadas en las dos zonas, de forma breve y no exhaustiva, a modo de introducción y provocación e inspirado por la experiencia zapatista, por la vida cotidiana de las bases de apoyo en sus ejidos y comunidades. Aunque algunas las abordo de forma somera, están presentes de forma tangencial en los textos que integran este volumen. Para evitar confusiones, enfatizo en que no pretendo agotar los temas, sino apenas abrir un debate que creo necesario.

Autonomía y dignidad

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

segunda posguerras.⁵ Es en ese marco que se producen los debates sobre autonomía-autogestión.

Modonesi identifica dos vertientes de la autonomía en la tradición marxista: como “independencia de clase”, en una sociedad dominada por la burguesía, y como “emancipación”, es decir, “como modelo, prefiguración o proceso de formación de la sociedad emancipada” (Modonesi, 2010: 104).

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

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

En cuanto a la historia larga, entiende que el movimiento obrero se “autocreó” en el siglo XIX, al autoeducarse para salir del analfabetismo, para adquirir, elaborar y propagar ideas políticas que le permitieron modificar las circunstancias heredadas. “Pero esto fue posible gracias a la herencia, a la tradición del movimiento democrático presente en la historia de estos países, a la orientación ofrecida por el proyecto social-histórico de autonomía nacido en el seno del mundo europeo” (Castoriadis, 1999: 138).

Para los indígenas, los campesinos, los sectores populares y afros de América Latina, las tradiciones a las que se refiere Castoriadis no

⁵ Sóviets en Rusia en 1905 y 1917, consejos de fábrica en Alemania (1918) e Italia (1919); control obrero en la revolución española, en particular en Barcelona, y en Francia luego de 1968, entre las más conocidas.

existen; no hay nada que pueda asemejarse a una tradición de lucha por las libertades como la que existió en las ciudades europeas a partir del siglo XIII, a la que alude en toda su obra como el periodo en que nacieron las primeras experiencias de autonomía. En América Latina estamos ante otra genealogía: las rebeliones de Túpac Amaru y Túpac Katari, las revoluciones de Zapata y Pancho Villa, la revolución de Haití, los quilombos y el cimarronaje, son las precursoras de quienes hoy luchan por la libertad. Todas esas luchas fueron aplastadas a sangre y fuego, o brutalmente aisladas, como sucedió con Haití después de 1804. Los cuerpos descuartizados de Katari y Amaru, la esclavitud de los millones que fueron arrancados de África y de quienes fueron forzados a servir en las minas, hablan de la “locura homicida” del colonizador. Para luchar por la libertad, los esclavos debían escapar de las plantaciones hasta lugares remotos, como sucedió con el quilombo de Palmares, donde durante un siglo miles de personas vivieron por fuera del control colonial portugués. La masacre de Peterloo,⁶ ocurrida el 16 de agosto de 1819 en Manchester fue, incluso en ese periodo, una represión excepcional en la “zona del ser”, mientras en la “zona del no-ser” ese tipo de represión es la regla, como acertadamente señala Ramón Grosfoguel (Grosfoguel, 2013).

Los que viven en la “zona del no-ser”, no pueden ser autónomos en la sociedad opresora. Para ellos la violencia no es el último recurso de la dominación (como en el norte), sino la vida cotidiana. Para ser autónomos deben separarse, apartarse. Mientras la autonomía en la “zona del ser” puede realizarse en espacios comunes a los diversos sectores sociales, como las fábricas, los colonizados deben protegerse en espacios alejados del control de los poderosos y trazar una frontera infranqueable para los opresores, como señala Scott:

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

Éste es el punto decisivo. Los colonizados, en el lenguaje de Fanon, los de abajo, en la expresión zapatista, deben crear espacios seguros a los que los

⁶ Sucedió en Manchester cuando la caballería cargó contra una manifestación de 60 a 80 mil personas que reclamaban la reforma de representación parlamentaria. Hubo 15 muertos (cuyos nombres fueron identificados) y más de 400 heridos. Los periódicos de la época reflejaron el horror de la masacre y años después todas las demandas fueron aprobadas.

poderosos no puedan acceder, porque viven en una sociedad que no los reconoce como seres humanos. Se les niega su dignidad, no pueden organizarse sin ser violentados por el Estado o por los patrones. Fanon comprendió este punto como pocos y nos recuerda que “bajo la ocupación alemana los franceses no dejaron de ser hombres” (Fanon, 1999: 196).

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

Un último aspecto se relaciona con el concepto de prefiguración. En la experiencia europea, “la autonomía empieza a existir en las experiencias concretas que la prefiguran” (Modonesi, 2010: 145). Sin embargo, la prefiguración no es posible en cualquier parte del mundo ni para cualquier sujeto colectivo. Ni el quilombo de Palmares ni los caracoles zapatistas prefiguran la sociedad del futuro. Son, de hecho, la sociedad otra realmente posible. La idea de prefigurar implica un proceso de aproximación gradual a la sociedad deseada. Los dominados sólo pueden salir de la situación que padecen dando un golpe capaz de cambiar radicalmente su situación: puede ser la fuga del cimarrón o el levantamiento del 1 de enero de 1994. En los espacios que liberan, en los territorios donde se asientan, desarrollan la vida que quieren llevar.

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

Poder propio/ poder no estatal

Los dominados no pueden apelar a la justicia del Estado. No pueden acudir al hospital o a la escuela sin ver violentada su dignidad. “El colonizado, cuando se lo tortura, cuando matan a su mujer o la violan, no va a quejarse a nadie” (Fanon, 1999: 72). Los millones de indígenas, de afros, de habitantes de las favelas, los pobres de la ciudad y del campo, no tienen a quién recurrir. Es bien conocida la máxima acuñada durante las mani-

festaciones de junio de 2013 en Brasil, luego de la masacre de once personas en el Complexo da Maré (Rio de Janeiro), que dice que mientras en la céntrica Avenida Paulista los policías reprimen con balas de goma, en las favelas lo hacen con balas de plomo.

Los dominados necesitan crear instituciones propias, diseñadas por ellos mismos, diferentes al Estado actual heredado del colonialismo. Aníbal Quijano distingue los procesos seguidos en Europa y en América Latina para la construcción del Estado-nación: en el primero, la precondition de los Estados fue la democratización de las relaciones sociales y políticas entre las poblaciones que lo integrarían; en el segundo, el Estado se levanta excluyendo a las mayorías indígenas, negras y mestizas (Quijano, 2000b).

El resultado es que los Estados-nación contruidos con base en el modelo europeo son instrumentos de dominación de una raza por otra, cuestión que se superpone y modela las relaciones capitalistas de producción. La propiedad de los medios de producción es consecuencia de sociedades desiguales, antes que la causa de la desigualdad, por eso no se resuelve sólo con medidas como la expropiación:

La colonialidad del poder establecida sobre la idea de raza debe ser admitida como un factor básico en la cuestión nacional y del Estado-nación. El problema es, sin embargo, que en América Latina la perspectiva eurocéntrica fue adoptada por los grupos dominantes como propia y los llevó a imponer el modelo europeo de formación del Estado-nación para estructuras de poder organizadas alrededor de relaciones coloniales (Quijano, 2000b: 238).

Los procesos de cambio no pueden ordenarse alrededor de los Estados actuales (ni siquiera de los llamados Estados plurinacionales que pertenecen a su misma hechura); el poder se debe redistribuir entre las gentes para que puedan controlar las condiciones de su existencia (*ibid.*). Por el contrario, los actuales gobiernos progresistas mantienen, y en ocasiones profundizan, la concentración del poder con la falsa creencia de que lo nuevo puede construirse a partir de la herramienta estatal-colonial.

La argumentación de Quijano saca el debate de cualquier tentación ideológica para colocarlo en el campo de la experiencia histórica y las relaciones de poder en las sociedades colonizadas. Si el camino de los cambios es la democratización de las relaciones sociales, sólo puede hacerse desde la sociedad, o sea, desde los lugares que los indios, negros y mestizos ocupan, desde sus barrios, comunidades y favelas. Ese camino es el que hoy está transitando el zapatismo, aunque no es el único que lo está haciendo.

En las Juntas de Buen Gobierno están los hombres y mujeres designados por las comunidades y los municipios autónomos; en ellas par-

ticipan de igual a igual todos y cada uno de los sectores sociales que forman parte de las bases de apoyo. Son espacios que han sido contruidos por éstas y que esas mismas bases controlan. Los tiempos para tomar decisiones son los requeridos por la cultura comunitaria. Los modos de tomar decisiones, de impartir justicia, de enseñar y de cuidar la salud, de producir y reproducir la vida, son los modos que acordaron entre todos y todas. Cuando dicen que los pueblos mandan y el gobierno obedece están verbalizando exactamente el modo de hacer realmente existente. No hay burocracia civil o militar que decida en nombre de los demás. Son poderes democráticos, no estatales, anticoloniales porque destruyen las relaciones de subordinación de raza, género, generación, saber y poder heredadas, construyendo otras nuevas en las que las diferencias coexisten sin imponerse unas a las otras.

Si los movimientos antisistémicos no construyen poderes propios, seguiremos recorriendo la triste estela que conocemos desde el comienzo de los procesos de liberación nacional: fuerzas revolucionarias que toman el Estado y reproducen la dominación, porque el Estado es una relación colonial-capitalista que no puede ser desmontada desde su interior. El proceso de construir poder propio es el camino para descolonizar las relaciones sociales. En este caso, por poder propio no entiendo sólo las Juntas de Buen Gobierno, es decir los espacios de mando colectivo, sino todas las construcciones de las comunidades y los municipios autónomos: desde las escuelas y las clínicas hasta los cultivos colectivos y los medios de comunicación comunitarios. Ese tupido tejido de reproducción de la vida está forjado por poderes, modos de hacer que abarcan todos los espacios de la vida.

Familia y reproducción

En la cultura revolucionaria del norte, la familia es, con el campesinado, símbolo de lo negativo y del atraso, dificultades a superar. Existe una relación estrecha entre la jerarquización de la producción y el papel central otorgado al productor, al obrero, como sujeto central del proceso revolucionario. Se trata de un obrero artificialmente desgajado de la familia, que queda totalmente desplazada de la organización proletaria, sea el sindicato o el partido. La afiliación o pertenencia es de carácter individual. En síntesis, estamos ante una cultura política focalizada en el lugar de trabajo-producción, en el individuo como trabajador-productor, y en las organizaciones que lo incluyen como tal. Es evidente que son organizaciones profundamente patriarcales, estructuradas de modo jerárquico, estadocéntrico.

Los integrantes de los movimientos de la “zona del ser” se cuentan por personas. Los de la “zona del no-ser”, por familias. Basta llegar a un campamento sin tierra, a una comunidad indígena o a una organización territorial de las periferias urbanas, para que se hable sobre la cantidad de familias que participan. Los miembros nunca se cuentan individualmente. ¿Por qué esta diferencia?

Los pobres del mundo viven insertos en lo que Braudel llamaba la vida material o “el océano de la vida cotidiana”, el reino del autoconsumo, “lo habitual, lo rutinario”, la esfera básica de la vida humana que en su opinión es la “gran ausente de la historia” (Braudel, 1985: 22). Esta vida material es el reino del valor de uso, que queda por fuera del mercado:

Aquel que sólo acude al pueblo para vender pequeñas mercancías, unos huevos o una gallina, con el fin de obtener las monedas necesarias para pagar sus impuestos o comprar una reja para el arado, roza tan sólo el límite del mercado. Permanece inmerso en la enorme masa del autoconsumo (*ibid.*: 28).

¿Acaso no es ésta la vida cotidiana de millones de personas en el mundo, aun en las ciudades? Las periferias urbanas, donde vive la inmensa mayoría de los sectores populares del mundo, representan un estilo de vida similar al que describe Braudel para la vida rural de la época. Esa vida cotidiana no se puede comprender desde la lógica de la economía capitalista, desde la centralidad del varón, la organización vertical, la cultura política de demandar al Estado.

Los espacios colectivos, el mercado, el comedor y la cocina populares, la economía informal, son los espacios de reproducción de la vida, donde coexisten las madres con sus hijos e hijas, pero también los varones adultos que juegan un papel diferente al del obrero fabril, ya que acompañan las tareas y los cuidados que supone la reproducción. En América Latina millones de mujeres participan en movimientos que son, en los hechos, movimientos orientados a sostener la reproducción. La primera tarea es el comedor popular, el vaso de leche o la merienda escolar; participan en actividades de apoyo escolar, o relacionadas con la salud y los servicios colectivos del barrio.

La “vida cotidiana” es el lugar de las mujeres y de las familias. Las mujeres van siempre con sus hijos, son mujeres madres, y eso define el papel central de las familias en los movimientos. En sentido estricto, las mujeres son reproductoras, cuidadoras, criadoras, y también sostenedoras de lo colectivo. El paso político fundamental es el pasaje de la reproducción en la casa familiar a la reproducción colectiva en los movimientos. Esto no suele visibilizarse; no se da un estatuto político a la tarea de la reproducción colectiva ni se considera sujetos políticos a las mujeres que la realizan.

¿Cómo incorporamos a ese “gran ausente” a las teorías y las prácticas revolucionarias? En los discursos y escritos de los intelectuales y los partidos de izquierda, el lugar central es ocupado por el obrero (a la par de las instituciones), pero casi nunca aparece la gente común de los barrios pobres, la que vende en los mercados, los vendedores informales, los cargadores, las cocineras y sus ayudantes en las cocinas populares, las artesanas, los motoristas, los voceadores, los mil oficios del mundo popular de la ciudad latinoamericana de hoy. En sintonía con los discursos modernizantes de organismos internacionales como la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), las izquierdas consideran a esos sectores populares como un problema para el desarrollo, no como sujetos. Los sujetos son los obreros (varones) de mameluco, a pesar de que las mujeres de los sectores populares hayan dado sobradas muestras de rebeldía (Bolivia 2001 a 2005, Oaxaca 2006, entre otros muchos casos).

Ese protagonismo femenino en los levantamientos populares está conectado con su enorme protagonismo en la vida cotidiana (vida material de Braudel). Las izquierdas tienen dificultades para ver ese protagonismo diario; y más aún para considerar que esa actividad es política. Tan política como la vida laboral del obrero en su puesto de trabajo. La inferiorización y la no visibilización de la reproducción van de la mano con la desconsideración de los mercados como lugares donde se enuncia el discurso de los oprimidos, donde se organiza la alimentación, los intercambios básicos, el cuidado de los hijos, donde transcurre una parte fundamental de la vida de los sectores populares.

La primera tarea de la persona que ingresa al EZLN es convencer a su familia. Esto comprende dos dimensiones: la vinculada a la seguridad, ya que la familia es el círculo íntimo que no va a traicionar, y la dimensión política, que considera a las familias como los núcleos básicos de la organización y de la producción-reproducción de la vida.

El zapatismo considera que es en los lugares donde hacen su vida cotidiana, “donde los de abajo toman las grandes decisiones, donde nace el Ya Basta de cada quien, donde crece la indignación y la rebeldía, aunque luego sea en las grandes movilizaciones o acciones donde se hace visible y se convierte en fuerza colectiva y transformadora” (EZLN, 2005). En un amplio estudio sobre el trabajo por cuenta propia de las mujeres aymaras en El Alto y La Paz, la boliviana Silvia Rivera destaca el papel de la familia y de las relaciones de parentesco y reciprocidad en el éxito o fracaso de sus emprendimientos, concluyendo que entre ellas “la política no se define tanto en las calles como en el ámbito más íntimo de los mercados y las unidades domésticas” (Rivera, 1996: 132).

Fanon dedica un capítulo a la familia argelina y otro a las mujeres en *Sociología de una revolución*. Sostiene que la lucha revolucionaria comienza a modificar la inmovilidad de la sociedad dominada, al punto que la sociedad colonizada percibe que para vencer el colonialismo “debe realizar un enorme esfuerzo sobre ella misma, poner en tensión todas sus articulaciones, renovar su sangre y su alma” (Fanon, 1966: 79). Relata los cambios que se operan en el papel de las mujeres una vez que se incorporan a la lucha: exigen poder elegir a sus parejas y poder divorciarse. Analiza el papel del velo de modo bien diferente a como lo comprenden los intelectuales colonialistas, convertido en mecanismo de resistencia, resignificando su papel anterior.

La reproducción es el eje desde el cual se está cambiando el mundo. Es en ese espacio-tiempo donde la sociedad de los de abajo puede hacer un “esfuerzo sobre ella misma”, para cambiarse, para modificar su vida y su lugar en el mundo. Es la esfera del valor de uso, de las comunidades y las mujeres, de los niños y las niñas, del juego, de la vida con la naturaleza, del intercambio entre iguales, del amor y la amistad; es la esfera en la que se practica la reciprocidad y el hermanamiento, formas de relacionarnos sin las cuales no podemos soñar con algo diferente al capitalismo. ¿Cómo sería construir un mundo nuevo desde estos lugares? ¿Cómo serían los poderes que nacen desde ellos?

Vanguardia o comunidad

Fanon denuncia el elitismo de las izquierdas, incluyendo la noción de partido que considera “importada de la metrópoli” (Fanon, 1999: 86). Es un excelente punto de partida anticolonial. Pero su crítica no se dirige sólo al tipo de organización, sino al modo como se relaciona con la sociedad y, muy en particular, con los sectores populares. En suma, somete a revisión una cultura política nacida en Europa luego de la Comuna de París (1869), en la que por primera vez el partido comenzó a ocupar un lugar central:

El gran error, el vicio congénito de la mayoría de los partidos políticos en las regiones subdesarrolladas ha sido dirigirse, según el esquema clásico, principalmente a las élites más conscientes: el proletariado de las ciudades, los artesanos y los funcionarios, es decir, a una ínfima parte de la población que no representa mucho más del uno por ciento (*idem.*).

Crítica la desconfianza hacia los campesinos y las masas rurales, a quienes los partidos quieren imponer una organización centralizada, desconociendo las formas propias de hacer, en lo que entiende como una actitud

colonialista. A diferencia de estos partidos y de los sindicatos, cree en la capacidad revolucionaria de los que viven en los cinturones de miseria de las ciudades que, junto a los campesinos, conforman el “pueblo desheredado”, aquel capaz de reconstruir la nación.

Su rechazo a la forma partido no es, tampoco en este caso, de carácter ideológico. Se limita a transcribir lo que observa, la experiencia concreta de las izquierdas en las colonias. Aunque no lo formula a la manera zapatista, coincide en el rechazo a la organización centrada en las élites más conscientes y organizadas, porque estima que éstas están en condiciones de negociar, de incrustarse en el aparato estatal. No tienen necesidad de destruirlo, ya que esperan conseguir un lugar a la sombra del sistema.

No hace falta destacar que este modo de hacer forma parte de la tradición leninista, que considera que la clave de la revolución consiste en organizar a los sectores más avanzados del proletariado. En América Latina, los partidos comunistas y las guerrillas foquistas trabajaron en la misma dirección, con la excepción del Movimiento Armado Quintín Lame, en el Cauca colombiano, que era la expresión armada de las comunidades nasa, y la guerrilla “sindical” dirigida por Hugo Blanco en la sierra andina de La Convención y Lares, en la región de Cusco.⁷

El zapatismo, por el contrario, se propone organizar al conjunto del pueblo. Es cierto que comenzó como un pequeño grupo de vanguardia, pero rápidamente fue convencido por las comunidades de que ése no era el camino y tuvo la generosidad de subordinarse a ellas. En realidad invirtió la lógica colonial de las izquierdas:

A la hora que se empieza a construir el puente del lenguaje, y empezamos a modificar nuestra forma de hablar, empezamos a modificar nuestra forma de pensarnos a nosotros mismos y de pensar el lugar que teníamos en un proceso: Servir.

De un movimiento que se planteaba servirse de las masas, de los proletarios, de los obreros, de los campesinos, de los estudiantes para llegar al poder y dirigirlos a la felicidad suprema, nos estábamos convirtiendo, paulatinamente, en un ejército que tenía que servir a las comunidades (Marcos, 2008).

Servir a las comunidades es la lógica del EZLN. Son éstas las que deciden qué hacer, no un grupo de especialistas o de revolucionarios profesionales. En este punto el zapatismo realiza una ruptura completa con las tradiciones revolucionarias latinoamericanas, tributarias del eurocentrismo. En su comunicado de despedida el subcomandante insurgente Marcos menciona la existencia de cinco relevos en el EZLN: generacional, de clase, de raza, de género y de pensamiento. Sobre este último señala: “El relevo de

⁷ Abordé con mayor detalle ambos movimientos en *Los arroyos cuando bajan. Los desafíos del zapatismo* (1995).

pensamiento: del vanguardismo revolucionario al mandar obedeciendo; de la toma del Poder de Arriba a la creación del poder de abajo; de la política profesional a la política cotidiana; de los líderes, a los pueblos” (EZLN, 2014).

El zapatismo está mostrando que existen otras tradiciones revolucionarias diferentes a las europeas. De esa tradición abreva el “mandar obedeciendo”. Una tradición que se remonta, por lo menos, a las luchas indígenas contra el colonialismo español y que tuvo en las revueltas andinas una de sus mayores expresiones. En contra de las interpretaciones clásicas de las revoluciones de Túpac Amaru y Túpac Katari, el historiador Sinclair Thomson señala que el movimiento anticolonial de 1870-1871 no fue inspirado ni por los filósofos de la revolución francesa, ni por los criollos norteamericanos. Su inspiración estaba “fuera del paradigma convencional”, lo que llevó a su subestimación, ya que la revuelta fue juzgada según las normas que avalan un proyecto político siempre que sea moderno, legítimo y viable:

Túpac Amaru y sus seguidores no rechazaron la soberanía monárquica en nombre de ideales republicanos. Las instituciones y líderes étnicos que controlaban el poder sustentaron sus demandas en derechos ancestrales, hereditarios, territoriales y comunales, más que en las nociones abstractas y ostensiblemente intemporales de derechos humanos y ciudadanía individual. La democracia estaba presente no como una filosofía política novedosa, ni como un sistema en el cual un estrato disociado de intermediarios especiales administraba la cosa pública, sino como formas vividas de práctica comunitaria, descentralizada y participativa (Thomson, 2006: 7-8).

Esta otra tradición rebelde ha sido sistemáticamente negada, tanto por los criollos liberales como por los revolucionarios de los años setenta. Recién con el zapatismo y con el ciclo de luchas boliviano que tuvo lugar entre 2000 y 2005 comienza a cobrar visibilidad. Una camada de activistas e intelectuales aymaras está haciendo un serio esfuerzo por sistematizar el legado katarista.⁸ En Venezuela, los integrantes de Cecosesola están construyendo comunidad sin dirección, recreando tradiciones indígenas y populares. El zapatismo transita este camino de descolonización del pensamiento crítico, revitalizando tradiciones de carácter comunitario. Existe una genealogía rebelde y emancipatoria, no ilustrada ni racionalista, que apenas estamos comenzando a explorar.

⁸ Entre ellos habría que destacar las publicaciones periódicas *Pukara* y *Willka*, dirigidas por Pedro Portugal y Pablo Mamani respectivamente. Entre las producciones recientes destaca el libro *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia*, que recoge las exposiciones de 19 intelectuales, dirigentes y pensadores aymaras en un ciclo de conferencias organizado por *Pukara* en marzo de 2010.

Identidad

Cuando alguien es invisible por ser negro, indio, mujer, mestizo o pobre, cuando alguien es sistemáticamente ninguneado por su raza, género u otra condición, lo primero que hace es intentar existir, levantar la mano, ponerse de pie y decir ¡aquí estoy! Existo. Ésa es la lógica de la identidad. En la lógica de los dominados, lo primero es hacerse visibles, nombrarse, reconocerse. Es un paso ineludible en el proceso de convertirse en sujetos.

En la “zona del ser” las cosas son de otro modo. Allí la identidad es un problema. Cárcel y opresión, a la vez. Identificarse como español supone desplazar a un segundo plano a vascos, catalanes, gallegos, andaluces. Identificarse como obrero con base en la centralidad de la relación trabajo-capital es tanto como invisibilizar a las mujeres, a los jóvenes, a los trabajadores informales, a los inmigrantes, a los jornaleros. Incluso, la identificación como feminista deja de lado a las mujeres de los sectores populares que no se sienten cómodas con esa etiqueta ni pueden hablar como ellas. Y así.

Ramón Grosfoguel señala que “en la zona del ser el antiesencialismo radical y la desestabilización de identidades es un método decolonial en la medida que las identidades se han exagerado como superiores” (Grosfoguel, 2013). Pero allí donde las identidades son negadas, inferiorizadas o devaluadas por la colonialidad del poder, el “antiesencialismo” impide a los pueblos reconstruir sus identidades, sus saberes, sus formas de vida y sus conocimientos. Se convierte en parte del hecho colonial.

En paralelo, es necesario debatir la idea de totalidad, en particular la pretensión de que el capitalismo es un sistema homogéneo en el cual las partes son iguales al todo, como señala Aníbal Quijano. La crítica a la identidad que hace John Holloway, por ejemplo, adolece de este problema: “El fetichismo es el problema teórico central que enfrenta cualquier teoría de la revolución” (Holloway, 2002: 88). Y luego: “La identidad es, quizás, la expresión más concentrada (y la más desafiante) del fetichismo o reificación” (*ibid.*: 93).

Vale la pena detenernos en este punto, ya que Holloway es un amigo de los movimientos del sur. Sin embargo, algunas de las categorías con las que trabaja son eurocéntricas, fueron elaboradas en cierto periodo del conflicto de clases en cierto lugar del mundo. El concepto de fetichismo, elaborado por Marx para el ámbito de la producción de valores de cambio, en una sociedad que se pretendía modelada sólo por la relación trabajo-capital, no es aplicable a lugares donde ésa es, apenas, una de las diversas relaciones existentes. Las mujeres en sus casas y en los comedores populares crean valores de uso y no están separadas de su producto, entre

otras cosas porque participan en todo el proceso, controlándolo desde el comienzo hasta el fin. En el área de la reproducción, o de los cuidados, los conceptos como fetichismo, trabajo abstracto y otros, no deben ser aplicados mecánicamente.

Lo mismo puede decirse de los millones de indios y de campesinos que trabajan sus parcelas para el autoconsumo familiar, llevando al mercado sólo una parte de sus productos, que muchas veces no es adquirida por compradores anónimos, sino por miembros de la misma u otras comunidades. Fetichismo y alienación no son conceptos adecuados para comprender lo que hacen los millones que controlan la organización y el producto de su trabajo, como sucede en la pequeña producción independiente (a menudo llamada “informal”). Para usar la terminología de Holloway, entre ellos no existe una separación del hacer respecto a lo hecho. La forma capitalista de controlar el trabajo para producir valores de cambio es apenas una de las muchas formas de trabajo existentes, que no puede subsumirse en una categoría genérica como “hacer”.

Este análisis señala que la identidad, la definición, implica fragmentación. No obstante, la fragmentación existe, no es posible solventarla negando las heterogeneidades que forman parte del sistema. ¿Hacen mal los zapatistas en identificarse como zapatistas? ¿Y los sin tierra? ¿Y los mapuche, los sin techo, las mujeres, las campesinas, las negras, los nasa...?

Producir conocimientos en comunidad

Los cuatro cuadernos y los dos videos que entregaron los zapatistas a quienes participamos en la escuelita reproducen las voces de cientos de bases de apoyo que explican cómo están construyendo sus autonomías, sus emprendimientos de salud, educación, producción, cooperativas y transporte. Explican también cómo trabajan, cómo administran, cómo toman las decisiones.

Se trata de una forma de producir conocimientos bien diferente a la que sabemos, incluso de aquella que habían practicado los propios zapatistas los primeros años que siguieron al levantamiento del 1 de enero de 1994, cuando el subcomandante Marcos era el portavoz y traductor del movimiento. La producción de conocimientos que reflejan los cuadernos mencionados es anónima, comunitaria, supera el dualismo sujeto-objeto y la división razón-cuerpo. Es la antítesis de los modos capitalistas-eurocéntricos de producir saberes, ya que los saberes que producen no es-tán orientados al mercado, no buscan el reconocimiento académico ni encumbran individuos; son conocimientos creados y controlados por la comunidad.

Las cartillas y los videos de la escuelita fueron producidos en asambleas realizadas en espacios propios como los caracoles, a partir de las intervenciones orales de hombres y mujeres en torno a temas específicos y siempre vinculados a sus vidas cotidianas. Se trata de saberes comunitarios, cuyo “propietario” no es un individuo y que no están avalados por academias. Son anónimos, en el sentido de ser no individuales, y el único aval que tienen son las bases de apoyo. En este sentido, desaparece la relación sujeto-objeto característica del modo occidental de elaborar conocimientos. Lo que permanece es una pluralidad de sujetos interactuando, quienes crean saberes que a menudo rescatan del pasado, o sea, de prácticas comunitarias que fueron quedando en desuso (como las de las hueseras, yerberas y parteras). Son saberes que surgen de las prácticas y sirven para fecundarlas, para hacerlas más ricas e intensas, contribuyendo a desanudar las trabas que las acotan. Esos saberes no son teoría y nos enseñan que para construir un mundo nuevo no es necesaria una teoría revolucionaria, que siempre está separada de la realidad y se coloca por encima de ella.

La segunda cuestión es que son saberes contruidos con base en la reflexión sobre las experiencias concretas, vivas, en las que participan las bases zapatistas, en vez de ser elaboraciones abstractas, separadas de la vida real, especulativas e intelectuales. En estos saberes están involucradas ideas, sueños, deseos, fiestas, danzas, trabajos; quiero decir que no se registra una escisión cuerpo-razón, no son conocimientos elaborados racionalmente sino de modo heterogéneo, múltiple, por el cuerpo en su conjunto, no por un órgano determinado.

En la base del modo de construir conocimientos desde la perspectiva eurocéntrica están presentes una serie de separaciones: individuo-comunidad, cuerpo-razón, sujeto-objeto, sociedad-naturaleza. Los zapatistas no elaboran sus conocimientos en espacios asépticos separados, sino en los espacios comunitarios, en las cocinas, en las milpas, en los cafetales, bajo la sombra de los árboles, trabajando y conversando, escuchando a los animales, al viento y al agua.

Estamos viviendo una potente transformación en el modo de producir conocimientos en los movimientos populares, que recuperan formas tradicionales de compartir saberes. La compañera Vilma Almendra, mujer nasa-misak del Cauca, suele relatar que por las mañanas, apenas se levantan, mientras desayunan o hacen las tareas, las numerosas mujeres y hombres de su familia comparten los sueños, debaten su significado, preguntan por los sueños de las otras, sienten lo que está pasando, lo que pasó y lo que vendrá, tejiendo una trama afectivo-analítica que las ayuda a comprender situaciones y a situarse en el mundo de modo más autónomo.

Son modos de producción de conocimientos no hegemónicos, femeninos, no racionalistas, que se tejen alrededor del fogón, de las siembras, en las mingas o en cualquier espacio colectivo (Almendra, 2012).

Una reciente asamblea realizada en el resguardo de Munchique, en el Cauca, refleja este modo heterogéneo, recíproco y comunitario de construir conocimientos. El informe del Tejido de Comunicación de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN), señala que 300 personas se congregaron durante tres días para “compartir, escuchar, dialogar, analizar y proyectar su plan de vida como pueblo nasa”, alrededor de la tulpá y rodeadas de puestos de comidas tradicionales, artesanías, tejidos, bebidas de maíz y de caña, y plantas medicinales (ACIN, 2014).

Los movimientos antisistémicos comenzaron a formar a sus militantes con base en la educación popular, lo que representó un paso importante para la desarticulación de la relación sujeto-objeto en la construcción de conocimiento, en el descentramiento del aula como eje del proceso educativo. Desde la década de 1970 se han registrado muchas experiencias de autoeducación colectiva, de construcción comunitaria de conocimientos a partir de prácticas que van desde compartir los saberes y la espiritualidad, hasta la música y la danza.

Cambiar el mundo o crear un mundo nuevo

Las bases de apoyo zapatistas están creando un mundo nuevo. Si hubieran optado por cambiar este mundo, habrían ingresado en la política estatal, aunque no participaran en las elecciones. Cambiar este mundo no es posible: el resultado de los cambios por los que luchamos, es el mundo en el que estamos, aquí y ahora. Los pueblos viven (vivieron en el caso de los zapatistas) en espacios que se asemejan al campo de concentración, en el sentido que le da Agamben: espacios donde el estado de excepción es la regla, en que la vida humana se reduce a vida biológica a secas (*nuda vida*), situación en la que cualquiera puede matar (al indio-negro-mestizo) sin cometer homicidio (Agamben, 1998).

Los Estados modernos, en particular aquellos en los que los no europeos son una parte importante de la población, instauran a través de un estado de excepción permanente (no declarado, ejecutado a menudo por grupos parapoliciales-paramilitares) una guerra civil legal destinada a eliminar a aquellos que el sistema considera como población sobrante o descartable. Quien entienda este aserto como excesivo puede echar una mirada a lo que viene sucediendo en México desde que el presidente Felipe Calderón declaró la guerra al narcotráfico (2006), en las favelas brasileñas desde la

dictadura militar en adelante (1964) y en todos los espacios donde, como señalaba Benjamin, la tradición de resistencia y rebelión de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción es la regla.

El campo de concentración no es reformable. Sólo se lo puede destruir, hacerlo saltar en pedazos. Para eso, como señalaba Fanon y como hicieron los zapatistas, no hay otro camino que la violencia. Luego, Agamben nos recuerda que “desde los campos de concentración no hay retorno posible a la política clásica” (Agamben, 1998: 238). Nos dice que participar en la política estatal, con su liturgia de votaciones, mítines y discursos mediáticos, es tanto como sentarse a negociar con los guardianes del campo alguna medida para atemperar las condiciones del encierro. En el campo la democracia electoral es una falacia. Hoy la democracia es el cortafuegos para aislar a los de abajo de los otros abajos. La democracia electoral es el muro de las prisiones, las alambradas de los campos de concentración, el modo de ilusionar a los confinados con que pueden encontrar aliados en la sociedad respetable, “noble” y blanca, ésa que puede votar a las izquierdas y sentirse representada por ellas.

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

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

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

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

Este libro debió titularse *Descolonizar y despatriarcalizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias*. Dos razones me convencieron de la necesidad de modificarlo. Una porque es demasiado largo y poco atractivo. Dos, porque aunque comparto las ideas y las corrientes feministas radicales, como varón prefiero entrar en puntas de pie, sin hacer ruido, a un terreno que debe ser protagonizado por las compañeras.

El libro está ordenado en cuatro secciones. La primera se refiere a los movimientos sociales a través de dos textos que buscan echar una mirada crítica sobre las teorías hegemónicas sobre el tema. La segunda es una recopilación de experiencias vivenciales en los movimientos de América Latina, escritas entre 2008 y 2014, en las que se aprecian los límites en un periodo hegemonizado por el progresismo y el nacimiento de nuevos movimientos. La tercera intenta acercarse a los nuevos modos de dominación nacidos durante los últimos años al amparo de la exportación de *commodities*. Finalmente, la cuarta hace un extenso análisis del proceso indígena del Cauca colombiano y de la escuelita zapatista, con la esperanza de que ambas experiencias se iluminen entre sí.

BIBLIOGRAFÍA

- Almendra, Vilma, "Aprender caminando: somos con otros y estamos siendo en relaciones", en *Revista Educación y Pedagogía*, N° 62, Medellín, Universidad de Antioquia, enero-abril de 2012.
- Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) "Cauca: el sol, el viento, la luna, la tulpa, los alimentos propios y la participación comunitaria alrededor del pensamiento propio", Tejido de Comunicación, 2014. Disponible en: <http://www.nasaacin.org/informativo-nasaacin/3-newsflash/6999-cauca-el-sol-el-viento-la-luna-la-tulpa-los-alimentos-propios-y-la-participaci%C3%B3n-comunitaria-alrededor-del-pensamiento-propio> [consulta: 11 de julio de 2014].
- Benjamin, Walter, "Sobre el concepto de historia", en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Bogotá, Desde Abajo, 2010.
- Bonelli, Laurent, "Les raisons d'une colère", en *Le Monde Diplomatique*, París, diciembre de 2005.
- Braudel, Fernand, *La dinámica del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1985.
- Castoriadis, Cornelius, *Figuras de lo pensable*, Madrid, Frónesis, 1999.
- Einaudi, Jean-Luc, *La Bataille de Paris: 17 octobre 1961*, París, Le Seuil, 1991.
- EZLN, "Tercera Reunión, Palabra del EZLN", 20 de agosto de 2005. Disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_08_20_b.htm [consulta: 26 de junio de 2014].
- , "Entre la luz y la sombra", 25 de mayo de 2014. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/> [consulta: 9 de julio de 2014].
- Fanon, Frantz, *Sociología de una revolución*, México, Era, 1966.
- , *Los condenados de la tierra*, Tafalla, Txalaparta, 1999.
- , *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009.
- Goldar, Ernesto, *La revolución argelina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1972.
- Grosfoguel, Ramón, "El concepto de 'racismo' en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser", en *Tábula Rasa*, N° 16, Bogotá, enero-junio de 2012, pp. 79-102.
- , "¿Cómo luchar decolonialmente?", en *Diagonal*, Madrid, 4 de enero de 2013, entrevista de María Luisa Trejo.
- Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires, Herramienta, 2002.
- Horne, Alistair, *A Savage War of Peace: Algeria 1954-1962*, New York, The Viking Press, 1977.
- Modonesi, Massimo, *Subalternidad, antagonismo, autonomía*, Buenos Aires, Clacso, 2010.
- Nordmann, Charlotte, "Ce qui s'est passé le 17 octobre 1961", en *L'association 17 octobre 1961: contre l'oubli*, París, 2005. Disponible en: <http://17octobre1961.free.fr/pages/Histoire.htm> [consulta: 16 de junio de 2014].
- Nordmann, Charlotte y Vidal, Jérôme, "L'oubli et la mémoire", en *L'association 17 octobre 1961: contre l'oubli*, París, 2005. Disponible en: <http://17octobre1961.free.fr/pages/Histoire.htm> [consulta: 16 de junio de 2014].

- Pannekoek, Anton, *Los consejos obreros*, Madrid, Zero, 1977.
- Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Journal of World-Systems Research*, Vol. 11, N° 2, New York, Binghampton University, summer-fall, 2000a, pp. 341-386.
- , “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Clacso, 2000b, pp. 201-246.
- , “Colonialidad del poder, globalización y democracia”, en *Trayectorias*, N° 7 y 8, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, septiembre de 2002, pp. 58-90.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Bircholas*, La Paz, Mama Huaco, 1996.
- Thénault, Sylvie, “Le fantasma du secret d’Etat autour du 17 octobre 1961”, en *Matériaux pour l’histoire de notre temps*, N° 58, París, Bibliothèque de Documentation Internationale Contemporaine, 2000, pp. 70-76.
- , “L’État d’urgence (1955-2005). De l’Algérie coloniale á la France contemporaine: dessin d’une loi”, en *Le Mouvement Social*, N° 218, París, La Découverte, 2007, pp. 63-78.
- , “Des couvre-feux á Paris en 1958 et 1961: une mesure importée d’Algérie pour mieux lutter contre le FLN?”, en *Politix*, N° 84/4, París, De Boeck, 2008, pp. 167-185.
- Thomson, Sinclair, *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, La Paz, Muela del Diablo, 2006.
- Wallerstein, Immanuel, “Leer a Fanon en siglo xxi”, en Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009, pp. 29-37.
- Zibechi, Raúl, *Los arroyos cuando bajan. Los desafíos del zapatismo*, Montevideo, Nordan, 1995.

Nuevas formas de hacer: la construcción de otro mundo en América Latina.

Entrevista de Michael Hardt y Alvaro Reyes a Raúl Zibechi¹

Experiencias de organización democrática

Michael Hardt y Alvaro Reyes: En algunos de sus libros describe y analiza los modos horizontales, autónomos y democráticos de organización que caracterizan a la última oleada de movimientos. ¿Cuáles son las principales características organizativas que diferencian a estos movimientos de la mayor parte de los movimientos del periodo anterior? ¿Cuáles considera que son las principales ventajas de estas experiencias de organización? ¿Cuáles han sido los éxitos más importantes de estos modos de acción? ¿Observa deficiencias o peligros en estas formas democráticas de organización?

Raúl Zibechi: La diferencia más importante es que no son organizaciones estadocéntricas, o sea, jerarquizadas, con una estricta división entre dirección y bases, entre quienes dan las órdenes y quienes las ejecutan, entre saber y hacer. Digamos que el viejo movimiento sindical tiene una organización fordista y taylorista, y en ese sentido ha sido simétrico al capital. Al ser jerárquico también es simétrico al Estado, aunque esta afirmación es algo simplista. Las grandes reuniones tienen una disposición especial, centrada en una mesa en la que se sientan los dirigentes que ordenan y

¹ *The South Atlantic Quarterly*, Duke University Press, Winter 2012, pp. 165-191. Notas de Ramon Ryan.

dirigen las asambleas, mientras la “masa” está físicamente en un nivel más bajo, escucha pasivamente y sólo puede hablar cuando la mesa lo autoriza. En América Latina, ese tipo de organización dejó de ser la más activa y creativa.

Las nuevas organizaciones son más pequeñas, no tienen equipos dirigentes tan separados de las bases y a veces ni siquiera tienen equipos permanentes de dirección. Pero, la diferencia más notable se registra en la escala micro. Ahí las reuniones, encuentros o asambleas son más pequeñas; la gente se suele sentar en círculo, los “dirigentes” se limitan a pasar la palabra y muchas veces son nombrados sólo para cumplir esa función. La palabra fluye, a veces como una “catarata turbulenta”, como señala Carlos Lenkersdorf al describir una asamblea tojolabal (Lenkersdorf, 2004: 22). Son relaciones cara a cara, directas, sin intermediarios. Claro que la mayor parte de las veces predominan formas de organización intermedias, digamos, entre la asociación y la comunidad.

Algo muy común en el nuevo tipo de organizaciones es que si son muy grandes, en la base las cosas funcionan más o menos como las describí arriba; pero, a medida que se asciende en la jerarquía se van pareciendo al modelo tradicional. Algo así sucede en el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil y en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), lo que indica que en una escala mayor a la comunidad o al grupo local de base no es sencillo encontrar formas alternativas de organización.

Creo que la gran ventaja que presentan es que, como no son organizaciones estadocéntricas, tienden a superar la burocracia, una forma tradicional, elemental y muy antigua de dominación. El Estado es burocracia. No sólo es eso; sin embargo, la burocracia civil y militar es una de sus características básicas. La mayor parte de la población pobre en América Latina vive su vida cotidiana al margen del Estado, y para luchar va descubriendo que no necesita organizarse al estilo estatal. A mi modo de ver, ése es un cambio estructural positivo respecto al obrero manual de antaño, cuya vida cotidiana en la fábrica estaba espacial y temporalmente reglamentada por el capital y el Estado, a tal punto que para defender sus intereses no tenía otro camino que organizarse estatalmente. Ése fue uno de los grandes éxitos del Estado del Bienestar.

Ahora los nuevos movimientos experimentan algo diferente, con sectores de la población que han sido expulsados hacia los márgenes, que ya no están incluidos. Entonces, sus formas de organizarse ya no se diferencian de aquellas que practican en su vida cotidiana; por ejemplo, las mujeres en sus barrios, en sus mercados, en sus vecindarios. La tendencia, por lo menos hasta que aparecen los gobiernos progresistas

con sus políticas sociales, es trasladar los modos y formas de hacer de la vida cotidiana a la organización político-social. Y pueden verse reuniones con estilos muy similares a las “reuniones” de jóvenes o de mujeres en sus barrios, es decir, formas no tayloristas, no ordenadas ni jerarquizadas de estar juntos.

En *Dispersar el poder* intenté mostrar cómo ese tipo de organización arraigada en la vida cotidiana permitió a los habitantes de El Alto y del Altiplano boliviano bloquear la máquina represiva del Estado, o sea, al ejército y la policía. Cómo la dispersión organizativa fue más potente que la centralización estatal o sindical, porque los sindicatos no jugaron el menor papel en la revuelta boliviana. Algo similar ocurrió en Argentina el 19 y 20 de diciembre de 2001, en Caracas cuando el golpe de Estado contra Chávez, en situaciones en que la población por sí misma y con sus propios recursos cotidianos fue capaz de destituir a los de arriba.

No denominaría a este tipo de organización como democrática. Me parece algo más complejo. Félix Patzi dice que la comunidad andina no es democrática sino que implica un “autoritarismo consensuado” (Patzi, 2004: 177). Honestamente, no defiende las formas democráticas como si fueran superiores. La familia no puede funcionar de modo democrático, porque no todos sus miembros tienen las mismas responsabilidades y deberes, ni las mismas capacidades de aportar al colectivo. Pienso que eso que llamamos democracia es un modo de dominación creado por Occidente, pero esto nos llevaría por otro camino.

Este modo de organizarse con base en los modos de la vida cotidiana es lento, requiere mucho tiempo para la toma de decisiones y probablemente no puede ejercerse más allá de los grupos locales, en los que la confianza personal es grande y en los que hay muchos pequeños intereses cotidianos en común. Por lo tanto, creo que no es el paradigma perfecto a oponerle a las grandes burocracias, sino un modo que han encontrado miles de grupos de base para resistir de forma autónoma. Quiero decir que no podemos pedirle más de lo que está dando. Ahí tenemos la crisis de los Foros Sociales, que han perdido fuerza, entre otras razones, porque fueron atrapados por los más capaces, los que tienen más habilidad para “dirigir” asambleas, para conseguir dinero para viajar, etcétera, o sea, profesionales universitarios y de ONG. Eso muestra uno de los límites de este nuevo “modo de hacer”, nombre que prefiero al de “organización”, que siempre tiene un aire taylorista.

Los orígenes

MH/AR: Es imposible, por supuesto, establecer la fecha concreta en que se origina un fenómeno tan complejo como un movimiento político, pero encontramos periodizaciones interesantes y útiles, en parte, porque a menudo ponen de relieve nuestras hipótesis acerca de la naturaleza y la dinámica de los movimientos. Algunas personas, por ejemplo, fechan el nacimiento de la actual ola de movimientos de América Latina en el levantamiento zapatista del 1 de enero de 1994, poniendo así énfasis tanto en su desafío a las políticas neoliberales, como el TLC, y sus modos horizontales y autónomos de organización. Otros remontan el nacimiento de estos movimientos a 1989, aunque enfatizan características similares. Concebir el origen en el Caracazo venezolano (los disturbios y saqueos en respuesta a las políticas de privatizaciones y ajustes impuestas por el FMI) puede servir para subrayar la oposición al neoliberalismo. Sin embargo, si se localizara el nacimiento de los nuevos movimientos en la ofensiva final del FMLN en El Salvador —y se la interpreta como el punto álgido y el drama final del foquismo— esto podría apuntar hacia el desarrollo posterior de estrategias autónomas y horizontales de la lucha social. Nos parece interesante, en cambio, que en varias de sus obras, usted señala 1968 como el periodo de gestación de la actual ola de movimientos. ¿Qué ganamos al remontar la fecha de nacimiento a 1968? ¿Eso nos ayudará a ver de otra manera, por ejemplo, las formas de poder predominantes en los movimientos o sus formas de organización? Y, más en general, ¿qué está en juego en estas periodizaciones?

RZ: Mi referencia a 1968 es porque busco las raíces de este proceso. Encuentro dos procesos que arrancan en ese periodo. Por un lado, el nuevo papel que tienen las mujeres y los jóvenes, o sea, una crisis o cambio en el patriarcado, que es muy visible en las pequeñas organizaciones de base. Mi forma de entender el patriarcado en este punto, que no es la única por cierto, es como un modo de trabar e impedir la circulación de la energía social. Cuando el patriarcado comienza a ser desgastado, la energía creativa empieza a fluir. El patriarcado afecta de modo principal a las mujeres y a los jóvenes pobres, que en su inmensa mayoría son indios, negros o mestizos. Hago hincapié en esa fecha, porque me parece evidente que ese proceso que Wallerstein llama “revolución de 1968” (Arrighi, Hopkins y Wallerstein, 1999: 99) empezó a romper un muro de contención, y que quienes lo hicieron —y aquí en el Sur hay una historia diferente a la del Norte que no ha sido aún escrita— no fueron, tal vez, las mujeres en general sino los jóvenes y las jóvenes, ayudados, no por el empleo fabril o

el acceso a la educación, sino sobre todo por la experiencia compartida en comunidades eclesiales de base (teología de la liberación), por la militancia guevarista en grupos armados o no armados, por la ruptura del orden comunitario tradicional, y por un largo etcétera que para generaciones enteras supuso vivir nuevas experiencias culturales, diferentes a las que vivieron sus padres. Pero insisto, no es algo “dado” por el sistema (la píldora, el trabajo fabril) sino algo creado abajo por diversos actores juveniles. Sólo en Brasil hubo 80 000 comunidades eclesiales, entre ocho y diez millones de personas que en la década de 1960 experimentaban algo colectivo diferente. Eso es lo que me interesa cuando digo 1968.

Lo segundo es periodizar la aparición de nuevas organizaciones. Para comprender la revuelta boliviana de 2000-2005 se puede recordar lo que sucedió en la década de 1990: las grandes marchas por la soberanía y la vida de los cocaleros, los grupos amazónicos y otros. Y es ineludible mirar 1973, o sea, el Manifiesto de Tiahuanaco, momento en que nace la corriente katarista.² Leer ese documento y compararlo con las Tesis de Pulacayo escritas por el sindicato minero en 1947 es comparar un manifiesto troskista tradicional, muy revolucionario por cierto, pero eurocéntrico, con un texto escrito por aymaras alfabetizados luego de la revolución de 1952, que colocan el problema de la opresión al lado del de la explotación.

Para entender el zapatismo es necesario viajar hasta ese mismo 1973, cuando se reúne el Congreso Indígena de San Cristóbal de las Casas, la primera puesta en común de todas las etnias de Chiapas que hasta ese momento nunca se habían juntado. Ese congreso está en la raíz del zapatismo, del mismo modo que la fundación de Ecuarrunari en 1972 está en la raíz de la Conaie, protagonista de los levantamientos posteriores a 1990, hasta los que llevan a Correa al gobierno. Y así podemos seguir por todo el continente. La primera ocupación de tierras en Brasil se produce en el sur en 1979, la primera ronda de las Madres de Plaza de Mayo, que aún no tenían ese nombre, fue en 1977.

Entonces, cuando digo 1968 lo digo en un doble sentido. Para referirme a los cambios en el seno del mundo popular o del abajo, cambios culturales que luego se traducen en una nueva forma de hacer política, lo

² Por katarismo se entiende la corriente política inspirada en el levantamiento liderado por Julián Apasa Nina, quien tomó el nombre de Túpac Katari, y su esposa, Bartolina Sisa, cuyas fuerzas sitiaron a los españoles en La Paz en 1871. Luego de derrotados fueron descuartizados y sus restos esparcidos en numerosos lugares de Bolivia. En 1973 un grupo de profesores aymaras redactó el Manifiesto de Tiahuanaco inspirado en la gesta de Katari, dando inicio a la corriente katarista que en 1989 desplazó a los sectores que apoyaban al gobierno militar de la confederación campesina oficialista dando nacimiento a la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Desde entonces el katarismo es la corriente política hegemónica en el Altiplano boliviano.

que resumo en la crisis del patriarcado (no como fin de la dominación sino como imposibilidad de contener las energías creativas) y, por otro lado, a lo que podemos llamar la renovación, que la periodizo en las fechas que mencioné. Esta renovación se relaciona con el tope mostrado por los modos de hacer estadocéntricos y con la aparición de una nueva generación de colectivos. A mi modo de ver, el caso más elocuente, que muestra de modo transparente los límites de lo viejo y el ascenso de lo nuevo es Bolivia, donde lo viejo es nada menos que la Central Obrera Boliviana (COB), un poder paralelo de una potencia inmensa, que se cae a pedazos en pocos años, como lo analizó brillantemente Alvaro García (García Linera, 1999; 2004).

Aquí, lo importante es pensar que lo viejo se cae, por decirlo así, no sólo por los límites externos, el Consenso de Washington, sino por los límites internos entre los cuales la generalización de la lógica comunal jugó un papel muy relevante. En Bolivia, el gran fracaso de la revolución de 1952 ante las comunidades fue su derrota en las áreas rurales, cuando falló a la hora de imponer el sindicato como alternativa modernizante ante la comunidad visualizada como lo arcaico. En este caso, el patriarcado tenía nombre de sindicato, operando como una especie de poder sobre la comunidad, que ésta no rechazó pero fue carcomiendo, debilitándolo paso a paso, día a día, con un estilo de hacer, si me permiten, más femenino que masculino, más sutil que frontal. Esa victoria cultural-política de la comunidad resulta clave para entender todo lo que vino después, o sea, el katarismo, la reivindicación de Túpac Katari y Bartolina Sisa (nunca uno u otro sino los dos), un proceso de descolonización desde abajo, asombroso, que aún está lejos de haber concluido.

El mapa de las diferencias

MH/AR: En relación a esta oleada de luchas latinoamericanas quedamos impresionados por las continuidades notables del pensamiento político y por la comunicación entre los movimientos, desde Chiapas hasta la Patagonia. De hecho, su trabajo en todo el continente ha puesto de manifiesto estos puntos en común, a la vez que hace hincapié en las diferencias y en las singularidades de las diversas situaciones nacionales y locales. En cuanto a la relación entre los gobiernos progresistas y los movimientos sociales, ¿cuáles son las líneas más importantes de divisiones y de continuidades? Sobre los gobiernos progresistas, por ejemplo, algunos observadores plantean que Hugo Chávez es el principal representante de la estrategia de utilizar la autoridad del Estado contra el neoliberalismo,

mientras que Lula y los Kirchner serían partidarios de un enfoque más moderado. Si uno se propone dibujar un mapa de América Latina sobre las relaciones entre los gobiernos progresistas y los movimientos sociales, ¿cuáles serían las líneas más importantes de separación y de conexión?

RZ: Es muy difícil establecer líneas divisorias con pretensión de que sean algo definitivo, porque la inestabilidad y el movimiento dentro del campo del progresismo, en el que influye de modo casi determinante la política de Estados Unidos, son permanentes. En todos los procesos hay algo en común: la continuidad del modelo extractivo, ya sea minería a cielo abierto, hidrocarburos o monocultivos. En todos los casos se trata de la producción de *commodities*, el modo que hoy asume el neoliberalismo en la región. Sin embargo, no es lo mismo lo que sucede en Venezuela o en Bolivia, donde la exportación de petróleo y gas es absolutamente hegemónica, y no ha variado después de haber transcurrido diez años de gobierno Chávez, que lo que sucede en Brasil.

En este país hay una reprimarización de las exportaciones, igual que en el resto de la región. Pero, no podemos olvidar que se trata de una potencia emergente, que tiene la segunda mayor empresa petrolera del mundo, la segunda minera, exportando aviones, siendo Embraer la tercera aeronáutica detrás de Boeing y Airbus. Si en Brasil se registra una tendencia a una desindustrialización relativa debido al brutal aumento de la exportación de *commodities*, puede imaginarse lo que está sucediendo en el resto de la región que no cuenta con los recursos del Banco Nacional de Desarrollo Económico y Social (BNDES), el mayor banco de fomento del mundo que en 2009-2010 prestó más dinero que el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) juntos.

Además de la exportación de *commodities* todos los países tienen en común la expansión de políticas sociales que buscan neutralizar a los movimientos y amortiguar o impedir el conflicto. Incluso en Colombia las políticas sociales han desplazado al conflicto armado como núcleo de la acción estatal hacia los movimientos, el cual antes se resumía en represión y desapariciones. Este aspecto, junto con la mejora de la situación económica, es muy relevante, porque está en la base del actual reflujo de la acción social, pero es más importante que eso. A través de Bolsa Familia, de los planes sociales argentinos y de la Secretaría de Acción Social colombiana, los Estados, progresistas o no, están consiguiendo crear una base social para el Estado, algo que antes consiguieron a través del Welfare. Lo importante es que estas políticas no son mera continuidad del combate a la pobreza del Banco Mundial sino que toman insumos del pensamiento crítico y de los propios movimientos, al punto que los *think tank* de

estas políticas son agencias como Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) y los ministerios de desarrollo social, como sostengo en uno de mis últimos libros (Zibechi, 2010).

El mapa de los gobiernos progresistas y de izquierda habría que completarlo estableciendo una diferencia entre aquellos países en los que la acción social hizo entrar en crisis el sistema político, como Venezuela, Bolivia y Ecuador, y aquellos como Brasil y Uruguay, donde ha predominado la estabilidad, estando Argentina en una situación intermedia. Eso indica claramente el papel actual de los movimientos. Débiles en Brasil, donde ya han cumplido su etapa histórica y ahora están en una prolongada decadencia. Fuertes en Bolivia, donde siguen impidiendo que el Estado imponga sus políticas de estabilización, como quedó demostrado a raíz del “gasolinazo” del 26 de diciembre, que Evo Morales debió suspender.³ Y en situaciones complejas en Ecuador, en que la presión del régimen contra los indígenas es muy alta proque combina aislamiento, represión, políticas sociales y entrega del agua a las multinacionales mineras.

En la recomposición de los movimientos en Argentina veo tendencias interesantes, pese a que están a la defensiva ante un Estado muy activo y presente. Pero la creatividad social se mantiene, como lo muestran las cien asambleas contra la minería articuladas en la Unión de Asambleas Ciudadanas (UAC), las iniciativas educativas de las fábricas recuperadas y lo que sobrevive de los grupos piqueteros. Los 40 bachilleratos populares y la creación de una Universidad en IMPA, la más antigua empresa recuperada, muestran que hay nuevas búsquedas y que las políticas de cooptación y neutralización de los movimientos también tienen sus límites.

En síntesis, creo que hay países como Brasil, en los que hay una evidente crisis de los movimientos, que no pueden separarse de la pujanza económica y política de esa nueva potencia emergente, hasta situaciones intermedias como las que se están dando en los demás países, donde existe una especie de ajedrez entre movimientos y gobiernos, una suerte de guerra de posiciones, un delimitar campos y espacios, una búsqueda por mantener la autonomía y en simultáneo un trabajo fuerte de cooptación. Quiero decir que fuera de Brasil hay escenarios abiertos, inciertos, en los cuales las fuerzas se mueven con cautela y no se puede decir que una u otra esté ganando de forma rotunda. Quizá la excepción positiva para los movimientos sea Perú, donde hay una fuerte respuesta contestataria a uno de los gobiernos más derechistas de la región.

³ *Gasolinazo* es el nombre que recibió la movilización del pueblo boliviano en rechazo a la anulación de los subsidios a los combustibles, que representó aumentos de 83% anunciados la noche del 25 al 26 de diciembre de 2010. La intensidad de las protestas, que amenazaban desembocar en un levantamiento popular, forzaron al gobierno a anular los aumentos la noche del 31 de diciembre.

La anomalía latinoamericana

MH/AR: Aunque los sentimientos antineoliberales se han generalizado en todo el mundo, los proyectos políticos neoliberales han sido particularmente intensos y coherentes en América Latina. Cuando se consideran las influencias directas e indirectas del zapatismo en los movimientos de casi todos los continentes, la resonancia y la propagación del “Que se vayan todos” argentino, o incluso, la popularidad y la influencia de una figura como Hugo Chávez más allá de las fronteras del continente, América Latina parece destacar —inclusive teniendo en cuenta sus diferencias internas— como una anomalía en el consenso global existente. Esta afirmación, ¿le parece válida o es pura apariencia? ¿Qué realidades sociales y qué iniciativas políticas podrían explicar esta anomalía?

RZ: Me atrevería a decir que América Latina fue una anomalía durante los noventa y la primera mitad de la década de 2000, o sea, hasta que las políticas progresistas empezaron a desplegarse e influir en los diversos abajos. Pero, ahora no está tan claro; creo que estamos viviendo una situación de transición. Llevo una década estudiando el caso de Brasil porque veo que va a tener una influencia enorme en toda la región, ya que se está convirtiendo en la potencia capaz de sustituir el papel “ordenador” que tuvo Estados Unidos durante más de un siglo. Este cambio hegemónico no puede dejar de influir en los movimientos, como sucede siempre. Por eso me parece tan importante estudiar Brasil.

Por otro lado, América Latina es una de las regiones del mundo con mayor crecimiento económico, observándose como tendencia que dicho crecimiento, que ya lleva siete u ocho años, se mantendrá durante un periodo relativamente largo. Eso permite un retorno de la estabilidad política y social, así como una mayor presencia de los Estados, eso que llamamos gobernabilidad. Si esta lectura es correcta, quiere decir que los dos factores que contribuyeron a que los movimientos sociales fueran muy fuertes, es decir, la confluencia de crisis económica y deslegitimación de los gobiernos neoliberales, han llegado a su fin.

Podemos entender a los gobiernos progresistas como el paso necesario para conseguir estabilidad. Por eso creo que en los principales países el ciclo de luchas ha terminado. No obstante, en dos de ellos las cosas siguen siendo diferentes y no se ha cerrado la crisis de gobernabilidad: Venezuela y Bolivia. En gran medida por las torpezas del imperio, pero también por la potencia del abajo que no se deja domesticar, que busca de modo inorgánico mantener la autonomía y que, por hacerlo de esa manera, lo está consiguiendo. Por inorgánico quiero decir por fuera de los órganos es-

tablecidos o de las instituciones. El fracaso de las reformas en esos países es, a mi modo de ver, el éxito de las búsquedas autónomas.

Sin embargo, el escenario muestra, además, otra tendencia. En la medida en que el extractivismo sigue siendo el eje del modelo económico, no hay modo de evitar que sobre una parte de la población, es decir, que la marginalización de amplios sectores siga su curso. Lo que acaba de suceder en Buenos Aires con la masiva ocupación del Parque Indoamericano, es una muestra de que el monocultivo de soja no genera empleo y de que provoca la aglomeración de más y más personas en las periferias urbanas. En este escenario el conflicto social es inevitable. Eso no quiere decir que el ciclo de luchas no haya terminado, sino que las políticas sociales son insuficientes para contenerlo. Por lo tanto, aún asumiendo que vivimos el fin de la anomalía, abajo no hay ningún *impasse* sino que otra vez se está juntando presión, se están creando condiciones para que vuelvan los estallidos o los movimientos amplios. Estos dos años serán claves para ver por dónde vamos, porque los gobiernos tienen problemas financieros y eso los fuerza a profundizar el modelo que les aporta dinero fresco, pero a mediano plazo esa política no tiene salida.

Influencias inversas

MH/AR: Cuando en 1923 José Carlos Mariátegui regresó a Perú de Europa trajo consigo una carga de conocimientos sobre la teoría marxista europea y sobre los movimientos comunistas y socialistas, que adaptó de manera creativa a la realidad andina. Actualmente, sin embargo, la influencia y el flujo de inspiración se registran principalmente en la dirección opuesta. ¿Cómo ve usted el papel y la importancia del actual pensamiento político latinoamericano para aquellos que luchan en otras partes del mundo, particularmente Europa y América del Norte? ¿Qué papel juega el pensamiento indígena en todo esto? Por el contrario, ¿cuál es o debería ser la relevancia de Europa y de América del Norte para los movimientos políticos de América Latina?

RZ: Creo que tanto el pensamiento europeo como el norteamericano siguen siendo hegemónicos entre los núcleos militantes, no sólo entre los universitarios. Pienso que, aunque América Latina puede ser inspiración, tener incluso cierta influencia política, las categorías con las que se piensa y reflexiona la realidad siguen siendo eurocéntricas, salvo excepciones. Sobre este asunto el mejor ejemplo lo constituye el hecho de que se piensa el conflicto con base en el concepto de movimiento social acuñado por

intelectuales del Norte para explicar la realidad de los movimientos del Norte. Creo que las diversas corrientes de eso que se ha dado en llamar sociología de los movimientos sociales son realmente interesantes e importantes, sobre todo cuando trabajan sobre la realidad concreta. Estudios como “Freedom Summer” de Mc Adam, los trabajos de Tilly, Tarrow, Melucci y otros, han sido aportes que no podemos ignorar (Mc Adam, 1990; Tilly, 2004; Tarrow, 1997; Melucci, 1996). Pero me parece que son de escasa utilidad para pensar nuestra realidad.

Las teorías sobre los movimientos sociales parten de considerar que existe *una* sociedad, y que una parte de ella, una clase social, un sector desfavorecido u oprimido, en determinado momento manifiesta reclamos al Estado para ser escuchado, para que sus demandas sean atendidas. Entonces aparece un conjunto de análisis centrados en la forma organizativa de la acción colectiva, en la estructura de las oportunidades, en los recursos culturales que se ponen en movimiento, etcétera, etcétera. O sea, diversos modos de explicar cómo en *una* sociedad unificada, con un Estado, *una* justicia, *un* sistema político de toma de decisiones, se resuelven o expresan las diferencias, las desventajas, las opresiones.

Pero, en América Latina no tenemos *una* sociedad, sino algo diferente. Además de las clases, los grupos étnicos y etéreos, los géneros y sexos, tenemos otra realidad que a menudo ni siquiera es entendida por nuestros intelectuales. Lo que quiero decir es que hay dos sistemas, aunque la palabra “sistema” no me satisface porque no son simétricos. Por un lado, tenemos una sociedad oficial, hegemónica, de herencia colonial, con sus instituciones, sus modos de hacer, su justicia y todo eso. Por otro, hay otra sociedad que puede estar afincada en las remotas áreas rurales y se organiza en comunidades, y también en las amplias periferias urbanas, que tiene otros modos y formas de organizarse; que tiene su propia justicia, sus formas de producción, y toda una organización para tomar decisiones paralela o al margen de la establecida. La argamasa de esa otra sociedad son relaciones sociales no capitalistas o no destinadas a la acumulación de capital y de poder sino a reproducir la vida de los que no tienen lugar en la sociedad hegemónica.

Esta sociedad otra no existe como un Estado al lado de otro Estado. Porque es una sociedad fragmentaria, no institucionalizada y, lo más importante: es visible cuando se pone en movimiento, cuando actúa de modo diferente al establecido, precisamente porque no se organiza en torno a instituciones estatales. Esto no tiene mucho que ver con los movimientos sociales, sino que lo que llamamos movimientos es producto de esa diferencia, no su causa. Dicho de otro modo, la movilización social se pone en pie no como forma de reclamarle al Estado derechos

o soluciones, que sería lo tradicional, sino como el camino para que el Estado la reconozca, la visualice, la respete. Es cierto que muchos dirigentes hablan de derechos y todo ese lenguaje estatista, pero eso no tiene la menor relevancia. Tampoco importa mucho a quién elige esa sociedad otra para que gestione sus intereses en el Estado, porque ese Estado sigue siendo vivido como ajeno, incluso en Bolivia, como acaba de verse, donde supuestamente el Estado ha sido refundado. Para comprender esta realidad es más útil el tiempo largo y la reflexión filosófica, pero no la política de lo posible, porque lo posible es siempre el Estado. Por eso, para entender esto me interesa más Clastres, un antropólogo-filósofo de los pueblos sin Estado (Clastres, 2004).

Para explicar esta realidad hay muy pocos trabajos. Conozco el más reciente de James Scott (2009), *The art of not being governed*, pero se reduce a las áreas rurales y sostiene que ese mundo ya no existe. En América Latina sólo conozco los estudios del venezolano Alejandro Moreno (2000: 163-176) relativos a las periferias de Caracas, los del grupo peruano Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (Pratec) sobre comunidades rurales, algunos trabajos de Silvia Rivera (2007) acerca de aymaras urbanas, algo de Luis Tapia (2007: 47-63), también de Bolivia, de Rodrigo Montoya (2010) sobre quechuas limeños y poco más. De algún modo, todo el trabajo teórico del subcomandante Marcos va en esa dirección, o sea, la de mostrar cómo ahí abajo y a la izquierda existe un mundo otro y que, para poder verlo, no sirven los libros sino la participación activa en los espacios de educación, de salud, de producción, de toma de decisiones de las comunidades.

Creo que lo peor que podemos hacer es intentar comprender esta realidad con base en conceptos como “movimientos sociales”, porque implica aplicar categorías ajenas a aquello que se pretende comprender. Me llama mucho la atención que pensadores que se dedican a la descolonización insistan en este modo de ver la realidad. Que, por cierto, no es sólo un problema de los intelectuales y activistas del Norte, porque en el Sur las cosas funcionan igual. Al parecer, este impresionante ciclo de luchas que hemos vivido entre los noventa y principios del nuevo siglo no ha tocado las certezas intelectuales y políticas adquiridas, como si la teoría revolucionaria fuera impermeable a la realidad. En el fondo hay un problema epistemológico, que radica en cómo, cuándo y dónde es posible conocer. Pienso que el momento de la revuelta es el que ilumina la sociedad otra, que vuelve a pasar desapercibida cuando se diluye la rebelión. Tomar ese momento como eje epistemológico supone comprender *en* movimiento, *en* los espacios de la revuelta, *en* sus tiempos, y eso desarticula completamente la sociología y la política institucionales.

Me parece que la práctica indígena cuestiona las concepciones revolucionarias occidentales en varios aspectos. No veo que haya intelectuales no indios que estén dispuestos a dar el estatuto de teoría revolucionaria a la acción colectiva india y a sus pensamientos, pese a que ha mostrado de sobra su capacidad de combate y de transformación. Al parecer sólo lo estadocéntrico es teorizable. Me pregunto cómo sería una teoría de la revolución que dejara de lado la tábula rasa y tomara en serio el Pachakutik, por ejemplo. Es decir, que lo nuevo ya está en lo viejo y que lo que llamamos “cambio” es la restauración de un equilibrio perdido que supone que lo que estaba al margen o en la oscuridad pasa a estar en el centro. Cómo sería un pensamiento rebelde, mejor que revolucionario, en el que lo masculino y lo femenino sean complementarios en vez de opuestos antagonicos. En el fondo, se trata de ir más allá de la dialéctica, de evitar el concepto de síntesis, inexistente en las cosmovisiones indias, y trabajar con otras categorías. Marx decía que el mundo nuevo ya existe en el viejo y podía pensar en términos de no exclusión, esto es, no dialécticos; pero hoy esto parece muy extraño y en el pequeño sector crítico hay más familiaridad con Deleuze y Nietzsche que con Felipe Quispe y con Luis Macas.

Movimientos indígenas

MH/AR: En muchas partes de América Latina los movimientos indígenas han jugado un papel particularmente inspirador en esta última oleada de movilizaciones y sin duda uno podría argumentar que las innovaciones en la organización de estos movimientos han sido fundamentales para la eficacia de este ciclo de protestas. (Las “Juntas de Buen Gobierno” Zapatistas o los consejos vecinales de El Alto son sólo dos ejemplos que vienen a la mente al respecto.) Es decir, a partir de la década de 1970, en el sur de México, Bolivia, Chile o Colombia los movimientos indígenas desplazaron desde los márgenes a los protagonistas centrales del cambio social en toda la región. ¿Qué es lo que podría explicar el notable éxito de estos movimientos? ¿Cuáles han sido en su opinión los mayores frutos de este cambio? En las últimas décadas, ¿de qué manera han cambiado la izquierda indígena y, quizá lo más importante, las izquierdas no-indígenas, con el fin de hacer posible este resultado?

RZ: Es muy difícil saberlo. Sinceramente, para explicar un cambio de esta envergadura, tan profundo y completo, que se traduce en el triunfo de la comunidad frente a la asociación, por decirlo en pocas y excesivamente

esquemáticas palabras, no puede ser comprendido apelando a la coyuntura. Creo que en el último medio siglo, sin duda, en América Latina se ha producido un viraje histórico, que se relaciona no sólo con los sectores sociales sino con algo que podemos llamar lo civilizacional.

La pregunta sería: ¿por qué después de cinco siglos de represión, genocidio, marginalización, asimilación cultural y domesticación, los pueblos indios emergen con tanta potencia? Es evidente que hay varias respuestas posibles y que un solo argumento no sería satisfactorio. Pienso que hay cambios de larga duración, como la instalación de la lógica comunitaria, a los que deben sumarse cambios en el corto plazo, como las reformas neoliberales que forzaron a ese otro mundo a moverse para no desaparecer. Tal vez un diálogo entre largo y corto plazo pueda ayudar a comprender estos cambios.

Quizá lo más significativo sea que lo que denomino “lógica comunitaria”, o sea, las cosmovisiones indias, tiene empatía con los mundos que nacen entre los no indígenas, es decir, en las periferias urbanas. Si observamos, por ejemplo, las villas de Buenos Aires, en las que viven dos millones de personas que representan entre 15 y 20% de la población de la ciudad, encontramos que los modos de hacer indígenas son ya el sentido común de la organización popular villera. Cuando la población de estas villas, ya sean paraguayos, bolivianos o argentinos del norte, construye iglesias, lo hace en minga (trabajo comunitario), porque es el sentido común de resolver los problemas. Las fiestas son de carácter comunitario y los nombres de las iglesias y de las fiestas son indígenas, aunque una parte sustancial de esa población no es india. Quiero decir que lo étnico no tiene mucha importancia, que lo que hay que atender son los modos de hacer, las prácticas colectivas que, sin duda, son comunitarias. Encontramos una suerte de mestizaje entre prácticas vinculadas al mundo cristiano (como las comunidades de base) y otras vinculadas al mundo indio, e incluso, al mundo campesino, que están viviendo un fuerte mestizaje. Este sector es hoy el más activo, inclusive en países como Argentina y Chile. Lo que nosotros podemos aprender es esa otra forma de hacer, los vínculos cara a cara, a no crear organizaciones instrumentales sino organizaciones en las que las personas no son medios sino fines.

Movimientos sociales y gobiernos progresistas

MH/AR: En la última década, en América Latina, el núcleo dinámico de la política de izquierda gira con frecuencia en torno a la relación entre los movimientos sociales y los gobiernos progresistas. Muchos enfatizan

—con razón, en nuestra opinión— en el hecho de que los gobiernos de izquierda llegaron al poder montados sobre las espaldas de los movimientos sociales. Estamos más interesados, sin embargo, en su punto de vista acerca de estas relaciones después de los triunfos electorales. Somos conscientes de la existencia de al menos tres concepciones relativas a la forma que debe tener esta relación. La primera es la posición hegemónica, que ve al gobierno progresista como la fuerza directriz principal y a los movimientos sociales como secundarios, contribuyendo a la consecución de las políticas de los gobiernos. En segundo lugar está la posición que defiende la colaboración, que propone que el Estado y los movimientos sociales deben acordar tanto como sea posible los diversos proyectos. Y luego, algunos de los autores de esta corriente, como Roland Denis y el Grupo Acontecimiento, abogan por una tercera opción, una “otra política” en la que los movimientos sociales mantienen su autonomía respecto de la dirección del Estado. ¿Cómo entender la dinámica actual entre los gobiernos progresistas y los movimientos sociales? ¿Qué actitud cree que deben tomar los movimientos sociales con respecto a los gobiernos progresistas?

RZ: Es evidente que simpatizo con la posición de Denis y del Grupo Acontecimiento, en el sentido de que el cambio social y una política verdaderamente diferente no pueden surgir de los gobiernos sino de los diversos abajos. Pero, hay un problema que no es menor y que recién estamos empezando a visualizar: una vez que llegan al poder los gobiernos progresistas los movimientos ya son otros. No se puede seguir pensando en aquellos movimientos porque eso cambió, ya no siguen siendo iguales y, por lo tanto, la relación con sus gobiernos no puede ser del mismo tipo que cuando las izquierdas y los movimientos compartían las barricadas.

Por definición, un movimiento existe contra o en conflicto con un gobierno. O, mejor, el conflicto es el que da forma y vida al movimiento. En este periodo, los grupos menos impactados por el Estado y el mercado, o sea, por las políticas sociales y el consumismo, están siendo los más activos. A menudo están creando otras organizaciones, como lo hacen los jóvenes *hip hop* de Quito, o los indios amazónicos que se oponen al extractivismo, como los yupka de Venezuela, y así en todos los países. Suele suceder que los sectores que estuvieron a la cabeza durante un ciclo de luchas luego se convierten en los más afines al nuevo gobierno, porque son los más privilegiados por la nueva gubernamentalidad al punto que se vuelven su base de apoyo más sólida.

Lo que hay que entender es que una parte sustancial de los movimientos de los noventa, no todos pero sí una parte decisiva, se ha convertido en la clave de la nueva forma de gobernar. Y, por lo tanto, los nuevos

movimientos están surgiendo por fuera de esa relación, porque el nuevo modo de gobernar ha sido construido a medias entre fuerzas progresistas y movimientos. No critico esa relación, no estoy en contra de lo que hoy hacen las Madres de Plaza de Mayo, quienes apoyan fervientemente y sin fisuras al gobierno kirchnerista, pero es evidente que lo más creativo está surgiendo en otros espacios.

Poder estatal

MH/AR: ¿Cuáles considera los principales peligros y beneficios que implica la llegada al gobierno de los partidos progresistas? ¿Alcanzar la administración del Estado ha sido de alguna manera un regalo envenenado o el acceso al Estado es un paso más en el proyecto de los movimientos?

RZ: Suelo decir que para comprender lo que sucede hay que mirar tres escenarios: las relaciones interestatales, o sea, la cuestión de los gobiernos, la relación entre movimientos y Estados, es decir, la cuestión de la emancipación, y la relación entre el desarrollo y el buen vivir, esto es, el posdesarrollo. Si miramos la cuestión estatal, la existencia de gobiernos progresistas es muy positiva, porque en ellos se juega la relación con Estados Unidos y con las grandes multinacionales del Norte, la crisis de la dominación imperialista que estos gobiernos acentúan. Pero, si observamos la cuestión de la emancipación o del desarrollo, estos gobiernos han representado un paso atrás.

El problema es que hay fuerzas sociales y políticas que no pueden tener otro horizonte más que ser gobierno, que convertirse en administradores del Estado. El Partido de los Trabajadores de Brasil o el Frente Amplio de Uruguay, que nacen con la lógica sindical, van ganando municipios y luego se hacen gobierno, no pueden tener otro horizonte más que el Estado. Incluso, los Sin Tierra de Brasil no pueden pensar en otra lógica que el cambio a través del Estado, aunque su práctica es mucho más rica que su elaboración política. Es el caso del Movimiento al Socialismo (MAS) de Bolivia, surgido de los sindicatos cocaleros, no de los ayllus del Altiplano. Ahí hay dos lógicas: la sindical, que tiene toda una tradición heredada de la COB y la revolución de 1952, y la de la reconstrucción de la nación aymara, que está en la base del katarismo. Pero esta perspectiva es a largo plazo y no da respuestas a los problemas de hoy, por eso fue derrotada por el MAS.

Para resolver los problemas del hoy, hay que ser gobierno. El problema surge cuando empiezan a verse las continuidades con el Estado colonial, con la vieja política. La izquierda aún no entendió los límites del Estado-

nación, entre ellos, que el Estado no puede ser refundado. Ésa es la importancia histórica del 26 de diciembre en Bolivia, un Estado que quiere ser fuerte pero no puede porque los de abajo no toleran que los dirijan como antes. Esto nos lleva a una situación de crisis permanente, que a escala nacional no se va a resolver a favor de los movimientos porque aún no han nacido instituciones posestatales.

Desarrollismo

MH/AR: Algunos observadores critican a los gobiernos progresistas de América Latina por repetir las viejas estrategias económicas desarrollistas, especialmente en cuanto a la exportación de productos primarios y extractivos como el petróleo y la soja. ¿Cree que el desarrollismo o neodesarrollismo es un peligro significativo? ¿Puede usted imaginar alternativas económicas beneficiosas para el desarrollo o formas alternativas que rompan con las viejas estrategias de la modernización y promuevan el desarrollo no sólo económico sino social y comunitario? ¿Podríamos definir un concepto de desarrollo adecuado a nuestros proyectos políticos actuales? ¿El concepto de Buen Vivir puede ser una alternativa?

RZ: El principal problema del crecimiento con base en la exportación de *commodities*, o sea, el extractivismo, es que genera exclusión. En la producción no hay trabajadores; de hecho, hay muy pocos tanto en la soja como en la minería, y no hacen falta consumidores porque todo se exporta. Entonces tenemos un gran crecimiento del producto pero, a la vez, se mantienen la desigualdad y los niveles de informalidad y de trabajo en negro. Este tipo de crecimiento necesita de políticas sociales compensatorias para evitar el conflicto que sería inevitable si no las hubiera. Por otro lado, ese tipo de producción beneficia a las grandes multinacionales extranjeras y en algunos casos brasileñas.

Los campesinos están perdiendo la lucha por la tierra y el *agrobusiness* la está ganando. Los gobiernos se sometieron al ciclo económico de valoración de las materias primas y eso nos está llevando a un callejón sin salida, salvo una vez más en Brasil, porque cuando el ciclo de los altos precios se termine no habrá alternativa y otra vez la prosperidad se habrá quedado en pocas manos. Entiendo a los gobiernos que dicen que necesitan dinero para pagar sus cuentas y eso los lleva a aceptar este modelo económico. Pero no estoy nada de acuerdo en que digan que el extractivismo es lo bueno, que omitan realizar el debate sobre cómo buscar y construir alternativas.

En realidad, el principal problema es que no tenemos alternativas. El Buen Vivir es algo declarativo, en lo que estoy muy de acuerdo, pero no tiene relación con la realidad. En América Latina el único país que tiene otro modelo es Cuba, y como sabemos no es un modelo para los demás, entre otras razones porque supondría un empobrecimiento generalizado sobre todo de las clases medias. En este momento de crisis del sistema y de crisis civilizatoria, el gran desafío de los movimientos antisistémicos es encontrar modos de producir y de vivir diferentes al capitalismo. Sinceramente, creo que estamos aún muy lejos de eso. En la historia ha habido periodos de crisis del sistema sin que surgieran alternativas, como sucedió en la larga transición de la Antigüedad al feudalismo. O sea, creo que la descomposición del actual sistema, de la que estamos atravesando las primeras fases, debe ser mucho más profunda y mucho más prolongada para que nazcan fuerzas diferentes. Por lo que conozco, aún falta mucho. Algunos asentamientos Sin Tierra en Brasil pueden servir de inspiración, igual que los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno en Chiapas, pero la potencia del sistema todavía es muy grande y es capaz de traccionar a los miembros de estos movimientos por el sólo deseo de vivir mejor que aparentemente el capitalismo ofrece.

En síntesis, creo que para que sea posible entrar en una fase diferente de eso que llaman “desarrollismo” es necesaria una profunda revolución o mutación cultural, que modifique nuestros modos de sentir la riqueza y la pobreza, la vida y la muerte, el tiempo y el espacio, lo humano y lo no humano, y establezca relaciones no jerárquicas ni excluyentes sino complementarias entre ellos. O sea, que el ser humano vuelva a la vida sencilla sin más pretensiones que vivir en armonía con sus semejantes y consigo mismo. El Buen Vivir va en esa dirección, pero quienes lo practican —algunas comunidades andinas y amazónicas—, son minorías pobres que no entusiasman a nadie, ni siquiera a los intelectuales que en las constituciones de Bolivia y Ecuador formularon esos conceptos tan importantes.

Alternativas indígenas

MH/RZ: En la última oleada de movimientos la influencia indígena ha sido particularmente interesante porque aportó nuevos modos de pensar. Algunos incluso pueden afirmar que los movimientos indígenas han sido los más “radicales”, ya que su producción conceptual plantea la crisis de la “civilización”, en lugar del callejón sin salida que implican las propuestas estrictamente “económicas” o “políticas” y, por lo tanto, pretende ofrecer alternativas más allá de lo imaginado por determinado espectro político.

Por ejemplo, ¿cómo el concepto de Pachakutik⁴ podría abrir espacios para la acción que no están disponibles debido a la hegemonía de la noción liberal de “progreso” o a la idea marxista de cambios a través de la “revolución”? ¿Cómo ha alterado este desarrollo conceptual la naturaleza de la lucha política en América Latina? ¿Han tenido efecto práctico dentro de las acciones de los propios movimientos? ¿Han sido tenidos en cuenta por cualquiera de los gobiernos actuales?

RZ: Hay varios temas que el movimiento indio pone sobre la mesa. El primero es su concepción del tiempo, la relación presente-pasado. El segundo es la idea de cambio social o revolución, el Pachakutik, en relación a la tábula rasa, como ya comenté. El tercero se relaciona con el racionalismo y con la relación entre medios y fines, que involucra las ideas de estrategia y táctica, así como la cuestión del programa y del plan. Éstos son algunos de los ejes centrales de la acción revolucionaria moderna que las cosmovisiones indias cuestionan en los hechos, aunque en la mayor parte de los casos no lo formulan de modo explícito.

En cuanto al primer aspecto, un líder indio de Ecuador dice “caminamos sobre las huellas de nuestros antepasados”. Esto quiere decir que es el pasado el que inspira la acción, no el futuro, como sucede en la modernidad. El pasado no está muerto, como dice Marcos en “Votán Zapata”, un texto central del zapatismo. Por lo tanto, cuestiona de raíz la teoría revolucionaria ilustrada, marxista y también anarquista, que mira hacia adelante. Se podría decir que, en los hechos, los revolucionarios franceses miraron hacia atrás al poner como símbolo el gorro Frigio, pero las teorizaciones siempre miran hacia el futuro. Se trata de “construir un futuro diferente” a partir de la ruptura revolucionaria. En esa afirmación se resumen las tres concepciones a las que hago referencia.

Si la revolución mira hacia el pasado es porque lo que busca es equilibrar lo que se ha desequilibrado, no crear un mundo nuevo sino algo así como ponerlo nuevamente sobre sus pies, ordenarlo, pero no en el sentido de orden estatal sino de orden cósmico, de alinear-nos con el orden superior que es el mundo, o la naturaleza, o el cosmos, según como cada uno prefiera llamarlo. Y aquí aparece la segunda cuestión: el Pachakutik. Como no se trata de crear algo nuevo sino de restablecer el equilibrio, el Pachakutik es el retorno, la vuelta de lo que estaba marginalizado, apartado, oculto, que puede ser el propio mundo indio, o el equilibrio perdido, o un concepto del tiempo no lineal sino cíclico, porque la revolución/Pachakutik es el

⁴ Se trata del concepto andino del cambio social, en el cual hay un vuelco o inversión temporal que “saca” lo que está escondido dentro y hace que lo que visible, o lo que está “fuera”, ocupe el lugar interior.

inicio de un nuevo/viejo ciclo, el fin de algo y el comienzo de otra cosa, pero no como la tábula rasa sino como la restauración de lo perdido/olvidado. Ya dije que esto tiene empatía con el Marx de *La guerra civil en Francia*, cuando hace un balance de la Comuna de París y dice que los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantar sino apenas “dar suelta” (*set free* dice el texto en inglés) al mundo otro que ya existe en el seno de la sociedad burguesa agonizante. Acá la revolución no crea nada nuevo; como dice Marx, es el parto de algo que ya existe en germen, en pequeño, porque no se puede parir lo que no existe. El acto de parir es el mejor ejemplo de que ya hay algo formado para poder parirlo y que la revolución no es la que lo crea sino la que lo saca afuera y, en ese sentido, tiene relación con el Pachakutik.

La tercera se relaciona con lo que menciona Marcos acerca de que los medios son los fines. Utiliza nuestro lenguaje para cuestionar el racionalismo moderno. Lo que nos dice, creo, son por lo menos dos cosas: que la sociedad no es planificable como si fuera el barro con el que dios modeló a Adán y Eva, sino algo mucho más complejo y sobre todo impredecible. Además, nos coloca ante un doble desafío: cuestiona la relación colonial sujeto/objeto y la idea de que alguien puede modelar el futuro o lo que sea como si fuera un objeto. Si los medios son los fines, es que no existen fines más allá de una ética del buen hacer o del buen gobernar que es lo mismo. Pero esto no tiene nada que ver con la idea tradicional de revolución ni de mundo nuevo, pero sí con la de mundo otro que hay que ayudar a sostener, a crecer, a parir, etcétera.

Es evidente, insisto, que esto tiene que ver con algunos de los temas de Nietzsche, como el eterno retorno, la tirada de dados, y otros. Éste me parece un campo de reflexión muy rico, que nos puede ayudar a pensar cómo relacionamos lo mejor de Occidente con lo mejor de Oriente, porque en el fondo se trata de eso, como apuntaba Anwar Abdel-Malek (Abdel-Malek, 1981). Ese diálogo entre las dos orillas de la civilización tiene en América Latina sus mejores chances, porque es donde las dos civilizaciones han convivido durante más tiempo; aunque en relación asimétrica, han convivido al fin. El zapatismo es parte de todo eso desde el punto de vista teórico y también práctico. Incorpora el feminismo, la teoría crítica, la autonomía y otras ideas occidentales. Pero nosotros, ¿estamos dispuestos a incorporar algo de la cosmovisión india? Ahí el desafío es nuestro, porque de lo contrario estamos queriendo hacer pasar al zapatismo por las “horcas caudinas” de la teoría revolucionaria moderna y leerlo con ojos marxistas, anarquistas, posmodernos o lo que se quiera. Si no nos movemos de nuestro lugar, sólo veremos la lucha indígena como un aporte interesante, casi cosmético, sin duda folclórico. Sin embargo, hoy es la

mejor chance que tenemos de revisar a fondo todo lo que los revolucionarios occidentales hemos hecho rematadamente mal. Más aún: si no lo hacemos, las posibilidades de superar el capitalismo serán menores.

El papel del intelectual

MH/AR: Del mismo modo que la reciente oleada de movilización se opone al “foquismo” que caracterizó a gran parte de la izquierda latinoamericana, incluso hasta la década de 1980, la “insurrección de masas” que identifica a muchos de estos nuevos movimientos se opone a la centralidad de la “guerra de guerrillas”. Asimismo, la crítica generalizada de la vanguardia ha llevado a una revaluación de la producción intelectual dentro de los movimientos. ¿Cómo ha visto la crítica del vanguardismo y el nuevo rol que los intelectuales desempeñan en los diversos movimientos que se han analizado? ¿Esta nueva relación ha mostrado ser productiva? ¿Cómo imagina una relación beneficiosa entre el trabajo intelectual y la política radical? O tal vez, más precisamente, ¿cómo ha imaginado las formas en que su propio trabajo se ha insertado en el panorama más amplio de lucha en el que participan estos movimientos?

RZ: En los movimientos del abajo estamos ante un periodo de transición, en el cual las viejas ideas y modos de hacer siguen existiendo pero son más débiles y en el que las nuevas aún no las han desplazado. De modo que hay una convivencia entre partido/vanguardismo y autonomía/horizontalidad, por decirlo de un modo muy simple. En todo caso, lo importante es que ya nadie defiende integralmente el vanguardismo, aunque no pocos lo siguen practicando. Otros cuantos critican la horizontalidad, pero luego, en los hechos, practican aspectos que se relacionan con ese estilo. Como se trata de culturas políticas, las transiciones son lentas, exasperantemente lentas; no obstante, hay que asumir que los tiempos de los cambios culturales son como las glaciaciones.

Yo no me defino como intelectual sino como activista/militante y pensador/educador. Bueno, tampoco, porque suena pretencioso. Pero, va por ahí. Empecé a militar en 1969 en un frente de masas de tupamaros en la escuela secundaria y nunca dejé el activismo. Ahora, por un lado escribo en periódicos con lo que me gana la vida y escribo libros, y por otro, doy talleres y cursos de formación con nuevos movimientos en varios países. El estar trabajando con movimientos y militantes me permite asegurar que muchas ideas que formulamos nosotros, me refiero a todos los que trabajamos en una dirección similar, son patrimonio de muchísima

gente de los movimientos. Luego, claro, las utilizan como quieren o como pueden. Hay muchos compañeros que hablan de autonomía y de horizontalidad, pero los ves actuando como vanguardistas. Sin embargo, a veces la realidad es muy dura y las cosas no son como las imaginamos cuando escribimos o pensamos.

No creo en el papel del intelectual que definía Lenin o incluso Gramsci. O sea, el intelectual que lleva la teoría desde fuera y la inserta en el movimiento. O el intelectual orgánico que está junto al movimiento. Porque creo que los movimientos ya están formando a sus intelectuales, bien o mal pero lo hacen, y eso es muy valioso. Lo que yo puedo hacer es contribuir a desaparecer, como dice Marcos respecto al Ejército Zapatista. Hace dos años hice un curso con campesinos y grupos de periferias urbanas en Paraguay, cuyo objetivo era crear grupos de investigación para que después los propios militantes que fueron al curso pudieran replicarlos en sus comunidades y barrios. Funcionó y ellos ya pueden tener sus iniciativas de formación, con lo cual el papel del intelectual externo se va disolviendo. Ahora lo estamos haciendo en Uruguay con grupos barriales. Es decir, el punto de partida puede parecer similar, pero el camino que recorreremos es para dejar el lugar del cual partimos.

Ahí aparece una cuestión ética, no de método, porque la educación popular se ha institucionalizado; ahora trabaja para los gobiernos “progres” y está haciendo un daño enorme. El tema es quién es el centro. Si el centro es el intelectual/partido, su trabajo va a tender a consolidar ese lugar. Pero si el centro es la gente en movimiento, entonces el intelectual tiende a ser uno más en ese movimiento.

Porque, ¿qué es movimiento? Si es organización o institución, entonces funciona el rol tradicional. Pero estamos llegando a otras formulaciones sobre movimiento, que priorizan el aspecto de mover-se, deslizar-se de la identidad y del lugar material y simbólico heredados. Esto quiere decir que un verdadero movimiento es aquel en el que sus miembros cambian de lugar, algo que nos enseñan las feministas y los indios. No es movimiento aquel que, como los sindicatos, confirma y atornilla el lugar del trabajador en relación al capital. Por eso los intelectuales también nos debemos poner en movimiento y movernos del lugar ese de estar por encima de la gente.

Mirando el futuro

MH/AR: La cuestión del origen de esta oleada de movimientos, que hemos abordado anteriormente, nos lleva también a la pregunta final.

Nos parece que en lo que respecta a la trayectoria histórica de estos movimientos la mayoría de los comentaristas tiene puntos de vista muy diferentes. Algunos afirman que la oleada de movimientos fue posible por una coyuntura específica, caracterizada sobre todo por las luchas contra los gobiernos neoliberales, y que ahora hemos transitado hacia un periodo diferente, que requiere distintas prácticas políticas. Otros sostienen que estos movimientos son expresiones de una época, de un cambio coyuntural, y que, por lo tanto, las formas de poder que rechazan se mantienen en su lugar y su modo de hacer política sigue siendo necesario. ¿Considera usted que la vigencia de estos movimientos quedó atrás? ¿Qué podemos esperar de los movimientos en el futuro cercano? ¿Cuáles son las iniciativas más prometedoras de estos movimientos? ¿Cuáles cree que son los mayores obstáculos que deben superar en el futuro inmediato?

RZ: El ciclo de luchas terminó, como hemos visto, pero estos movimientos iniciaron una nueva era de las luchas sociales o de clases que está en sus primeras fases. Esta nueva era es la de la autoconstrucción de un mundo otro, sin la necesidad de pasar por la toma del poder estatal, siendo ésta la principal diferencia con los periodos anteriores. El eje de las luchas cambia radicalmente: pasa de estar focalizado en el Estado a concentrarse en los territorios donde se construyen estos nuevos mundos.

El caso más evidente es el de los Caracoles zapatistas, en los que han creado un complejo de construcciones del nuevo mundo: la salud, con sus clínicas que combinan la cura de las pastillas, como dicen en referencia a la medicina alopática, con la de las hierbas y otros modos de curar del mundo indio, como los hueseros. La educación, con sus escuelas y colegios secundarios en los que la comunidad es la que decide qué y cómo se enseña. La justicia que imparten las Juntas de Buen Gobierno. La producción familiar y cooperativa, el comercio como intercambio en mercados transparentes donde todos y todas se relacionan en pie de igualdad porque no hay monopolios. La fiesta comunitaria y el ocio, el deporte y la internet. Creo que lo más novedoso de este mundo otro es que ha sido capaz de construir formas de poder supracomunitario, como las juntas, que son poderes regionales de varios municipios que reúnen a cientos de comunidades cada uno. Y lo más importante: son poderes no estatales, rotativos, por turnos, en los que todos y todas aprenden a ser gobierno. Éste es un logro histórico, que nunca antes había existido en las luchas de los de abajo, exceptuando los 69 días que duró la Comuna de París y los breves tiempos de los sóviets antes de la reconstrucción estatal estalinista.

En el resto de América Latina tenemos experiencias no tan completas, no tan abarcativas como para decir que hay mundos nuevos, sino retazos,

o algo similar a hilos de un tapiz que se está tejiendo, y destejiendo. En los asentamientos Sin Tierra se produce de otro modo, en colectivo, en algunos casos sin agrotóxicos, se experimentan nuevos modos de intercambio y de educación. En miles de comunidades andinas se producen valores de uso para mercados no capitalistas y, en algunas regiones como el Altiplano boliviano, se experimentaron formas de poder militar como el cuartel de Qalachaka con base en cientos de comunidades militarizadas. En barrios periféricos de Buenos Aires, Caracas, Bogotá, São Paulo, Salvador, Asunción, se produce, se enseña, se cuida la salud, en colectivo. Hay cientos de fábricas recuperadas que enseñan a producir de modo no taylorista, con una mínima división del trabajo intelectual y manual. Creo que todo esto apunta hacia la constitución de sociedades otras, que aún están en sus grados iniciales de desarrollo.

Hay varios obstáculos. El Estado y el capital, sin duda lo son. El primero por las políticas sociales que aplica y el segundo por el poder de seducción; ambos tienden a disolver las experiencias alternativas. Pero éstas deben erigir defensas materiales y simbólicas para seguir siendo y crecer. Las materiales consisten en la capacidad física de defenderse ante los inevitables ataques armados, o sea, en construir una defensa material no centralizada ni jerarquizada para que no termine parasitando al pequeño mundo nuevo. Por defensas simbólicas entiendo una cultura diferente, basada en prácticas distintas a las hegemónicas, con la suficiente potencia como para que los sueños ególatras de consumo y poder con los que seduce el capital sean disueltos por una ética de la vida. En este aspecto hemos avanzado muy poco; mientras, el capital sigue infiltrando nuestras mentes y nuestros corazones, infectando nuestros cuerpos con una capacidad de atracción tan potente que está destruyendo no sólo a la humanidad sino al planeta mismo. No es destruyendo el capital como se puede superar esta situación, porque el capital está en nosotros, sino desarrollando una potencia del amor a la vida que no puede ser creada artificialmente. Tal vez ese tipo de amor sólo pueda renacer cuando el temor a la autoaniquilación de la humanidad nos obligue a poner por delante el sentido de responsabilidad frente al capricho de nuestros deseos.

REFERENCIAS

- Abdel Malek, Anouar, *Civilizations and Social Theory, Vol. I, Social Dialectics*, Albany, State University of New York, 1981.
- Arrighi, Giovanni, Terence K. Hopkins e Immanuel Wallerstein, "1968: el gran ensayo", en *Movimientos antisistémicos*, Madrid, Akal, 1999.

- Clastres, Pierre, *Arqueología de la violencia. La guerra en las sociedades primitivas*, Buenos Aires, FCE, 2004.
- García Linera, Álvaro, *Reproletarización. Nueva clase obrera y desarrollo del capital industrial en Bolivia (1952-1998)*, La Paz, Comuna, 1999.
- , *Sociología de los movimientos sociales*, La Paz, Oxfam/Diakonía, 2004.
- Lenkersdorf, Carlos, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, México, Plaza y Valdés, 2004.
- Mc Adam, Doug, *Freedom Summer*, New York, Oxford University Press, 1990.
- Melucci, Alberto, *Challenging Codes, Collective Action in the Information Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Montoya Rojas, Rodrigo, *Porvenir de la cultura quechua en Perú*, Lima, Oxfam/ Conacami/ Caoi/ Universidad San Marcos, 2010.
- Moreno, Alejandro, "Superar la exclusión, conquistar la equidad: reformas, políticas y capacidades en el ámbito social", en Edgardo Landxer (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Clacso, 2000.
- Patzi, Félix, *Sistema Comunal: una propuesta alternativa al sistema liberal: una discusión rica para salir de la colonialidad y del neoliberalismo*, La Paz, Comunidad de Estudios Alternativos, 2004.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto*, La Paz, Mama Huaco, 2007.
- Scott, James C., *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press, 2009.
- Tapia, Luis, "Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional", en *OSAL*, N° 22, Buenos Aires, Clacso, septiembre de 2007.
- Tarrow, Sidney, *El poder en movimiento*, Madrid, Alianza, 1997.
- Tilly, Charles, *Social Movements, 1768-2004*, Boulder, Paradigm, 2004.
- Zibechi, Raúl, *Progre-sismo. La domesticación de los conflictos sociales*, Santiago, Quimantú, 2010.

La revolución descolonizadora del zapatismo

A partir de los intercambios sostenidos en comunidades zapatistas y Juntas de Buen Gobierno durante la “escuelita” realizada en agosto de 2013, este texto busca indagar qué tipo de movimiento están construyendo, cuáles son sus principales características y qué enseñanzas pueden dejar para los demás movimientos emancipatorios de América Latina. Para ello se abordará una breve reconstrucción del marco en que se produce la convocatoria zapatista, dando paso luego a la descripción y el análisis de los rasgos de la vida comunitaria considerados más destacados, finalizando con un conjunto de consideraciones más generales.

Una nueva etapa

La irrupción de 40 mil indígenas en cinco cabeceras municipales de Chiapas el 21 de diciembre de 2012, marcó el retorno del zapatismo al escenario político mexicano y mundial. La contundente, silenciosa y disciplinada movilización, mucho más numerosa que las acciones armadas con las que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se daba a conocer el 1 de enero de 1994, mostraron el crecimiento cuantitativo del movimiento luego de estar siete años a la defensiva. Desde las elecciones presidenciales de 2006, que llevaron al gobierno a Felipe Calderón mediante un fraude que impidió el triunfo de Andrés Manuel López Obrador, el zapatismo se encontraba a la defensiva. Buena parte de la centroizquierda lo acusaba de

ser el responsable de la derrota del candidato opositor por haber llamado a sus bases a no votar.

Las masivas movilizaciones populares contra el fraude y las críticas frontales del subcomandante insurgente Marcos a López Obrador sellaron una distancia infranqueable entre las bases sociales de ambos sectores, sacando al zapatismo de la agenda política y de la atención de los medios durante largo tiempo. Luego de años de invisibilidad y silencio, brevemente interrumpidos por comunicados ocasionales y algunas movilizaciones, la reaparición del zapatismo, en fecha significativa para las culturas mayas, se produjo pocas semanas después de la asunción del presidente Enrique Peña Nieto que supuso el retorno del Partido de la Revolución Institucional (PRI) al gobierno.

Desde su reaparición, el EZLN ha difundido decenas de comunicados, entre los que destacan dos largas series tituladas “Ellos y Nosotros” y “L@s más pequeñ@s”, en las que anuncian los pasos a seguir, la nueva orientación estratégica y la concreción del primer objetivo trazado: la realización de una “escuelita” a la que invitan a los adherentes a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona.

La reaparición del EZLN combina la reafirmación de posiciones históricas (entre las que habría que destacar el rechazo al escenario electoral y a la construcción de organizaciones homogéneas y centralizadas) con nuevos desarrollos que implican una relación diferente con sus bases de apoyo fuera de Chiapas y, sobre todo, un modo novedoso de intervención en los sectores populares, consistente en mostrar lo que han sido capaces de construir que, en realidad, es enseñar un camino propio y diferente para transformar el mundo.

En las líneas que siguen pretendo trazar de modo muy sintético una descripción de las continuidades y los cambios en la política zapatista. Las primeras se pueden sintetizar en una visión del mundo por fuera de los marcos institucionales y del tipo de organizaciones a construir, mientras los segundos dan cuenta del nacimiento de una práctica revolucionaria que va más allá de la “prefiguración” de un mundo nuevo, anclada en la construcción de ese mundo aquí y ahora.

En los primeros cuatro comunicados de la serie “Ellos y Nosotros” definen los enemigos a combatir, “los no”, como los denominan, o sea, contra qué luchan. Fundamentalmente, el sistema capitalista, y también la clase política que lo sostiene, que incluye tanto a la derecha como a la izquierda. Asimismo, el comunicado “La Sexta”, dirigido a los adherentes, reafirma algunas ideas básicas de la organización. “Nuestro pensamiento no es el de construir una gran organización con un centro rector, un mando centralizado, un jefe, sea individual o colegiado” (EZLN, 2013a).

Defiende la “unidad de acción”, no como resultado de organizaciones piramidales sino respetando los modos de hacer de cada integrante. No es la primera vez que el EZLN formula esta idea, pero ahora lo hace de un modo muy explícito. En el mismo comunicado profundiza su concepción sobre las organizaciones tradicionales:

Nosotros estamos convencidos que todo intento de homogeneidad no es más que un intento fascista de dominación, así se oculte con un lenguaje revolucionario, esotérico, religioso o similares. Cuando se habla de “unidad”, se omite señalar que esa “unidad” es bajo la jefatura del alguien o algo, individual o colectivo. En el falaz altar de la “unidad” no sólo se sacrifican las diferencias, también se esconde la supervivencia de todos los pequeños mundos de tiranías e injusticias que padecemos” (EZLN, 2013a).

Es posible que este análisis sea consecuencia de la experiencia vivida con los partidos de izquierda que participaron en La Otra Campaña a lo largo de 2006, con los que tuvieron no pocos desencuentros. Tanto los partidos de izquierda como la mayor parte de los intelectuales tomaron distancia del EZLN ante lo que consideraron una actitud excesivamente crítica hacia la campaña de López Obrador, precisamente porque apuestan a la “unidad” de las izquierdas y a la vía institucional para hacer política. En el mismo comunicado anuncia que no volverá a caminar junto a los que se acercaron para sacar provecho político de La Otra Campaña pero “se desaparecen cuando llegan los chorros de agua de los tanques antimotines”; tampoco con los que “aparecen cuando hay temples (...) y se desaparecen a la hora del trabajo sin bulla”. A la vez, denuncia a “los profesionales de las asambleas, sus técnicas y tácticas para reventar reuniones de modo que sólo ellos, y quienes les siguen, queden para aprobar sus propuestas”.

Frente a esas prácticas que define como “vieja cultura política”, se compromete a no cooptar, reclutar, dirigir, subordinar, usar, a quienes trabajen en la Sexta, defendiendo “la diferencia, la heterogeneidad, la autonomía de los modos de caminar”. Como consecuencia de lo aprendido durante siete años de ostracismo, “haremos cambios en el ritmo y la velocidad del paso, sí, pero también en la compañía” (EZLN, 2013a).

En paralelo, reafirma su particular división del mundo entre “los de arriba y los de abajo”, los que tienen y los que no tienen. Esta división del mundo no es clasista ni científica, pero tiene la virtud de que propone categorías que atraviesan todas las categorías: género, etnia, clase, sexualidad, raza, nacionalidad. Esa división del mundo va de la mano del deseo de construir espacios que tengan las mismas características que el mundo de los de abajo: “rebelde, hereje, grosero, irreverente, molesto, incómodo” (EZLN, 2013a). Rechaza incluso el concepto de ciudadano, al

que considera “la identidad más tramposa”, ya que borra las diferencias sociales. En este punto, el discurso zapatista recupera la tradición de resistencia anticolonial defendida por Frantz Fanon, quien destaca la existencia de “dos zonas”, la del opresor y la del oprimido, que no tienen punto de contacto pues para el explotado “no hay transacciones, no hay posibilidad de arreglo” (Fanon, 2011: 47). Mientras en la “zona del ser” la violencia contra los oprimidos es la excepción, en la “zona del no ser” es la regla, lo que modifica de raíz el pensamiento y las prácticas emancipatorias, dado que una teoría de la revolución nacida en la “zona del ser” no puede tener pretensión de universalidad.

Esta opción ya había sido tomada durante la gira que Marcos —entonces Delegado Zero— inició el 1 de enero de 2006 en el marco de La Otra Campaña, viajando miles de kilómetros para encontrarse con los más pequeños colectivos en los más remotos rincones del país, con la idea de contactar otros abajos para construir una amplia red de resistencia. Durante su gira priorizó, por ejemplo, el encuentro con un grupo de transexuales a la alianza con sólidas organizaciones de masas. Una orientación contraria al pragmatismo electoral se reafirma en la última serie de comunicados, que pueden sintetizarse en la frase: “No queremos sólo cambiar de gobierno, queremos cambiar de mundo”. Y la apuesta a transformar la realidad desde abajo, por fuera del Estado y de las instituciones.

La comunidad por dentro

En la comunidad 8 de Marzo, perteneciente al municipio 17 de Noviembre, Caracol Morelia, recibieron a quince alumnos que participaron en la escolita. Me alojaron en la casa de la familia de Julián y Esther, que viven con sus cinco hijos a la vera de la carretera de tierra que conduce a Altamirano. La familia tiene una parcela de unas cinco hectáreas en las que siembra frijol, maíz, banano, hortalizas, frutas y gallinas. En el monte cuentan con una parcela en la que cultivan café, cuya cosecha venden para comprar ganado. Julián ingresó a la organización clandestina en 1989. Marcelino fue mi guardián o Votán, traductor y acompañante permanente. Tiene 51 años e ingresó al EZLN en 1987.

En las noches nos juntamos a conversar y ambos rememoran las reuniones clandestinas realizadas en remotas cuevas en la montaña mucho antes del alzamiento del 1 de enero de 1994, a las que decenas de zapatistas llegaban por la noche, mientras los patrones y sus *capangas*¹ dormían. Caminaban toda la noche y apenas regresaban al amanecer para incorpo-

¹ Utilizo el término porque algunos lo mencionaron, y porque explicita un tipo de relación a medio camino entre capataz y guardaespaldas o guardia blanca al servicio de los terratenientes.

rarse al trabajo. Las mujeres les cocinaban tortillas a oscuras, para no levantar sospechas. Ambos aseguran que lo peor quedó atrás: el látigo del hacendado, la humillación, el hambre, la violencia y las violaciones de las hijas.

El 1 de enero de 1994 los hacendados huyeron y los *capangas* corrieron detrás. La comunidad 8 de Marzo se organizó en la que fuera hacienda de Pepe Castellanos, hermano de Absalón Castellanos, teniente coronel, ex gobernador y propietario de 14 fincas en tierras usurpadas a los indios. Su secuestro por el EZLN, en enero de 1994, fue la espita que precipitó la huida de los terratenientes.

La comunidad tiene más de mil hectáreas de buenas tierras, ya no tienen que trabajar en las laderas pedregosas y áridas; cultivan los alimentos tradicionales y, por recomendación de la comandancia, también hortalizas y frutas. No sólo se liberaron del látigo sino que se alimentan mejor y consiguen ahorrar de un modo muy particular. Julián cosecha seis sacos de café, unos 300 kilos, de los cuales deja un saco para el consumo familiar y vende el resto. Según el precio, con cada cosecha consigue comprar entre dos y tres vacas. “Las vacas son el banco y cuando tenemos necesidad vendemos”, explican los comuneros.

Por “necesidad” entiende problemas de salud. Su hijo mayor debió someterse a un tratamiento y para sufragarlo vendió un toro. Es la misma lógica que aplica la comunidad. En las tierras comunitarias realizan trabajos colectivos en torno al café y con la cosecha compran caballos y vacas. Entre los animales de las familias y los animales comunitarios tienen 150 caballos y casi 200 vacunos. Hay vacas de las familias y vacas de la comunidad, que son el fruto de los trabajos colectivos realizados en los cafetales comunitarios, y a las que cada 15 días reúnen en los establos comunitarios, participando en la curación tanto mujeres como varones. El colectivo de mujeres también tiene un cafetal con el que compran vacas y, además, un gallinero comunitario. En la comunidad hay varios camiones propiedad de familias que pudieron ahorrar.

Días antes de llegar los alumnos de la “escuelita” se estropeó el filtro de agua y para repararlo decidieron vender una vaca. Del mismo modo sostienen la sala de salud, la escuela y todos los gastos que demandan el transporte y el alojamiento de los comuneros, a fin de que puedan cumplir con los deberes que implican los tres niveles del autogobierno: el local o comunitario, los municipios autónomos y las Juntas de Buen Gobierno a escala regional.

Los pocos insumos que no producen las familias —sal, azúcar, aceite y jabón— son comprados en tiendas zapatistas de las cabeceras municipales, instaladas en locales que ocuparon después del levantamiento de 1994. De esa manera no necesitan acudir al mercado y toda su economía se

mantiene dentro de un circuito que controlan, autosuficiente, vinculado al mercado aunque sin depender del mismo.

Las tiendas son atendidas de forma rotativa por los comuneros. Julián explica que cada cierto tiempo le toca trabajar un mes en la tienda de Altamirano (a una hora de la comunidad), lo que lo obliga a dejar la casa. “En ese caso la comunidad te sostiene la milpa durante quince días y yo apoyo del mismo modo al que tiene que ir a la tienda”. Esther fue cargo en la Junta de Buen Gobierno, en el Caracol Morelia, a media hora de la comunidad, y sus quehaceres fueron cubiertos de la misma manera, a la que podemos llamar reciprocidad.

La “escuelita”: razones y tiempos

“Nuestra palabra que les proponga iniciativas organizativas, políticas y de difusión será **EXCLUSIVA** para quienes nos lo requieran y aceptemos”, señala el comunicado “La Sexta” (EZLN, 2013a). Días antes, el 30 de diciembre, en un comunicado titulado “El EZLN anuncia sus pasos siguientes”, advirtieron que “a partir de ahora, nuestra palabra empezará a ser selectiva en su destinatario y, salvo en contadas ocasiones, sólo podrá ser comprendida por quienes con nosotros han caminado y caminan, sin rendirse a las modas mediáticas y coyunturales” (EZLN, 2012). Hasta ese momento, y durante 19 años, el EZLN había lanzado convocatorias y propuestas al conjunto de personas que quisiera escucharlo, abriendo la posibilidad de que cualquiera se sumara a sus iniciativas. Ahora anuncia que va a elegir con quién caminar y asegura que los comunicados que emite no son para todos. Por ese motivo colocó contraseñas a sus textos que sólo hace conocer a los adherentes (aunque luego se difundieron masivamente).

Se trata de un punto de quiebre, un pasar raya que dice que sólo va a trabajar con algunas personas, las que crea adecuadas porque comparten su estilo de hacer, vivan en México o en cualquier rincón del mundo. Se trata de una concepción de la política diferente a la tradicional, que tiene muy pocas afinidades con lo que en las izquierdas suele entenderse por política: actividades que tienen como referencia el Estado (Bobbio, 1994: 1215). Por el contrario, la política “desde abajo” que defiende el zapatismo está en sintonía con el katarismo, que considera que “la derecha y la izquierda vienen de la misma matriz civilizatoria cultural occidental”, en la que incluyen también al capitalismo y al socialismo (Yampara, 2010: 191).

Para comprender esta cosmovisión es conveniente considerar que, de acuerdo con el pensamiento del sociólogo egipcio Anouar Abdel Malek, la humanidad responde a dos matrices civilizatorias diferentes: la

indoaria y la china. Su pensamiento, elaborado bajo el influjo de la oleada descolonizadora de los sesenta, rechaza la mirada occidental hegemónica y el pensamiento crítico economicista. Por encima de las relaciones de producción, reproducción y poder social, o sea, por encima de la división de la sociedad en clases, la diferencia crucial entre Oriente y Occidente está anclada en “la dimensión-tiempo” como “campo del desarrollo humano” (Abdel-Malek, 1975: 71). Traza, por tanto, una línea divisoria con la cultura política eurocéntrica que, aterrizando algo bruscamente, se traduce en la mirada del tiempo corto de la economía y de la política electoral, complementarias y funcionales (en esa particular mirada) con el sistema-mundo capitalista.

En consecuencia, a quienes simpaticen con su modo de hacer, los zapatistas proponen dedicar un tiempo a conocer directamente lo que han hecho estos seis años desde que lanzaron La Otra Campaña y en los 30 transcurridos desde que ingresaron en la Selva Lacandona. Aseguran que han mejorado significativamente sus condiciones materiales, a tal punto que “nuestro nivel de vida es superior al de las comunidades indígenas afines a los gobiernos en turno”; que los comuneros afines al PRI asisten a los hospitales, clínicas y laboratorios zapatistas donde encuentran mejor atención; que sus escuelas enseñan la “propia historia”; y, sobre todo, “governamos y nos gobernamos a nosotros mismos, buscando primero siempre el acuerdo antes que la confrontación” (EZLN, 2013a). Para difundir estas realidades invitaron a sus simpatizantes a acudir a una “escuelita” de seis días de duración durante el mes de agosto, la que se impartió en los cinco Caracoles. Allí estuvieron en contacto directo con las bases de apoyo como alumnos, en tanto los docentes fueron indígenas zapatistas.

Esto quiere decir que quienes asistieron no escucharon a los comandantes y subcomandantes sino a la gente común, las bases de apoyo del EZLN. A los alumnos se les repartieron libros de texto con testimonios de las bases de apoyo, fragmentarias y deshilachadas por cierto, que siguen el guión de los “siete principios del mandar obedeciendo”, que orientan la actividad de las Juntas de Buen Gobierno: “Servir y no Servirse; Representar y no Suplantar; Construir y no Destruir; Obedecer y no Mandar; Proponer y no Imponer; Convencer y no Vencer; Bajar y no Subir” (EZLN, 2013b).

Un ejercicio masivo de escucha, una suerte de ritual que comenzó con tres días de fiesta y siguió con seis más de escuela. En agosto, los zapatistas abrieron su corazón, su mundo interior, a militantes de todo el mundo. Pero no de cualquier modo, sino a la manera india-zapatista: no importan los *porqué* sino los *cómo*; no se trata del acceso a un saber revelado, racional, porque no estarán ante un saber disponible “que pudiera ser encerrado o almacenado, menos enajenado de un sujeto, sino que exige el

compromiso del sujeto que lo manipula” (Kusch, 1977: 63). Si es cierto que estamos ante el nacimiento de una nueva cultura política, ésta no puede ser explicada sino vivenciada, se trata de un saber que no se transmite, al que sólo se puede acceder a través de un ritual de compromiso, o sea, estando y compartiendo.

Siguiendo al propio Kusch, y a un amplio conjunto de pensadores indígenas,² esa cultura política no puede transmitirse al estilo tradicional, a través de una línea política apoyada en folletos, libros, conferencias y charlas. Esta política es más “un saber para vivir”, que se puede “criar”, “multiplicar” y, muy en particular, “dejar efectuar” (Kusch, 1977: 75). No es en absoluto un saber codificado que se dirige “con prioridad a los elementos más conscientes”, según la crítica de Fanon a los partidos revolucionarios; trabaja de otro modo, ya que tiende a “multiplicar como sembrera”, en la conocida fórmula de Kusch, es decir, a sembrar sin cosechar, sembrar como actitud ritual de vida, confiando en que el tiempo hará, también, su trabajo.

La salud, el poder de las mujeres

Cada comunidad, por pequeña que sea, tiene una escuelita y un puesto de salud. En la comunidad 8 de Marzo hay 48 familias, casi todas zapatistas. La asamblea elige a sus autoridades, mitad varones y mitad mujeres, a los maestros y a los encargados de la salud. Nadie puede negarse porque es un servicio a la comunidad.

En la sala de salud de la comunidad conviven medicamentos de la industria farmacéutica con una amplia variedad de plantas medicinales. Una chica muy joven se encarga de procesar jarabes y pomadas con esas plantas. La sala cuenta con una huesera y una partera, que completan el equipo básico de salud en todas las comunidades zapatistas. Un chico también joven se encarga de la medicina alopática. En general, atienden situaciones relativamente simples y cuando se ven desbordados trasladan al paciente a la clínica del Caracol. Si no pueden resolverlo, acuden al hospital estatal de Altamirano.

El trabajo en salud del zapatismo se caracteriza por tres aspectos: resistir la dominación que suponen las prácticas de salud estatales afirmando la propia identidad, llevar la salud a todas las comunidades y luchar contra el patriarcado. Los tres aspectos pueden resumirse en el fortalecimiento de la autonomía como comunidades rebeldes y como

² Silvia Rivera Cusicanqui, Luis Macas, Sabino Romero, Felipe Quispe, Simón Yampara, Félix Patzi, Floriberto Díaz, entre otros.

mujeres. Para eso utilizan la figura de las promotoras que se apoyan en los saberes tradicionales (yerberas, hueseras, parteras), no como parte de una esencia indígena, sino utilizándolos de forma complementaria con la medicina alopática. El punto de partida de la salud zapatista es el rechazo a las humillaciones y los maltratos que los indígenas, y sobre todo las indígenas, sufren en los hospitales del Estado. La salud zapatista es una salud comunitaria, construida con base en la cultura y la experiencia de las comunidades que les indican que no deben depender de la salud estatal, ya sea porque no les llega o porque les impone humillaciones.

La salud es el espacio de poder de las mujeres: “El trabajo con la salud ha dado a las mujeres zapatistas la confianza y capacidad para confrontar y renegociar las relaciones de género, étnicas y de clase en sus familias, comunidades y región” (Forbis, 2011: 372). En la salud las mujeres se sienten cómodas porque son las que asumen los cuidados de los hijos, porque la mortalidad materna es la más elevada de México y porque son ellas las que atesoran saberes sobre los cuidados del cuerpo.

Los trabajos de salud comenzaron antes del levantamiento de 1994, ya en la década de 1980, con base en la capacitación de promotores y promotoras elegidos por las asambleas de las comunidades, quienes en cada lugar iniciaron un proceso de recuperación de los conocimientos medicinales. La recuperación de los saberes de las yerberas, las hueseras y las parteras no entra dentro del concepto de salud “alternativa” sino que forma parte del trabajo por la autosuficiencia comunitaria. Eso les impone apoyarse en sus propias fuerzas, en sus saberes y capacidades. Sin embargo, ya sea por la emigración a zonas con diferentes plantas y cultivos, por los programas públicos del gobierno que les imponen la medicina que brinda el Estado, o por falta de autoestima para valorar lo propio, esos saberes se habían perdido.

En 1997, en la comunidad zapatista de Moisés Gandhi se reunieron 91 promotores y promotoras de salud en el Primer Foro Encuentro de Promotor@s de Salud y emitieron la “Declaración de Moisés Gandhi”:

Salud es vivir sin humillación; podernos desarrollar como mujeres y hombres; es poder luchar por una patria nueva donde los pobres particularmente l@s indígenas se puedan determinar de manera autónoma y donde la pobreza, la militarización y la guerra destruyen la salud (Promotores y Agentes de Salud, 1997).

Es interesante constatar cómo trabajaron para recuperar los saberes tradicionales, lo que los llevó a construir laboratorios de herbolaria y a capacitar más de mil mujeres en esas prácticas tradicionales. Si bien convocaron a los conocedores de esas técnicas el trabajo fue arduo, ya que “muchos compañeros y compañeras al principio no querían compartir su conocimiento, decían que era un don que no puede traspasarse porque es

algo que ya se trae adentro” (Muñoz, 2004). Con el debate y la intervención de las autoridades en salud consiguieron vencer resistencias y se convirtieron en maestros en salud tradicional, lo que permitió la multiplicación de parteras, hueseras y yerberas.

Para comprender en su totalidad el proceso de construcción de una salud rebelde en manos de las comunidades zapatistas, es necesario observarlo desde la óptica de las mujeres, las principales beneficiarias y los sujetos de los cuidados. Una primera cuestión a considerar es que el EZLN institucionalizó la participación de las mujeres en las asambleas. El hecho de convertirse en promotoras constituye una oportunidad de reconocimiento por parte de comunidad, porque se trata de un cargo, siendo, a la vez, “un medio para que las mujeres se organicen y disputen públicamente las jerarquías de género; exigiendo su derecho a trabajar por el bien de la comunidad mediante la salud, al igual que han hecho los hombres” (Forbis, 2011: 389).

Los alumnos de la “escuelita” zapatista pudimos comprobar que las mujeres tienen sus propios proyectos colectivos, mediante los cuales financian los viajes a los cursos de capacitación y otras tareas de la organización. En la comunidad 8 de Marzo las mujeres intervienen en trabajos colectivos. Atienden un gallinero con más de 50 gallinas y un cafetal que les permite vender unos cuatro sacos de café por cosecha. Esto posibilitó que hasta ahora compraran seis vacas, todo lo cual es administrado por el colectivo.

Las mujeres han creado cooperativas y participan en trabajos colectivos del más diverso tipo (además de los cultivos, cooperativas de comercialización, panaderías, comedores, tiendas, artesanías), que son los cimientos de su autonomía material que les permite no depender de los varones. En el municipio 17 de Noviembre, del cual la comunidad 8 de Marzo es una de las sesenta que lo integran, el trabajo de las mujeres en salud “ha cambiado las relaciones de poder de género”, que ahora son complementarias (Forbis, 2011: 394).

Sin embargo, hay dificultades. No siempre cuentan con el apoyo y la comprensión de sus comunidades y de las familias, aunque son temas en permanente debate. Es cierto que ahora no tienen que pedir permiso para salir solas de la comunidad, a fin de cumplir tareas de capacitación o turno como cargos. Sin embargo, hay rumores, chismes y críticas y, en ocasiones, los problemas deben ser llevados a la asamblea. En el trabajo de salud las mujeres intercambian conocimientos y adquieren nuevas habilidades, lo que descoloca a los varones. Más aún porque para muchas mujeres ser promotoras es apenas un primer paso, pues luego son nombradas para otros cargos de autoridad regional.

Romper la dependencia con los hospitales estatales y con el poder médico, valorar las medicinas tradicionales y superar la violencia doméstica, son pasos ineludibles para derrotar la opresión y fortalecer la autonomía. Como señala la “Declaración de Moisés Gandhi”, la salud no es individual sino colectiva; debe ser neutral en el sentido de que tienen que atender a todas las personas sin distinción de color de piel, lengua, edad, credo, género, partido y dinero, y “debe estar en manos del pueblo”. Ello supone que debe ser construida colectivamente, utilizando los diferentes métodos de curación, “compartiendo estos conocimientos con toda la comunidad para reencontrarnos con la salud, la amistad y la confianza de nuestr@s ancian@ para que su conocimiento no se pierda” (Promotores y Agentes de Salud, 1997). Como en todos los aspectos de la vida, desde el transporte hasta el poder, “buscan soluciones comunitarias a las necesidades de atención médica, más que soluciones individuales, al mismo tiempo que crean activamente nuevos tipos de vínculos sociales” (Forbis, 2011: 403).

El sistema zapatista de salud autónoma está presente en los cinco Caracoles. Cuenta con hospitales, laboratorios clínicos y de herbolaria, salas de salud, ambulancias y farmacias, distribuidos en los tres niveles del poder autónomo zapatista: comunidad, municipio y región. En los Caracoles suelen funcionar las clínicas más avanzadas, entre las que se incluye una que cuenta con quirófano y y en la que se practican operaciones.

Por último, un aspecto vinculado a la salud tiene que ver con los varones y su cambio de rol. En los cargos de las Juntas de Buen Gobierno suele haber paridad de varones y mujeres. En el Caracol Morelia la mitad son varones y la mitad mujeres. En las familias, por ir al otro extremo, existe una fuerte división sexual del trabajo: los hombres trabajan el cafetal y el ganado con ayuda de los niños más grandes; mientras que las mujeres hacen las tareas domésticas con ayuda de las niñas. Pero, cuando las mujeres salen de su comunidad, los varones quedan a cargo de los niños durante varios días. Y a veces colaboran en el trabajo doméstico, aunque no es lo más frecuente. La “Declaración de Moisés Gandhi” dice que las mujeres reclaman libertad e igualdad, derecho al descanso y a decidir el número de hijos, a participar en la toma de decisiones y en el manejo de fondos de las familias, comunidades y organizaciones. Asegura que se ha avanzado mucho en la igualdad de género, pero aún falta “que los hombres revisemos nuestra actitud hacia las mujeres y aprendamos a vivir en igualdad”; y señala que “l@s promotor@s de salud debemos poner el ejemplo en nuestros hogares viviendo en igualdad entre hombres y mujeres” (Promotores y Agentes de Salud, 1997).

Educación comunitaria

La escuelita funciona en una sala de la casona abandonada por el hacendado. Aún sobrevive una reja de hierro a través de la que éste pagaba a sus peones, quienes apenas podían ver una mano que dejaba caer monedas, ya que la oscuridad ocultaba el rostro del patrón.

Temprano en la mañana los niños se forman en la cancha de baloncesto frente a la casona, marchan en fila con paso marcial guiados por un joven de la comunidad que no debe tener más de 25 años. La educación zapatista sufre la falta de infraestructura, los salones, así como las bancas y el mobiliario son precarios. Los docentes no reciben sueldo y son sostenidos por la comunidad, igual que los encargados de la salud.

Sin embargo, esto tiene enormes ventajas para los alumnos: los maestros son miembros de la comunidad, hablan su lengua y son sus iguales, mientras que en las escuelas estatales (las del “mal gobierno”), los maestros no son indios sino mestizos que no hablan su lengua, y que incluso la desprecian, viven lejos de la comunidad y mantienen una vertical distancia con los niños.

El antropólogo Raúl Gutiérrez Narváez tuvo la oportunidad de trabajar como docente en las dos escuelas secundarias que hay en el municipio constitucional San Andrés Larráinzar y el municipio autónomo rebelde San Andrés Samakh' en de los Pobres, en la región Los Altos. Allí funcionan la Escuela Secundaria Técnica 57 (EST) del Estado, y la Escuela Secundaria Rebelde Autónoma Zapatista Primero de Enero (ESRAZ); Raúl Gutiérrez trabajó como docente en ciencias sociales en la primera y como docente en matemáticas en la segunda.

Detenerse en esta experiencia tiene el interés de contrastar dos situaciones que se producen en el mismo municipio, con una población similar y en el mismo periodo, con el objetivo de hacer comparaciones entre dos modos de practicar la educación que representan dos proyectos opuestos de sociedad. Hasta 1998 la EST 57 era la única escuela secundaria en 20 kilómetros a la redonda; pero, cuando el EZLN decidió abrir una secundaria autónoma, los gobiernos federal y estatal decidieron abrir seis nuevas escuelas en los alrededores de Oventic, entre 1999 y 2002 (Gutiérrez, 2011: 241). Las dos experiencias, la EST 57 y la ESRAZ, tienen como alumnos a jóvenes tsotsiles de 12 a 18 años, quienes estudian en aulas similares en cuanto a la disposición física. Sin embargo, las diferencias materiales son abismales: la secundaria estatal se financia con abundantes recursos procedentes de varios programas gubernamentales, mientras la secundaria zapatista “se sostiene del reducido apoyo solidario internacional y del trabajo colectivo de sus bases de apoyo” (Gutiérrez, 2011: 243). Los 22 profesores de la escuela oficial reciben un salario, tienen estudios profesionales, como mí-

nimo de licenciatura, y la escuela cuenta con personal de apoyo y directivo, nueve personas, desde secretarías hasta el director. El 92% de las madres de los alumnos de la EST reciben apoyo económico, en general una beca de unos 250 dólares cada dos meses, libros de texto, alimentación y recursos para mantenimiento del edificio, como suele suceder en la mayor parte de las secundarias estatales.

Todos los docentes son mestizos, no conocen la lengua ni la cultura local y no viven en el municipio sino en San Cristóbal, a 30 kilómetros, o en Tuxtla Gutiérrez, a cien. Llegan a la escuela en automóviles particulares y se visten al estilo urbano; entre los docentes hay una alta rotación, pues no pretenden permanecer mucho tiempo en la escuela, lo que impide una proyección de su trabajo a mediano plazo. Existe una enorme brecha económica entre profesores y alumnos, y los primeros desprecian a los segundos. El contacto entre unos y otros es nulo fuera del aula, y hubo grupos de alumnos que denunciaron a una profesora por malos tratos, pidiendo su sustitución. En el grupo de docentes existen varios problemas: intereses dispares, ausencias constantes, divisiones que llevaron a amenazas de golpes en un ambiente muy tenso.

En la secundaria zapatista, los escasos recursos se destinaron a la construcción de aulas, comedor y albergue y, en menor medida, a la alimentación de alumnos y promotores. La mano de obra fue aportada por las bases de apoyo y grupos solidarios. Los 25 profesores que la integran, quienes se capacitan con el fin de poder enseñar, fueron designados por las asambleas de sus comunidades para prestar servicio en la escuela. Al igual que en todas las zonas zapatistas, no sólo construyen y mantienen sus edificios escolares sino que deciden colectivamente las orientaciones, además de elaborar los materiales pedagógicos. Los promotores y promotoras de educación tienen en torno a los 20 años, “son elegidos, mantenidos, vigilados y evaluados por medio de formas propias de participación política, como la asamblea popular y la repartición incluyente de los puestos de responsabilidad” (Baronnet, 2011: 202).

De ese modo, las comunidades asumieron el control de la gestión educativa. En el ESRAZ de Samak’chen de los Pobres, los profesores conforman un colectivo de promotores que reproduce la lógica de la organización comunitaria. La coordinación de la secundaria es colectiva, rotatoria y se renueva anualmente. Los promotores tienen gran autonomía y sus tareas no se reducen a lo pedagógico sino que incluyen labores organizativas, logísticas, administrativas, de limpieza y alimentación, asumiendo el rol de “hermanos mayores” de los estudiantes (Gutiérrez, 2011: 230). Como viven en la escuela establecen relaciones de amistad con los alumnos y entre ellos, lo que refuerza la estabilidad del colectivo.

Lo más importante, porque representa el verdadero currículo de la escuela, es que todas las actividades se realizan de manera colectiva, para lo que se crean comisiones rotativas en las que se mezclan alumnos, alumnas, promotores y promotoras, además de miembros del Comité de Educación integrado por comuneros elegidos en asamblea, aunque no tengan hijos en la escuela. El Comité de Educación tiene un cafetal en el que alumnos y promotores participan en trabajos agrícolas como parte del área de estudios en agroecología, del que sacan recursos para la escuela. “Esta organización colectiva de todas las actividades dentro de la escuela facilita la toma de acuerdos consensuados, propicia relaciones más horizontales y de cercanía entre todos los actores” (Gutiérrez, 2011: 251).

En suma, la escuela es un espacio donde se reproducen y resignifican las prácticas comunitarias, tanto el trabajo colectivo, como el “mandar obedeciendo”, la autonomía y el respeto a las decisiones de los jóvenes, porque la escuela reproduce la comunidad y la sociedad india y zapatista, transmite sus valores, entre ellos, que la brecha entre docentes y alumnos es mínima, que los alumnos se apropian de la enseñanza y del espacio físico escolar con base en una potente, permanente y profunda intercomunicación entre los diversos actores, en el mismo sentido que Paulo Freire daba a la educación. El currículo es construido colectivamente por los promotores, los alumnos y las autoridades indígenas, en un proceso de diálogo abierto. Los promotores trabajan en equipo y preparan las clases de forma colectiva, discuten y reflexionan con base en una pedagogía propia dirigida hacia la construcción colectiva del conocimiento:

De hecho, existe un consenso tácito en cuanto al método pedagógico: partir del continuo cuestionamiento sobre la realidad, de su “problematización”, no sólo inmediata al contexto sociocultural del alumno sino incluso global. De este continuo cuestionamiento de la realidad deben surgir los temas, actividades o valores —contenidos— a trabajar en el aula; tales cuestionamientos deben ser “apropiados” por el grupo, que en colectivo deberá buscar las formas de resolver la problemática y encontrar las respuestas a las interrogantes planteadas —o acercarse a las mismas—, sea a partir de la reflexión colectiva, la investigación documental, la investigación social, la experimentación, etcétera” (Gutiérrez, 2011: 259).

Buena parte del trabajo educativo se realiza fuera del aula en relación con los trabajos de salud, agroecología, estudio del medio ambiente, comercialización de los productos de las comunidades, comunicación y otros. Para que el aprendizaje sea completo, los alumnos también participan en el gobierno escolar. De ese modo, las escuelas secundarias forman educadores. Todos los egresados de la primera generación se integraron como

promotores; ello permitió que en 2003 se abrieran decenas de escuelas, aunque una parte de las siguientes generaciones se desempeñan en las clínicas del movimiento y en la agroecología.

La escuela se sostiene a través de la producción agropecuaria, ya que organiza el cultivo de hortalizas, plantas medicinales, granja, animales y otros cultivos. Los padres, al igual que las comunidades, contribuyen con alimentos cuando es necesario. La escuela rebelde es autónoma en todos los aspectos, desde la pedagogía hasta lo material.

En las escuelas autónomas, el clima de confianza habilita la construcción de vínculos más horizontales, facilitando la participación de padres y alumnos en la gestión de la escuela. Los niños intervienen en muchas de las tareas de la comunidad, entre ellas, en el sustento de la escuela y de sus maestros. No existe distancia entre escuela y comunidad, son parte de un mismo entramado de relaciones sociales.

Si la escuela oficial tiene un currículo oculto a través del cual transmite valores de individualismo, competencia, organización vertical del sistema educativo y superioridad de los docentes sobre los alumnos, la educación zapatista es el reverso. Se busca que los alumnos se apropien de la historia de su comunidad, para reproducirla y sostenerla. Lo que en la educación estatal es separación y jerarquía —maestro-alumno, aula-recreo, saber-no saber—, en las escuelas autónomas es integración y complementariedad.

Las bases materiales de la autonomía

Antes del alzamiento del 1 de enero de 1994, las comunidades zapatistas, en su mayor parte, vivían en las laderas de las montañas, donde intentaban sobrevivir; mientras, los hacendados ocupaban las mejores tierras en las llanuras, las cuales dedicaban a la ganadería. Si bien había grupos zapatistas que realizaban trabajos colectivos, no poseían tierras propias o las que tenían eran insuficientes. En las semanas y meses posteriores al alzamiento muchos hacendados huyeron abandonando las haciendas que, progresivamente, fueron ocupadas por zapatistas y por miembros de organizaciones campesinas en lo que puede considerarse un “resurgimiento” de la lucha por la tierra (Harvey, 2000). Aunque no se cuenta con datos precisos, se estima que a partir de 1994 entre 250 mil y 750 mil hectáreas fueron ocupadas en Ocosingo, Chilón, Sitalá, Yajalón, Tila, Tumbalá, Sabanilla, Salto de Agua, Palenque, Altamirano, Las Margaritas y Comitán, entre otros municipios (Bellinghausen, 2012). Existe un cálculo aproximado de que 200 mil a 250 mil hectáreas fueron ocupadas por zapatistas.

En este punto debe mencionarse brevemente el problema derivado del hecho de que “los principales beneficiarios de las invasiones de tierras desatadas en 1994 eran integrantes de organizaciones no zapatistas, que se aprovecharon de la apertura creada por el movimiento armado” (Stahler-Sholk, 2011: 428). El problema es doble: por un lado, el Estado indemnizó con generosidad a los terratenientes cuyas fincas fueron ocupadas, pero además, por otro, se apoyó en los grupos campesinos no zapatistas para atacar y desalojar las tierras ocupadas por las bases de apoyo del EZLN (Bellinghausen, 2012). El hecho de que una parte mayoritaria del movimiento campesino-indígena se montara en el levantamiento zapatista para obtener tierras y negociar su posesión con el gobierno, volviéndose luego contra los zapatistas, debe ser tenido en cuenta para evaluar el conjunto del accionar del EZLN.

Al tomar en sus manos la tierra, los zapatistas pudieron construir comunidades, municipios y regiones autónomas, las cuales se diferencian de las que no son zapatistas por su autonomía productiva y por contar con órganos de poder diferentes a los estatales.

Si nos focalizamos en la producción y la reproducción, o economía, veremos que la clave son los trabajos colectivos que, en opinión de los zapatistas, constituyen “el motor de la autonomía”. Para comprender cómo funciona la economía zapatista hay que descartar lo que habitualmente entendemos por economía. Incluso, por economía “alternativa”. En este caso la economía no es una esfera autónoma ni está regida por leyes, sino que está subordinada a las comunidades amenazadas permanentemente por el Estado mexicano, en las que la producción está al servicio de la resistencia al militarismo gubernamental.

Si abordamos la cuestión con las herramientas conceptuales de la economía política, elaborada en otro contexto histórico para dar cuenta de otra realidad, no vamos a entender lo que sucede en los territorios autónomos de Chiapas. El sentido común académico sostiene que el sustento económico de las comunidades zapatistas es “el modelo de la milpa, con producción principalmente familiar para el autoconsumo de maíz, frijol y unas cuantas hortalizas y frutas; con limitada comercialización de excedentes (...); más ventas irregulares (...) de animales, café, y trabajo pagado ocasional” (Stahler-Sholk, 2011: 433). A ese “modelo” se agregan proyectos como la cría de borregos o conejos, huertas, producción artesanal, comercialización colectiva y servicios sociales de salud, educación, agua potable y otros. El análisis continúa: “Esta variedad de proyectos dispersos no llega a ser un modelo alternativo integral”, aunque es políticamente importante para sostener la autonomía, pero “representan las semillas de una estrategia alternativa de desarrollo” (Stahler-Sholk, 2011: 434).

Este análisis, uno de los más rigurosos y comprometidos, por cierto, concluye: “La reproducción ampliada del modelo de desarrollo en las comunidades zapatistas se ve limitada por la relativa ausencia de proyectos productivos”, asegurando que los rendimientos en cultivos como el maíz podrían llegar a triplicarse si se sembrara con tractor (Stahler-Sholk, 2011: 435). La preocupación por la “sustentabilidad económica” y por la búsqueda de un “modelo alternativo”, supone abordar la realidad zapatista con los conceptos heredados de la economía política. Por el contrario, sostengo que este análisis debe centrarse en lo que organiza la vida de las comunidades zapatistas: la resistencia.

En efecto, cuando se refieren a sus “proyectos productivos”, los encaran bajo el rótulo de “resistencia económica”, distinguiendo en ésta tres niveles o áreas: economía comunitaria, economía municipal y economía a nivel de zona, o sea, desde las familias hasta las Juntas de Buen Gobierno:

Nosotros estamos preparados desde las familias, como pueblos, como regiones, municipios y en la zona. ¿Por qué desde nuestras familias? Para poder sostener a nuestra familia, para poder comprar todo lo necesario para cada familia, para que cuando nos toque hacer un trabajo nuestra familia también se sienta que está fuerte en la lucha (EZLN, 2013c: 6).

La misma lógica atraviesa todos los niveles, siempre con base en los trabajos colectivos. No se trata de una “economía de subsistencia”, porque la sobrevivencia está ordenada en torno a la resistencia, una resistencia colectiva, en comunidad, en torno a la propuesta de autonomía. Eso nos está diciendo que la propia resistencia no es un fin en sí mismo, porque el objetivo es sostener la autonomía, que en la vida cotidiana suele adquirir la forma de conseguir recursos para “el pasaje”, para salir de la comunidad y trabajar junto a otras comunidades, municipios y zonas, porque los que tienen responsabilidades deben trasladarse para cumplirlas: “Las comunidades han reforzado su economía creando los trabajos colectivos, sobre todo en los trabajos de campo. Esto ha ayudado mucho en la lucha, nos sirve para el pasaje de los compañeros que salen a realizar su trabajo” (EZLN, 2013c: 80).

En su polémica con antropólogos marxistas, Pierre Clastres criticó a quienes pretenden aplicar conceptos como “relaciones de producción”, “infraestructura” y “superestructura” a cualquier realidad en cualquier lugar del mundo sin tener en cuenta, como sucede en el caso de las comunidades indígenas, que la producción no es su objetivo principal sino seguir siendo comunidades y, desde que son zapatistas, comunidades autónomas en resistencia (Clastres, 1978).

No deberíamos considerar al movimiento zapatista desde sus supuestas “carencias”, comparándolo con lo que alguna vez fue el proyecto revolucionario occidental representado por los partidos comunistas, entre otros. Tampoco dar por sentado que forma parte del proyecto político de las izquierdas latinoamericanas, enfatizando sus aportes a esos proyectos, las divergencias y las particularidades. Prefiero comprenderlo desde otro lugar: el zapatismo no es ni un “movimiento social” ni un proceso revolucionario que tenga un proyecto definido de antemano para cambiar el mundo o hacer la revolución. Entonces, ¿qué es? No sabemos o, mejor, no podemos encuadrarlo en lo ya conocido, los movimientos sindicales, por la liberación nacional, los movimientos feministas, los indígenas, los ambientalistas...

Algo que no hacen los zapatistas es proyectar su actividad actual hacia un futuro (no hablan de socialismo ni le ponen nombre a la sociedad por la que luchan), ni diseñan un proyecto revolucionario para luego intentar aplicarlo. “Nosotros no sabemos por qué se dice socialismo, nosotros queremos tierra, salud, vivienda, educación, libertad, paz, justicia, no sabemos si se llama socialismo o se llama paraíso. No nos importa el nombre, lo que nos importa es que haya las 13 demandas” (EZLN, 2013d: 29). Para la cultura política hegemónica, afirmaciones como la anterior son síntoma de despolitización o de bajo nivel teórico, sin considerar que los zapatistas viven como piensan y piensan como viven, algo poco común en las izquierdas.

Un mundo nuevo

El zapatismo es un movimiento de nuevo tipo que no debería ser nombrado con viejos conceptos, incluyendo el de “movimiento social”, que también debe ser descolonizado. Asimismo, muchas de las características que presenta el zapatismo se encuentran en otros movimientos latinoamericanos, tanto indígenas (en particular nasa y mapuche) como campesinos sin tierra y colectivos de las periferias urbanas. Quiero decir que el zapatismo forma parte de una camada de nuevos movimientos nacidos en las dos o tres últimas décadas (Zibechi, 2003). Sus dos diferencias principales con los demás movimientos son: la autonomía integral, que los lleva a rechazar subvenciones y políticas sociales del gobierno; y la construcción de órganos de poder en tres niveles, diferentes a las formas de poder estatales, inspirados en la comunidad; ser un movimiento de jóvenes y de mujeres; y ser consecuentemente anticapitalistas. Quisiera examinar brevemente estos cinco aspectos.

1) La *autonomía* de las comunidades zapatistas, como creo haber mostrado líneas arriba, abarca todos los aspectos de la vida: desde la economía hasta la salud y la educación, la forma de elaborar conocimientos y de difundirlos (radios propias). Las políticas sociales del gobierno mexicano están destinadas no a combatir la pobreza, como dice su discurso, sino a destruir el movimiento de las comunidades autónomas zapatistas. Allí donde las bases de apoyo del EZLN levantan una escuela, el gobierno instala una escuela estatal, ofreciendo alimentos y materiales de construcción a las familias que lleven a sus hijos. Lo mismo sucede con la salud, la vivienda, la tierra. Por eso decimos que las políticas sociales tiene un carácter “contrainsurgente” (Zibechi, 2010).

La autonomía zapatista se diferencia de todos los demás procesos de construcción de autonomía en manos de sujetos colectivos populares por su integralidad y porque no reciben nada del Estado, aunque reciben apoyos de la solidaridad internacional y mexicana. Uno de los motivos que llevaron a muchas comunidades a abandonar el zapatismo fue la decisión que éste tomó de rechazar los programas del gobierno, ya que comprendió que los mismos socavan y anulan la autonomía. Hace ya muchos años decidieron que de todas sus demandas la autonomía es la más innegociable, pues afecta el carácter mismo del movimiento.

En cada uno de los aspectos abordados por el movimiento, la manifestación de autonomía es relevante. Como hemos visto, ellos deciden la currícula escolar, elaboran sus propios libros de texto y eligen a sus maestros y profesores. Algo similar sucede con la salud, aspecto en el que son autónomos para decidir con qué tipos de medicinas trabajan. En relación a los cultivos, no usan agroquímicos debido al daño que producen en la salud y en la tierra, y también porque de ese modo no dependen de las grandes empresas que los suministran. Así como la sociedad capitalista hace centro en la economía, el zapatismo lo hace en la autonomía.

Por último, el zapatismo ayuda a comprender que la autonomía necesita abarcar todos los aspectos de la vida, y que, de modo muy particular, es necesaria la autonomía alimentaria, ya que es uno de los puntos más débiles de los sectores populares.

2) Han construido *poderes no estatales*, o sea, poderes inspirados en la comunidad: asamblearios, a partir de los que todos y todas deciden por consenso luego de largos intercambios; por turnos, con base en la rotación, lo que permite que las jerarquías (existentes en toda forma de poder) no se congelen en burocracia separada y colocada encima de la comunidad. El concepto de “mandar obedeciendo” resume la forma como los zapatistas entienden el poder.

Las comunidades y el “mundo” zapatistas no tienen mucho en común con las sociedades primitivas, pero algunas descripciones nos permiten comprenderlas mejor. Los líderes no tienen poder, son algo así como funcionarios no remunerados que asumen la voluntad de la sociedad de aparecer como una totalidad única, en la que el poder no está separado de la sociedad; ello supone comprender que, si bien en todos los grupos humanos hay poder, no siempre el poder se presenta como coerción (Clastres, 1981).

3) El zapatismo es *un movimiento de mujeres y de jóvenes*, aunque también hay varones adultos y ancianos. La mitad de los zapatistas tiene menos de 20 años y los cargos, en los tres niveles, son ocupados en partes iguales por hombres y mujeres. Ellas tienen una presencia muy mayoritaria en la salud, importante en la educación, y están presentes en todos los espacios de la vida, que incluyen desde las asambleas comunitarias hasta las movilizaciones, como la que realizaron el 21 de diciembre de 2012. Ellos empiezan, muy lentamente, a asumir tareas domésticas y a ocuparse de sus hijos. En la mencionada movilización algunos hombres cargaban a sus hijos, una función que en el mundo indígena corresponde siempre a las mujeres.

Un movimiento de jóvenes y mujeres pobres del color de la tierra es, en cualquier parte del mundo, criminalizado por los Estados, porque está integrado por aquellos que no tienen nada que perder, y porque no pueden ni quieren hacer política institucional. No tienen lugar en las democracias representativas que buscan homogeneizar, para subordinar, a los diferentes. No tienen lugar en los partidos, ni siquiera en los de izquierda, que en el mejor de los casos pretenden gestionar sus demandas sin su presencia, algo inadmisibles para quienes enarbolan, como seña de identidad, una nueva cultura política, ni institucional ni representativa.

4) El zapatismo es *un movimiento anticapitalista*, que combate el capitalismo y que no reproduce el capitalismo en sus territorios. No alcanza con declararse contra el actual sistema, aunque las declaraciones son valiosas. El zapatismo no sólo lo combate, prueba de ello es que la mitad del ejército mexicano lleva dos décadas rodeando las comunidades zapatistas en Chiapas.

Lo decisivo es que no hacen capitalismo, ni en la salud, ni en la educación, ni en la producción y distribución, ni en los cargos. Ningún trabajo es pagado, pero las comunidades sostienen a quienes enseñan, a los que se ocupan de la salud, a los que asumen cargos y a todos aquellos que eligen para hacer “trabajos” a partir de los trabajos colectivos. En última

instancia, podemos ver al zapatismo como un modo de hacer, como una práctica asociada a una cultura política. “Lo esencial del movimiento es la construcción de una práctica que genera un sentido colectivo, y confiere legitimidad —a partir del “mandar obedeciendo”— a los procesos y estructuras propias de autogobierno” (Stahler-Sholk, 2011: 444).

En la historia de la humanidad, las transiciones de una sociedad a otra estuvieron dadas por largos procesos, en los que un modo de vida se fue imponiendo gradualmente hasta inundar todos los poros de la sociedad. Al parecer, los zapatistas estiman que la transición a un mundo nuevo será larga, no la dirigirán ellos y no será un proceso planificado, como han sido las revoluciones hasta ahora. En una entrevista, el subcomandante Marcos recuerda que en la historia los grandes cambios fueron provocados por movimientos que parecían “muy pequeños o muy dispersos frente al poder mundial”, como sucedió “en la víspera de la caída del Imperio romano”, que fue impulsada por “la aparición de los pueblos bárbaros” (El Kilombo Intergaláctico, 2008: 48).

Este tipo de metáforas sobre la transición, que incluye periodos de caos sistémico, es mucho más afín a las cosmovisiones indias que, con su Pachakutik, piensan y sienten los cambios como un nuevo tiempo cósmico o como un nuevo ciclo, en el que lo invisible o subterráneo pasa a ocupar un lugar destacado, desplazando aquello que hasta ese tiempo era lo dominante. El concepto y la práctica de la revolución están siendo descolonizados desde abajo.

BIBLIOGRAFÍA

- Abdel-Malek, Anouar, *A dialéctica social*, São Paulo, Paz e Terra, 1975.
- Baronnet, Bruno, “Entre el cargo comunitario y el compromiso zapatista”, en Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk, *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, UAM, 2011.
- Bellinghausen, Hermann, “Invaden grupos del PRI y PVEM poblados zapatistas y atizan conflictos agrarios”, en *La Jornada*, México, 6 de octubre de 2012.
- Bobbio, Norberto, *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 1994.
- Clastres, Pierre, *La sociedad contra el Estado*, Barcelona, Monte Ávila, 1978.
- El Kilombo Intergaláctico, *Las nuevas fronteras: una entrevista con el Subcomandante Marcos*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2008.
- EZLN, “El EZLN anuncia sus pasos siguientes”, en *Enlace Zapatista*, México, 30 de diciembre de 2012. Disponible en: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2012/12/30/el-ezln-anuncia-sus-pasos-siguientes-comunicado-del-30-de-diciembre-del-2012/>> [consulta: 8 de noviembre de 2013].

- , "Ellos y Nosotros. V. La Sexta", en *Enlace Zapatista*, México, enero de 2013a. Disponible en: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/01/26/ellos-y-nosotros-v-la-sexta-2/>> [consulta: 2 de noviembre de 2013].
- , "L@s más pequeñ@s. 2. ¿Cómo se hace?", en *Enlace Zapatista*, México, febrero de 2013b. Disponible en: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/02/22/ellos-y-nosotros-vii-ls-mas-pequens-2-como-se-hace/>> [consulta: 2 de noviembre de 2013].
- , "Resistencia Autónoma. Cuaderno de texto del primer grado del curso La Libertad según l@s Zapatistas", 2013c.
- , "Gobierno Autónomo I. Cuaderno de texto del primer grado del curso La Libertad según l@s Zapatistas", 2013d.
- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, Pamplona, Txalaparta, 2011.
- Forbis, Melissa, "Autonomía y un puñado de hierbas", en Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk, *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, UAM, 2011.
- Gutiérrez Narváez, Raúl, "Dos proyectos de sociedad en Los Altos de Chiapas", en Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk, *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, UAM, 2011.
- Harvey, Neil, *La rebelión de Chiapas*, México, Era, 2000.
- Kusch, Rodolfo, *El pensamiento indígena y popular en América*, Buenos Aires, Hachette, 1977.
- Muñoz Ramírez, Gloria, "Chiapas La Resistencia", en *La Jornada*, México, 19 de septiembre de 2004.
- Promotores y Agentes de Salud, "Declaración de Moisés Gandhi", Moisés Gandhi, Región Autónoma Tzotz Choj, 24 de febrero de 1997.
- Stahler-Sholk, Richard, "Autonomía y economía política de resistencia en Las Cañadas de Ocosingo", en Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk, *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, UAM, 2011.
- Yampara, Simón, "Los kataristas en el proceso político boliviano", en *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia*, La Paz, Pukara, 2010.
- Zibechi, Raúl, "Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos", en *OSAL*, N° 9, Buenos Aires. Clacso, enero de 2003.
- Zibechi, Raúl, "América Latina: Contrainsurgencia y pobreza", Bogotá, Desdeabajo, 2010.

Sección II

LOS MOVIMIENTOS EN LA ERA PROGRESISTA

ARGENTINA

Bachilleratos populares. Aprender en movimiento*

Unos cincuenta bachilleratos populares funcionan en fábricas recuperadas y barrios populares del Gran Buenos Aires. Allí acuden adultos que no pudieron terminar sus estudios secundarios, atestiguando que el ciclo de protesta no ha terminado, aunque han cambiado sus modos y formas de acción.

Desde el centro de Buenos Aires se recorren unos 30 kilómetros por la autopista Panamericana, hasta que un cartel a la derecha indica “Avenida Henry Ford”. El coche deja la autopista y se adentra en una larga avenida asfaltada: a la derecha se encuentra Kraft Foods, a la izquierda, la impresionante planta de Ford, más adelante, la Volkswagen. ¿Estaremos en Argentina? Al pasar por la planta de Kraft Foods se impone el comentario sobre la larga huelga causada por el despido de medio centenar de obreros con que la empresa quiso quebrar la asamblea de trabajadores.

Después de un semáforo giramos otra vez a la derecha y nos internamos en un barrio de casas bajas y calles de tierra. Se llama Las Tunas y está muy cerca de Tigre, donde el Paraná se abre en un enorme delta en forma de abanico y sus aguas “color león” acarician los verdes sauces que se derraman sobre el río. El asentamiento es bien diferente de los que abundan en la zona sur de la ciudad, ya que cada vivienda tiene bastante espacio a su alrededor.

Las Tunas se fue poblando desde la década de 1970, teniendo un crecimiento explosivo en los noventa, pues a la emigración del noreste se

* Publicado en *Programa de las Américas* en noviembre de 2010.

sumó la llegada de paraguayos y bolivianos, expulsados de sus países por las reformas neoliberales. Habían escuchado que en esta zona hay varias fábricas grandes y esperaban cambiar su suerte trabajando en la industria. Hoy serían entre 30 y 40 mil habitantes en poco más de cien manzanas, aunque los censos no echan luz sobre este barrio.

La mayoría de los menores de cinco años (60%) no asiste a la escuela, ya que funciona un solo jardín que atiende a 400 niños; el único centro de salud no da abasto para atender las múltiples enfermedades provocadas por las aguas contaminadas con arsénico de dos papeleras y otros dos frigoríficos, mientras la desocupación y la subocupación superan el 50%. En dos de cada tres hogares las madres son la única fuente de ingresos (Marchesotti y Said, 2006: 18). Los terrenos fueron ocupados y las viviendas autoconstruidas por las familias, como ocurre en buena parte del Conurbano de Buenos Aires.

Simón Rodríguez y la educación popular

Caminamos por calles de tierra convertidas en barriales por recientes lluvias, bordeadas por zanjas en las que se acumulan desperdicios, pues en Las Tunas no existe red cloacal. Llegamos hasta un galpón dividido en cuatro salas, paredes de bloques revocados, techo de chapa, suelo de cemento. La precariedad inicial, cuentan los chicos que construyeron el espacio, va dando paso a un local austero pero sólido. “My mother isn’t happy with her job”, se puede leer en una pizarra. Todos los bachilleratos deben impartir algún idioma y la mayoría optó por el inglés.

Una mujer de unos 40 años muestra con orgullo un cartel elaborado en colectivo por la clase, en el que puede leerse uno de los principios básicos de los bachilleratos: “No se enseña cuando se imponen caminos sino cuando se enseña a caminar”. Así, la asamblea de los tres años del bachillerato, donde estudian unas 90 personas del barrio, decidió bautizarlo Simón Rodríguez, en homenaje al maestro del libertador Simón Bolívar, al que muchos consideran el precursor de la educación popular.

La experiencia fue iniciada en 2004 por un grupo de estudiantes y universitarios comprometidos con los sectores populares, quienes llevaron a cabo la alfabetización de adultos. Al principio daban clases en una capilla, hasta que ocuparon el terreno actual, que antes era un basural. “El compromiso es que los docentes nunca cobren, hasta que el gobierno algún día nos pague sueldos” dice Juan Wahren, sociólogo y militante de la Organización Popular Fogoneros (Zibechi, 2009). Los 30 bachilleratos, agrupados en la Coordinadora Interbachilleratos, atienden a unos tres mil

estudiantes y tienen 350 profesores. Ya consiguieron que 11 bachilleratos fueran “oficializados”, por lo que entregan títulos iguales a los oficiales.

En principio, cada bachillerato tiene las mismas materias y contenidos mínimos que una escuela secundaria para adultos, teniendo también una duración de tres años; pero, está vinculado a movimientos sociales, básicamente fábricas recuperadas y movimientos de desocupados. Una de las principales diferencias es que apelan a la educación popular, seña que distingue a todos los “bachis”. En Las Tunas ya se ha graduado la cuarta generación. Si bien cada año se inscriben unas 40 personas por curso, quedan sólo 20, porque no pueden desprestigiar los trabajos que encuentran. Enfrentan un conjunto de problemas para los que no tienen soluciones.

Primero se dio una coordinación pedagógica para ver cómo trabajar en el aula, sobre todo qué hacemos con las asistencias y las faltas, cómo transformar una escuela tradicional en una escuela popular y eso se fue traduciendo en una coordinación política —comenta Juan—. Los profesores estamos formateados por 15 años de estudios formales, pero en este camino nos vamos modificando todos. Es una construcción cotidiana. Todo lo que pasa en el barrio entra en el aula, y el aula recoge todo lo que pasa en el barrio. Pero en el aula no siempre logramos que todo sea educación popular, muchas veces terminamos reproduciendo la educación más clásica, y eso nos lleva a tener contradicciones y conflictos en el bachillerato, aparecen tensiones entre los cursos y el profesor bueno y el malo —se sincera— (Zibechi, 2009).

Rossana, una alumna del barrio de unos 40 años, dice que empezó a venir debido a la insistencia de su hijo Sebastián.

Me decía que esto es diferente, que los profesores te escuchan, porque yo trabajo y tengo mis problemas y en varios lugares donde estudié no te entienden. En el otro colegio dije que no me podía comprar un libro y me dijeron que perdía el curso. Soy empleada doméstica, no podía porque mi hijo necesita mucha medicación. Acá nos ayudamos entre todos y ahora me doy cuenta que mi hijo tenía razón. Hay mamás que pueden venir con sus hijos, hay mucha tolerancia, mucha comprensión.

“Mi primer día —dice Marisel, que ya es abuela— fue medio caótico, me quería ir. Yo no terminé la escuela, cursé sólo hasta cuarto año, tuve que dejar por problemas personales y esto era una cuenta pendiente. Vine buscando un título pero me quedé, y ahora participo de las asambleas.” Los primeros días enfrentó reticencias en su casa, ya que a su esposo no le gustó tener que cocinar mientras ella estudia. “Ahora me acompaña y hasta me ayuda en las tareas, pero el que más me anima es mi hijo, y sobre todo mi nieta.”

Las clases son de martes a viernes y una vez al mes realizan una asamblea en la que participan alumnos y profesores. Entre todos se encargan de la limpieza y del mantenimiento, y no tienen reglamentos. Aún los debates más arduos, como la actitud hacia las faltas, se deciden en colectivo.

Para construir el local —dice Ricki, un chico alto, de tez oscura y sonrisa generosa, siempre dispuesto a trabajar con el cemento— se armó una comisión y encaramos los sábados solidarios. El primer año se construyó una sola aula, luego conseguimos dinero para que trabajaran dos personas construyendo. Había vecinos que sabían más de construcción, trabajaron las compañeras, y generamos conocimientos con la participación de los vecinos que saben algo del oficio (Zibechi, 2009).

Barrios privados: pobres rigurosamente vigilados

Realizar un recorrido por el barrio constituye un rito casi obligado para el visitante que los anfitriones promueven con entusiasmo. Nos detenemos frente a una de las casas, en la que luce un altar del Gauchito Gil con sus banderas rojas.¹ El fervor religioso de la dueña de casa no le impide ser activista de la Organización Popular Fogoneros, un colectivo de activistas al que también pertenecen varios miembros del bachillerato.² Dicen que intentaron hacer una huerta comunitaria, pero el terreno tiene muchas piedras porque ha sido rellenado con escombros, lo que les impide remover la tierra.

Ricki explica que nació en el barrio y lo vio crecer. “Hace 15 o 20 años no había nada. Era todo agua y baldíos que rellenaron los vecinos. Muchos son del interior, pero del otro lado del arroyo hay paraguayos y bolivianos. La gente trabaja en la construcción y las mujeres en limpieza, muchos en Nordelta. Hacen piletas en el verano o cuidan enfermos.”

Laura asegura que en el barrio hay unos diez comedores, “la mayoría de la iglesia y algunos con recursos de Nordelta, que tiene una fundación para hacer trabajo social acá”. Ante la pregunta por Nordelta, caminamos hasta los límites del barrio: un largo muro de cemento de unos dos metros de altura, con doble cerca electrificada, separa la pobreza de Las Tunas de Nordelta, el barrio privado más grande de Sudamérica. A lo lejos se divisan palmeras, grandes edificios y extensas superficies verdes, y más lejos aún, las viviendas. Cerca del muro puede verse una gran planta potabilizadora

¹ El Gauchito Gil es una figura religiosa que genera devoción popular en Argentina. Para más información véase www.santogauchitogil.com.ar/ o www.sanlamuerte.net/Gauchito.htm o Wikipedia.

² Véase www.fogoneros.org

de agua, que contrasta con las doce canillas públicas³ que abastecen con agua contaminada a los 40 mil habitantes de Las Tunas.

Es imposible no recordar el muro que separa Israel de Palestina, no sólo por la construcción sino porque marchamos rodeados por una decena de niños mal vestidos y peor alimentados, que miran con recelo el cemento vertical que les impide el paso, la vista y la libertad de transitar y observar la opulencia. Nordelta es un barrio de 1 600 hectáreas, donde viven unas 12 mil personas; tiene 200 hectáreas de lagos y espejos de agua, campo de golf, piscinas, campos de fútbol y otros deportes, centro comercial con supermercados, un paseo con restaurantes y bares, iglesias, cuatro colegios privados y un centro médico. Una persona que nace en Nordelta puede hacer toda su vida allí sin tener que traspasar los muros.

Cuenta con dos puertas de acceso, una de ellas por la autopista; los ingresos son registrados y filmados, ya que todo el perímetro cuenta con radares, cámaras y vigilancia. “Este complejo no es un lugar donde la gente hace lo que quiere. Por el contrario, todos los propietarios estamos sujetos a reglamentaciones de todo tipo, que incluyen cosas tan variadas como la altura de los cercos o los horarios para sacar la basura”, comentó una vecina al diario *La Nación* (La Nación, 2009).

Muchos vecinos de Las Tunas han trabajado en Nordelta, ya sea como albañiles, o en la limpieza y otros servicios. “Te hacen entrar en fila, en el horario de 5 a 6:30, y tenés que moverte en camiones que hay que pagar y ponen mallas alrededor para que los vecinos no vean a los obreros. No te dejan caminar y hay que mostrar papeles para entrar, un control que a veces se demora más de una hora. Casi no se puede hablar con los del barrio”, dice Ricki, que trabajó un tiempo en la construcción. Consultado sobre la Fundación Nordelta, es tajante: “Hacen caridad, no solidaridad” (Zibechi, 2009).⁴

La Fundación Nordelta se presenta como una institución dedicada a ayudar a los pobres, aunque trabaja sólo con los habitantes del barrio Las Tunas, más allá del “muro de la vergüenza”. Cada propietario de Nordelta debe contribuir con una cuota mensual incluida en las expensas. La fundación interviene en el barrio financiando un bachillerato y realizando algunas donaciones en materia de salud y educación. Llama la atención el empeño puesto en conocer a detalle cómo viven y qué piensan los pobres. En 2006, la fundación publicó un “Estudio de las necesidades y percepciones del entorno”, en el que dos profesionales realizan un completo y minucioso análisis de Las Tunas.

El trabajo incluye cien encuestas, 25 entrevistas a informantes clave y seis talleres en profundidad, destinados a conocer el barrio en el

³ Llaves de agua pública. [Nota de los editores]

⁴ En adelante todas las citas corresponden a la misma entrevista.

que trabajaron tres meses para saber detalles, como las condiciones socioeconómicas de sus habitantes, el tiempo que llevan viviendo allí, si son o no propietarios del terreno, y otros más subjetivos como el grado de participación en actividades y organizaciones sociales, la participación en tomas de decisiones del barrio y un sinnúmero de opiniones sobre la vida cotidiana, entre las que se incluye lo que piensan de sus “vecinos” de Nordelta.

Sorprende e indigna el hecho de que la Fundación Nordelta cuenta con muchos más datos sobre los habitantes de Las Tunas que el propio Estado. Además, pudo trabajar durante tres meses en el barrio, ingresando a las casas de los vecinos, preguntando, averiguando muchas cosas, de modo que los dirigentes de Nordelta, donde vive el sector social que dirige Argentina, tienen una visión bastante clara del barrio pobre en el que los empresarios reclutan a sus trabajadores. Sin embargo, los habitantes de Las Tunas no pueden hacer lo mismo en Nordelta: son objeto de estudio, pero no pueden saber nada de quienes los estudian.

Una relación asimétrica fundada en la distancia y la sospecha, que aun así se permite usar a los “sospechosos” como mano de obra barata. “Ellos dicen que en Las Tunas hay ladrones y por eso ponen muros. En 2001, cuando los saqueos a supermercados por el hambre, tenían miedo de que invadieran el *country*, y circulaban cartillas de cómo defenderse que al parecer fueron elaboradas por el Mossad”, apunta Ricki.

Aprender (y enseñar) desde los afectos

Una de las cuestiones más inquietantes es saber qué sucede en el aula. Casi todos los alumnos han pasado algún año en la escuela y en el bachillerato estatal o religioso, del que rebotaron por la necesidad de trabajo o, más común aún, para no sentirse humillados. En la ronda al sol circula el mate y las preguntas disparan cataratas de palabras entre los veinte miembros del bachillerato. “Cuando vi a los profesores trabajando, con los pies y las manos con material, no lo podía creer. Nunca había visto profesores trabajando y menos haciendo trabajo de albañil. Cuando vemos cuánto amor ponen, eso nos anima a seguir viniendo” dice Rossana.

Marisel comparte. “Al principio pensábamos que estos pibes están locos, qué vienen a buscar acá. Después vimos que son gente muy cálida y se preocupan por lo que nos pasa, pero no estamos acostumbrados a eso.” “A mí también me sorprendieron”, suelta Ricki con una sonrisa que anuncia la ironía. “Al principio los miraba como los ‘buenitos’, tal vez porque vengo de una familia religiosa.”

Más seria, Rossana reflexiona sobre su experiencia personal. “En otros colegios te enseñan y si no aprendiste es porque no prestaste atención. Acá los profesores te explican, se te acercan, se sientan en la mesa con los alumnos, te explican todas las veces que sea necesario, te acompañan, si llegás tarde se habla, mientras en otros colegios si llegás tarde no entrás.”

—¿Quién es el centro en el aula? —pregunto.

—Todos —dice Rossana.

—Todos —dicen los demás.

—Hay un respeto por las ideas que traemos, no es ‘callate porque no pensás igual’. Yo trabajo en la capilla y hay diferencias cuando se habla de dios, pero nadie me dice callate. Hay mucho respeto, quienes exponemos somos todos, no sólo el profesor habla. La clase se construye entre todos...

—termina Marisel con una frase que deja flotando en el aire, como para darnos tiempo de incorporarla.

Desde un rincón, Lucía intenta vencer su timidez. “Antes iba a un colegio del Estado y me fui, me costaba. Aquí se da clase aunque venga uno solo. En el otro fuimos un día tres al ‘bachi’ de Nordelta y la profe nos dijo que por tres no daba clase y nos mandó a casa.” Para quienes asisten a los bachilleratos haciendo un enorme esfuerzo, tener la certeza de que los profesores nunca faltan es un aliciente. “Además de las materias, aprendemos a compartir y respetarnos, a escucharnos. A ver cosas que antes no las veías. Yo llevo el colegio incorporado dentro mío. Cuando no puedo venir extraño, es un alivio venir, es mi segunda familia”, insiste Lucía.

La principal diferencia con otras iniciativas tiene que ver con cómo resuelven los problemas. En vez de suspender el curso por faltas, los estudiantes pueden recuperar con trabajos integradores. Como sucede en todos los bachilleratos, el tema de las asistencias es el más complejo y el que genera mayores conflictos, junto con el de las calificaciones.

Acá aprendemos a caminar —dice Rossana—. Trabajamos mucho en grupo, nos ponemos en torno a la mesa, hacemos una ronda y trabajamos todos juntos. Los profesores también. Para las calificaciones hacemos la devolución por área, donde nos dicen cómo trabajamos y lo que nos falta. La calificación es un debate, que se resume en aprobado y desaprobado. No te dicen lo que hiciste mal sino lo que te falta. Todo se conversa, se opina, hablamos mucho, y de ese modo te ayudan a seguir.

Alejandra recuerda que el año pasado un chico cayó en la droga. Cuando lo internaron el grupo debatió qué hacer, porque se trataba de un buen

compañero. “Cuando salió le hablamos, se reincorporó y le tomamos pruebas, porque dijimos que si lo dejamos a un costado nunca va a superar la situación. Estaba medicado y no podía escribir, lo ayudamos y ahora está saliendo. Está bueno no haberlo excluido”.

En el fondo, parecen hablar de una pedagogía de los afectos y los vínculos. Algo así explica Rossana cuando reflexiona sobre la cercanía, física y espiritual, del profesor: “Nunca jamás un profesor se sentó al lado mío a explicarme lo que no entendí. Te dicen ‘Vos no estás prestando atención’ y te borran la pizarra. Acá se acercan al lado tuyo y nadie se va sin comprender la materia, te enseñan a aprender. Cuando termine el colegio voy a seguir viniendo porque esto es parte de mi vida. El año pasado me operé de la pierna y se ofrecieron a ir a mi casa a enseñarme y tomarme las materias”.

Los fines de semana los profesores están aún más tiempo en el barrio. Se dedican a apoyar, van a las casas a ayudar en lo que sea necesario, no siempre en cuestiones vinculadas al bachillerato, porque la vida no se reduce al tiempo de aprendizaje. “Esa presencia es muy importante. En otros colegios te excluyen enseguida”, dice alguien que podría ser cualquiera.

BIBLIOGRAFÍA

- El Machete*, revista de educación, Buenos Aires, Frente Popular Darío Santillán, junio de 2009.
- La Nación*, “Testimonios de los lectores sobre los controles en los barrios privados”, Buenos Aires, 19 de octubre de 2009. Disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/1188239-testimonios-de-los-lectores-sobre-los-controles-en-los-barrios-privados>
- Marchesotti, Elda y Susana Said, “Estudio de las necesidades y percepciones del entorno. Las Tunas”, Fundación Nordelta, 2006.
- Zibechi, Raúl, entrevista colectiva a docentes y alumnos del Bachillerato Popular Simón Bolívar, Las Tunas-Buenos Aires, 24 de octubre de 2009.

Villa 21, padre Pepe: aprender de los pobres*

La ideología que emana de los organismos financieros internacionales sostiene que los pobres sufren “carencias”, que la pobreza es un flagelo a combatir y que el camino para hacerlo es “ayudar” a los pobres. Por el contrario, los sacerdotes que viven entre los pobres creen que se debe aprender de ellos.

La iglesia Nuestra Señora de Caacupé está en el centro de la Villa 21 de Buenos Aires; también es conocida como Villa de Barracas o Villa de los paraguayos. Es una pequeña parroquia ubicada en la calle Osvaldo Cruz, la principal de la villa, por la que transitan algunos coches y decenas de personas que van y vienen por el asfalto. Sin embargo, las primeras impresiones engañan: cada pocos metros salen pequeñas vías que se bifurcan en pasadizos estrechos e irregulares, donde viven las 40 mil personas de la villa.

Al costado de la parroquia hay un galpón con inmensos frescos de los sacerdotes Carlos Mugica y Daniel de la Sierra, con los brazos abiertos en señal de esperanza y acogida. Mugica es el referente obligado de todos los curas villeros; fue asesinado en 1974 por la Alianza Anticomunista Argentina. De la Sierra fue el fundador de la parroquia donde ahora está enterrado. En una pequeña habitación se encuentra el padre Pepe, José María Di Paola, pelo largo, ropa informal, 46 años de edad y diez en la villa.

La parroquia se fundó en 1987, cuando se independizó de la tradicional basílica del Sagrado Corazón, situada a pocas cuadras de la villa. “El cura

* Publicado en *Programa de las Américas* en febrero de 2009.

Daniel le preguntó a la gente qué nombre querían ponerle, y la mayoría eligió el de la patrona de Paraguay”, dice Pepe (Zibechi, 2008). La villa se encuentra en el barrio de Barracas, donde la ciudad de Buenos Aires limita al sur con el Riachuelo, un barrio obrero repleto de fábricas abandonadas.

El barrio cuenta con 65 manzanas y, sumando la Villa 24 y los asentamientos precarios alcanza a ocupar 90 hectáreas. Mientras en la Villa 21 predominan los paraguayos, en la Villa 24 la mayoría son argentinos del norte, en particular de Santiago del Estero y Tucumán. Un censo realizado por el gobierno de la ciudad de Buenos Aires asegura que la población de ambas villas vive en tres tipos de viviendas: 31% en casas que tienen piso de material o agua por cañería; 32% en casas con piso de tierra o que no tienen agua, y 33% habita en casillas, mucho más precarias aún. Uno de cada cinco habitantes son niños o adolescentes de entre 10 y 19 años (Zapata, 2005: 11).

El estigma de la violencia

Meses atrás la Villa 21 fue noticia, cuando cinco personas fueron muertas en un tiroteo. Casi todos los meses las villas aparecen en los periódicos por sucesos similares: los medios asocian sistemáticamente violencia con delincuencia y drogas, como sucede en toda América Latina. Pero la violencia y la delincuencia tienen un costado político, algo que los medios esconden.

Bernardo Kliksberg, asesor del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) para la región, afirma que la criminalidad y la violencia son percibidas como el mayor problema por la población de América Latina, como enseña el Latinobarómetro (Kliksberg, 2008). En efecto, la tasa de homicidios por cada cien mil personas creció de 12.5 en 1980, a 25.1 en 2006. En comparación, Noruega presenta 0.9 homicidios cada cien mil habitantes, Dinamarca 1.1, Canadá 1.5, Finlandia 2.2 y Estados Unidos, que registra la mayor tasa del mundo desarrollado, alcanza sólo 5.5. Pero São Paulo y Rio de Janeiro alcanzan los 60 homicidios cada cien mil personas, cifras superiores a las mostradas por los países en guerra.

En 1980 en América Latina había 136 millones de pobres. Hoy hay 200 millones, 40% de la población, lo que la hace la región más desigual del mundo. Entre los ingresos del 10% más rico y los del 10% más pobre hay una diferencia de 1 a 50. En Bolivia, de 1 a 168; en Colombia, de 1 a 63; en Brasil de 1 a 58; en Paraguay, de 1 a 73. En contraste, la relación entre los más ricos y los más pobres en España es de 1 a 10, y en Noruega, de 1 a 6. “La desigualdad es la razón principal de la pobreza en América Latina” (Kliksberg, 2008).

La violencia y el crimen crecieron en el mismo periodo en que se dispararon la desigualdad y la pobreza. Si no se habla del contexto, dice Kliksberg, “da la impresión de que en la sociedad existe un grupo de locos que cometen delitos”. Por eso los altos niveles de pobreza y desigualdad hacen de América Latina “un continente muy tenso, con una cohesión social muy baja. No es lo mismo ser pobre en una sociedad de pobres, que ser pobre en la sociedad más desigual del mundo. El nivel de tensión que se genera es tremendo. Y para colmo, ser pobre después de no haber sido pobre” (Kliksberg, 2008).

Para avalar esa afirmación, mostró un cuadro inédito sobre posesión de bienes en América Latina, comparando 1995 con 2007. Los datos son alucinantes: en 1995, 90% tenía agua potable, hoy sólo la tiene 83%; en 1995, 85% tenía refrigerador, hoy sólo 77% lo posee; los que tienen acceso al alcantarillado pasaron de 76% a 64%; quienes tienen lavarropas de 57% a 48%; los que cuentan con agua caliente por cañería de 57% a 35%; los que poseen auto de 33% a 22%. Y eso que el continente lleva cinco años de crecimiento sostenido, porque los datos de 2003 son mucho peores.

Debate sobre la ayuda

Los barrios pobres de América Latina tienen muchos rasgos en común, sobre todo aquellos similares a las villas argentinas, las callampas chilenas, los *cantegriles* uruguayos y las favelas brasileñas. Todos los datos coinciden en que crecen de forma exponencial en casi todos los países, sobre todo desde que en la década de 1990 se implementó el modelo neoliberal, que fue sentido como un verdadero despojo por una parte considerable de la población.

El padre Pepe tiene una visión completamente diferente de aquella de quienes ven en la pobreza algo negativo o una “carencia”. Como ejemplo pone el caso de la parroquia de Caacupé, que fue ampliada y remodelada por sus vecinos en el año 2000, durante jornadas de fines de semana en las que participaron más de cien personas por turnos. Cree que las villas crecen porque allí existe solidaridad, “porque acá hay alguien enfermo y se le hace un lugar en la casa”. Va más lejos y asegura que “acá hay una sociedad distinta” (Zibechi, 2008).¹

Semejante afirmación merece una larga explicación:

Cuando la campaña electoral vimos que todos tenían una posición equivocada, tanto los conservadores como los progresistas. De la villa sólo informa la

¹ En adelante todas las citas corresponden a la misma entrevista.

prensa amarilla que señala los defectos, o bien los tecnócratas que te hacen una maqueta y dicen cómo debe ser el barrio pero no interactúan con la gente, no la escuchan. Eso les impide ver al hombre real de la villa que fue armando su historia desde hace 40 o 50 años en un ámbito al margen de la ciudad, donde interactúan una cultura rural que la mayoría trae con una cultura de barrio, que nosotros la vemos ligada al cristianismo popular.

Como todos los “curas villeros” desconfía de la ayuda institucionalizada y profesionalizada, tan diferente a la ayuda incondicional y espontánea practicada por los primeros cristianos. Una mirada crítica sobre la llamada “asistencia para el desarrollo” sostiene que la ayuda es “una manera de disciplinar”, ya que la cooperación se ha convertido en una verdadera estrategia diseñada y diagnosticada desde afuera: “La ayuda es ofrecida por razones propias de seguridad nacional del que ayuda, para los propósitos de mantener su propia prosperidad”.

El padre Pepe cuestiona el concepto de “ayuda” y en su lugar afirma que “debemos aprender de los pobres”. Una vez más apela a los ejemplos, ahora sobre la forma como se construyen las viviendas en el barrio: cuando se hacen las losas o techos de cemento, varias familias cooperan durante todo el fin de semana de modo espontáneo. “Mientras los hombres hacen la losa, las mujeres cocinan y los niños juegan cerca y colaboran, y la fiesta es lo central, acá no se hace nada sin fiesta”, dice Pepe.

Cuando otra familia se decide a construir su techo, las demás familias cooperan y así lo hacen de modo rotativo, pero sin una “organización” formal sino de modo natural. El primer trabajo comunitario fue rellenar los terrenos que se inundaban. Luego vino la lenta construcción de la vivienda familiar, que puede demorar hasta diez años. Ésta alberga a familias extensas, o sea, padres e hijos, y también abuelos, los hijos que se casan y tienen más hijos, y hasta primos o parientes lejanos.

La fuerza del vínculo comunitario permite abaratar costos, de modo que el precio de la construcción es sólo el precio de los materiales. “Si hubiéramos tenido que encargar esta iglesia a una empresa hubiera costado decenas de miles de dólares. Pero no costó nada. Se construyó con mano de obra solidaria y haciendo fiestas para comprar los materiales. De ese modo pudimos hasta levantar una torre grande con campanas”, señala Pepe.

Se trata de una economía popular comunitaria que ha sido capaz de construir barrios enteros, con todo su equipamiento. Las construcciones comunitarias y los trabajos de autoayuda social serían imposibles sin la solidaridad del barrio. Una lista incompleta de las actividades que desarrolla la parroquia, que no es la única entidad del barrio que trabaja con los vecinos, incluye seis capillas que replican las mismas actividades

de la parroquia, las cuales en los hechos funcionan como verdaderos centros sociales y culturales.

Además cuentan con ocho comedores directamente atendidos por la parroquia, aunque en el barrio hay muchos más, tal vez 20 comedores populares. Han implementado grupos de apoyo escolar y de prevención de drogas, merenderos, programas de deporte y de campamentos a los que han llevado a más de mil jóvenes del barrio en los últimos años. Si bien la base es el trabajo voluntario, algunos programas tienen apoyo del gobierno municipal y de Cáritas.

“El próximo fin de semana llevo 200 chicos al campo”, dice Pepe. “Además tenemos un centro de adolescentes varones, otro centro de adolescentes mujeres y una escuela de oficios que hacen carpintería, herrería y artesanía en vela y cerámica con dos chicas del barrio que dirigen los talleres. En los exploradores hay 850 chicos y estamos empezando con el trabajo más difícil que es la recuperación de la droga, el ‘paco’ como le dicen acá”.

El poder de las redes sociales

La forma como sacan a los adolescentes de la droga revela la profundidad del compromiso y los recursos humanos a los que apelan. Crearon un centro diurno para recibir a los jóvenes dependientes, en el que cuentan con una pequeña granja donde ya viven ocho jóvenes en proceso de recuperación. La granja está lejos del barrio, en un ambiente natural que les facilita la posibilidad de cortar con la droga. El paso siguiente es la reinserción en el barrio, en el que nuevamente pueden entrar en contacto con las drogas.

“En la granja hay un ambiente idílico en donde es más fácil dejar la droga. Pero volver al barrio es todo un desafío. Para hacerlo de modo gradual, decidimos un paso intermedio: están en el barrio pero no en sus casas ni en sus pasillos. Hacen una vida comunitaria de seis meses en la villa con talleres de herrería y otros trabajos. Así recomienzan una vida más sólida con otras amistades, con otros horizontes pero cerca de la familia”, relata Pepe con entusiasmo.

El “paco” es considerado como la droga más destructiva, e involucra a niños desde los 8 años. Dejó sin respuesta a toda la gente que trabaja el tema drogas. “Del 2000 para acá esto cambió mucho, se generalizó la droga. Antes los que se drogaban podían convivir con la droga, podían ir al colegio o incluso trabajar y nadie lo notaba, pero hoy eso cambió y se requiere un trabajo muy urgente porque destruye en pocos meses”, dice Pepe con un dejo de tristeza.

También trabajan con personas de la tercera edad, otro sector muy vulnerable. Muchas trabajaron en negro, sin realizar aportes jubilatorios y, cuando ya no pudieron trabajar más, se quedaron solas y tuvieron que acudir a las villas como último recurso. Una vez más, dice Pepe:

Hicimos un grupo, luego un comedor y un hogar donde viven diez abuelos, y tratamos que tengan un papel protagónico, muchos cocinan en los comedores, otros cuidan la puerta, o hacen mandados, cuestión que se sientan útiles. Algunos estaban alcoholizados, tirados en la calle y lograron salir con el apoyo de la comunidad. La gente dice que los que se drogan vienen a las villas porque aquí se vende droga. Nosotros decimos que vienen porque acá no los van a dejar morir, aunque estén tirados en la calle les dan comida, ropa, un baño.

Por otra parte, es interesante la forma en que abordan la violencia doméstica. Hacen retiros de hombres y de mujeres por separado, en grupos de 60 a 70 durante todo un fin de semana. El padre Pepe habla del hombre golpeador y se hace un largo silencio. Al parecer, no pasa nada.

En el retiro de hombres se da la posibilidad de que en la charla personal aparezca el tema del alcohol y de la violencia. De a poco la gente empieza a tomar como objetivo el cambio, empieza a hablar y un tiempo después uno ve que van a Alcohólicos Anónimos o vienen a hablar de sus problemas. Muchos empiezan durante el retiro un proceso que luego continúa, porque la gente está muy sola y no tiene la posibilidad de que alguien le diga lo que está haciendo mal.

Pepe no cree que esté haciendo algo especial. Siente que todo consiste en ponerse del lado de la gente, escucharla, aprender, y no decirle lo que tiene que hacer. “La cosa no es concientizarlo de que tiene que liberarse sino escuchar y ver lo que hace, interpretar a la gente y no tanto dirigirla. Poner el oído...”.

BIBLIOGRAFÍA

- Kliksberg, Bernardo, “Hacia un visión renovada e integral de cómo enfrentar la inseguridad ciudadana en la región”, en seminario internacional *El rol de los medios masivos de comunicación en la inseguridad ciudadana*, Montevideo, 10 de septiembre de 2008.
- Zapata, María, “Acerca de los planes de vivienda en la Villa 21-24”, Equipo Multidisciplinario de Investigaciones Comunitarias, 2005.
- Zibechi, Raúl, entrevista al padre Pepe, Buenos Aires, Villa 21, 6 de noviembre de 2008.

Villa 31-Retiro. La autonomía es tan necesaria como posible*

No hay cárceles para la autonomía. Ni contextos que la hagan imposible. La experiencia de la Corriente Villera Independiente en la Villa 31 (Retiro) en Buenos Aires, enseña que aun en las más difíciles condiciones materiales y navegando contra la corriente, se puede colocar la autonomía en el centro de las construcciones colectivas.

“Esto es algo limpio”, dice Dora. Cuando pronuncia “limpio”, la sonrisa ilumina su rostro y contagia una potente paz interior. “No le debemos nada al gobierno. El médico, las promotoras, todo lo hacemos sin esperar una moneda. Esto es limpio, es genuino, no está contaminado” (Zibechi, 2013b).

Dora nos recibe en la Casa de las Mujeres de la Villa 31 bis, un espacio creado por la Corriente Villera Independiente para albergar mujeres que sufren violencia doméstica. La acompañan Graciela, promotora de salud formada en el Centro de Salud Comunitaria, su hija Mónica, además de Celina y Lupe, dos bolivianas que aprenden a leer en la primaria popular, y media docena de mujeres que trabajan para inaugurar la casa.

La Villa 31 o Retiro tiene una larga historia. Durante la década de 1930 los inmigrantes polacos que escapaban del hambre crearon un conjunto de viviendas precarias cerca del puerto. La “villa miseria”, o villa a secas, es un barrio irregular tipo favela. Con el desarrollo industrial llegaron inmigrantes del norte argentino. En 1976, año del golpe de Estado militar,

* Publicado en *Programa de las Américas* en mayo de 2013.

las villas de la ciudad de Buenos Aires albergaban a 213 mil habitantes, casi 10% de la población de la capital.

La dictadura erradicó violentamente a más de 150 mil vecinos; sin embargo, desde 1983 comenzaron a repoblarse. En 2001 contaban con unos 100 mil habitantes y, según el censo de 2010, ya viven allí 163 mil personas. “Las villas son el único territorio de la ciudad en los que se verifica un crecimiento demográfico significativo”, asegura el investigador Pablo Vitale (MPLD, 2013: 9). Hoy, casi en su totalidad, están habitadas por argentinos del norte, paraguayos, bolivianos y peruanos.

Las villas son barrios autoconstruidos por sus propios habitantes en terrenos ocupados, con viviendas precarias y pocos servicios. Habitualmente los vecinos se “cuelgan” de la luz y el acceso al agua potable ha sido posible gracias a las presiones sobre el municipio. Otros servicios, como la recogida de basura y el saneamiento, son precarios e insuficientes.

En la capital de Buenos Aires hay 21 villas, aunque el número tiende a crecer debido a la permanente expulsión de personas de las áreas rurales como consecuencia de los monocultivos de soja. Observando el mapa de la ciudad se las encuentra mayoritariamente en la zona sur, la más popular; la Villa 31, no obstante, está en pleno centro, en el principal foco de especulación inmobiliaria —Puerto Madero— y pegada a las estaciones de autobuses y trenes.

Las villas tensionan el concepto de “periferia urbana”. Aunque estén en el centro de una gran ciudad como la capital argentina, son periferia material desde el punto de vista del acceso a los servicios, al empleo y a la infraestructura. A la vez, son periferia simbólica, porque en ellas viven los marginalizados por el modelo extractivista, los más pobres, los que tienen la piel del color de la tierra.

A pesar de ello, las villas han demostrado ser los espacios de mayor continuidad en la resistencia al modelo, debido a la pobreza extrema de sus habitantes, a la riqueza que los rodea, que los lleva a tomar conciencia de la desigualdad, y sobre todo al prolongado compromiso de una parte de la sociedad: sacerdotes que se fueron a vivir a las villas, universitarios y estudiantes que se comprometen con los más pobres y dedican buena parte de su tiempo a hermanarse con ellos.

Salud comunitaria

Para llegar al Centro de Salud Comunitaria hay que recorrer media villa por calles que las lluvias transforman en barrizales. Vale la pena caminar despacio para observar las telarañas que forman los cables de luz, detenerse en las viviendas de varios pisos, todas con escaleras externas en forma de

caracol, disfrutar los vivos colores de las fachadas, las tiendas donde las mujeres y los chicos no pierden detalle del andar de los forasteros.

Con Hernán pasamos a saludar a las mujeres que se apiñan frente al comedor popular, cada vez más concurrido a medida que se acerca el mediodía.¹ Mientras esperamos al doctor, me explica cómo funcionan los comedores: “Los alimentos se los sacamos al gobierno con piquetes. Hay unas 70 familias por comedor que trabajan por grupos de seis a ocho en forma voluntaria y rotativa una vez por semana, así garantizan un plato de comida para la familia”.

El “doctor” es un flaco alto que llega en bicicleta y se presenta como Guido. El centro de salud es una habitación de cinco por cinco metros, con suelo de cerámicas y azulejos en las paredes; luce limpio, iluminado y prolijo. La camilla, la balanza y los estantes repletos de medicamentos nos reciben junto a un cartel que reza: “Centro de Salud Comunitaria El Che”.

Guido abre el candado, arrima una silla y suelta palabras a borbotones. “El centro lo abrimos el 21 de septiembre de 2012, pero empezamos con asambleas en mayo y junio para conocer las problemáticas de salud en el barrio y ver cómo podemos intervenir. Se trata de que los vecinos tomen en sus manos la salud y nosotros les damos una mano en lo que sabemos” (Zibechi, 2013a).

Actualmente están formando a doce promotores de salud (casi todas mujeres de 25 a 40 años) que recorren las casas para controlar el peso de los niños, hacer encuestas sobre los principales problemas sanitarios; además, atienden el consultorio. La villa está conformada por dos sectores separados por una autopista aérea: en la Villa 31 viven 15 mil personas y es la más antigua; la Villa 31 bis, donde trabaja la Corriente Villera, tiene 20 mil habitantes, contando con 20 merenderos, seis comedores populares, tres cuadrillas de trabajo, el centro de salud, la primaria popular y el centro de mujeres.²

Como buena parte de los universitarios que acuden a las villas, Guido comenzó su militancia en la facultad. Trabaja como médico y en su tiempo libre atiende el centro de salud; además, participa en una cátedra de salud comunitaria cuyos estudiantes hacen prácticas en las villas. “Por un lado formamos promotores de salud en el barrio, hacemos control de niños, pediatría y medicina general de adultos, pero también salimos a hacer campañas de salud casa por casa”, explica (Zibechi, 2013a).

En toda la villa el gobierno dispone de un solo dispensario de salud para 35 mil habitantes, el cual está instalado en un extremo de la villa. “Los

¹ Hernán Ouviaña es doctor en Ciencias Sociales, profesor universitario y miembro del Movimiento Popular La Dignidad (MPLD).

² La Corriente Villera Independiente se formó en mayo de 2012; tiene presencia en 15 villas de la capital y está vinculada al Movimiento Popular La Dignidad.

del fondo no llegan porque dan pocos turnos y no pueden cruzar todo el barrio a las 3 de la mañana. Entonces anunciamos que vamos a estar en la casa de una compañera o en un comedor popular para hacer control de peso de los niños. El centro lo abrimos lunes, jueves y sábados” (Zibechi, 2013a).

Los problemas respiratorios son los que más afectan a los niños debido a la humedad y a que en el suelo y en el aire hay muchos contaminantes ambientales que provocan asma y bronquitis por plomo, metales pesados y otros tóxicos, producto de la quema de basura. Las casas tienen problemas de ventilación y de hacinamiento y toda la villa sufre con el agua porque no es potable. Quienes pueden, compran agua envasada.

En el centro se turnan tres médicos titulados, cuatro estudiantes avanzados y las doce promotoras. Entre las personas que acuden al centro y aquellas a las que visitan en sus casas atienden a unas 200 personas por semana. “Hacemos rifas y fiestas para pagar el alquiler y los medicamentos los proveen los visitantes médicos y médicos amigos, pero la mayor parte los conseguimos con piquetes en Disprofarma (centro de distribución de productos farmacéuticos). El Estado no nos da nada”, asegura Guido (Zibechi, 2013a).

Si bien los del centro de salud estatal no salen al barrio les piden ayuda para atender a la población. “Están muy ligados al modelo médico hegemónico contra el que tratamos de luchar, ellos van con guardapolvos blancos y nosotros nos vestimos como cualquier vecino, porque no queremos poner esa distancia entre el depositario del saber y la gente común.”

Guido dice que, a menudo, los médicos se burlan de las creencias de los vecinos, sobre todo de peruanos, paraguayos, bolivianos e inmigrantes del norte argentino.

Hay modos de abordar enfermedades propios de otra cultura. Si una madre me dice que no le da de mamar al hijo porque tiene ‘susto’, yo no le puedo negar eso, porque para ella existe y hay que ver cómo contenerlo y trabajarlo.

La idea de la gente es que el médico es el que sabe y esa lógica hegemónica está muy legitimada en la sociedad, por eso les pedimos que no nos digan doctor, que nos llamen por el nombre.

Con el objetivo de afirmar la autoestima de los vecinos, el centro de salud va incorporando saberes tradicionales, como el uso de hierbas medicinales. Para dar el ejemplo los médicos se encargan de barrer el centro de salud, aunque a los usuarios no les parece bien.

El centro es gestionado por los propios vecinos. A fines de 2012 hicieron una asamblea para trazar un balance colectivo de los problemas del centro de salud. Luego de la fiesta y de los juegos para los niños, llegó el

momento de reflexión. “Una de las críticas fue que no abrimos un día que se había inundado el barrio y nos pidieron que aunque llueva y se inunde debemos abrir el centro de salud” (Zibechi, 2013a).

Un refugio para las mujeres

“La salud y la violencia de género están muy relacionadas”, dice Graciela, una joven promotora que nos acompaña dos cuadras más allá, hasta el Centro de las Mujeres. “Si hay violencia de género no hay salud porque la violencia enferma. Las mujeres somos la clave del barrio, aunque en la Corriente Villera hay tanto hombres como mujeres” (Zibechi, 2013b).³

En el camino explica que en la villa se eligen por voto secreto 120 delegados y diez consejeros. La Corriente consiguió casi la mitad de los delegados y cuatro de los cinco consejeros de la Villa 31 bis. Graciela considera que todo el trabajo que hacen es para crear “poder popular”. “El 8 de marzo hicimos por primera vez una marcha en el barrio contra la violencia contra las mujeres. Queremos ir corriendo a los punteros⁴ de los partidos y crear con la gente situaciones de poder que permitan ir mejorando la salud, la educación. Compramos un camión para traer las garrafas de gas y venderlas al precio real, porque las cobran el doble del precio oficial.”

En el camino hacia la Casa de las Mujeres pueden verse, colgados de los postes de luz, pequeños carteles hechos a mano que dicen: “Donde el pueblo manda el gobierno obedece”. Llegamos a una amplia sala con revoque a la vista sin pintar. Los materiales y herramientas de construcción delatan un trabajo aún sin terminar. Nos recibe un grupo de mujeres de mediana edad. Dora nos indica sentarnos.

“Acá empezamos la lucha hace muchísimos años porque no había ni agua, sólo una canilla comunitaria donde todos los días nos peleábamos con los vecinos para cargar agua. Y ahí empezamos.” Dora relata cómo fueron aprendiendo que las necesidades de todos son las mismas, que todos pasan semanas sin luz cuando los nudos de los cables entran en cortocircuito y que las ambulancias no ingresan al barrio por el mal estado de las calles.

Explica las razones que las llevaron a crear la Casa de las Mujeres:

La casa fue decidida por las necesidades de las compañeras, porque vamos a una marcha y al día siguiente la mujer viene golpeada porque llegó tarde.

³ En adelante todas las citas pertenecen a esta entrevista.

⁴ Desarrolla actividades proselitistas (rentadas o a cambio de favores y prebendas) en comunidades y barrios populares, facilitando el vínculo clientelar entre ellos y el Estado. [Nota de los editores]

Hacemos talleres una vez por semana a los que asisten hasta 30 mujeres, un trabajo educativo para que cada una sepa que no está sola. Cuesta mucho reconocer que el que más te quiere te golpea. Es doloroso para el que cuenta y para el que escucha.

Defienden el aborto legal, seguro y gratuito, debaten sobre sexualidad con apoyo de las promotoras de salud, y de derechos con asesoramiento de abogadas militantes. Abrirán el centro tres días por semana con juegos para niños y talleres para mujeres. El local lo construyeron de forma voluntaria, hombres y mujeres del movimiento, y decidirán el nombre en asamblea.

Pero, lo más interesante es cómo protegen a las mujeres golpeadas. “Estamos formando un grupo de seguridad para proteger a la mujer que venga a buscar refugio, un grupo de mujeres capacitadas en un curso de dos meses de autodefensa”, dice Dora. Graciela agrega que “se forman cuadrillas para recorrer el barrio explicando el trabajo que hacemos, llevando pecheras que dicen ‘Mujeres en Lucha’”.

En un rincón, Celina y Lupe, dos bolivianas de 54 y 42 años respectivamente, explican que en la primaria popular están aprendiendo a leer, porque hasta el año pasado no podían firmar las horas del trabajo que hacían en la cooperativa que construye la red de saneamiento. Pasaron de ser campesinas en Sucre a ser villeras en Buenos Aires, huyendo de la pobreza y la marginación, algo que sólo pueden hacer colectivamente.

Graciela intenta sintetizar los pasos seguidos por los vecinos hasta insertarse en la organización:

Primero la gente se acerca al comedor popular por el plato de comida y de allí empiezan a conocer el movimiento, los comedores se reúnen por zonas y ahí salen las ideas generales y empiezan a vincularse con la sala de salud, la casa de las mujeres y con las cuadrillas de trabajo. Después vienen las asambleas con gente de otros barrios que integran la Corriente Villera.

Las personas que vienen de afuera del barrio, como médicos y abogados, “se llevan con otra forma de mirar y adquieren experiencia en los barrios, pero nosotros también aprendemos mucho de ellos. Es una común unión entre el de afuera y el de acá adentro. Incluso trabajamos juntos con ferias y rifas para reunir plata para los alquileres de los locales”.

Pensar-nos en movimiento

Cuando Dora dice: “No le debemos nada al gobierno, todo se hace por voluntad, sin esperar una moneda y eso lo hace limpio al movimiento”, está hablando de otra forma de hacer política. Podemos hablar de una

ética que consiste en no repetir el estilo de los punteros, esos personajes que lucran con las necesidades de la gente y se ofrecen como mediadores ante el Estado. Una cultura clientelar, corrupta y viciada.

Hay algo más, sin embargo, que trasciende la ética. Desde la revuelta del 19 y 20 de diciembre de 2001, el momento de mayor visibilidad y potencia del movimiento piquetero, la mayor parte de las organizaciones se disolvieron o se incorporaron al proyecto oficialista o kirchnerista. Las organizaciones que optan por este camino tienen la vida más fácil y sus dirigentes pueden acceder a cargos públicos en el gobierno.

Mantenerse en el llano, junto a la gente, y seguir luchando por sus necesidades, es un desafío mayor. Conseguir los alimentos, las medicinas, el acceso a la educación y a todos los servicios que los más pobres necesitan con urgencia, y hacerlo a través de la acción directa y no de los canales clientelares, supone mucho esfuerzo, un activismo permanente y creativo, y a menudo, asumir el riesgo de hacerlo por fuera de los cauces legales.

Desde el punto de vista de la autonomía y el cambio social, la experiencia de la Villa 31 bis (que no es excepcional en Argentina ni en América Latina) enseña varias cuestiones en las que parece necesario detenerse.

La primera es que la autonomía debe ser integral; de lo contrario, corre el riesgo de quebrarse. Hay espacios culturales o educativos autónomos, así como experiencias de trabajo y de salud autónomas. Lo interesante del trabajo de la Corriente Villera en Retiro es que existe una vocación de abordar todos los aspectos de la vida, desde la alimentación y el ocio hasta el trabajo y la salud.

Conocemos muchos discursos que hablan de autonomía y pocas prácticas autonómicas. Lo más valioso es cuando un amplio grupo de personas hace una parte creciente de su vida en espacios que no están controlados por el Estado ni por el mercado, sino por el grupo mismo. Hay vecinas que almuerzan en el comedor popular; sus hijos acuden al merendero, por la noche estudian en la primaria o en el bachillerato, se atienden en el centro de salud y se socializan en la casa de mujeres.

Es cierto que son espacios precarios, que tienen algún vínculo con el mercado o el Estado, pero esos vínculos son mínimos, marginales. Lo central es que son emprendimientos que se sostienen por la ayuda mutua, la autogestión, la cooperación y el hermanamiento de la gente.

Esos vínculos entre personas son la base sobre la que se construye lo nuevo, en espacios que no son de nadie sino propiedad colectiva. Los cimientos del mundo nuevo no son los discursos de los dirigentes, sino las prácticas no capitalistas (en el sentido de que no buscan la acumulación de capital) en espacios colectivos.

La segunda cuestión es que los espacios de autonomía pueden construirse aún en el seno de las grandes ciudades. En general conocemos espacios autónomos en las áreas rurales, de la mano de indios y campesinos: Juntas de Buen Gobierno en Chiapas, asentamientos Sin Tierra en Brasil, por poner apenas dos ejemplos. En las ciudades es más difícil sostener este tipo de espacios y menos frecuente. Por eso es tan importante registrarlos.

Lo tercero es que los espacios de autonomía necesitan dotarse, también, de formas de poder, para tomar decisiones y hacerlas cumplir. En este caso se trata de las asambleas, el organismo básico y fundamental del poder popular, tal como lo formulan los miembros de la Corriente Villera Independiente.

El cuarto tema se relaciona con la confluencia de militantes estudiantiles y universitarios y militantes populares. Esa común unión o comunión, como dijo Graciela, sólo es posible como hermanamiento, o sea, desde una lógica de horizontalidad que, ahora sí, es fundamental y decisiva. No debería haber jerarquía entre profesionales y sectores populares. Ambos son portadores de saberes distintos. Ambos se necesitan para cambiar el mundo.

Por eso hermanarse. Los universitarios aportan conocimientos científicos y político-ideológicos, y aprenden los saberes populares que son despreciados en aquellos ámbitos. Éstos abarcan desde las cosmovisiones no occidentales hasta saberes organizativos no jerárquicos inspirados en el fogón. Pero, los saberes de cada quien no se transmiten de forma racional sino a través de la convivencia y la experiencia en espacio-tiempos compartidos.

Estos cuatro aspectos también se relacionan con la autonomía. Que no es un fin en sí misma, sino un modo de defender la diferencia —cultural y social, y ahora también política— que anida en los sectores populares. Autonomía para defender nuestra diferencia del mercado y del Estado, y para caminar hacia un mundo nuevo que es, sobre todo, diferente al actual.

BIBLIOGRAFÍA

- Movimiento Popular la Dignidad (MPLD), *Nuestra Voz*, N° 7, Buenos Aires, octubre-noviembre de 2012.
- Zibechi, Raúl, entrevista a Guido, del Centro de Salud Comunitaria, Villa 31 bis, Buenos Aires, 25 de abril de 2013a,
- Zibechi, Raúl, entrevista en el Centro de Mujeres, Villa 31 bis, Buenos Aires, 25 de abril de 2013b.

BRASIL

Maes de Maio.

La difícil democratización del Estado genocida*

La violenta ofensiva de los grupos narcotraficantes en mayo de 2006, en São Paulo, puso al descubierto las dificultades para democratizar un Estado heredado de la colonia esclavista, así como las enormes dificultades para superar el egoísmo de los ricos que utilizan los aparatos policiales para sostener sus privilegios.

“Mi hijo se llamaba Edison y tenía 29 años. Fue muerto en la calle, fue a casa a buscar medicinas y a cargar gasolina en su moto. Vivimos en la Baixada Santista, un barrio de trabajadores en São Paulo. Fue el 15 de mayo. Los policías lo siguieron y lo mataron a 500 metros de la gasolinera. Aunque hay contradicciones en las declaraciones, el Ministerio Público no hizo nada y archivó el caso”, dice Débora María da Silva, una mujer mestiza de 50 años, madre de otras dos hijas (Zibechi, 2010a).

Edison llevaba siete años trabajando en una empresa de limpieza, tenía un hijo, y estaba lejos de tener el perfil de un delincuente, pero su piel era oscura y vivía en un barrio pobre de la Baixada Santista, en el litoral del estado de São Paulo. El mismo día que murió Edison, el Primer Comando de la Capital (PCC), organización criminal de narcotraficantes, atacaba comisarías de policía y quemaba autobuses. “La ciudad estaba paralizada, parecía que había habido un terremoto” (Zibechi, 2010a).

La ola de violencia en la mayor ciudad de Sudamérica, en la que viven 20 millones de habitantes, comenzó el 12 de mayo, después que el gobierno del estado de São Paulo trasladara a 765 presos a una cárcel de máxima

* Publicado en Programa de las Américas en abril de 2010.

seguridad ubicada a 620 kilómetros de la capital. Uno de los prisioneros trasladados era el líder del PCC, Marcos Williams Herba Camacho, alias Marcola, quien dirigía la organización delictiva desde la cárcel. En tres días se produjeron 180 ataques a las fuerzas policiales y a los guardias penitenciarios, en los que murieron 39 agentes y 38 pandilleros, según estimaciones oficiales iniciales, siendo incendiados más de cien autobuses y automóviles, además de una decena de sucursales bancarias.

Simultáneamente se registraron motines en 73 cárceles de las 144 prisiones que hay en todo el estado, las cuales fueron declaradas en situación de rebeldía. A la morgue metropolitana ingresaron muchos más cadáveres que los muertos informados por el gobierno estatal: 272 cuerpos frente a 172 muertos oficiales. Eso hizo suponer que hubo decenas de asesinatos ilegales; éstos fueron atribuidos a encapuchados por el periódico, y seguramente serían policías. El 24 de mayo, cuando aún no había finalizado la represión, las autoridades admitían que de las 300 víctimas reconocidas sólo 79 tenían relación con el crimen organizado (AFP y DPA, 2006).

Ese mismo día, Amnistía Internacional aseguraba que estaban operando escuadrones de la muerte integrados por policías, cuyas víctimas “se sumarán a los cerca de 9 mil asesinatos perpetrados por la policía brasileña, en su mayoría categorizados como casos de ‘resistencia seguida de muerte’, sin investigación judicial, registrados entre 1999 y 2004” (*idem.*). Muchos acusaron al gobernador Claudio Lembo. La revista financiera *Exame*, se quejaba de que la violencia genera gastos equivalentes a 10% del producto bruto interno. El presidente Lula fue uno de los primeros en poner el dedo donde duele: “El problema es la sociedad brasileña. Estamos recogiendo lo que fue sembrado en este país” (Agencia Reuters, 2006).

Ni justicia ni ley

Algunas madres que teníamos hijos muertos por la policía, y que sabíamos que no tenían ninguna relación con el crimen, decidimos enfrentar al Estado porque es quien tiene el control de la seguridad. Como estábamos en periodo de elecciones, no querían mostrar debilidad y decidieron enfrentar la rabia de la población por las quemaduras de autobuses matando a los jóvenes pobres — dice Débora—. Cuando pude ver que las muertes de los jóvenes se producían todas de la misma forma y que eran todos trabajadores, empecé a buscar a las otras madres. Ellos banalizaron las muertes porque desde arriba les exigían números. Hice un trabajo de hormiga visitando las casas de las madres, muchas tenían miedo y no querían hablar.

En julio de ese mismo año se empezaron a reunir tres madres para visitar las delegaciones policiales, con el fin de conocer los motivos de las muertes

y de entrevistarse con las autoridades. Al cumplirse el primer año de las muertes, realizaron una manifestación y una misa a la que asistieron mil personas con pancartas que decían: “Bandidos son aquellos que matan inocentes”. La mayor parte de los muertos vivía en la Baixada Santista. “El Estado archivó todos los casos y no procesó a ningún policía.” Los números son muy claros: el estado admite que hubo 493 muertos por armas de fuego entre el 12 y el 20 de mayo, de los cuales el PCC mató a 47. “Por lo tanto la policía mató a 446 personas”, concluye Débora.

Consiguió demostrar que la policía había mentido en el caso de su hijo Edison y puso en evidencia las contradicciones en el expediente policial. “Ellos decían que la radio policial estaba apagada pero yo demostré que eso no era cierto.” Lo más doloroso, explica, fue que se le cerraron todas las puertas, porque el Estado archivó todas las causas. Sólo le quedaba juntarse con otras madres, esforzarse por comprender una situación que la desbordaba y trabajar para que eso no volviera a suceder.

Primero decidieron llamarse Maes de Maio y organizaron la asociación Madres y Familiares de Víctimas de Violencia de la Baixada Santista. Con el tiempo, incluso se les acercaron personas afectadas por la dictadura militar, que no habían tenido fuerza para reclamar por sus familiares y, cuando ellas aparecieron, se animaron a denunciar lo sucedido décadas atrás. “Ahora somos 17 madres sólo en la Baixada y cuatro más en São Paulo. Ya tenemos grupos en trece estados, que son familiares de afectados por la Policía Militar”, dice con orgullo (Zibechi, 2010a). Trabajan con la Red Contra la Violencia de Río y con madres de Espírito Santo, Minas Gerais, Belem, Pará, Acre y Pernambuco, entre los estados más importantes.

Cuando habla, aun cuando se agita, Débora encuentra cierta calma:

Nuestras reuniones son muy dolorosas, lloramos, tenemos mucha angustia porque la impunidad es lo que más duele, la gente crió un niño y se lo mata el Estado. Una madre no es muerte es vida. En las reuniones la gente no acepta lo sucedido, llora cuando ve una foto del hijo. Yo hago tratamiento para la depresión. Soy viuda porque mi marido murió de forma parecida a la de mi hijo... Y tengo un hermano desaparecido (Zibechi, 2010a).

Por la forma como la escuchan en el Foro Social de Bahía, la de Débora parece ser la realidad de muchas familias brasileñas.

Gente que sobra

“El Estado extermina a los pobres, negros favelados porque es más fácil matarlos que darles educación y salud, porque para ellos los pobres sobran.

Los chicos negros son los más vulnerables. La política de seguridad de este país es una política de exterminio, ellos prefieren cárceles a escuelas. A los jóvenes se les aplica una figura que es la resistencia seguida de muerte, o auto de resistencia, que no existe en el código penal”, dice una Débora politizada por su experiencia de vida.

Sin embargo, no sólo son opiniones de una madre dolida. El libro *Crímenes de mayo*, publicado seis meses después de los hechos por el Consejo Estatal de Defensa de los Derechos de la Persona Humana, de São Paulo (Condepe), una comisión independiente integrada por representantes del Ministerio Público Federal, el Consejo Regional de Medicina, la Defensoría Pública y varias entidades defensoras de derechos humanos, llega a conclusiones similares a las de Débora.

Desiré Carlos Callegari, presidente del Conselho Regional de Medicina do Estado de São Paulo (Cremesp), asegura que entre los muertos de mayo hubo mayoría de varones (96.3%) y de jóvenes (45% tenía entre 21 a 31 años; 16.5% entre 31 a 41 años). El día 15 de mayo cada muerto recibió un promedio de 5.8 disparos. De los 493 muertos, 43 fueron víctimas de delincuentes (23 policías militares, siete policías civiles, tres guardias municipales, nueve agentes de cárceles y cuatro ciudadanos comunes). Diecisiete fueron presos rebeldes y 109 murieron en enfrentamientos. Pero, 87 fueron muertos por asesinos no identificados, existiendo “indicios de ejecución con participación policial” (Carta Maior, 2007).

El perito criminal Ricardo Molina de Figueiredo, miembro de la comisión independiente, analizó los casos rotulados como “resistencia seguida de muerte”, que incluían a 124 muertos durante la semana del 12 al 20 de mayo. El estudio de todos los casos revela que: la mayoría de los disparos afectó a las víctimas en regiones de alta letalidad; los disparos fueron hechos a poca distancia; hubo una gran cantidad de disparos “de arriba a abajo”.

Eso le permite asegurar que “la combinación de estos factores apunta hacia una situación compatible con la ejecución y no con el enfrentamiento a tiros con movimientos de quienes disparan. En una situación de confrontación sería muy improbable que se dieran los tres casos señalados, lo que nos permite decir que hubo ejecuciones en el 60 a 70% de los casos analizados” (*idem.*).

La Defensoría Pública de São Paulo dice más o menos lo mismo. Pedro Giberti, Subdefensor Público General, denuncia que hubo desviación de conducta y abuso de autoridad. Lo peor es que esos elementos “no se transformaron hasta el presente en denuncias, siendo sepultados en la fosa común del archivo, donde yace la impunidad” (*idem.*).

Gracias a esta comisión y al trabajo de Maes de Maio, en la opinión pública quedó la convicción de que hubo muchas ejecuciones sumarias.

La segunda conclusión la aportó el propio Estado: una vez más, ganó la impunidad. La cuestión es grave porque en São Paulo el número de asesinatos volvió a aumentar luego de diez años de registrar descensos. En 2009, mientras en la capital del estado el delito violento siguió descendiendo, en las periferias y en las ciudades del interior y del litoral la violencia sigue creciendo. En Baixada Santista en un solo año los asesinatos crecieron 37%.¹

Un Estado genocida

Comprender cómo puede estar sucediendo todo esto en un país que aspira a ser un referente mundial, en el que desde hace veinte años impera una democracia, que cuenta con un gobierno progresista como el de Lula y que organizará los Juegos Olímpicos 2016 y el Mundial de Fútbol 2014, demanda sondear en diversas direcciones.

Rafael Dias, de la ONG Justiça Global, cree que en Brasil existe un Estado genocida, porque “nunca hubo una ruptura entre el Estado de la esclavitud y el Estado moderno, y tenemos ahora un Estado elitista que funciona a través de la violencia para apartar a los indios, los negros, los pobres, que son considerados como amenazas, como clases peligrosas”. En su opinión, “es una cuestión de Estado, no de gobierno”. Por eso no ha cambiado mayormente con el gobierno de izquierda instalado en 2003. “Ahora tenemos el modelo de militarización de las favelas, porque se sigue considerando al pobre como un enemigo permanente y ésta es la lógica de la seguridad pública” (Zibechi, 2010c).

La izquierda sigue tratando a los favelados como lumpen, como personas que están fuera de la sociedad, dice Rafael Dias. “La izquierda no comprende la situación de los más pobres, porque como no están organizados en sindicatos ni en partidos, no forman parte del proyecto político de la izquierda y creen resolver el problema aplicando políticas compensatorias como Bolsa Familia. Estamos repitiendo los tres ejes que había durante la esclavitud, la triple P: *pao, pau y pano*”.²

Mauricio Campos es ingeniero y trabaja en la Red Contra la Violencia de Río de Janeiro, nacida en 2003 durante una serie de movilizaciones de las favelas contra la violencia policial. “Nuestro trabajo consiste en [dar] acompañamiento jurídico a la gente que sufre violencia. La principal dificultad para trabajar en la favela es la violencia del Estado, el miedo, las masacres, ya que la gente que hace trabajo permanente está expuesta a las mismas amenazas que atemorizan a la población pobre” (Zibechi, 2010b).

¹ Maes de Maio, <http://maesdemaio.blogspot.com/>

² En portugués: pan, palo y paño (tela).

Cree que la masacre de Acari, ocurrida en Río en 1990, en la que mataron a once jóvenes, provocó un cambio en la sociedad, pues “fue la primera vez que hubo una gran reacción colectiva de los familiares de las víctimas”.

Campos sostiene que no se puede eludir el problema de la “relación económica entre el crimen organizado y la policía, ya que los delincuentes no quieren que se haga ninguna denuncia contra porque ellos lo arreglan con propinas. Para los activistas sociales la policía es el primer problema, porque ellos siempre atacan a las organizaciones sociales”. Y agrega que “la violencia contra los favelados viene creciendo porque la élite brasileña ha sido pionera en el mundo para atacar a los pobres antes de que se organicen. En otros países la violencia de las élites es reactiva, pero aquí es preventiva, porque tenemos una burguesía muy capaz, la más lúcida de América Latina, que cuenta con un aparato de dominación como la Red Globo que usted no lo ve en otros países” (Zibechi, 2010b).

En su opinión, el gran problema del tráfico de drogas es que “es un articulador de todas las actividades criminales, es un gran paraguas de toda la actividad ilegal”. Por otro lado, el ascenso de luchas de los años setenta y ochenta, “fue zanjado con la represión bajo la dictadura, pero cuando retorna la democracia la represión directa se frena y se comienza con la criminalización de los pobres. Es un proceso incontrolable, porque el aparato policial tiene una autonomía increíble, al punto que ningún gobierno se atreve a enfrentarlo”.

Éste es uno de los puntos clave: el cambio social está vetado para la mayoría pobre, negra y joven. “Si hubiera un movimiento social potente, muchos de esos jóvenes dejarían de referenciarse en el crimen y se relacionarían con la lucha social. Los jóvenes son tragados por un proceso, ellos no eligen el crimen, simplemente está, y a veces quieren vengarse de la policía, porque no hay justicia, ni hay organización social, ni guerrilla, y la única salida es entrar al tráfico”, concluye Campos.

No sólo los activistas sociales tienen este tipo de análisis. Vale la pena escuchar a una de las voces más importantes del lado conservador, el gobernador Claudio Lembo, uno de los más altos cargos que debió enfrentar al crimen organizado en São Paulo.

El día que Lembo se despedía de su cargo, el 31 de diciembre de 2006, concedió una entrevista a *Folha de São Paulo* en la que habló sobre los agitados días de mayo. “En la crisis del PCC, figuras de la minoría blanca querían la ley del talión. Querían que se matase a todos, para preservarlos a ellos, los de la minoría blanca. Eso fue lo que más me irritó. Estábamos en un momento extremadamente difícil y teníamos que mostrar que el Estado puede vencer dentro de la ley. Me telefoneaban, y unos pocos vinieron a verme” (Folha de São Paulo, 2006a).

Lembo es un conservador que ahora pertenece al Partido Demócratas (DEM) y que durante la dictadura militar desempeñó cargos ministeriales en São Paulo. Consultado por la periodista respecto a qué pedía la minoría blanca, fue claro: “Que la policía saliera a las calles, de noche, a realizar ejecuciones”. Nunca dijo quiénes eran esas personas que querían venganza, aunque nunca fueron directamente afectadas por la violencia. Pero es claro que pertenecen a esa minoría de ricos que utiliza al Estado para su exclusivo beneficio.

En pleno conflicto, Lembo dijo que la violencia sólo terminará cuando la minoría blanca cambie su mentalidad. “Tenemos una burguesía muy mala, una minoría blanca muy perversa. La bolsa de esa burguesía va a tener que ser abierta para poder sustentar la miseria social brasileña en el sentido de crear empleos, de que haya más educación, más solidaridad, más diálogo y reciprocidad de situaciones.” “¿En qué sentido son responsables?” pregunta la periodista. “En la formación histórica de Brasil. Cuando los esclavos fueron liberados, quien recibió la indemnización fue el amo, no los liberados como sucedió en Estados Unidos. Es un país cínico” (Folha de São Paulo, 2006b).

Si esto es lo que piensa y siente un hombre conservador, abogado y profesor universitario de casi 80 años, gobernador encargado de reprimir la delincuencia y de alguna manera miembro de esa misma élite que critica, ¿qué pueden sentir los jóvenes de 15 y 18 años, pobres, negros, desocupados, siempre perseguidos? Débora lo explica a su modo: “El pobre no tiene derecho a llegar al poder. Eso es para los hijos de papá” (Zibechi, 2010a).

BIBLIOGRAFÍA

AFP y DPA, “Investigan actuación de grupos de exterminio en São Paulo”, en *AFP y DPA*, São Paulo, 24 de mayo de 2006.

Agencia *Carta Maior*, São Paulo 17 de febrero de 2007

Agencia *Reuters*, São Paulo, 19 de mayo de 2006.

Zibechi, Raúl, entrevista a Débora María da Silva, Salvador, 30 de enero de 2010a.

---, entrevista a Mauricio Campos, Salvador, 30 de enero de 2010b.

---, entrevista a Rafael Dias, Salvador, 31 de enero de 2010c.

DIRECCIONES ELECTRÓNICAS

Observatorio das Violencias Policias-São Paulo: www.ovp-sp.org

Justiça Global: www.global.org.br

Maes de Maio: <http://maesdemaio.blogspot.com/>

Los Sin Techo de Bahía. La utopía del “buen vivir”*

Millones de brasileños tienen graves problemas de vivienda. El Movimiento Sin Techo busca organizarlos, ocupa predios abandonados y terrenos de la periferia para presionar al gobierno. Cuando consiguen asentarse, aun de forma transitoria, intentan transformar las relaciones sociales con base en sus sueños de un mundo diferente.

En un claro del Quilombo de Escada, uno de los tres campamentos que recorrimos en una soleada y húmeda tarde de Salvador, Pedro Cardoso reparte cervezas mientras explica la historia de cada ocupación. Las palabras resbalan lánguidas, como para abrirse paso entre un calor pegajoso, en un ambiente de casitas de madera, cartón, chapas y plástico, una mezcla que delata que los pobladores se instalaron de modo precario hasta conseguir la vivienda definitiva.

Palabra de origen bantú, el quilombo era el espacio donde se refugiaban los esclavos que huían de las plantaciones. Casi todos eran negros, aunque había indios y hasta algunos blancos, quizá porque los quilombos eran espacios de libertad y de resistencia a la opresión. El más célebre, el Quilombo de Palmares, sobrevivió durante más de un siglo (1600-1710), convirtiéndose en emblema de la resistencia afrobrasileña hoy reivindicada por los movimientos sociales.¹

* Publicado en *Programa de las Américas* en febrero de 2010.

¹ Más datos en el sitio oficial del Parque Memorial Quilombo dos Palmares: <http://serrada.barriga.palmares.gov.br/>

Casi todos los campamentos del Movimiento Sin Techo de Bahía (MSTB), 17 en total, se encuentran en la periferia de Salvador, y cinco de ellos en otros municipios del estado. Lo integran casi cinco mil familias, incluyendo las 1 500 que ya consiguieron vivienda definitiva. Para llegar a Cidade de Plástico, el más emblemático de los asentamientos, en el que se encuentran acampadas 228 familias, hay que recorrer casi 20 kilómetros desde el Pelourinho, el centro histórico en el que se amontonan turistas de todo el mundo.

Seis décadas y siete años

En la década de 1940, cuando comienza a desarrollarse como polo petroquímico, Salvador creció de forma explosiva. En aquel entonces, contaba con apenas 290 mil habitantes viviendo en un estado agroexportador que se industrializó hacia la década de 1950, lo que llevó a la población a 420 mil personas. Treinta años después, en 1980, Salvador se había multiplicado por cuatro, llegando a tener 1.5 millones de habitantes. En 2010 ya eran tres millones. No es raro, entonces, que fuera en la década de los cuarenta cuando se produjeron las primeras ocupaciones. “En la década de 1980 hubo más de 500 ocupaciones”, asegura Pedro (Zibechi, 2010).

Semejante movimiento demográfico se traduce en una trama urbana esquizofrénica. La costa oceánica, larguísimas playas contorneadas por palmeras y una ristra interminable de edificios, recibe a turistas de todo el mundo y a las clases medias y altas de Salvador. En ese hermoso litoral reside la élite blanca, apenas 15% de la población, segregada de los descendientes de los esclavos. Según datos oficiales, 55% son negros y 26% mestizos. Cuando salimos del centro por la avenida Suburbana, el rostro de la ciudad se vuelve afro y aparece un mundo de favelas y precariedad. Como en tantas partes del mundo, la riqueza y la pobreza son inseparables del color de la piel.

“Aquellas ocupaciones de los años ochenta se convirtieron en los barrios regulares de hoy, o sea en las favelas de la periferia. Eran espontáneas y no estaban coordinadas, aunque surgió un movimiento de defensa de los favelados que duró poco tiempo”, dice Pedro (Zibechi, 2010). Según las diversas versiones, en la década de 1990 el déficit de vivienda se estimaba en 200 mil, aunque Pedro estima que hoy “sólo” faltan 80 mil. El MSTB nació oficialmente el 20 de julio de 2003, a raíz de la primera ocupación organizada en un camino hacia el aeropuerto, a 12 kilómetros del centro.

En ese momento se produjo una oleada de ocupaciones urbanas y rurales en todo el país. En Salvador, considerada la capital del desempleo,

la elección de Lula favorece el nacimiento de movimientos sociales, ante la creencia de que habría menor represión policial (Cloux, 2008). El predio había sido ocupado el 2 de julio en una acción “impulsada por madres y mujeres” que en pocos días sumó a 700 personas. Luego de ser desalojadas por la policía permanecieron en vigilia en la zona, realizando numerosas asambleas en las que nació el movimiento.

En los meses siguientes se sumaron varios miles de familias, personas que viven bajo los puentes, que duermen en las playas, que viven de favor con otros familiares o que pagan alquileres demasiado elevados. Algunas familias que ocupaban inmuebles vacíos en el centro se fueron incorporando para presionar a los gobiernos municipal y estatal. Desde el principio contaron con el apoyo de la Comisión de Justicia y Paz de la Arquidiócesis de Salvador y del Centro de Estudios y Acción Social (CEAS), impulsado por los jesuitas, que aún hoy sigue siendo uno de sus apoyos más constantes.

Durante las primeras semanas, las más difíciles para conseguir la consolidación de la ocupación, realizaron marchas hasta la prefectura para demandar la expropiación del terreno, exigir agua y otros servicios. Uno de los pasos más importantes tiene que ver con formar comunidad: hacer conciencia de que son parte de un colectivo, establecer reglas de conducta, tomar decisiones en asamblea, que serán la clave para que el campamento consiga superar las dificultades. Eso no es sencillo, ya que supone crear nuevas relaciones y pautas culturales entre personas acostumbradas a decidir de modo individual.

En enero de 2005, cuando ya habían realizado unas 50 ocupaciones, convocaron el primer congreso. Se dotaron de reglas internas que, entre otras cosas, prohíben la venta de terrenos, la violencia doméstica y el tráfico de drogas, así como de una estructura organizativa. Entre sus principios destaca que se consideran herederos de las tradiciones de la resistencia negra del Nordeste brasileño, referenciándose en líderes como Zumbí de Palmares y Zeferina,² en los quilombos y también en la Guerra de Canudos.³

La estructura organizativa incluye la coordinación estatal, las coordinaciones municipales y locales, las asambleas y las brigadas. Ana, que trabaja con las mujeres del movimiento, resalta que los Sin Techo de Bahía no nacieron a instancias de los Sin Tierra, como los otros movimientos urbanos, y que se inspiran en la horizontalidad; por lo tanto, “las coordinaciones son abiertas y los miembros rotan con mucha frecuencia”

² Zumbí fue el más conocido dirigente del Quilombo de Palmares. Zeferina fue líder del Quilombo de Urubú, cerca de Salvador, por lo cual fue presa en 1826.

³ La Guerra de Canudos fue un movimiento popular de corte social y religioso de los pobres del sertón (interior desértico de Bahía) que fue masacrado por el ejército en 1897.

(Zibechi, 2010). Las brigadas están conformadas por grupos de familias que se encargan de la limpieza y la salud en las ocupaciones, así como de convocar y coordinar las asambleas, siendo rotativas semanalmente “Es muy difícil hacer que funcionen”, confiesa Pedro.

Las bases se agrupan en tres grandes sectores: núcleos, ocupaciones y comunidades (Cloux, 2008: 59-61). Los núcleos son grupos encargados de debatir, de registrar a los sin techo de la zona, de buscar predios o terrenos vacíos y de organizar a las familias para ocuparlos, además de realizar marchas y otras acciones de calle. En Salvador el movimiento cuenta con media docena de núcleos que han registrado alrededor de 36 mil sin techo, lo que permite asegurar que el movimiento seguirá creciendo.

Las ocupaciones pueden llevarse a cabo en terrenos donde se acampa en *barracos* (construcciones precarias de plástico y madera) o en predios deshabitados. Así, mantienen ocupadas dos fábricas cerradas, edificios estatales en desuso, un club deportivo, además de varios edificios privados y municipales. En esos predios viven algunas decenas familias, pero en las ocupaciones de terrenos se juntan centenares, desbordando los espacios. Finalmente, las comunidades corresponden a las conquistas efectivas de viviendas que dan lugar a nuevos barrios, como Valeria, donde se construyeron 150 casas combinando apoyo estatal y ayuda mutua.

“Construir comunidades del buen vivir, ése es nuestro objetivo”, dice Pedro, sin saber que los aymaras y quechuas se inspiran en el mismo principio, aunque le llaman *sumak kawsay* o *suma qamaña* (buena vida o buen vivir). En sus deseos convergen dos inspiraciones, al parecer complementarias: la tradición de resistencia negra y la teología de la liberación. Pedro comenzó a participar en la resistencia a la dictadura hacia 1979, en comunidades eclesiales de base que se reunían frente al quilombo, en la gran zona favelada de Periperi, donde vive hace tantos años. Ahora es uno de los coordinadores del movimiento (Zibechi, 2010).⁴

Organización frágil, tráfico fuerte

Alrededor de 70% de los integrantes del MSTB son mujeres, “el sector más dinámico del movimiento”, dice Ana, la mayor parte madres solteras. Casi todos son desempleados, recolectores de residuos sólidos, vendedores de diarios, limpiadoras y toda la gama de oficios que caracteriza a la informalidad urbana. Según Pedro, el ingreso medio de los sin techo del movimiento es de 300 reales al mes por familia (algo más de 150 dólares) y apenas 10% de los mismos recibe Bolsa Familia. “Bolsa Migaja”, le dice

⁴ En adelante las citas pertenecen a esta entrevista.

Ana, porque apenas reciben 68 reales aquellas familias cuyo ingreso sea inferior a 70 reales por persona, algo que no alcanza siquiera para dos pasajes de autobús diarios.

Cada cincuenta familias” —explica Pedro— se forma una brigada de diez personas que es la encargada de administrar el campamento durante una semana, se encarga de la asegurar la higiene y la limpieza, de coordinar las asambleas y de resolver los conflictos menores. Para las tareas colectivas se hacen *mutiroes* (trabajo comunitario), pero en realidad no hemos conseguido que se formen brigadas en todos los campamentos.

La idea de las brigadas la copiaron de los Sin Tierra, inspirador de todos los movimientos de base de Brasil, así como de una parte considerable de los de América Latina. Pero el trabajo urbano es mucho más complejo que el rural.

Unos kilómetros más y llegamos a un morro llamado Monte Sagrado, en cuya cima funciona el Quilombo do Paraíso. Parece otro mundo. A diferencia de Cidade de Plástico, donde los *barracos* están amontonados unos sobre otros junto a la bahía contaminada, aquí el campamento se alza sobre una hermosa vista que domina toda la bahía; las casas tienen mucho terreno y están separadas por diez y hasta veinte metros. El único punto en común con los otros campamentos es la infaltable cancha de fútbol, que ocupa el centro del quilombo, territorio exclusivo de los varones jóvenes.

Pedro explica las razones por las cuales aquí casi todas las viviendas se están construyendo con ladrillos, aunque el campamento es más reciente.

En los asentamientos más viejos no construyen esperando soluciones del gobierno, pero aquí una asamblea decidió construir porque están resabiados con las promesas incumplidas y no están dispuestos a esperar. Aquí hay buen terreno, aunque está más lejos del centro, y la gente sabe que el Estado hace casas de 32 metros cuadrados y ellos las van haciendo a su modo, de a poco, pero con más espacios.

Como en todos los campamentos, el agua y la luz se obtienen mediante conexiones ilegales aunque toleradas por las empresas.

En algún momento preguntamos por el tráfico de drogas. Pedro y Ana son francos y directos. “En todos los campamentos hay tráfico. En los predios es más difícil porque son espacios cerrados. Pero cuando la ocupación es abierta, como en los campamentos, el tráfico es una realidad.” Como tantos otros brasileños que trabajan en favelas y en barrios pobres estiman que el principal problema, no obstante, es la Policía Militar, un cuerpo por demás corrupto y cruel. Aseguran que el tráfico es un problema

para el movimiento, porque fomenta la violencia, la presencia policial y desarticula las redes sociales.

El método que usamos —dice Pedro—, consiste en hacer un pacto de convivencia. Les decimos que si trafican ponen a todos en riesgo porque la policía va a entrar al campamento. Pero ellos suelen tener relaciones muy fluidas con la policía. El pacto es que no hagan nada que pueda criminalizar al campamento, pero tenemos que hacerlo con cuidado porque ellos no dudan en eliminarte, hay que tratar de evitar situaciones de violencia. Hasta ahora no mataron a ningún líder como en otras ciudades.

Ana explica que el tráfico fomenta el machismo y la violencia contra las mujeres, recordando el caso de una compañera, líder de un campamento, que tuvo que irse a São Paulo porque les hizo frente y casi la matan. Sin embargo, la relación entre los traficantes y la comunidad es extraña. “Con ellos se cortan los robos porque no quieren que venga la policía ni que haya problemas que perjudiquen el tráfico y la comunidad sufre menos robos ahora que antes”, concluye Pedro casi exhausto.

Las Guerreras Sin Techo

“Los hombres me asediaban hasta que supieron que soy la compañera de Pedro”, escupe el rostro endurecido de Ana, incapaz de disimular el fastidio. Para la mujer negra y pobre, todas las opresiones se vuelven una. Ingresa al tema de género por una de las puertas más duras: la violencia de los traficantes contra las mujeres, para quienes son apenas objetos sexuales, y muy en particular, contra las dirigentes que los enfrentan.

Construir organización y conciencia de género es casi una proeza en estas condiciones, en territorios en los que no se aventuran ni los funcionarios estatales (menos aún diputados y concejales) ni los miembros de las ONG que piden fondos, y salarios, para ayudar a los pobres. Ellas están solas para enfrentarse a los hombres armados, sean de la Policía Militar o del crimen organizado, diferencia que, las más de las veces, se reduce al uniforme.

Una de las mayores conquistas del movimiento es haber creado una organización de mujeres, las Guerreras Sin Techo, el 8 de marzo de 2005. Lo hicieron “para denunciar y combatir el racismo y el machismo existente dentro del MSTB y en la sociedad”, porque con dolor descubrieron que en el movimiento sucedía lo mismo que fuera. Aunque las mujeres representan 70% de la organización, en la coordinación estatal había apenas un puñado. Hoy, con orgullo, dicen que 60% de quienes participan en los niveles de dirección son mujeres.

En un folleto del movimiento, “Histórico das Guerreiras sem Teto”, señalan: “Sufrimos con la violencia doméstico-familiar, con la muerte de nuestros hijos negros que están siendo exterminados por la policía o en la guerra del narcotráfico. Sufrimos con la falta de libertad de nuestras hijas que están cada vez más presas en los *barracos* por la violencia sexual que ronda las ocupaciones”. En cada ocupación y en cada núcleo intentan crear un colectivo de mujeres. “Nos inspiramos unas en otras, nos apoyamos unas en otras, intentamos crear una red de solidaridad entre mujeres”, dice Ana.

En Cidade de Plástico los esfuerzos de las Sin Techo han fructificado en la construcción de un comedor cooperativo, integrado por veinte mujeres, que todos los días sirve más de cien platos a dos reales. “Guerreiras de Zeferina”, luce el mural a la entrada del único espacio del campamento que destaca por su limpieza. “El movimiento ha conseguido visibilizar el papel de las mujeres, invisible en la cotidianeidad, al grado que son las que ocupan más cargos de responsabilidad”, dice Ana con orgullo.

En 2008, el movimiento consiguió poner en pie núcleos de formación que incluyen módulos de género con 40 militantes. Tal vez el papel de las mujeres sea uno de los aspectos en que la actividad de los Sin Techo muestra resultados más notables. Es cierto que si se las compara con los Sin Tierra, donde existe una fuerte tensión por la igualdad de género, aún tienen mucho camino por recorrer. Sin embargo, han configurado un espacio emancipatorio desde el cual disputan la hegemonía en la vida pública. “Se integran al trabajo colectivo de construcción de viviendas, a las cooperativas de autogestión, a los espacios de debate del movimiento y a las esferas públicas de discusión de las políticas sociales” (Silva, 2009).

Resistencia urbana

Seis años es muy poco tiempo para cualquier movimiento. Si miramos los campamentos como Cidade de Plástico y Escada, queda la sensación de que el cambio social desde los márgenes es casi imposible, debido a los traumas provocados por el hacinamiento, la miseria atroz y las privaciones. Por el contrario, si observamos las hileras de casitas de la comunidad de Valencia, con dos habitaciones cada una, sala, cocina, baño y un terreno al fondo, donde las mujeres pusieron en pie una cooperativa de alimentos, retorna la esperanza.

Ana, sin embargo, desborda optimismo. Pese a su escaso salario como maestra, apenas 600 reales (300 dólares), dedica casi todo su tiempo libre al movimiento. Se encarga de las relaciones con los colectivos urbanos de Brasil, una realidad que viene creciendo y que hace un par de años

permitió fundar el Frente de Resistencia Urbana, en el que confluyen 14 movimientos de una docena de ciudades. El Frente comenzó a tejerse en 2006, en un encuentro en São Paulo, con base en cuatro ejes: reforma urbana, derecho a la vivienda, al trabajo y contra la criminalización de la pobreza.

“Cada movimiento mantiene su autonomía y funcionamos por consenso, lo que supone mucho tiempo de debate y mucha paciencia porque se trata de generar confianza”, dice Ana. “Los movimientos que confluimos en el Frente ya tenemos una tradición de autonomía y horizontalidad y funcionamos con mucha flexibilidad.” Hace más de una década que los Sin Tierra vienen promoviendo la creación de movimientos urbanos, pero recién ahora éstos parecen estar cuajando.

Según los datos aportados por Ana, los movimientos urbanos tienen más sintonía con la cultura juvenil que con la sindical y la de los partidos de izquierda. Una presencia muy potente, además de los Sin Techo, es la del *hip hop* y la del movimiento negro, que le dan un perfil muy diferente al de los movimientos formales y estructurados: “Somos muy parecidos en las formas de trabajar, entre las que destaca que no hay lucha por la hegemonía”. La “alianza” entre los Sin Techo y los jóvenes *hip hop* se dio de manera natural, ya que conviven en las favelas, sufren acoso policial y comparten la misma rebeldía ante la pobreza y un sistema que los margina. Los Sin Techo consideran que el rap y el *hip hop* estimulan el cambio en los valores y las prácticas sociales, culturales y comunitarias.

Ana sostiene que, como el gobierno Lula no hizo la reforma agraria y el campo está siendo copado por el agronegocio (soja y caña de azúcar para biocombustibles), cada vez llegan más jóvenes a las ciudades. Por lo que, es probable que en un tiempo los movimientos urbanos desplacen a los rurales como referencia del cambio social. En todo caso, los Sin Techo y el Frente de Resistencia Urbana lanzaron la campaña “Mi casa, mi lucha” para denunciar la oleada de desalojos generada por la especulación inmobiliaria por el Mundial de Fútbol de 2014 y las Olimpiadas de 2016.

BIBLIOGRAFÍA

- Blog do Núcleo de Formação do Movimento Sem-Teto da Bahia: <http://formacaomstb.blogspot.com/>
- Cloux, Rafael Fontes, *MSTs: A trajetória do Movimento dos Sem Teto de Salvador/Bahia*, Salvador, 2008.
- Silva, Luciana da Luz, “Gênero nos movimentos de luta pela terra: mulheres sem terra, mulheres sem teto”, en Núcleo de Estudos Interdisciplinares, Universidade Federal da Bahia, 2009. Disponible en: www.neim.ufba.br/site/arquivos/file/anais/anaistrabalho.pdf
- Zibechi, Raúl, entrevista a Pedro Cardoso y Ana Vanesca, Quilombo de Escada y Cidade de Plástico, Salvador, 30 de enero de 2010.

Los Comités Populares contra la FIFA*

La población tiene la ilusión de que va a lucrar con los eventos de la Copa, pero la verdad es que será brutalmente reprimida”, asegura Roberto Morales, asesor del diputado Marcelo Freixo, del Partido del Socialismo y la Libertad. Los acuerdos entre el gobierno de Brasil y la FIFA limitan la venta informal en torno a los estadios, expulsando a los vendedores a un radio de dos kilómetros de los eventos. “La Copa será un gran negocio para los empresarios del deporte y para los representantes de bebida y comida”, se lamenta (IHU Online, 2012).

Morales participa en el Comité Popular de la Copa que fue creado durante los Juegos Panamericanos celebrados en Río de Janeiro en 2007, cuando la población que estaba siendo desalojada de forma forzosa para construir obras comenzó a resistir los traslados. “Además comenzamos a percibir que los desalojos no eran el único problema de los grandes eventos y observamos otros factores como la corrupción. La obras de los Panamericanos estaban presupuestadas en 300 millones de reales pero costaron 3 500 millones”, unos dos mil millones de dólares.

Se trata de una situación que está afectando especialmente a Río de Janeiro, que será una de las sedes de la Copa de 2014 y albergará los Juegos Olímpicos en 2016. En las doce ciudades que serán sedes del Mundial de Fútbol se crearon Comités Populares que se han articulado y se están movilizado bajo el lema “Copa y Olimpiadas con respeto a los derechos humanos”.

* Publicado en *Programa de las Américas* en febrero de 2012.

El 12 de diciembre entregaron a las autoridades de las doce ciudades un *dossier* titulado “Megaeventos y violaciones a los derechos humanos en Brasil”, en el que detallan desde la vulneración del derecho a la vivienda y a las leyes laborales en las obras hasta la falta de estudios de impacto ambiental de obras que se levantan contra reloj.

El derecho a la vivienda

Brasil tiene un déficit habitacional de cinco millones de viviendas. Las obras del Mundial, desde los estadios hasta la ampliación de aeropuertos y autopistas, tendrán un costo total de unos 20 000 millones de dólares, casi la mitad del PIB de Uruguay sólo para un campeonato que dura menos de un mes. Una cifra colosal que sale de los impuestos de los brasileños y de la que se benefician unas pocas megaempresas.

Aunque el gobierno no da informaciones sobre los desalojos forzosos que provocarán las obras, se estima que afectarán a unas 170 mil personas. Los Comités Populares han detectado una suerte de patrón que se repite en todas las ciudades donde habrá desalojos: “La falta de información y notificación previa generan inestabilidad y miedo con relación al futuro”, lo que paraliza a las familias y las coloca a merced de los poderes o los especuladores, señala el informe de los Comités Populares (Articulação Nacional dos Comitês Populares da Copa, 2011).

La segunda cuestión es que casi la totalidad de los afectados vive en áreas de bajos ingresos y de cierta precariedad o informalidad. En la región metropolitana de Curitiba serán afectados 1 173 inmuebles con el fin de construir el Corredor Metropolitano de 52 kilómetros, los accesos ferroviarios, y de realizar la reconstrucción y la ampliación de varias avenidas y autopistas. Sólo la ampliación del aeropuerto y de su playa de estacionamiento implica la remoción de 320 viviendas, sin que ninguno de sus habitantes haya sido informado respecto a las indemnizaciones que recibirá o a dónde será trasladado.

En Belo Horizonte se está construyendo un gigantesco emprendimiento inmobiliario que ocupa 10 mil hectáreas de áreas verdes para levantar 75 mil apartamentos, mismo que se llamará Vila da Copa y que inicialmente servirá de alojamiento a delegaciones, turistas y periodistas que asistan al Mundial. Por otra parte, en Fortaleza serán afectadas 15 mil familias, de las cuales casi 10 mil deberán ser reasentadas, pero aún no han sido informadas respecto a dónde irán a vivir.

La mayor parte de los afectados serán desplazados debido a la ampliación o construcción de nuevas autopistas. La Vía Expresa de

Fortaleza atravesará 22 barrios para unir la zona hotelera con el centro de la ciudad y el estadio Castelão. En este caso, las familias pueden elegir entre obtener una indemnización, una casa en un conjunto habitacional o la permuta por otro inmueble escogido en algún barrio de la capital.

Aunque 70% de las nueve mil familias afectadas había elegido un conjunto habitacional, la presión social frenó todo el proceso hasta que se presente un proyecto alternativo que ofrezca mejores condiciones.

Cientos de casas de la periferia de Fortaleza han sido marcadas con tinta verde para ser demolidas este año; sin embargo, los habitantes no han recibido ninguna comunicación oficial que les informe cuándo se llevará a cabo la demolición.

Los Comités Populares de la Copa afirman que en 21 villas y favelas de siete ciudades que serán sedes del Mundial, el Estado está aplicando “estrategias de guerra y persecución, como el marcado de casas con tinta sin explicaciones, la invasión de domicilios sin mandatos judiciales, la apropiación indebida y destrucción de inmuebles”, además de efectuar amenazas, corte de los servicios y otras acciones de intimidación (Articulação Nacional dos Comitês Populares da Copa, 2011).

Las obras para el Mundial facilitan una suerte de “limpieza social” impulsada por la especulación, a la vez que desplaza familias que habitan predios desde hace cuatro y cinco décadas, como sucede en São Paulo con la construcción del Parque Lineal Llanos del Tietê, una zona inundable de la que han sido removidas cuatro mil familias y serán expulsadas otras seis mil.

Según la experiencia dejada por anteriores megaeventos deportivos, no sólo en países emergentes sino también en el mundo desarrollado, el costo de vida se encarece y se dispara la especulación inmobiliaria, ya que las obras de infraestructura desplazan a unos, atrayendo a los que pueden pagar viviendas más caras, mientras muchos son transferidos a la periferia.

Estado de excepción

El parlamento debe aprobar la Ley General de la Copa (2330/2011) que establece las normas jurídicas para la realización de la Copa de las Confederaciones de junio de 2013 y el Mundial del año siguiente. Luego de varios meses de debates aún no ha sido aprobada siquiera por la comisión especial de la Cámara de Diputados creada para analizarla. El ministro de Deportes, Aldo Rebelo, prometió al secretario general de la FIFA, Jérôme Valcke, que será votada a más tardar en marzo (Agencia Brasil, 2012).

El proyecto fue presentado por el Ejecutivo con base en los criterios establecidos por la federación. Si bien el 6 de diciembre se intentó votar en el pleno de diputados, debió aplazarse porque varios representantes estimaron que contradice la legislación brasileña. En Brasil, por ejemplo, está prohibida la venta de bebidas alcohólicas en los estadios, pero la FIFA exige que exista total libertad; según valoran muchos parlamentarios, esto puede generar situaciones de violencia.

Otro punto de fricción gira en torno a los derechos adquiridos por estudiantes, jubilados, beneficiarios del programa Bolsa Familia y enfermos, que pagan sólo media entrada, algo que la FIFA también rechaza. La llamada Ley Pelé, que beneficia a los sindicatos de atletas profesionales con el 5% de los ingresos por los derechos audiovisuales de los espectáculos deportivos, también será suspendida en los partidos del Mundial.

Asimismo, la federación exige que el país anfitrión emita visas y permisos de trabajo a todos los miembros de las delegaciones, invitados, funcionarios de las confederaciones, periodistas y espectadores de otros países que hayan comprado entradas. Esos permisos especiales caducan recién el 31 de diciembre de 2014, seis meses después de terminado el Mundial. En suma, buena parte de la legislación nacional queda suspendida para atender las exigencias de la FIFA.

Además, el informe de los Comités Populares de la Copa denuncia la vulneración de los derechos de los trabajadores informales (casi dos tercios de los brasileños). El artículo 11 de la Ley de la Copa prohíbe la venta de cualquier tipo de mercancías en “locales oficiales de competición, en sus inmediaciones y principales vías de acceso”, sin autorización expresa de la federación (Câmara dos Deputados, 2011).

La definición y límites de las “áreas exclusivas” para el comercio de productos FIFA deberán ser demarcadas por los municipios “considerando los requerimientos de la FIFA o de terceros por ella indicados”, de la que quedarán expresamente excluidos los vendedores ambulantes. Aún no han sido definidos los perímetros exactos en los cuales regirán estas restricciones; sin embargo, considerando experiencias anteriores se estima que la “zona de exclusión” será de dos kilómetros.

El artículo 23 penaliza incluso a los bares que pretendan transmitir los partidos del Mundial sin la autorización correspondiente si además promocionan ciertas marcas no autorizadas. La Confederación Nacional de Comercio y otras organizaciones gremiales de los comerciantes han manifestado su oposición a la Ley de la Copa.

Quizá lo más grave es que, a través del artículo 37, el proyecto de ley prevé que “podrán ser creados Juzgados Especiales para el procesamiento o enjuiciamiento de las causas relacionadas a los eventos”. Por último,

el artículo 38 señala que la FIFA, sus representantes legales, consultores y empleados “quedan libres de los gastos, emolumentos, cauciones, honorarios y cualquier otro gasto debidos a los órganos de Justicia Federal, Justicia del Trabajo, Justicia Militar” y otros órganos brasileños (Câmara dos Deputados, 2011).

Esta relación de vasallaje impuesta por la FIFA a los países anfitriones puede retrasar la aprobación de la ley y generará algunos problemas en la base aliada del gobierno y tal vez en el propio PT. El Comité Olímpico Internacional tiene exigencias similares. En 2009 se aprobó la Ley 12 035 que, además de los beneficios ya mencionados, establece la cesión del patrimonio público inmobiliario para la realización de los Juegos Olímpicos, la cesión de espacios públicos en exclusividad y “la destinación de recursos para cubrir eventuales déficits operacionales del Comité Organizador de los Juegos Río 2016” (Articulação Nacional dos Comitês Populares da Copa, 2011).

La ley que regula los Juegos Olímpicos dispone que entre el 5 de julio y el 26 de septiembre de 2016 quedan suspendidos “los contratos celebrados para la utilización de espacios publicitarios en aeropuertos o en áreas federales de interés de los Juegos Río 2016”.

El poder acumulado por las federaciones deportivas en las últimas décadas es capaz de imponerse a los millones de ciudadanos de todo el mundo, que son los que realmente las sostienen, y a poderosos Estados de todos los continentes, sin que se registren debates públicos en los que pueda trasparentarse el entramado de intereses existente detrás de tantos abusos.

La elitización de los estadios

Alrededor de 203 mil personas asistieron a la final de 1950 en Maracanã, lo que representaba 8.5% de la población de Río de Janeiro. Las entradas a las localidades “generales” y a las “populares”, a las que asistían los sectores populares, significaban 80% del público total. Una parte importante de los espectadores siguió el partido de pie, en un estadio que tenía capacidad para 199 mil personas.

Aquellos estadios en los que se mezclaban los más diversos sectores sociales comenzaron a cambiar en la década de 1990. En Brasil, las justificaciones para esa suerte de “europeización” fueron la seguridad y el confort, como parte de una campaña global en la que no sólo participó la FIFA sino también las federaciones locales y los clubes acicateados por los patrocinadores privados. Hacia el fin de la década, en todo el mundo el valor de las entradas creció muy por encima de los precios habituales, haciendo cada vez más difícil el acceso a las familias trabajadoras y de clase media baja.

Luego de una remodelación realizada en 1999 para recibir el Mundial de Clubes en 2000, el mítico Maracanã vio reducido su aforo a sólo 103 022, personas porque se instalaron asientos individuales en el anillo superior. Entre abril de 2005 y enero de 2006 el estadio estuvo cerrado debido a las obras destinadas a albergar los Juegos Panamericanos de 2007. En esa ocasión se suprimieron las localidades “generales”, en las que el público seguía los partidos de pie, a la vez que se instalaron asientos individuales, lo que dejó el aforo en apenas 82 238 personas, eso sí, con sillas reclinables.

Incluso antes de la actual remodelación, Maracanã era una “arena multiuso” que, además de eventos deportivos, albergaba recitales musicales y *shows* del más diverso tipo. Sobre los graderíos se construyeron camarotes con una amplia visión del campo, con vidrios que separan a los asistentes VIP del resto de los espectadores. Éstos cuentan con bares, televisión y aire acondicionado y suelen ser rentados por empresas que invitan a sus socios y funcionarios. Tienen el privilegio de que pueden llegar directamente en auto a través de una rampa sin tener que soportar el menor contacto con la “multitud”.

Actualmente Maracanã está sufriendo una nueva remodelación a fin de recibir la final del Mundial 2014 y los Juegos Olímpicos de 2016. Desde mediados de 2010 está cerrado por reformas que seguirán el “patrón FIFA”, que exige que todas las localidades estén cubiertas, lo que obligó a modificar todo el techo.

En realidad, el estadio fue implosionado, conservándose solamente la fachada externa, considerada patrimonio histórico nacional. La reconstrucción costará mil millones de reales, un mínimo de 600 millones de dólares; el estadio será concesionado a la iniciativa privada y tendrá aún menos localidades, las cuales serán cada vez más caras.

Más que un estadio de fútbol será un teatro, con sillas numeradas en las que no se puede seguir el partido de pie. De ese modo se suprimieron los espacios de creación colectiva de las hinchadas, bullangueras y desordenadas, y en su lugar sólo queda la posibilidad de coreografías precocinadas como las “olas” y el despliegue ordenado de minibanderas individuales.

De ser el *maior do mundo*, Maracanã pasó a ocupar un modesto lugar 14, muy por detrás de los dos mayores estadios del planeta: el Rungrado May Day de Pyongyang (Corea del Norte), con capacidad para 150 mil espectadores, y el Salt Lake de Calcuta (India), que cuenta con 120 mil lugares. Sobre todo, dejó de ser un espacio popular para convertirse en un soporte de negocios y espectáculos que poco tienen que ver con el espíritu popular que tuvo el fútbol.

BIBLIOGRAFÍA

Articulação Nacional dos Comitês Populares da Copa, “Megaeventos y violaciones a los derechos humanos en Brasil”, diciembre de 2011. Disponible en: <http://www.portalpopulardacopa.org.br/>

IHU Online, Entrevista a Roberto Morales, en *IHU Online*, 11 de enero de 2012.

Folha de São Paulo, “Olimpíada e Copa vão despejar até 170 mil”, en *Folha de São Paulo*, 13 de diciembre de 2012.

Câmara dos Deputados, “Projto de Lei Geral da Copa. PL 2330”, Brasília, 2011.

Río de Janeiro. De la ciudad maravillosa a la ciudad negocio*

La realización de varios megaeventos es la excusa perfecta para el masivo desembarco del capital especulativo en Río de Janeiro. La “destrucción creativa” genera tanto entusiasmo entre los empresarios y las clases altas como angustias entre los pobres que no tienen más alternativa que resistir.

“Llegan y marcan las casas como hacían los nazis”. El relato fluye de la boca de Inalva con lenta suavidad, como si estuviera hablando de algo lejano que no la involucra. “Marcan tres letras, SMH¹ y un número, y ya se sabe que las van a derribar” (Zibechi, 2012a). A simple vista, una de cada tres o cuatro casas de Vila Autódromo está marcada.

Inalva Britos es profesora jubilada y tiene 66 años. Hija de emigrantes nordestinos, tres décadas atrás llegó a la villa que era un refugio, una isla de libertad bajo la dictadura militar. “El barrio se pobló con militares expulsados del ejército, profesores y pescadores.” Ahora integra el Comité Popular de la Copa y Olimpiadas, ya que los megaeventos amenazan con desalojar a quienes llevan treinta años viviendo junto al autódromo.

La Ciudad Maravillosa se ha convertido en “el lugar de mayor concentración de inversiones públicas y privadas del mundo” (PACS, 2012:12), gracias a los grandes eventos de esta década: la conferencia Río+20, celebrada en 2012, el Mundial de 2014 y los Juegos Olímpicos de

* Publicado en *Programa de las Américas* en diciembre de 2012.

¹ Siglas de la Secretaría Municipal de Vivienda en portugués.

2016, a lo que deben sumarse los Juegos Mundiales Militares de 2011 y la Copa de Confederaciones de 2013. Se calcula que hasta 2020 la ciudad recibirá mil millones de dólares para obras de infraestructura, servicios e industria (PACS, 2012).

Los megaeventos van de la mano de megaemprendimientos radicados en tres lugares, cuyo trasfondo es el petróleo de la capa pre-sal, puertos, siderurgia y mineral de hierro: el Complejo de Açú en el norte de la ciudad, para la exportación y procesamiento de mineral de hierro que proviene de Minas Gerais; el Puerto Maravilla, que supone la remodelación del centro para convertirlo en espacio turístico; y la Bahía de Sepetiba, al oeste, a donde se trasladará la operativa del puerto de Río.

Estas gigantescas inversiones tienen su cara oculta: el desalojo de miles de familias y la consolidación de un modelo de seguridad que militariza la pobreza, como asegura el último informe de la Comisión de Derechos Humanos del parlamento del estado de Río. En 2011 fueron desaparecidas 5 488 personas, hubo 4 280 homicidios y 524 ejecuciones sumarias bajo la modalidad de “autos de resistencia”, figura legal nacida en la dictadura.

“La policía de Río tiene el récord mundial de muertos en enfrentamientos armados”, asegura el informe de la Comisión (Comissão de Defesa dos Direitos Humanos e Cidadania da Alerj, 2012: 51). En São Paulo, la policía provoca 0.97 muertos cada 100 mil habitantes, en África del Sur 0.96 muertos y en Río, 6.86 muertos cada 100 mil habitantes. En São Paulo, la policía detiene a 348 personas por cada muerto que provoca, mientras en Río la cifra es de apenas 23 detenidos por muerto (Comissão de Defesa dos Direitos Humanos e Cidadania da Alerj, 2012: 52).

Polvo de plata

Marta se arrellana en el sillón, alisa el pañuelo que le cubre el pelo, tan oscuro como su piel, y saca unos frascos pequeños de su bolso. Cada frasco está prolijamente tapado con un corcho y sobre sus laterales aparecen dos símbolos: una calavera negra y una mano con las letras TKCSA.² Dentro hay un polvo gris brillante que recoge cuando barre el patio de su casa, ubicada a 500 metros de la chimenea de la enorme siderúrgica.

Estamos en la casa de Telma, en la periferia de Santa Cruz, a poca distancia de la mayor siderúrgica de América Latina, la Compañía Siderúrgica del Atlántico de la alemana Thyssen Krupp (TKCSA). La ciudad, de más de 200 mil habitantes, está a una hora de Río, junto a la bahía de Sepetiba, refugio de aves endémicas y migratorias por sus bosques y manglares.

² Thyssen Krupp-Compañía Siderúrgica del Atlántico.

Dado que es un ambiente marino de transición, conformado por estuarios donde convergen aguas marinas y aguas dulces de los ríos, es un lugar privilegiado para la pesca.

Santa Cruz forma parte de la periferia oeste de Río, la más pobre y la que más creció durante las últimas décadas. Llegamos luego de atravesar Barra de Tijuca, la zona residencial de las clases medias altas, en la misma franja costera de las célebres Copacabana, Ipanema y Leblon. La región sur de la ciudad, que concentra los mejores servicios y la edificación lujosa, parece apenas un paréntesis entre las favelas del centro de Río y esta región oeste, dormitorio de trabajadores y subocupados.

En los planes gubernamentales figura convertir la bahía de Sepetiba en un gran polo siderúrgico y portuario, ubicado junto al vecino puerto de Itaguaí, en el que la marina desarrolla su programa de submarinos nucleares. En la década de 1980 en Santa Cruz se desarrollaron dos polos industriales, cuyos efluentes dañaron manglares y pesca. En 1986, la región litoral de la bahía fue declarada Área de Protección Ambiental (PACS, 2012: 22).

El nuevo ciclo de desarrollo de Brasil llevó a la bahía a la petrolera Petróbras, a las siderúrgicas Gerdau y TKCSA, y a varias empresas de menor tamaño. Entre ellas promueven la construcción de un enorme puerto, que se suma al puerto y al astillero de la Marina en Itaguaí, que cuenta con capacidad para drenar 50 millones de toneladas de mineral de hierro (PACS, 2012: 25). Sepetiba se convierte en el puerto alternativo al de Río de Janeiro.

Las grandes obras tienen impactos poderosos. Para dar una idea del tamaño del proyecto, los miembros del Instituto de Políticas Alternativas para el Cono Sur (PACS) aseguran que la obra para construir la siderúrgica TKCSA —que produce 10 millones de toneladas anuales de acero— ocupaba un espacio similar al ocupado por la suma de los barrios cariocas de Leblon e Ipanema.

Hasta la llegada de la industria, la población vivía de la pesca y la artesanía, estando integrada por *quilombolas*,³ indios, pescadores artesanales y pobladores del litoral marítimo. La primera agresión que sufrieron fue el desalojo de 75 familias del Movimiento Sin Tierra (MST), acampadas desde cinco años atrás en el predio ocupado por TKCSA, viviendo de la agricultura.

La segunda agresión afectó a los pescadores. La TKCSA no pudo instalarse en el estado de Maranhão, en el Nordeste, debido a la potente

³ Descendientes de los esclavos fugados de los ingenios azucareros. Existen en Brasil dos mil comunidades *quilombolas* que luchan por sus tierras reconocidas por la Constitución de 1988. Véase <http://www.cpispp.org.br/comunidades/>

movilización de pescadores, ambientalistas, sindicatos, iglesias y autoridades. Ahora las aguas de la bahía están contaminadas con cadmio, plomo y zinc. Como consecuencia de la instalación de equipamientos y de la masiva circulación de barcos de gran calado amplias zonas de la bahía están excluidas para la pesca. Más de 8 000 pescadores se quedaron sin su fuente de vida.

El tercer impacto se produjo sobre la población en su conjunto. La Secretaría de Medio Ambiente del estado calculó que la TKCSA eleva en 76% las emisiones de CO₂ en Río de Janeiro y que emitirá 12 veces más gas contaminante que toda la industria del estado (PACS, 2012: 45). Según estudios oficiales, el hierro en el aire aumentó 1 000%.

Los resultados son evidentes. Miguel, pescador desde hace cuatro décadas, asegura que sacaba hasta 80 kilos de corvina y parati, y que ahora apenas recoge tres kilos cuando sale con su barca. “Los ocho mil pescadores estamos desempleados y en trabajos informales”, se queja con rabia e impotencia (Zibechi, 2012c). Nueve asociaciones de pescadores artesanales están denunciando la contaminación y resistiendo a la siderúrgica.

La “lluvia de plata” que doña Marta recoge en sus frascos es consecuencia de que la empresa almacena arrabio en pozos al aire libre, el cual termina siendo arrastrado por el viento. Las autoridades ambientales desconocían la existencia de esos pozos y la TKCSA aún no tiene autorización legal para operar.

Como sucede en todos los casos de agresión ambiental y social realizada por las grandes empresas, la población está dividida. Los pobladores organizados son apenas un puñado, aunque las organizaciones de pescadores y profesores rechazan la siderurgia. “Hay miedo”, dice Marta. “Ellos son poderosos y fuertes y los vecinos se sienten pequeños, aunque todos saben que algo malo está pasando con su salud” (Zibechi, 2012c). Alude a la multiplicación de afecciones respiratorias, de la vista y de la piel.

Agrega que, como las empresas modificaron el curso del río, los barrios más pobres se inundan cada vez que llueve. La palabra “milicias” se pronuncia en voz baja. Nadie se atreve a preguntar y los pobladores nunca hablan del tema ante desconocidos. Estas bandas armadas ilegales de policías, bomberos y militares, en todos los barrios pobres y en las favelas, controlan el transporte, la distribución del gas y la seguridad del pequeño comercio.

Las milicias trabajan junto al poder político local y del estado de Río de Janeiro, siendo apoyadas por algunos partidos que las consideran un “mal menor” frente al narcotráfico. En Santa Cruz apoyan a las multinacionales, controlando a la población que protesta y resiste.

El cielo y el infierno se tocan

Cada escalón es una exhalación dolorosa y una gota de sudor. El termómetro marca 36 grados a la sombra, mientras Carlos Walter (quien nos conduce durante todo el recorrido) asegura que la sensación térmica es de 45 grados Celsius.⁴ La subida parece interminable. El Morro da Providência es tan empinado que los coches deben quedar a mitad de camino. Nos acompaña Marcia, una mujer tan alta como elegante, que porta su pobreza con orgullo. Integra la Comisión de Vecinos por Derecho a la Vivienda.

Nos conduce cuesta arriba por escaleras y callejuelas laberínticas, entre gruesos caños de agua en los que se incrustan pequeños caños blancos que abastecen a los domicilios. Cada pocos metros tiene la gentileza de parar para mostrarnos los huecos dejados en la favela por las topadoras que aquí y allá derribaron viviendas por razones “de seguridad” para las familias. La elección se antoja caprichosa.

“Ésta”, señala un enorme pozo repleto de escombros, trozos de chapas, maderas y restos de ropa, “fue derribada con la familia adentro” (Zibechi, 2012b). Parece un mal chiste en un día de calor insoportable, pero el estuor que causó el relato permitió un descanso más largo que en las otras paradas. Seguimos cuesta arriba, hasta que llegamos a un punto donde la vista de la ciudad es, aunque suene vulgar, maravillosa.

Agua fría embotellada, sillas de plástico y un balcón enorme volcado hacia el puerto y la bahía de Guanabara. Debajo nuestro, el puente a Niteroi, de 13 kilómetros, las islas y las autopistas, y la Cidade da Samba. Girando la cabeza se divisan el Pan de Azúcar, el Cristo del Corcovado, verdes y recortadas montañas a lo lejos, y el Sambódromo bien cerca. Estamos bien arriba del Morro da Providência, en un bar familiar.

La arquitecta Denise Penna Firme, rubia, delgada, precisa, saca sus planos y hace lo posible por explicarnos de qué se trata esa gigantesca obra que atraviesa el morro. “El teleférico comienza en la estación de autobuses, cerca del Sambódromo, tiene una parada en la favela, en la que fue la plaza más popular, y termina allá, en la Cidade da Samba. Es para los turistas, porque los favelados no lo pueden pagar” (Zibechi, 2012b). Con los dedos va marcando el recorrido lineal sobre el laberinto de la favela.

Marcia toma la palabra. “Providencia fue la primera favela de Río, tiene 110 años y fue formada por combatientes de la Guerra de Canudos”⁵

⁴ Se trata de Carlos Walter Porto Gonçalves, geógrafo, quien trabajó junto a Chico Mendes en el estado de Acre. Actualmente dirige el Laboratório de Estudos de Movimentos Sociais e Territorialidades (LEMTO) de la Universidad Federal Fluminense, en Niteroi.

⁵ Confrontación entre el Ejército y los integrantes de un movimiento popular liderado por Antônio Conselheiro entre 1896 a 1897, en la comunidad de Canudos, estado da Bahía, en el nordeste de Brasil.

Con esa sola frase nos dice muchas cosas: que es un espacio consolidado, con buena infraestructura, céntrico, a dos pasos del puerto. En suma, un lugar especial. Por lo tanto, codiciado por la especulación inmobiliaria y el negocio del turismo.

“Es uno de los morros más atractivos y bonitos de Río”, agrega Denise. Toda la zona será reconvertida en lo que se ha llamado Puerto Maravilla, que incluye los barrios de Gamboa, Santo Cristo, Saúde y Caja, donde 40 mil personas viven en favelas, galpones abandonados y casonas ocupadas, casi todos predios públicos ubicados en una de las porciones más degradadas de la ciudad.

Esa zona fue entregada a un consorcio de tres constructoras —Odebrecht, OAS y Carioca— durante 15 años, para que ejecuten las obras de infraestructura destinadas a levantar torres para oficinas, condominios para clases medias altas y emprendimientos turísticos (PACS, 2011: 11). Puerto Maravilla acoge transatlánticos donde antes era el puerto de las cargas generales que se almacenaban en galpones. Los turistas desembarcan, se alojan en esa área y allí mismo acceden a un circuito que incluye visita a favelas y *escolas do samba*.

La llamada “revitalización” del viejo casco urbano supone la expulsión de 835 familias sólo en el Morro da Providência, así como de una cantidad aún no revelada de vecinos de las zonas linderas. La remodelación portuaria significa la privatización de un área estratégica que se hace con financiación de la estatal Caja Económica Federal.

Casi saliendo del Morro da Providência, en la parte más baja de la favela, está el edificio de la Unidad de Policía Pacificadora (UPP) que comenzó a instalarse en noviembre de 2008. Ya son 28 y, aunque fue creada para combatir el narcotráfico, según la Comisión de Derechos Humanos la geografía de la UPP revela cuáles son los intereses que defiende.

“Privilegian el corredor hotelero de la Zona Sur; la zona portuaria para el proyecto Puerto Maravilla; el entorno residencial de Maracanã y Tijuca, el entorno del Sambódromo; los complejos Alemão y Penha, pasaje de entrada y salida para el aeropuerto internacional, que son las áreas de mayor interés de los sectores económicos” (Comissão de Defesa dos Direitos Humanos e Cidadania da Alerj, 2012: 50).

Por eso, la Comisión estima que las UPP no representan un modelo alternativo de seguridad pública sino “una nueva práctica policial que se articula con el viejo modelo de gestión militar de la pobreza urbana”. En paralelo, Humans Rights Watch advierte que en las cinco áreas donde hay más casos de autos de resistencia y de homicidios no fueron implantadas UPP ni se advierten planes orientados a instalarlas (Comissão de Defesa dos Direitos Humanos e Cidadania da Alerj, 2012: 59).

La Comisión asegura que recibe denuncias de violaciones en las comunidades ocupadas por las UPP, relativas a la actuación de los policías, entre las que se incluyen abusos, uso excesivo de la fuerza, prisiones de jóvenes, represión a los informales y entorpecimiento de la realización de bailes *funk*, ritmo nacido en las favelas en el que convergen influencias de las culturas afrobrasileñas, del samba y del nordeste, que son reprimidos en Río.

Especulación, control y marginación

Los planos que se entregan a los turistas y la publicidad de las inmobiliarias tienen algo en común: las favelas no existen, son borradas de los mapas y sustituidas por espacios verdes. La autopista que pasa por la favela de la Maré, quizá la más violenta de Río, está aislada por un muro de plástico que disimula la pobreza. El intento por invisibilizar a los favelados es tan ridículo que provoca tanta risa como indignación.

Rumbo a la Barra da Tijuca transitamos por la Línea Amarilla, una autopista que atraviesa la ciudad. A la izquierda, la laguna de Tijuca; a la derecha, la de Jacarepaguá. La amplia avenida es bordeada por lujosos edificios, *shoppings*, un gigantesco Parque Acuático y un estadio cerrado, Arena HSBC, en el que se realizan conciertos, partidos de basquetbol y competencias de gimnasia. Éste albergó los Juegos Panamericanos de 2007.

Poco más allá, los carteles anuncian el futuro Parque Olímpico y la Villa de los Atletas, justo donde hoy está el Autódromo Nelson Piquet, en vías de ser desmontado. Por una lateral de la autopista llegamos a Vila Autódromo, un barrio popular conformado por unas 450 viviendas comprimidas entre la laguna, el autódromo y la autopista. Sus dos mil pobladores están amenazados de desalojo por “interferir” en los proyectos olímpicos.

El más importante de estos proyectos es el de la autopista Transcarioca, que unirá el aeropuerto internacional de Galeão con la Barra de Tijuca, donde se realizarán buena parte de los eventos de las Olimpiadas y donde se alojarán los deportistas. Para construirla serán demolidas tres mil viviendas, entre las que estarían las de Vila Autódromo.

Inalva nos recibe en la Asociación de Vecinos y nos pide sentarnos a la sombra de los árboles, junto al muro que separa la villa del autódromo, en un pequeño espacio de juegos infantiles construido por la comunidad. De hecho es una de las pocas comunidades a las que no han ingresado ni los narcos ni las milicias. No obstante, ese pequeño territorio es codiciado por la especulación inmobiliaria.

Le pedimos que explique cómo ha sido posible que una comunidad tan pequeña resista durante tres largas décadas. “Porque casi todos somos trabajadores independientes, nos sostenemos con nuestras manos. Cuando llegué estuve un año sin comprar nada en la tienda, porque había pesca, frutales y cultivos que intercambiamos”, es su sencilla respuesta (Zibechi, 2012a).

Las mujeres cultivan plantas medicinales en sus casas y a Inalva le gusta recordar que su casa se la construyó un pescador solidario. Una pequeña comunidad de perseguidos por el régimen militar consiguió altos niveles de cohesión interna y autonomía material: “Somos libres de pagar alquiler y libres de patrones. Artesanos, albañiles, profesores, pequeños comerciantes” (Zibechi, 2012a).

Resistieron a las topadoras en 1993, cuando el alcalde intentó desalojarlos. Ahora elaboraron un Plan Popular para urbanizar la villa con el apoyo de centros de investigaciones de las universidades, los cuales son su principal argumento para evitar el desalojo. “Urbanizar la villa supone un gasto de apenas el 35% del costo de la remoción y el traslado a una urbanización”, explica Inalva.

Dos días después, el 10 de diciembre, fue invitada por la Comisión de Derechos Humanos para hablar en el parlamento. Sentada junto a Frei Betto, abogados y diputados explica cómo la especulación inmobiliaria destruye la ciudad y las relaciones humanas empobreciendo la vida. Con la calma de siempre citó a Paulo Freire para denunciar que los especuladores están despertando “la justa ira de los oprimidos”.

BIBLIOGRAFÍA

- Comissão de Defesa dos Direitos Humanos e Cidadania da Alerj, “Relatório 2009-2012”, 2012.
- Comité Popular da Copa e Olimpíadas do Rio de Janeiro, “Megaeventos e violações dos directos humanos no Rio de Janeiro”, 2012.
- Instituto Políticas Alternativas para o Cone Sul (PACS), “Megaeventos e megaemprendimentos no Rio de Janeiro”, noviembre de 2011.
- , “Compahia Siderúrgica do Atântico. Impactos e irregularidades na Zona Oeste do Rio de Janeiro”, 2012.
- Zibechi, Raúl, entrevista a Inalva Britos, Vila Autódromo, 8 de diciembre de 2012^a.
- , entrevista a Marcia, Bené y Denise, Morro da Providência, 9 de diciembre de 2012^b.
- , entrevista a Marta, Telma y Miguel, Santa Cruz, 9 de diciembre de 2012^c.

Debajo y detrás de las grandes movilizaciones*

Las grandes movilizaciones del mes de junio de 2013 en 353 ciudades brasileñas, sorprendieron tanto al sistema político como a los analistas y a las organizaciones sociales. Nadie esperaba tantas manifestaciones, tan numerosas, en tantas ciudades y durante tanto tiempo. Como suele suceder en estos casos, los análisis no se hicieron esperar. Al principio giraron en torno al problema inmediato que deflagró las acciones: el aumento del precio del transporte urbano, la mala calidad del mismo y los problemas que ocasiona a los usuarios. Poco a poco se fueron instalando reflexiones más complejas que incluyeron la insatisfacción con la vida cotidiana de amplias camadas de la población. Aun reconociendo que en la última década los ingresos de las familias crecieron de forma sostenida, la insatisfacción que produce la inclusión a través del consumo y la pervivencia de la desigualdad, están en la base de reflexiones estimulantes.

Desde una mirada centrada en el movimiento social, este trabajo pretende abordar de forma sucinta los nuevos modos de protesta, organización y movilización que fueron emergiendo en pequeños grupos militantes, ganando visibilidad luego de 2003, año en que Luiz Inácio Lula da Silva llega al gobierno. La continuidad de esos grupos integrados básicamente por jóvenes, su vocación de trascender el escenario local, de involucrar a los más amplios sectores y de persistir en formas de acción y organización que los diferencian de partidos, sindicatos y otras organizaciones tradi-

* Publicado en OSAL N° 34, Buenos Aires, Clacso, noviembre de 2013, pp. 15-36.

cionales, les permitió convertirse en referente ante las limitaciones que viene mostrando, desde tiempo atrás, el conjunto de movimientos y organizaciones nacidos a comienzos de la década de los ochenta.

En general, los análisis han pecado de excesiva generalización y, en ocasiones, han atribuido un papel casi mágico a las “redes sociales” para activar a millones de personas. “La juventud, conectada en las redes sociales y con los dedos ágiles en sus celulares, ha salido a las calles a protestar en diversas regiones del mundo”, dijo el ex presidente Luiz Inácio Lula da Silva (Da Silva, 2013). “Fuera de las redes sociales, no hay nada que esté organizando la sociedad”, señaló el destacado intelectual Luiz Werneck Vianna (Vianna, 2013: 9). Otros análisis vinculan a una nueva clase media con la “revolución 2.0” y sostienen que las luchas de junio en Brasil forman un todo con la primavera árabe y los indignados (Cocco, 2013: 17).

Por el contrario, en sintonía con James C. Scott, postulo que las claves de lo que sucede en el escenario público hay que buscarlas en las prácticas cotidianas de los sectores populares y, muy en particular, en lo que el autor llama “espacios ocultos”, donde los subordinados elaboran discursos antagónicos al poder: “Los actos temerarios y altaneros que impresionaron tanto a las autoridades fueron tal vez improvisados en la escena pública, pero habían sido ensayados por largo tiempo en el discurso oculto de la práctica y la cultura populares” (Scott, 2000: 264). Concentrarnos en el continente que está detrás y debajo de la costa visible de la política, como dice Scott, parece un paso necesario para comprender cómo, a lo largo de más de una década, se fue fraguando un nuevo modo de protestar y de organizarse, una nueva cultura política que sólo puede percibirse si prestamos atención a las prácticas de los pequeños grupos.

Para evitar la trampa de las generalizaciones, parece necesario acotar el análisis y direccionarlo hacia uno de los actores que han estado en la base de la oleada de protestas de junio que, a la vez, forman parte de esos nuevos modos de organización y acción. El Movimento Passe Livre (MPL) cumple con ambos requisitos: ha sido el disparador de las masivas manifestaciones de junio, al descargarse contra sus convocatorias una brutal represión policial que enervó a la población, y es uno de los más sólidos representantes de la nueva cultura política que pretendemos revisar. Deben contemplarse también otras organizaciones sociales, como los Comités Populares da Copa, el Centro de Midia Independente (CMI) o el Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST), así como el papel del movimiento *hip hop*, importante en São Paulo y en todas las periferias urbanas brasileñas. Sin embargo, en aras de la brevedad y la profundidad sólo se harán menciones tangenciales a los dos últimos.

Salvador, Florianópolis, Porto Alegre

Durante cinco semanas la ciudad de Salvador (Bahía) fue sacudida por las constantes manifestaciones de decenas de miles de estudiantes que protestaban por el aumento del precio del pasaje, de 1.30 a 1.50 reales. Entre el 13 de agosto y mediados de septiembre de 2003, más de 40 mil personas realizaron cortes de calles y avenidas, bloquearon lugares neurálgicos para la circulación, plantándole cara a las fuerzas represivas. La oleada de protestas se conoce como *Revolta do Buzu* (en referencia a los autobuses) y se la considera como la carta de nacimiento del movimiento por el pasaje gratuito o *passage livre*.

Se trató de un movimiento de estudiantes pobres y de clase media baja, de colegios secundarios y de universidades, pertenecientes a familias de trabajadores precarios y desempleados, para las que el presupuesto de transporte representaba 30% del salario mínimo. Las asociaciones estudiantiles, distanciadas de la vida cotidiana de los estudiantes, no jugaron ningún papel en un movimiento caracterizado por su rápida radicalización, protagonizado por personas que nunca habían participado en manifestaciones. Esos jóvenes, sin experiencia política pero acostumbrados a desafiar a las autoridades (colándose en los autobuses, bailando samba y bebiendo en las plazas, danzando *capoeira* y escuchando *pagode* en espacios públicos), rechazaron la “dirección” de las entidades que los representaban y de los partidos, y estaban en primera fila en los cortes de calles, resistiendo a la policía (Nascimento, 2011).

Las multitudes estudiantiles rechazaron a las entidades que decían representarlas y tomaron decisiones, sin mediaciones, en torno a las tareas comunes a todos. En los bloqueos, que se extendieron por toda la ciudad, se realizaron asambleas que sólo decidían con base en el consenso y se opusieron a la creación de comisiones, funcionando de modo estrictamente horizontal con la expresa voluntad de “evitar la formación de una nueva burocracia estudiantil en las calles” (Nascimento, 2011: 9). Sin embargo, entre quienes se manifestaron la sensación dominante asegura que en el terreno institucional perdieron lo que habían ganado en las calles.

En efecto, militantes de las organizaciones estudiantiles “oficiales” se proclamaron representantes del movimiento, negociando un acuerdo con el municipio que contribuyó a la desmovilización sin haber conseguido ninguno de los objetivos demandados en las movilizaciones (Saraiva, 2010: 65). Diversos análisis coinciden en que, si bien los militantes de partidos de izquierda fueron directamente responsables de la convocatoria de la primera manifestación en Salvador, cuando el movimiento se masificó se colocaron a un costado, esperando el agotamiento de las movilizaciones (Nascimento, 2011).

En paralelo, desde 2000 en Florianópolis se desarrollaba la “Campanha pelo Passe Livre Estudantil”, aunque en São Paulo y en otras ciudades ya había pequeños grupos que enarbolaban la misma demanda. La organización Juventude Revolução, ligada al PT, fue la que inició el trabajo local, llevando el debate sobre el pase libre a todos los colegios secundarios y promoviendo pequeñas manifestaciones que crearon las condiciones para que en 2004 se movilizaran entre 15 y 20 mil estudiantes en una ciudad de 400 mil habitantes (Coletivo Maria Tonha, 2013).

El colectivo que impulsaba el movimiento por el pasaje gratuito fue expulsado de la organización juvenil, según Marcelo Pomar, porque pensaban que los jóvenes debían ser independientes y “no deben estar tutelados por una organización adulta” (Coletivo Maria Tonha, 2013). Los jóvenes de Florianópolis, como los de muchas ciudades, hicieron circular el video del cineasta argentino Carlos Pronzato, *Revolta do Buzu*, que resultó ser un estímulo para sus colectivos. En mayo de 2004, el municipio decidió un aumento del precio del transporte, que ya acumulaba incrementos de 250% en los diez últimos años. La movilización consiguió anular dicho aumento luego de diez días de grandes manifestaciones que llegaron a cerrar los puentes que unen la isla con la parte continental de la ciudad en las horas de tránsito más intenso, y de acciones directas que incluyeron saltar los molinetes y abrir las puertas traseras de los autobuses para que los usuarios ingresaran sin pagar, además de la realización de asambleas en numerosos espacios públicos (Cruz y Alves, 2009).

El relato de las movilizaciones habla por sí sólo de la expresión de una manera diferente de protestar en los espacios públicos:

Cientos de secundarios, movimientos comunitarios del norte y el sur de la isla, estudiantes universitarios, madres, padres, profesores, actrices y actores, funcionarios públicos, sindicalistas, entre otros asalariados. El movimiento *hip hop*, los grupos de *maracatu* y de *capoeira* animaban las marchas. Después de unos días ya se había hecho hábito: grandes asambleas ocupando la Avenida Paulo Fontes (por la que se accede a la Terminal del Centro, la mayor de la ciudad) rebautizada calle de la Revuelta. Hablaban líderes comunitarios, representantes de grupos organizados, y también personas no vinculadas a ninguna entidad o institución. De repente hablaba aquella señora indignada con la situación, hablaba aquel joven con una propuesta de acción. Buena parte de los caminos se construían allí mismo (Cruz y Alves, 2009).

Aunque las instituciones estudiantiles y los partidos políticos no jugaron un papel destacado, al igual que en Salvador, debe señalarse el papel que en la difusión de las manifestaciones, de sus demandas y de los discursos de los protagonistas, jugó el CMI, expresión brasileña de *Indymedia*. Cuan-

do los grupos existentes en diversas ciudades decidieron crear una organización nacional, el CMI desempeñó un papel importante en la coordinación y la comunicación entre los grupos, lo que permitió convocar el primer encuentro durante el Foro Social Mundial 2005, en Porto Alegre, sin contar con ningún aparato que los apoyara (Coletivo Maria Tonha, 2013).

La mañana del 29 de enero, desafiando el calor bajo las carpas blancas del Caracol Intergaláctica, espacio juvenil de acampada y convivencia dentro del Foro Social, se reunieron en círculo decenas de jóvenes convocados por el MPL de Florianópolis y el CMI. Acudieron cerca de 250 militantes de 29 delegaciones de 16 estados. La reunión comenzó por la mañana, siguió por la tarde y finalizó llegando a acuerdos importantes que, en los hechos, representaban la creación de un movimiento nacional. La edad promedio de los participantes oscilaba entre los 15 y los 25 años; casi todos llevaban cuadernos en los que tomaban notas, se turnaban en el uso de la palabra escuchándose con atención; unos cuantos vestían camisetas que decían “Passe Livre” y, algunos, las tradicionales camisetas rojas del Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST).

Quienes participaron sostienen que fue una reunión importante, “sobre todo si pensamos que no surgió de una política deliberada de un gran aparato, o algo similar, sino como una necesidad concreta del movimiento, en el sentido de articular y dar carácter nacional a las diversas luchas que surgen sin ningún tipo de organización o unidad más afinada” (Pomar, 2005). Desde el principio, los militantes comprendieron que el movimiento tiene un carácter estratégico que va más allá de las demandas estudiantiles, ya que el transporte es uno de los aspectos centrales de la reproducción de la fuerza de trabajo y de la acumulación de capital. Lo visualizaron como “la primera etapa de la venta de la fuerza de trabajo”, y percibieron que resolver estas demandas suponía afectar a “los propietarios de los medios de producción y circulación de mercancías” (*ibid.*).

El mismo día en que nació el MPL federal, la Plenaria Nacional aprobó un documento en el que se proclamaba “autónomo, independiente y apartidario pero no antipartidario”, definiendo que su objetivo estratégico es: “la transformación de la actual concepción del transporte colectivo urbano, rechazando la concepción mercantil del transporte y abriendo la lucha por un transporte público gratuito y de calidad para el conjunto de la sociedad, fuera de la iniciativa privada” (Movimento pelo Passe Livre, 2005). A ese conjunto de definiciones sólo habría que agregar, como se verá en los siguientes documentos del movimiento, las prácticas centradas en la acción directa y un horizonte anticapitalista.

Según Pomar, el paradigma de rechazo a las entidades burocráticas y a los partidos por parte del movimiento estudiantil “terminó por apare-

cer en la Plenaria Nacional”, manifestándose, además de en las resoluciones, en la opción por el consenso que, pese a las enormes dificultades que entraña, era la más adecuada “en vista que no se trataba de un congreso por la disputa de los rumbos del movimiento, sino de los primeros pasos para la construcción de tal movimiento” (Pomar, 2005).

Una nueva cultura política

El MPL nace con dinamismo, teniendo presencia en las principales ciudades de Brasil. Mantiene la iniciativa durante un par de años, luego entra en un periodo de reflujo —como todos los movimientos del país—, retornando con fuerza hacia fines de la década. Para comprender un movimiento no es suficiente con observar y analizar sus expresiones públicas, las manifestaciones y acciones de calle, los congresos y encuentros, las declaraciones y los programas que defiende; para entender la cultura que anima a ese sector social es necesario internarse en su mundo interior, en las relaciones que establecen sus miembros, en el carácter de sus encuentros y reuniones, en sus modos de ver el mundo y las relaciones sociales en que se inserta. En el caso del MPL seguiremos su evolución a través de los principales eventos y campañas para aproximarnos a lo que sucedía en su interior, o sea, a las relaciones cara a cara en la vida cotidiana del movimiento.

Luego de su fundación se convocan varias jornadas de lucha y el II Encuentro Nacional, realizado en julio de 2005 en Campinas. En ese encuentro de tres días el incipiente movimiento vivió su primer intento de cooptación por parte de dos pequeños partidos de la izquierda radical que quisieron modificar las resoluciones tomadas en Porto Alegre, el Partido Operário Revolucionário (T-POR) y Construção ao Socialismo (CAS). Eso llevó a que la plenaria reafirmara sus posiciones, en particular, aquellas que eran cuestionadas, la horizontalidad y la independencia. Se decidió entonces que “el movimiento se constituye a través una federación de grupos”, con un Grupo de Trabajo federal pero no una coordinación, pues ello le hubiera dado un carácter más jerárquico (Passe Livre, 2005a).

El 26 octubre el MPL convocó una jornada de luchas en conmemoración de la aprobación del pasaje gratuito para los estudiantes de Florianópolis, fecha que se convirtió en el “Día Nacional de Luta pelo Passe Livre”. La jornada se realizó en trece ciudades, incluyendo tres manifestaciones en São Paulo. Además, se lanzó un periódico nacional que fue distribuido en diez ciudades. En las movilizaciones participaron entre un centenar y 500 personas y en algunas ciudades se quemaron molinetes (Passe Livre, 2005b). El año siguiente, entre el 28 y el 30 de julio, se realizó el II

Encuentro Nacional en la Escuela Nacional Florestan Fernandes del MST, en São Paulo. Fue un encuentro decisivo, ya que se consiguió consolidar el movimiento a la vez que se decidió reivindicar el pasaje gratuito para toda la población, no sólo para los estudiantes.

En el encuentro participaron 160 militantes de trece colectivos que formalizaron un pacto federal con base en los principios de horizontalidad, autonomía, independencia y toma de decisiones por consenso. A su vez, decidieron la creación de grupos de trabajo de comunicación, organización, apoyo jurídico, así como de un grupo de estudio sobre transporte. En este punto, la charla del ingeniero Lúcio Gregori, que entre 1990 y 1992 había sido secretario de Transporte durante la gestión municipal de la entonces militante del PT Luiza Erundina en São Paulo, contribuyó a profundizar la comprensión de la problemática entre los militantes más activos. Gregori sostuvo la tesis de que el transporte debe ser un servicio público y por lo tanto gratuito. Desde el momento en que se cobra por la tarifa se crea un mecanismo que divide a quienes pueden usarlo de quienes no pueden hacerlo; por lo que la tarifa privatiza algo que es común a todos, como el transporte. Recordó que ni la salud ni la educación son pagas y que, del mismo modo, el transporte debía ser costado por quienes se benefician del servicio, “la clase dominante que necesita del transporte colectivo para que sus empleados se trasladen hasta el lugar de trabajo” (Movimento Passe Livre, 2006).

En este punto, se produce un viraje importante en el movimiento. Por un lado, las luchas habían menguado, los grupos de base se habían debilitado y, en tanto no se había conseguido la principal demanda, algunos lo sintieron como una derrota. Por otro, el núcleo activo del movimiento, que había logrado consolidar un tipo de funcionamiento diferente al tradicional, comienza a profundizar debates que lo llevan a transitar del “passe libre” a la “tarifa zero”. En esta primera etapa no sólo habían conseguido poner en pie un movimiento sin contar con ningún apoyo institucional; también habían instalado el debate sobre la problemática del transporte en la sociedad.

En una ciudad como Brasilia (2.5 millones de habitantes), el MPL llegó a estabilizar un colectivo que oscilaba entre 40 y 80 personas. Después de 2006, en un periodo de siete años en que no se fijaron aumentos en el precio de los pasajes, quedaron entre ocho y veinte personas en promedio. Realizaban tres tipos de actividades: “acciones directas en la calle, estudiar e informar sobre el transporte colectivo y la movilidad urbana, con cortes de clase, raza y género, y presiones sobre los poderes públicos con propuestas de pasaje libre y tarifa cero” (Zibechi, 2013). Esos grupos tenían una intensa vida interior y una potente convivencia. Los jóvenes

universitarios que años después formaron el MPL en Brasilia, en 2001 realizaron un campamento de un mes de duración, lo que revela la intensidad de los vínculos que establecían (Duques, 2013: 3).

En 2005, cuando crean el MPL, mapean las escuelas secundarias de la ciudad y realizan decenas de talleres que preparan con esmero, lo que también evidencia la dedicación de muchas horas de estudio y de trabajo previo (Saraiva, 2010: 68). El trabajo cotidiano de cada colectivo implicaba reuniones plenarias semanales o quincenales, a lo que se sumaban comisiones de trabajo y de estudio en pequeños grupos más o menos estables, que en su conjunto suponían un contacto casi diario entre quienes integraban el núcleo más activo. Las acciones de calle, como los *performances* con música, danza y teatro, una de las principales acciones del MPL, implicaban muchas horas de trabajo dedicadas al diseño de carteles, la elaboración de letras y la confección de disfraces. Lo que da cuenta de que la militancia autónoma es mucho más intensa de lo que suelen creer los integrantes de partidos políticos, ya que todo debe hacerse sin ningún apoyo institucional, apelando al trabajo colectivo y a la creatividad. En estos colectivos surgen intensos lazos de confianza y de hermanamiento, a tal punto que algunos grupos pueden ser considerados como comunidades de vida. Es común que varios de sus integrantes compartan la misma vivienda o vivan en el mismo barrio, coincidiendo en los mismos espacios y tiempos de ocio; de modo que la cercanía es, además de un potente factor de cohesión, un modo de diluir las distancias entre amistad y militancia, creándose un clima de fraternidad que suele ser reafirmado en los encuentros-convivencia a nivel regional o federal. De más está decir que esta forma de vivir la militancia va de la mano de una ética de la coherencia que no admite la separación entre palabras y hechos (militan contra el doble discurso), entre la vida personal y la colectiva, y entre quienes toman las decisiones y quienes las ejecutan, aspectos que marchan a contracorriente de la cultura política hegemónica, incluso en los partidos de izquierda.

En la situación de reflujo que se instala a partir de 2006, “el movimiento ingresó en un denso, y muchas veces tenso, proceso de reflexión, procurando entender qué había ‘fallado’ en la lucha contra las tarifas” (Saraiva, 2010: 70). Desde el interior del MPL de São Paulo, por ejemplo, se sintió que no haber podido frenar los aumentos de 2006 y la falta de propuestas en torno a cómo continuar la lucha, tuvo un fuerte impacto interno: “Los militantes se sintieron estafados, exhaustos, varias personas se apartaron y el movimiento entró en una larga fase de reestructuración” (Legume y Toledo, 2011). Ese periodo se extiende hasta 2010, mostrando variaciones según regiones y ciudades.

La adopción del objetivo estratégico de la “tarifa cero” fue apenas uno de los virajes del movimiento. Los demás irán en el mismo sentido: la profundización de su carácter popular y anticapitalista. Despegarse de la consigna de “pasaje gratuito” fue también un modo de ir más allá del movimiento estudiantil, levantando una propuesta que involucraba a toda la población. La formación de grupos de estudio y el asesoramiento de técnicos militantes como Gregori, permitieron al MPL profundizar sus conocimientos sobre el transporte y la ciudad, comprender mejor las consecuencias políticas de la existencia de ciudades segregadas en lo espacial y lo racial, y asumir la inserción del movimiento en una larga historia de luchas y revueltas contra los aumentos de tarifas, que tuvo expresiones notables entre 1974 y 1981 en Río de Janeiro, São Paulo, la Baixada Fluminense, las ciudades satélites de Brasilia y Salvador (Filgueiras, 1981; Ferreira, 2008). Todo esto posibilitó que el MPL se convirtiera en referente en el debate relativo al transporte y al derecho a la ciudad, núcleo de la propuesta sobre la “tarifa cero”.

Un segundo viraje tendrá repercusiones aún más profundas, ya que se relaciona con el carácter de clase y con el modo de sentir las opresiones. En Brasilia, “desde 2007 y 2008 el MPL cada vez hace más trabajos en las escuelas secundarias y los barrios de las periferias”, reflexiona el militante Paíque Duques Lima (Zibechi, 2013). En São Paulo el MPL “percibió que necesitaba diversificar sus frentes de actuación iniciando trabajo en algunas comunidades, con destaque en la Zona Sur”, la más pobre de la ciudad (Legume y Toledo, 2011). Sin embargo, cuando comenzaron a trabajar en las periferias urbanas se encontraron con una población que resistía los desalojos producidos por la especulación inmobiliaria y la Copa del Mundo de 2014, involucrada en asociaciones comunitarias, en partidos políticos, ONG y también en el tráfico de drogas. Como señala Duques desde Brasilia, “el mismo camino hicieron los Comités Populares de la Copa” que “empezaron a tener fuerza en las remociones de barrios enteros” (Zibechi, 2013).

Esa opción implicó, además, cambios en la integración del movimiento. Si en São Paulo el trabajo en las periferias otorgó mayor legitimidad al MPL, en Brasilia se produjo una verdadera mutación de clase y de raza: mientras los fundadores eran jóvenes de clase media y media baja y la presencia de negros era excepcional, después de 2008 aparecen “jóvenes oriundos de las ciudades en torno de Brasilia” (Guará, Taguatinga, São Sebastião, Ceilandia y Samambaia), de familias pobres, así como una mayor presencia de negros (Saraiva, 2010: 85). Es el tipo de personas que no encuentran “su” lugar en una institución formal, sea un partido de izquierda, una entidad estudiantil o un sindicato.

Desde este punto de vista, la identidad del movimiento se expresa en el posicionamiento contra un conjunto de opresiones de clase, de género, de raza y, aunque no lo explicitan, también generacionales. En suma, se trata del rechazo a todas las opresiones, lo que supone que en las actividades procuran evitar la clásica división del trabajo en función de los géneros y del color de piel. En su composición, el MPL comienza a reflejar el compromiso con los más pobres, los negros, las mujeres y los que no tienen acceso al transporte y a la ciudad. Negros y pardos (o mestizos), sujetos a un mismo sistema de discriminación, se acercaron al movimiento porque vieron en éste una interlocución con sus luchas y porque los negros que integraban el MPL participaban en las acciones del movimiento antiracista.¹

Para 2010, cuando comienzan a reactivarse los movimientos urbanos, el MPL era una organización nacional implantada en las principales ciudades, que tenía vínculos fluidos con otros movimientos y se había convertido en referente en el debate sobre transporte y reforma urbana. Contaba con miles de militantes formados y experimentados que en cinco años realizaron cientos de acciones de calle —que incluyeron desde pequeños actos testimoniales hasta manifestaciones de 10 mil personas—, volanteadas, ocupaciones de edificios públicos y de predios, tomas de terminales de autobuses, cortes de calles y autopistas. Además, contaban con medios de comunicación en los que se informaban cientos de miles de brasileños. Era un movimiento relativamente pequeño, pero en modo alguno marginal, como lo demuestra el hecho de que al lanzar la campaña “Tarifa Zero” en 2011 participaron personalidades tan conocidas como la ex alcaldesa de São Paulo, Luiza Erundina.²

Las formas de acción trascendieron las fronteras del movimiento y fueron asumidas por otros grupos y movimientos que estaban teniendo un proceso similar. Duques reflexiona que “la formación del MPL forjó una cultura de acción política que se desarrolló más allá de su propia lucha”, porque su experiencia organizativa influyó en militantes involucrados en otro tipo de acciones no vinculadas al transporte público (Duques, 2013: 7). Esa nueva cultura de lucha y de organización nació lejos de las instituciones, en espacios sociales relativamente autónomos, que es en los cuales puede nacer un discurso oculto y en los que se fraguan las culturas disidentes, como señala Scott. Al analizar la relación discurso oculto-espacio social, destaca la dilución de la frontera entre teoría y práctica, presente en colectivos como el MPL: “Como la cultura popular, el discurso

¹ Comentario de Paíque Duques Lima al texto.

² Sólo en Brasilia entre 200 y 300 militantes pasaron por el MPL. La permanente entrada y salida de personas puede haber facilitado la difusión de su cultura política hacia otros sectores de la sociedad.

oculto no existe en forma de pensamiento puro; existe sólo en la medida en que es practicado, articulado, manifestado y diseminado dentro de los espacios sociales marginales” (Scott, 2000: 149).

Sin embargo, el MPL no sólo es un colectivo que expresa la cultura juvenil alternativa o rebelde y las culturas de los habitantes de las periferias, es “una organización con principios y con perspectivas estratégicas”, como quedó claro a partir del II Encuentro celebrado en julio de 2005 en Campinas (De Moura, 2005). El movimiento se construyó como “un conjunto de luchadores y luchadoras anticapitalistas con mecanismos eficientes de resistencia a la dominación y la cooptación burocrática o de mercado” (Duques, 2013: 19). En la fragua de esa organización intervinieron varias culturas, desde el *hip hop* y las camadas populares, hasta los modos impulsados por la principal organización de lucha de Brasil, el MST, pasando por las reflexiones que provienen del zapatismo y de otros movimientos contra la globalización. Aunque aún no ha sido estudiado en detalle, la impresión es que, al interior de los grupos que conforman el MPL, ninguna de las diversas vertientes es hegemónica.

En el movimiento existen también reflexiones originales nacidas al calor de largos debates y de la lectura de las experiencias que se sucedieron desde las revueltas de Salvador y Florianópolis. Leo Vinicius, militante del MPL de Florianópolis y autor de uno de los libros que circuló ampliamente en el movimiento, reflexionó de este modo sobre la necesidad de que exista una dirección en el momento en que se producen las luchas:

Cuando hablo de dirección no hablo de mando y de obediencia, ni de manipulación de las masas. Hablo de un grupo que piensa, planifica, discute y estudia las cuestiones sociales en torno al levantamiento popular, así como el día a día del levantamiento, para alcanzar las reivindicaciones del movimiento [...] La buena dirección y la dirección posible, en estos casos, es la que sabe jugar, componer y crear con las prácticas producidas de forma autónoma por la movilización social (Vinicius, 2005: 60-61).

Estamos, entonces, ante grupos de base integrados por militantes-investigadores o militantes-intelectuales que tienen capacidad para organizar, trabajar con sectores populares, definir proyectos y estrategias orientadas a construir una fuerza social que promueva cambios desde abajo. Este conjunto de rasgos son los que permiten hablar de una nueva cultura política, o de una cultura de luchas y de organización, que en Brasil nació en la primera década del siglo XXI, se fue consolidando en pequeñas y medianas batallas y estalló masivamente en junio de 2013.

Los Juegos Panamericanos como ensayo general

“La población tiene la ilusión de que va a lucrar con los eventos de la Copa, pero la verdad es que será brutalmente reprimida”, dijo Roberto Morales, asesor del diputado Marcelo Freixo, del Partido del Socialismo y la Libertad (PSOL), un año y medio antes de la realización de la Copa de las Confederaciones (Zibechi, 2012b). Morales participa en el Comitê Popular da Copa, creado durante los Juegos Panamericanos celebrados en Río de Janeiro en 2007, cuando la población comenzó a resistir los traslados forzosos.

La experiencia de los Juegos Panamericanos fue decisiva para convencer a los militantes comprometidos con los sectores populares y a una parte de la población, del desastre que se avecinaba. En los años siguientes la ciudad debía albergar cuatro megaeventos deportivos que introducen cambios de larga duración en la estructura urbana, afectando sobre todo a los sectores populares: los Juegos Mundiales Militares de 2011, la Copa de las Confederaciones en 2013, la Copa del Mundo 2014 y los Juegos Olímpicos 2016.

Para el Comitê Popular da Copa de Río, los Juegos Panamericanos fueron un divisor de aguas, ya que mostraron la debilidad del gobierno brasileño para establecer un proceso de gestión democrática y transparente de los gastos públicos y abrir un espacio de interlocución efectiva con la sociedad sobre el legado de los Juegos (Comitê Popular da Copa e Olimpíadas do Rio de Janeiro, 2012). En el caso del movimiento social, los Juegos se convirtieron en la oportunidad de crear una coordinación amplia y estable que rompió el localismo y la fragmentación.

En efecto, en Río existía una “extrema fragmentación” de los movimientos urbanos, tanto estudiantiles como territoriales, los cuales estaban divididos en cuatro grandes articulaciones nacionales y por lo menos dos locales, existiendo además de varias ONG que trabajan con sectores populares (Marques, De Moura y Lopes, 2011: 242). Según este trabajo, en 2006 comenzaron a realizarse manifestaciones y acciones de calle relacionadas con los Juegos Panamericanos y en contra de los desalojos forzados para la construcción de infraestructura y centros deportivos. El trabajo destaca que entre abril de 2006 y octubre de 2007, sólo en Río, se realizaron 45 manifestaciones vinculadas a los Juegos, que se llevaron a cabo en julio (Marques, De Moura y Lopes, 2011: 245).

En una primera etapa, entre abril de 2006 y abril de 2007, las manifestaciones fueron convocadas por colectivos afectados directamente por las obras, en general asociaciones de vecinos apoyadas por asociaciones profesionales (geógrafos en particular), ediles municipales, el MST, la

asociación de favelas de Río y la Orden de Abogados de Brasil (OAB). Además de las actividades de calle se realizaron encuentros y seminarios sobre los legados de las obras, enfatizando en el hecho de que éstas benefician al sector privado pero son financiadas con fondos públicos, por lo que perjudican a los más pobres. La respuesta de la población fue importante. El 25 de marzo, apenas tres meses antes de los Juegos, en São Paulo se llevó a cabo el seminario “Ciudad, un Derecho de Todas las Personas”, al que asistieron cinco mil activistas y contó con el apoyo del MST, las centrales Conlutas e Intersindical, el PSOL y el PSTU (Marques, De Moura y Lopes, 2011: 247).

El 1 de mayo de 2007, más de 40 organizaciones, entre las que destacan las organizaciones sociales y políticas que ya se venían movilizandando a las que se fueron sumando varios grupos de la ciudad, convocaron un acto en una favela amenazada de desalojo. Ese año, la coordinación realizó numerosas manifestaciones y decidió llevar a cabo un acto el 13 de julio, día de la apertura de los Juegos. En la organización de la actividad participaron más de cien militantes de más de 60 grupos y, el día en que se inauguraron los Juegos, más de 1 500 manifestantes desafiaron el clima de miedo instaurado en la ciudad. Lula fue abucheado seis veces en el estadio Maracanã y no pudo leer el discurso de apertura de los Juegos, mientras en el exterior se manifestaron pequeños grupos (Folha de São Paulo, 2007).

La coordinación se mantuvo durante la resistencia a las demoliciones de viviendas ubicadas en favelas, en la evaluación de las acciones del año y en la planificación de los trabajos de cara a 2008. La plenaria de movimientos que se conformó en torno a los Juegos Panamericanos es considerada un factor fundamental para la construcción de una red de articulación de luchas y movimientos (Marques, De Moura y Lopes, 2011: 247-252).

El Comité Popular da Copa e Olimpíadas do Rio de Janeiro y la Articulación Nacional de los Comités Populares de la Copa recogieron y amplificaron esa experiencia. Así, se crearon comités en las doce ciudades en que se realizarán partidos del Mundial 2014, en las que se construyen obras que afectan a un total de unas 170 mil personas. El *dossier* titulado “Megaeventos y violaciones a los derechos humanos en Brasil” detalla desde la vulneración del derecho a la vivienda y a las leyes laborales en las obras, hasta la falta de estudios de impacto ambiental. Los Comités Populares detectaron una suerte de patrón que se repite en todas las ciudades donde habrá desalojos: “La falta de información y notificación previa generan inestabilidad y miedo con relación al futuro”, lo que paraliza a las familias y las coloca a merced de los poderes o los especuladores (Articulação Nacional dos Comitês Populares da Copa, 2011: 8).

Al igual que el MPL, los Comités Populares realizaron un profundo trabajo de investigación y una amplia y masiva difusión de sus resultados, entre los que destacan con datos precisos, que las grandes obras para los megaeventos serán realizadas por un puñado de empresas constructoras que se beneficiarán con la privatización de las arenas que explotarán durante muchos años. El conjunto de obras en marcha —autopistas, aeropuertos, estadios y transporte— les permite concluir que está siendo vulnerado el derecho a la ciudad, conclusión similar a la elaborada por el MPL.

La movilización y la denuncia, así como el trabajo junto a las comunidades afectadas, es la otra vertiente de los Comités Populares. En las grandes ciudades el clima comenzó a cambiar hacia 2010. En marzo de ese año, en Río se celebró el Forum Social Urbano, a partir del cual la coordinación de movimientos contra los megaeventos se consolidó. En 2011, sólo en Río, los Comités Populares realizaron trece actividades públicas, algunas de varios días de duración: manifestaciones, audiencias públicas, seminarios, acompañamiento a las comunidades afectadas y una marcha hasta el local en que se sortearon los grupos para las eliminatorias del Mundial 2014 (Comité Popular da Copa e Olimpíadas do Rio de Janeiro, 2012: 77).

Un síntoma claro del cambio de clima puede rastrearse en el escenario electoral de Río de Janeiro. El militante del psol, Marcelo Freixo, fue electo diputado del estado en 2006, obteniendo 13 500 votos. En los años siguientes asumió la presidencia de la Comisión de Derechos Humanos del parlamento de Río, y presidió las comisiones parlamentarias que investigaron a las milicias y el tráfico de armas en la ciudad. Por su trabajo contra la corrupción y las mafias y su apoyo a los sectores populares, en 2010 fue reelecto, logrando 177 mil votos. Lo más notable fue su campaña para las elecciones municipales de 2012, en las que fue candidato a alcalde. Contando con muy pocos minutos de publicidad en la televisión y sin medios económicos, Freixo se apoyó en las redes sociales juveniles y en artistas populares como Caetano Veloso y Chico Buarque, siendo respaldado por personalidades como Frei Betto. Eligió como candidato a vicealcalde a Marcelo Yuka, ex baterista de una banda de rap que fue baleado en un asalto y quedó parapléjico. Al acto final acudieron 15 mil personas bajo una fuerte lluvia. Caetano Veloso dijo que no participaba en un acto político desde 1989, cuando apoyó la campaña de Lula a la presidencia. “Estoy aquí como habitante y elector de Río de Janeiro, para decir sencillamente de la alegría y el honor de poder votar por un candidato como Marcelo Freixo, que es la dignificación de la política brasileña”. Freixo consiguió más de 900 mil votos, correspondientes a 28% del electorado (O Globo, 2012).

Las obras del Mundial 2014, que se estrenaron durante la Copa de las Confederaciones 2013, son probablemente las que más rechazos provocaron, incluso entre los deportistas. El estadio de Maracanã focalizó buena parte de las críticas, quizá por ser el mayor emblema deportivo y futbolístico del país. Las obras destinadas a su remodelación se extendieron tres años, más que su construcción, demandando más de 600 millones de dólares, el doble que el estadio Soccer City, donde se jugó la final del Mundial 2010. Por 35 años el mítico estadio fue cedido a un consorcio, en el que Odebrecht, la principal constructora brasileña que realiza enormes donaciones a los partidos políticos y en particular al PT, detenta el 90% de las acciones (Comitê Popular da Copa e Olimpíadas do Rio de Janeiro, 2013: 54).

Para la población quizá sea más importante su exclusión del fútbol que el costo total que demandaron las obras. La final del mundial de 1950 en un Maracanã recién inaugurado fue seguida por 203 mil espectadores, 8.5% de la población de Río de Janeiro. Las entradas a las localidades “generales” y a las “populares”, a las que asistían los sectores populares, correspondían a 80% del público total. Luego de varias remodelaciones su aforo se redujo a 75 mil personas, menos de 1% de la población de la ciudad. En la reconstrucción de Maracanã para adaptarse a las exigencias de la FIFA puede visualizarse la elitización de un deporte tan popular como el fútbol. Se convirtió en una especie de teatro con sillas numeradas en las que no se puede seguir el partido de pie, suprimiéndose los espacios de creación colectiva de las hinchadas, en tanto el objetivo es que sea una “arena multiuso” capaz de albergar recitales musicales y *shows* del más diverso tipo (Articulação Nacional dos Comitês Populares da Copa, 2011: 11-12).

Las entradas son mucho más caras que en mundiales anteriores: las categorías 1, 2 y 3 tienen un costo de 203, 192 y 112 dólares respectivamente, frente a 126, 75 y 57 dólares que tuvieron en el Mundial 2006 en Alemania y 160, 120 y 80 dólares en el de Sudáfrica 2010. Sólo las localidades de categoría 4 son más económicas que en Alemania (25 frente a 45 dólares) pero más caras que en el último mundial (Comitê Popular da Copa e Olimpíadas do Rio de Janeiro, 2013: 59). Además, se demolieron instalaciones construidas para los Juegos Panamericanos de 2007, como el velódromo, porque no se adecuaba a las exigencias de la federación mundial de ciclismo. Tampoco se usará el Parque Acuático construido para esa ocasión, obras que en conjunto demandaron cincuenta millones de dólares del Estado.

En 2011, 60 deportistas de primer nivel crearon la asociación Atletas pela Cidadania, entre ellos, personajes muy populares, como los futbolistas Kaká, Dunga, Daniel Alves y Cafu,³ para debatir acerca del legado de-

³ Respectivamente: Ricardo Izecson dos Santos Leite, actual jugador del Real Madrid y de la selección nacional; Carlos Caetano Bledorn Verri, campeón mundial en 1994 y ex técnico

portivo y social que tendrán los megaeventos. Durante la campaña electoral municipal de 2012 la asociación consiguió que los candidatos a las alcaldías de once ciudades se comprometieran con el legado social de los eventos deportivos. Poco antes de que estallaran las grandes manifestaciones durante la Copa de las Confederaciones, en el mes de abril, 57 deportistas de las más variadas disciplinas firmaron un manifiesto contra la demolición del Complejo Maracanã, que incluye piscinas, pistas de atletismo, una escuela municipal y el Museo del Indio, para construir estacionamientos y centros comerciales. La declaración dice: “Hoy la realidad es triste. No hay planificación de largo plazo y valoración del deporte, sino solamente de las construcciones y las inversiones en infraestructura (Atletas pela Cidadania, 2013).

Quizá la mejor síntesis de lo que vieron y sintieron muchos brasileños ante la multitud de obras para el Mundial sea la que describen los Comités Populares: “Los estadios históricos están siendo destruidos para renacer en forma de centros de consumo y turismo, parecidos a los *shopping centers*. Las entradas en los campeonatos nacionales y estatales son cada vez más caras, fuera del alcance del hincha ‘tradicional’” (Comitê Popular da Copa e Olimpíadas do Rio de Janeiro, 2013: 53).

Debatir el carácter de las movilizaciones de junio

Siguiendo la trayectoria de los nuevos movimientos urbanos, las masivas manifestaciones de junio no pueden resultar sorprendentes. Llama la atención, ciertamente, la masividad y la duración de las protestas, la radicalidad de muchos manifestantes, pero no la certeza de las denuncias y los reclamos, tanto los referidos al aumento del transporte como a las críticas contra la Copa de las Confederaciones.

A partir de la breve reconstrucción del trabajo de dos movimientos urbanos como el MPL y los Comités Populares, me parece oportuno destacar algunas características de las movilizaciones de junio con la intención de cuestionar el sentido común instalado, para contribuir a profundizar un debate sobre la actual etapa de las luchas populares. No mencionaré, por tanto, ni al gobierno ni a la oposición, ni a la derecha ni a la izquierda, ni siquiera el sistema político, no porque no sean relevantes sino porque apuesto a comprender lo que la gente hace desde la propia gente, y no a partir de instancias o instituciones externas. No ignoro las limitaciones de un análisis de este tipo, pero cuando millones salen

de la selección nacional; Daniel Alves da Silva, jugador del Barcelona; Marcos Evangelista de Moraes, ex jugador de la selección nacional.

a las calles no me parece éticamente adecuado explicar las decisiones que toman como si respondieran a estímulos externos. Sería un modo colonial de pensar. Como sostiene el fundador de la escuela de estudios poscoloniales, Ranahit Guha, “el campesino sabía lo que hacía cuando se sublevaba” (Guha, 2002: 104).

- *No hubo espontaneidad sino masificación de movimientos.* Desde 2003, cada vez que hubo un aumento del precio del pasaje se realizaron manifestaciones, concentraciones, bloqueos de avenidas y calles, destrucción de molinetes, ruptura de autobuses y ocupaciones de terminales de transporte. Incluso, se produjeron grandes revueltas, como las de Salvador en 2003 y Florianópolis en 2004 y 2005. Ese conjunto impresionante de acciones de calle convocadas por el MPL durante ocho años, legitimó la protesta y la rebelión contra los aumentos y estableció la costumbre de movilizarse ante los precios abusivos del transporte, los más caros del mundo.⁴ En la conciencia de muchos jóvenes y de habitantes de las grandes ciudades se instaló el binomio aumento = protesta.

Respecto a los megaeventos deportivos, aspecto poco resaltado por los medios y los analistas, que concentraron sus baterías en el transporte pues fue el detonador de las manifestaciones, los Comités Populares consiguieron instalar en la sociedad la percepción de que las ciudades están siendo rediseñadas para la especulación y el beneficio de unos pocos. Lo más importante, empero, es que, al igual que el MPL, movilizaron a una parte de la sociedad y marcaron un camino. “Los Comités Populares empezaron a tener fuerza en las remociones de barrios enteros”, señala Duques Lima, militante del MPL (Zibechi, 2013). Seis meses antes de las movilizaciones de junio pude compartir con militantes de los Comités Populares su trabajo con los habitantes de Vila Autódromo y del Morro da Providência, en Río de Janeiro, donde se están produciendo derribos de viviendas y amenazas de desalojos (Zibechi, 2012a).

Entre marzo de 2011 y mayo de 2013 los comités realizaron 78 actividades sólo en Río de Janeiro. Entre éstas, hubo 15 acciones de calle y manifestaciones que incluyeron una amplia campaña de defensa del estadio de Maracanã con el lema “O Maraca é nosso”, en la que artistas populares como Chico Buarque aparecieron en los medios luciendo camisetas con esa frase. Se llevaron a cabo cuatro actos de protesta frente a Maracanã, incluyendo dos marchas hasta el estadio y una concentración

⁴ Un cálculo sobre los minutos de trabajo necesarios para pagar un pasaje de autobús, con base en el salario medio en doce ciudades del mundo, coloca a São Paulo y Río de Janeiro como las ciudades donde el transporte es más caro: 13.9 y 12.7 minutos de trabajo respectivamente, frente a 5.5 en Madrid, 6.3 en Nueva York, 6.2 en París y 1.4 en Buenos Aires (Folha de São Paulo, 2013).

el día de su reapertura (Comitê Popular da Copa e Olimpíadas do Rio de Janeiro, 2013: 113-124).

En rigor, lo nuevo fue la cantidad de personas que hicieron más o menos lo mismo que venían haciendo los militantes desde tiempo atrás. En junio tuvieron lugar dos hechos importantes que deben ser destacados: se produjo un desborde popular desde abajo y se registró una reacción de solidaridad e indignación contra la represión policial. Ni el desborde ni la solidaridad pueden considerarse como espontaneísmo. Siguiendo a Gramsci, Guha sostiene que en la historia no hay lugar para la pura espontaneidad y que entender que las rebeliones populares son espontáneas es una actitud elitista, porque convierte la movilización de los de abajo “en dependiente por completo de la intervención de líderes carismáticos, de organizaciones políticas avanzadas o de las clases altas” (Guha, 2002: 98). Si sumamos a esas consideraciones el supuesto papel de las redes sociales y la intervención de la derecha en las movilizaciones, podemos completar un abanico analítico elitista y distanciado de la realidad.

- *Se trata de una lucha anticapitalista.* La FIFA es una de las mayores multinacionales del mundo, estando dirigida por una camada de empresarios corruptos. Tiene tanto poder que impone a los países una legislación especial que le concede privilegios en la venta de productos, exenciones fiscales y suspende las actividades comerciales de empresas a las que no haya dado autorización. Luego de años de debates, la Ley General de la Copa fue aprobada el 5 de junio de 2012. Sin embargo, un año después, el Ministerio Público Federal alega que varios artículos son inconstitucionales, solicitando la intervención del Supremo Tribunal Federal (O Estado de São Paulo, 2013). Las manifestaciones hacia los estadios en el momento en que se jugaban partidos, como sucedió en varios casos, deben ser consideradas como un desafío explícito y directo a la legislación negociada entre el gobierno y la FIFA.

No obstante, el aspecto que fundamentalmente muestra el carácter anticapitalista de las movilizaciones de junio y de los movimientos que son su sustrato, es la resistencia a la acumulación en torno a los megaeventos y las megaobras, un modelo que podemos denominar como extractivismo urbano. En respuesta, la “Tarifa Zero” garantiza el acceso a derechos sociales como la salud, la educación y la cultura, “el derecho a poder moverse por la propia ciudad, y a partir de eso conocerla, reflexionar sobre ella y producir las herramientas para transformarla” (Legume y Toledo, 2011).

Otro militante del MPL, Marcelo Pomar, sostiene que desmercantilizar el transporte y convertirlo en servicio público esencial, cuyo costo debe ser asu-

mido por quienes se benefician del flujo de mercancías y personas, debe llevar al movimiento a proponer una profunda reforma tributaria. “El precio del autobús es un sofisticado mecanismo de control social”, dice Pomar, funcional al objetivo de la clase dominante de enclaustrar a los sectores populares en las favelas y en las periferias (Coletivo Maria Tonha, 2013).

Romper ese mecanismo de control, modificar el lugar que tiene reservada la clase dominante para los de abajo, ¿no es una lucha anticapitalista? El MPL sostiene que “la Tarifa Zero es una lucha de todos y cambia todo”, es un medio de subvertir el orden de los transportes y de toda la estructura de la ciudad. La movilidad urbana es puesta en cuestión por la segregación espacial, social, racial y de género, a tal punto que las personas que viven en las ciudades satélites de Brasilia y trabajan en el Plan Piloto (la ciudad planificada y central), sienten que, a medida que avanza la noche, se les impone “una especie de toque de queda en la ciudad, que afecta a aquellos que dependen de transporte colectivo” (Saraiva, 2010: 99).

Las grandes obras para el Mundial y las Olimpiadas van en la misma dirección. La población pobre de Río está siendo desplazada hacia las periferias norte y oeste, mientras el centro de la ciudad se convierte en espacio para el turismo y los negocios, con la construcción del Puerto Maravilla que permitirá que atraquen cruceros y que los turistas visiten el Morro da Providência en teleférico sin ser molestados por los que aún sigan viviendo en la favela. Los megaeventos son un momento crucial para imponer un proyecto de ciudad que crea nuevas centralidades, refuerza otras y convierte a los barrios pobres en “zonas de sacrificio”, en el entendido de que los sacrificados son sus habitantes.

¿Cómo no considerar la lucha contra la especulación inmobiliaria como parte de la lucha anticapitalista? Reconocer que los de abajo tienen conciencia de quiénes son, qué lugar ocupan en el sistema y qué pueden hacer para modificarlo, es el mejor camino para comprender sus rebeliones. Porque reducir lo consciente a lo organizado, lo que tiene objetivos definidos y un programa para alcanzarlos implica “identificar la conciencia con los propios ideales y normas políticas, de forma que la actividad de las masas que no cumplen estas condiciones puede caracterizarse como inconsciente, y por lo tanto prepolítica” (Guha, 2002: 99).

- *Estamos ante un conjunto de movimientos urbanos por el derecho a la ciudad.* Desde la colonia, los principales movimientos populares de Brasil fueron movimientos rurales, ya que en esas áreas se afincaba la resistencia al sistema. Ahora las resistencias se están concentrando en las ciudades. Los principales movimientos urbanos —MPL, MTST, Comités de la Copa, CMI, y otros— encarnan algo similar a la lucha por la reforma agraria, que

es la lucha por la reforma urbana. La segregación espacial y la especulación inmobiliaria son el equivalente ciudadano del latifundio y el agronegocio.

Dos aspectos deberían ser destacados. El primero es que son movimientos de nuevo tipo, nacidos en el mismo periodo en que el PT llegó al gobierno, por lo que se enfrentan a una nueva configuración del poder estatal. Se trata de una alianza entre la dirección del PT y la burguesía brasileña, con la cual el gobierno no sólo tiene excelentes relaciones sino que además comparte un proyecto de país y un modo de situarse en la región y en el mundo. En segundo lugar, en el sector financiero se ha incrustado un grupo social proveniente del movimiento sindical a través de su participación en los fondos de pensiones y en la dirección del BNDES, el principal banco de fomento del mundo (Zibechi, 2012c).

Las luchas surgidas en Brasil durante los últimos años, desde la resistencia a las hidroeléctricas como Belo Monte hasta la lucha por el transporte gratuito y en contra de los megaeventos, enfrentan un modo de gobernar diferente al que desafiaron los movimientos anteriores. Mucho más complejo, por cierto, ya que la evidente disminución de la pobreza perpetúa un tipo de desigualdad que no es posible medir cuantitativamente, en tanto incluye dimensiones menos evidentes, por lo que no se visualiza como parte de la opresión sistémica: segregación espacial, racial, clasista, de género y generacional. A veces son necesarias grandes revueltas para romper las rutinas que impiden visibilizar las opresiones.

En Brasil, la nueva configuración del poder enfrenta a los movimientos a opciones dramáticas. El 24 de junio, el Batallón de Operaciones Policiales Especiales (BOPE) entró al Complexo da Maré, el grupo de favelas más poblado de la ciudad, disparando sus armas y dejando un saldo de nueve muertos, ocho pobladores y un policía. Sin embargo, la jornada de movilizaciones convocada el 11 de julio por los sindicatos no incluyó en su larga lista de reivindicaciones ninguna mención a la masacre de Maré ni a la brutalidad policial. La periodista Eliane Brum publicó una larga nota en la que dice: “Brasil no cambiará mientras la clase media sienta más los heridos de la Paulista que los muertos de Maré” y recuerda que, mientras en el centro la policía dispara balas de goma, en los barrios son de plomo y que en vez de heridos, hay muertos (Blum, 2013).

- *Una nueva cultura política.* Cuando surge una cultura política lo hace contra la cultura hegemónica de la cual necesita diferenciarse. En este caso parece evidente que los modos de lucha y de organización que nacieron hacia el final de la dictadura con la creación de la CUT y del PT, ya no pueden dar respuesta a los desafíos planteados por las luchas antisistémicas. Recordemos que las revueltas de 2003 y 2004, y la fundación del MPL

en 2005, rechazaron de plano la cultura organizacional burocrática y destacaron la horizontalidad, o sea, la existencia de una dirección colectiva y no individual, el consenso para evitar la consolidación de las mayorías, y la autonomía del Estado y de los partidos.

Hasta ahora, las organizaciones moldeadas por esta cultura han mostrado sus distancias del sector mayoritario del movimiento sindical, aunque han podido colaborar con los sindicatos más combativos y con otras organizaciones que responden a patrones distintos de organización y formas de hacer. Respecto al MST, la principal organización de lucha en Brasil, buena parte de los grupos urbanos nacidos en la última década se inspiran en su larga experiencia y han tomado algunas de sus formas de lucha adaptándolas al medio urbano. El principal contraste entre ambas culturas, se encuentra en las diferentes formas organizativas, en particular, en lo relativo a la horizontalidad.

En los próximos años puede darse una aproximación entre el MST y los nuevos movimientos urbanos, si es que ambos pueden confluir en luchas concretas, como ha sucedido en algunos casos. Sería un paso decisivo para impulsar las luchas políticas y sociales en Brasil, incluso un buen aliciente para los demás movimientos del continente, ya que permitiría articular las dos principales vertientes emancipatorias (la rural y la urbana) y, probablemente, producir un salto cualitativo en las luchas antisistémicas.

BIBLIOGRAFÍA

- Articulação Nacional dos Comitês Popular da Copa e Olimpíadas do Rio de Janeiro, “Megaeventos e violações dos direitos humanos no Rio de Janeiro”, 2012.
- Atletas pela Cidadania, “Atletas se manifestam contra fechamento de instalações do complexo do Maracanã”, 2013. Disponible en: <http://www.atletas.org.br/exibe_noticia.php?id=1344> [consulta: 4 de agosto de 2013].
- Blum, Eliane, “Também somos o chumbo das balas”, en *Época*, Río de Janeiro, 2013. Disponible en: <<http://revistaepoca.globo.com/Sociedade/eliane-brum/noticia/2013/07/tambem-somos-o-chumbo-das-balas.html>> [consulta: 30 de agosto de 2013].
- Cocco, Giuseppe, “Mobilização reflete nova composição técnica do trabalho imaterial das metrópoles”, en *Cadernos IHU Ideias*, N° 191, São Leopoldo, Instituto Humanitas Unisinos, 2013.
- Coletivo Maria Tonha, “Ele ajudou a fundar o Movimento Passe Livre, entrevista com Marcelo Pomar” 2013. Disponible en: <<http://tarifazero.org/tag/direito-a-cidade/>> [consulta: 1 de agosto de 2013].
- Cruz, Carolina y Alves da Cunha, Leonardo, “Sobre o 5 anos das Revoltas da Catraca”, 2009. Disponible en: <<http://revoltadacatraca.wordpress.com/about/>> [consulta: 27 de

- julio de 2013].
- Da Silva, Luiz Inácio, “The Message of Brazil’s Youth”, en *The New York Times*, New York, 17 de julio de 2013. Disponible en: <http://www.nytimes.com/2013/07/17/opinion/global/lula-da-silva-the-message-of-brazils-youth.html?_r=0> [consulta: 30 de agosto de 2013].
- De Moura Ferro, André Filipe, “Análise do Encontro Nacional do MPL”, 2005. Disponible en: <<http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2005/07/325219.shtml>> [consulta: 25 de julio de 2013].
- Duques Lima, Paíque, “A Ger’ Ação Direta no DF: Reflexões sobre as lutas sociais em Brasília na primera década dos anos 2000”, inédito, Brasília, 2013.
- Ferreira, Edemir, “A multidão rouba a cena: O quebra-quebra em Salvador (1981)”, Tesis de Maestría, Salvador, 2008.
- Filgueiras, Oto, “O quebra-quebra de Salvador”, en *Caderno do CEAS*, N° 76, Salvador, CEAS, noviembre-diciembre de 1981.
- Folha de São Paulo, “Lula vai ao Pan, Pan vaia Lula”, São Paulo, 14 de julio de 2007.
- , “A tarifa de ônibus por aqui está entre as mais caras do mundo”, São Paulo, 17 de junio de 2013.
- Guha, Ranahit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona, Crítica, 2002.
- Legume, Lucas y Toledo, Mariana, “O Movimento Passe Livre São Paulo e a Tarifa Zero”, 2011. Disponible en: <<http://passapalavra.info/2011/08/44857>> [consulta: 2 de agosto de 2013].
- Marques, Guilherme; De Moura Benedicto, Danielle Barros y Lopes, Bruno, “Pan Rio 2007: manifestações e manifestantes”, en Gilmar Mascharens; Glauco Bienenstein y Fernanda Sánchez (orgs.), *O jogo continua: megaeventos esportivos e cidades*, Rio de Janeiro, EDUERJ, 2011.
- Movimento pelo Passe Livre, “Resoluções tiradas na Plenária Nacional pelo Passe-Livre”, 2005. Disponible en: <<http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2005/02/306116.shtml>> [consulta: 28 de julio de 2013].
- , “Encontro nacional amplia organização do movimento”, 2006. Disponible en: <<http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2006/08/358951.shtml>> [consulta: 20 de julio de 2013].
- Nascimento, Manoel, “Teses sobre a Revolta do Buzu”, 2009. Disponible en: <http://tarifazero.org/wp-content/uploads/2009/07/por_QS3_RevoltaBuzu.pdf> [consulta: 25 de julio de 2013].
- O Estado de São Paulo, “FIFA não vai aceitar mudanças na Lei Geral da Copa”, São Paulo, 2013. Disponible en: <<http://www.estadao.com.br/noticias/esportes,fifa-nao-vai-aceitar-mudancas-na-lei-geral-da-copa,1052121,0.htm>> [consulta: 4 de agosto de 2013].
- O Globo, Rio de Janeiro, 21 de septiembre de 2012. Disponible en: <<http://oglobo.globo.com/pais/com-presenca-de-caetano-freixo-faz-comicio-na-lapa-6166441#ixzz2a69VdB3X>> [consulta: 3 de agosto de 2013].
- Passe Livre, “MPL reafirma seu caráter independente e horizontal”, 2005a. Disponible en: <<http://www.midiaindependente.org/pt/red/2005/07/324867.shtml>> [consulta: 29 de julio de 2013].
- , “Catracas foram queimadas no dia nacional de lutas”, en *Centro de Midia Independente*, 2005b. Disponible en: <<http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2005/10/334402.shtml>> [consulta: 10 de julio de 2013].

- Pomar, Marcelo, “Relato sobre a Plenária Nacional pelo Passe-Livre”, en *Centro de Midia Independente*, 2005. Disponible en: <<http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2005/02/306365.shtml>> [consulta: 20 de julio de 2013].
- Saraiva, Adriana, “Movimentos em movimento: uma visão comparativa de dos movimentos sociais juvenis no Brasil e Estados Unidos”, Tesis de Doctorado, Brasilia, 2010.
- , “O MPL e as ‘manifestações de junho’ no Brasil”, 2013. Disponible en: <<http://uninomade.net/tenda/o-mpl-e-as-manifestacoes-de-junho-no-brasil/>> [consulta: 26 de julio de 2013].
- Scott, James, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México-DF, Era, 2000.
- Vianna, Luiz Werneck, “A busca por reconhecimento e participação política: o combutível das manifestações”, en *Cadernos IHU Ideias*, N° 191, São Leopoldo, Instituto Humanitas Unisinos, 2013.
- Vincius, Leo, *A guerra da tarifa 2005. Uma visão de dentro do Movimento Passe-Livre em Floripa*, São Paulo, Faisca. 2005.
- Zibechi, Raúl, “Rio de Janeiro. De la Ciudad Maravillosa a la Ciudad Negocio”, en *Brecha*, Montevideo, 3 de enero de 2012^a.
- , “El trago amargo de la Copa”, 2012b. Disponible en: <<http://www.cipamericas.org/es/archives/6359>> [consulta: 2 de agosto de 2013].
- , *Brasil potencia. Entre la integración regional y un nuevo imperialismo*, Bogotá, Desdeabajo. 2012c.
- , “La lenta construcción de una nueva cultura política”, en *Brecha*, Montevideo, 12 de julio de 2013.

BOLIVIA

Cochabamba.

De la guerra a la gestión del agua*

Con la Guerra del Agua de abril de 2000, los pobres de la ciudad y del campo de Cochabamba consiguieron expulsar a la multinacional que pretendía adueñarse del más elemental bien común. Entre 2003 y 2005, los pobres de todo el país acabaron con el modelo neoliberal. La gestión comunitaria del agua es ahora un desafío pendiente.

El asfalto se termina demasiado pronto en los barrios del sur de Cochabamba. A sólo cinco kilómetros del centro, apenas se percibe una capa irregular sobre las grandes avenidas que los coches transitan con dificultad. Al torcer hacia los cerros que dominan un amplio valle sin árboles, sobre las calles y los canales de riego convertidos en zanjas reseca por las que debería correr al menos algún hilo de agua sólo se ve polvo.

Cuesta arriba van apareciendo hileras de casas que se prolongan hasta que se pierde la vista, casi en la cima de los cerros donde predomina un clima árido y seco. Estamos en uno de los barrios más importantes de la periferia sur, Villa Sebastián Pagador, o distrito 14, fundado hace 32 años por emigrantes de Oruro. La zona sur, formada por seis distritos, reúne a la mitad de la población de la ciudad, unos 250 mil habitantes, los más pobres y los más afectados por la ineficacia del Servicio Municipal de Agua Potable y Alcantarillado (Semapa).

Según el Censo de 2001, Villa Pagador tenía 21 764 habitantes, pero muchos se censaron en sus comunidades de origen, por lo que la estimación

* Publicado en *Programa de las Américas* en mayo de 2009.

de unos 55-60 mil habitantes no parece exagerada. La tasa de mortalidad infantil era 24% superior a la media de la ciudad de Cochabamba y justo el doble de la del distrito 12, uno de los más ricos. La mitad de las mujeres (50%) tiene a sus hijos en sus domicilios y sólo 43% en hospitales. Un porcentaje importante de los habitantes de toda la zona sur (44%) habla quechua y 11% aymara. En Villa Pagador, 45% son trabajadores por cuenta propia y sólo 36% trabajadores asalariados. Casi 60% de las mujeres trabajan en el comercio, son vendedoras en los mercados populares, mientras que 48% de los varones trabaja en la construcción o en la industria. En 2001, sólo 15% tenía agua por cañería, en tanto 77% se la compraba a los camiones cisterna (CEDIB, 2004).

En el periodo neoliberal, el Estado boliviano decidió que sólo tendrían agua los ricos y las capas medias, tratándose de un servicio elemental que no llega a los pobres, en particular, a los inmigrantes de última generación. Para paliar o resolver este gravísimo problema, los vecinos decidieron organizarse creando comités de agua, cooperativas y asociaciones, construyendo ellos mismos las redes de distribución y los tanques de almacenamiento, y llevando a cabo la perforación de los pozos con sus escasos recursos.

En los barrios del sur de Cochabamba funcionan aproximadamente 120 comités de agua, a los que deben sumarse unos 150 de la zona periurbana y una cantidad aún mayor de las zonas rurales, los cuales regulan el uso del agua según usos y costumbres de las comunidades. En la zona urbana del sur, entre 70 y 80% de la población no es atendida por la empresa municipal, en tanto los comités abastecen a casi 30% y el resto recibe agua de camiones cisterna. Son cientos de miles de personas organizadas en torno al agua, aunque existe una multitud de organizaciones territoriales.

La célebre Guerra del Agua sólo puede explicarse como resultado de una decisión comunitaria, de cientos de miles de personas, de defender un recurso que no fue ni creado ni gestionado por el Estado sino por las propias comunidades urbanas y rurales. En la ciudad, la población que integra los sistemas de agua comunitarios proviene de muchas regiones del país, constituyendo una mezcla de inmigrantes campesinos y mineros relocados.¹ “Estas dos características aportan fuertemente a la organización comunitaria en torno al agua”, dicen dos dirigentes del movimiento por el agua (Grandydier y Tinta, 2006: 241).

Los primeros aportaron sus tradiciones andinas de trabajo solidario y por turnos, conocido como el *ayni*, y los segundos su vasta experiencia organizativa en los sindicatos de las minas. En general, a cada sistema

¹ Trabajadores de las minas que, luego de su cierre o privatización en 1985, emigraron buscando nuevas fuentes de trabajo.

de agua se asocia un promedio de 200 familias, pero algunos sólo tienen apenas 30 o 40 usuarios. La mayor parte no tiene personería jurídica. Los vecinos que decidieron no organizarse compran a los camiones cisterna que recorren todo el día la ciudad cobrando precios abusivos por agua de dudosa calidad.

Don Fabián Condori, una vida por la comunidad

Es media tarde del sábado y el sol pega fuerte, haciendo más pesada la subida. Llegamos con Boris hasta un pequeño predio con paredes de adobe; abrimos la puerta de madera y aparece un amplio espacio abierto con dos pequeñas y prolijas oficinas en los costados: estamos en la Asociación de Producción y Administración de Agua y Saneamiento (APAAS), el primer sistema de agua de Cochabamba, y uno de los más consolidados. Don Fabián Condori nos recibe con una generosa sonrisa que ahonda los surcos que engalanan su rostro.

Tengo 61 años y llevo 19 en el sistema de agua. Nací en Oruro y llegué a Sebastián Pagador cuando sólo había 70 familias, hace 30 años. Hasta fines de los noventa casi el 80% éramos de Oruro, pero ya somos 60 mil habitantes de todos los rincones del país, sobre todo andinos. Creo que la gente escogió este lugar por su clima, por su riqueza, o por la buena comida y la fruta (Zibechi, 2009a).

Fabián relata su vida con calma, como si hablara de otra persona, tal vez porque no se considera el centro de la historia que cuenta.

En 1990, cuando apenas tenía cinco mil habitantes, el municipio declaró “zona roja” a Sebastián Pagador, debido a la absoluta falta de agua. “Esto era un desierto”, dice. “Aún no había avenidas, sólo calles que la gente abrió a pico y pala. Había una acequia para los regantes y unos pozos cerca del canal de riego donde nos hacíamos regalar el agua. Además había cisternas que vendían agua.” Asegura que la mayor parte de sus vecinos son trabajadores manuales por cuenta propia, comerciantes, artesanos, carpinteros, sastres. “Como todos, levanté mi primer vivienda de adobe.”

En Villa Pagador, los ancianos como Fabián aún hablan quechua, escuchan música andina y festejan el carnaval a lo grande, como lo hacían en Oruro, con morenadas y diabladas, en las que participan hasta 11 comparsas y 200 bailarinas, algunas llegadas del departamento. “Al principio, como había poca gente, nos alcanzaba con el canal de riego y con los pocitos donde brotaba agua. Pero para el ochenta ya había más gente y hasta una escuelita con 25 alumnos. Los niños de 3 a 4 años jugaban a bañarse con cubos de arena.” En ese periodo se crea un Comité Impulsor

de Agua que nace en una asamblea de 90 personas. “Fue el primer comité de Cochabamba. Empezamos a diseñar la excavación de la red de distribución, porque primero se construye la red y luego se busca el pozo” (*idem.*).

En 1990 comenzaron picando y cavando zanjas para las 390 familias que se adhirieron al comité de agua.

Cada familia aportaba un boliviano por mes para explosivos, herramientas, alquiler de oficinas. Eran los fondos propios. El trabajo duró tres años. Cada familia tenía que cavar seis metros por mes a medio metro de profundidad, todo esto es terreno de roca, muy duro, por lo que íbamos muy lento.

El diseño es muy sencillo: las zanjas salen de cada vivienda y se conectan con la red matriz que, a su vez, se conecta con el caño que lleva al pozo.

Toda la comunidad participó, y el que no trabajaba se quedaba sin agua. Había un control que se llamaba jefe de manzana para ver cómo se hacía el trabajo. Nosotros poníamos la mano de obra no calificada. La máquina éramos nosotros. Cuando se colocaban las tuberías se hacía una cama con tierra cernida de 30 centímetros para que las vibraciones no rompan el caño (*idem.*).

En los casi tres años que demandó el trabajo realizaron 105 asambleas, una cada diez días.

Era una pelea fuerte, aunque nosotros también nos peleamos. El problema es que la gente no descansaba, venía de su trabajo a darle, cada familia tenía que aportar 35 jornadas de trabajo de 8 horas, podía trabajar cualquier miembro de la familia pero mayormente trabajaron las señoras. Todo el mundo estaba con ampollas y muy cansados. Pico, pala, carretilla, cernir tierra, compactar, era mucho, mucho trabajo. Me di cuenta que la mujer es más trabajadora (*idem.*).

Sólo la ilusión de tener agua los mantuvo activos tantos meses, en condiciones precarias, en barrios repletos de zanjas. Fabián no rehúye los problemas internos del comité. “Había mucha pelea. El primer año y medio avanzamos mucho, pero al terminar el segundo año ya había problemas; entre nosotros casi nos tumbamos. Algunos del directorio trabajaban, pero otros son mirones. Más o menos la mitad de los dirigentes puso el hombro” (*idem.*).

Pozos y bombas

En dos años y medio terminaron las zanjas y la colocación de tuberías, pero nadie había pensado de dónde saldría el agua. Para construir la red de

aducción, una larga cañería de cinco kilómetros que sube 400 metros hasta la montaña y sigue hasta un pozo perforado ubicado a siete kilómetros del barrio consiguieron un proyecto del Banco Mundial, a lo que no pudo acceder ningún otro comité. “Ahí metimos dinamita y contratamos mineros porque es todo roca, no entra el pico ni la pala. Seis meses más de trabajo hasta llegar arriba. Y al llegar ahí preguntamos recién por la fuente de agua... Nadie había pensado en eso. Ahí hubo mucha presión de la comunidad” (*idem.*).

Durante semanas consultaron a ingenieros y geólogos, quienes les aconsejaron acerca de dónde comprar un terreno, del otro lado de la montaña, que cobijara bolsones de agua.

Compramos el terreno pero dijimos que era para un depósito, porque no nos iban a permitir. Empezamos a desmontar los arbustos, nos íbamos hasta allá a trabajar y empezamos la perforación, a los 98 metros brotó un agua fuerte y buena. Pero otros seis meses más demoramos porque aparecieron dirigentes de otros sectores que nos paralizaron la obra porque necesitaban el agua. Perforamos dos pozos, uno para nosotros y otro para ellos porque esas tierras les pertenecían (*idem.*).

El paso siguiente fue construir un tanque de almacenaje de 100 metros cúbicos en el lomo del cerro. El siguiente problema fueron las bombas y las cañerías. Tuvieron que cambiar varias veces las bombas porque no resistían, pero luego los caños reventaban por la presión. “Ahí empezaron otra vez las peleas entre nosotros porque no acertábamos ni con el tipo de bombas ni con el tipo de caños, primero PVC, después hierro, al final galvanizado.”

El 15 de febrero de 1993 inauguraron el primer pozo comunitario de agua de toda la ciudad.

Abrimos los grifos allá en el cerro pero a las tres horas no llegaba nada. Todo el mundo en la calle y nada. La gente desesperada. Al final, cuando nos estábamos desparramando, recién el agua saltó, a través de una red que se había reventado. Era un caño de la red que estaba malogrado. Pero por lo menos era un indicio de que el agua llegó. Entonces arreglamos, inauguramos, y vino una fiesta, fiesta, fiesta (*idem.*).

Las peripecias relatadas por Fabián se dieron de manera similar en más de cien comités de agua de la zona sur. En muchos casos perforaron los pozos en el mismo barrio. Pero, como el agua suele ser salada y no es apta para el consumo, los pozos se agotan o tienen poca agua. Casi todos los comités cuentan con tanque. Los que no tienen pozo, compran el líquido a las cisternas y lo vierten en el tanque, desde el cual llega a las viviendas.

Se trata de una inmensa red descentralizada, construida con base en la reciprocidad y la ayuda mutua, siendo gestionada de la misma forma.

Como señala un estudio universitario: “La autogestión de los servicios y de la infraestructura es percibida por los vecinos como motivo de orgullo y un hecho natural pues no esperan nada de las autoridades” (Durán, 2007: 78). Sin embargo, una vez que se ha conseguido el agua comienza el problema de la administración. A grandes rasgos, existen dos situaciones diferentes: una estrictamente técnica, relacionada con las bombas y el mantenimiento de la red, y otra vinculada al precio de la electricidad y a la participación de los vecinos, que disminuye considerablemente en esta etapa.

Don Fabián admite que en el comité de agua de su barrio comenzó otra etapa cuando las familias tuvieron agua en sus viviendas.

Hicimos cursos sobre el mantenimiento de la red, redactamos estatutos, reglamentos, gestionamos la personería, hicimos seminarios porque no había ni un plomero, no sabíamos nada. Fue la primera conexión de agua comunitaria de Cochabamba, el primer experimento, el más complicado, pero a su vez fuimos privilegiados porque tuvimos un préstamo (Zibechi, 2009a).

Hoy están conectadas 612 familias, mientras unas 200 permanecen en espera. Cada familia paga a la organización un promedio de 16 bolivianos (dos dólares) por mes.

Pero el primer mes los tres que trabajan en mantenimiento y bombeo y los tres de la administración no cobraron nada. Al principio ni mesita teníamos. Nada, ni un boliviano. Había un desafío de hacer funcionar esto sin dinero. Al principio cobrábamos a todos por igual, pero todo lo que entraba se iba en la luz de la bomba y los trabajadores sólo recibían 50 bolivianos² cada uno (*idem.*).

Después, en una asamblea crearon la estructura tarifaria y comenzaron a ordenar los gastos. Ahora realizan sólo cuatro asambleas al año. Una de las mayores dificultades que enfrentaron tuvo que ver con la lucha por una tarifa especial de electricidad, porque el costo del uso de las bombas era muy elevado. Lo consiguieron. La APAAS de Fabián dedica buena parte de su tiempo a apoyar a otros comités de agua para mantener y mejorar las bombas, cuestión en la que se han convertido en expertos.

Acá hay un gran control social, no hay ningún secreto, todo está claro, cada usuario conoce todo lo que sucede, todo está registrado. Hemos tomado mucha experiencia. Todo esto, el equipamiento, los sistemas de bombeo, todo

² Un dólar son siete bolivianos (marzo de 2009).

lo sacamos con las utilidades. Nos autosostenemos, incluso compramos tres terrenos para uso del barrio. Hemos trabajado unidos, claro que hay peleas, tiene que haber porque si trabajamos tiene que haber observaciones, pero toda esa crítica hay que aceptarla —concluye don Fabián.

El retorno del Estado

En 2004, para buscar una solución unitaria al problema de agua de la zona sur, surgió la Asociación de Sistemas Comunitarios de Agua del Sur (Asica-Sur). Contaron con el apoyo de Semapa, en un momento en que los directores de la zona sur respondían a la orientación de la Coordinadora de Defensa del Agua y la Vida, que jugó un papel relevante en la Guerra del Agua.³ Comenzaron con 40 comités y ahora ya son unos 120.

La organización cuenta con un directorio nombrado directamente por la asamblea de los representantes de los sistemas comunitarios de agua. Para su funcionamiento depende del financiamiento proporcionado por una ONG italiana, ya que no recibe aportes de sus afiliados. Los dirigentes no reciben remuneraciones (Grandydier y Tinta, 2006).

La principal pregunta que se propuso responder Asica-Sur es: “¿Después de la Guerra del Agua, qué? La respuesta que fueron encontrando remite a la cogestión como “un modelo nuevo de gestión comunitaria pública” (*ibid.*: 246). Se trata de buscar un nuevo modelo de gestión que vaya más allá de la gran empresa estatal, que resulta muy difícil de gestionar y controlar, sustentado en la cultura comunitaria y en su larga experiencia en el manejo de los bienes comunes.

A grandes rasgos, la propuesta consiste en la cogestión Semapa-Asica-Sur-sistemas de agua “a través de una entidad pública, colectiva y comunitaria que se encargaría de la administración conjunta de un bien colectivo comunitario como es el agua, donde estarían en constante coordinación dos actores principales (Semapa y Asica-Sur) que están involucrados en la gestión del agua y que, además, tienen corresponsabilidades sobre el servicio (*idem.*). ”

En tanto, la organización desarrolló talleres de capacitación relativos al manejo administrativo de los comités de agua, la contabilidad, el manejo de las bombas, su montaje y desmontaje, así como sobre aspectos eléctricos y mecánicos. Se contrataron técnicos para los talleres, contándose con el apoyo de la APAAS, dirigida por don Fabián. Además, se establecieron relaciones estrechas con los sistemas de agua de Santa Cruz y de otras ciudades en las que también existen comités y cooperativas de agua.

³ El movimiento social por el agua consiguió que una parte de los directores de la empresa municipal fueran nombrados en elecciones.

Del mismo modo, realizaron talleres sobre el uso, cuidado y aprovechamiento del agua y capacitaciones para conseguir que la empresa de energía eléctrica les permitiera modificar la estructura tarifaria, abaratando así los costos para todos los comités.

El mayor cambio sucedió a raíz de la llegada al gobierno de Evo Morales en enero de 2006. Los viejos planes de dotar de servicios de agua y alcantarillado a la zona sur de Semapa comenzaron a implementarse por diferentes vías, poniendo a los sistemas de agua y a la Asica-Sur ante una nueva realidad. La cogestión pasó de los papeles a los hechos. Los desafíos crecieron y se volvieron mucho más complejos.

En este momento existen tres grandes proyectos de agua para la zona sur de Cochabamba. Por un lado, el proyecto del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), que cuenta con 8 millones de dólares para la actualización y la ejecución del plan de expansión de servicios de agua en parte de los distritos 6, 7, 8 y 14, gestionado por Semapa.

En segundo lugar está el proyecto Agencia de Cooperación Internacional de Japón (JICA), destinado a algunos distritos de la zona sur, siendo Semapa la encargada de la ejecución.

Por último, el proyecto del Programa de Apoyo Sectorial en el Abastecimiento de Agua y Saneamiento (PASAAS), fruto de un convenio entre el gobierno de Bolivia y la Unión Europea, que está realizando las obras de agua potable y alcantarillado para 22 sistemas comunitarios de agua en esa zona, con una donación de cuatro millones de dólares (Asica-Sur, 2008a: 4). El proyecto se denomina “Mejoramiento y Ampliación de Sistemas de Agua Potable y Construcción de Alcantarillado en los Distritos 7, 8, 9 y 14 de la Zona Sur en los Sistemas Comunitarios de Agua pertenecientes a Asica-Sur”.

La peculiaridad del proyecto PASAAS es que la organización Asica-Sur y los comités de agua son los encargados de supervisar todo el proceso de diseño, licitación, adjudicación y ejecución de las obras. “La participación de la población beneficiaria se realiza a través de un Comité Consultivo (conformado por tres representantes de base elegidos), representantes del sistema de agua, y en forma directa a través de asambleas comunitarias donde los diferentes representantes informan para posteriormente tomar decisiones” (Asica-Sur, 2008b: 2).

Por otra parte, las obras no pretenden sustituir los sistemas de agua existentes sino “mejorarlos y ampliarlos”, haciendo llegar el agua a las familias que aún no tienen. Asica-Sur y los sistemas comunitarios de agua se han convertido en los actores principales de gestión y ejecución de proyectos, articulando instituciones, sistemas comunitarios de agua y empresas constructoras. Para ello contrataron a seis supervisores, quienes están encar-

gados de vigilar los trabajos de siete empresas, tanto en lo relativo a la ejecución de las obras como a la calidad de los materiales de construcción.

El tercer aspecto se relaciona con los talleres de capacitación para la gestión técnica, administrativa, sanitaria y ambiental del servicio de agua. Todo el proceso se ve marcado por varios hechos: las empresas constructoras deben contratar preferentemente a hombres y mujeres que residan en los distritos en que se realizan las obras; los sistemas de agua han acumulado una larga experiencia, lo cual les permite fiscalizar a las empresas, que en el pasado realizaron fraudes y actos de corrupción; se siguen creando nuevos comités de agua, ya son 150 en la zona sur, con lo que la organización de base se sigue fortaleciendo.

La difícil creación de un mundo nuevo

La zona sur de Cochabamba es un hervidero de obras, reuniones, asambleas, del que nacen zanjas, tanques y colectores. Por primera vez en mucho tiempo el Estado está empezando a realizar obras elementales como el alcantarillado y las redes de agua potable domiciliaria. La ausencia del Estado forzó a los vecinos a organizarse de forma comunitaria para resolver todos sus problemas, entre ellos el del abastecimiento de agua. Ahora que el Estado se hizo presente, aparecen nuevos debates.

En 2003, el periódico *Yaku al Sur* formulaba interesantes preguntas:

¿Qué será de nuestros comités cuando Semapa reciba la concesión sobre nuestros distritos? ¿Nuestra organización habrá terminado? ¿Podremos influir en las decisiones de Semapa a partir de ese momento? ¿Nos convertiremos en usuarios individuales y anónimos de la empresa municipal? ¿O podremos conservar nuestras organizaciones, nuestra capacidad de decisión y de gestión que hemos demostrado durante años? (Asica-Sur, 2003: 1).

Las preguntas apuntan al nudo de los problemas: ¿quién tendrá el poder en la gestión del agua? Ya han pasado casi diez años de la Guerra del Agua y los miembros de los sistemas comunitarios de agua han aprendido mucho con base en su propia y prolongada experiencia. Podemos enumerar tres grandes aprendizajes:

1. Fueron capaces de construir todo el sistema de agua, realizando desde la perforación de pozos hasta la construcción de las conexiones y las redes domiciliarias. Además, aprendieron a mantener las bombas y los caños en buen estado o a repararlos y, sobre todo, a administrar toda la red.

2. Si bien comenzaron luchando contra la privatización del agua, pronto percibieron que no se trata de la tradicional alternativa privado-estatal,

ya que la larga experiencia con la empresa municipal, Semapa, los llevó a formular la propuesta de una propiedad “pública comunal” o “comunitaria”, que “en cierto sentido es privada (porque no depende del Estado sino de la ciudadanía directamente), pero que al mismo tiempo es pública (no pertenece a un individuo, sino a toda la comunidad)” (Asica-Sur, 2003: 5).

3. Aprendieron que una gran empresa, aunque sea de propiedad estatal, no puede ser controlada, pues una enorme burocracia se interpone con intereses propios y ajenos a los vecinos de los barrios pobres. La historia de Semapa es de corrupción e ineficiencia, incluso cuando los sistemas de agua fueron capaces de nombrar a sus propios directores en el organismo. Por eso no quieren entregar el poder al Estado, aspirando a mantener en pie los sistemas comunitarios de agua. O sea, su propio poder de base.

En este punto aparecen grandes dificultades e incertidumbres. La Asica-Sur se ha pronunciado por la cogestión, que pasa por la creación de una “entidad pública, colectiva y comunitaria” que nacería de una articulación entre Semapa, Asica-Sur y los sistemas de agua. La fórmula aún no ha sido diseñada, pero el seguimiento del proyecto PASAAS puede contribuir en esa dirección.

Por otro lado, los comités de agua tienen claro que no deben desaparecer cuando todo el sistema esté terminado, si es que algún día eso sucede. Eduardo Yssa, vicepresidente de Asica-Sur y miembro del comité de agua PDA de Villa Sebastián Pagador, sostiene que “cuando todos tengamos agua por cañería y saneamiento, los comités de agua no deben desaparecer, sino que deben continuar para actuar como mecanismos de control”. Además cree que “los tanques de agua en cada barrio deben mantenerse en pie, porque no sería bueno que una megaempresa como Semapa administre y gestione todo” (Zibechi, 2009b).

Si las comunidades dejaran de lado sus tanques de almacenamiento, sus redes y pozos de agua, estarían desarmando lo que fueron capaces de construir en dos décadas. Más aún: estarían pasando de un servicio descentralizado y disperso, y por lo tanto controlable por parte de las bases, a un sistema centralizado y concentrado, administrado por una burocracia y por técnicos que tendrán el poder real sobre un bien común indispensable para la vida.

Por último, cientos de miles de personas se han demostrado a sí mismas que son capaces de hacer, de crear algo nuevo desde la nada, con sus propias fuerzas. Quienes aspiren a un mundo nuevo, prácticas como las de los comités de agua serán decisivas. Se trata, nada menos, que de la gestión exitosa de bienes comunes en un medio urbano, algo en lo que los movimientos antisistémicos han tenido escasas experiencias.

Nos enseñan que es posible gestionar por fuera del Estado y de las grandes empresas privadas y estatales; pusieron en marcha un modelo en el que convergen infinidad de iniciativas descentralizadas y horizontales, exitosas y sostenibles, eficientes y sin burocracias. De algún modo, la experiencia de los comités y los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba anticipa, de modo embrionario, los trazos que podría tener ese “otro mundo”, tan necesario como posible.

BIBLIOGRAFÍA

- Asica-Sur, Boletín *Yaku al Sur*, N° 2, Cochabamba, agosto de 2003.
- , Botletín *Yaku a Sur*, N° 16, Cochabamba, diciembre de 2008a.
- , Boletín *Yaku al Sur*, N° 15, Cochabamba, julio de 2008b.
- CEDIB, “Carpeta de Datos de la Zona Sur de Cochabamba”, Cochabamba, CEDIB, 2004.
- Durán, Nelson Antequera, *Territorios urbanos*, La Paz, CEDIB/Plural, 2007.
- Grandydier, Abraham y Tinta, Rosalio, “Experiencia de la asociación de sistemas comunitarios de agua potable de la zona sur del municipio de Cochabamba”, en Franz Quiroz, Nicolás Faysse, Raul Ampuero (comp.), *Apoyo a la gestión de comités de agua potable*, Cochabamba, Centro Agua-UMSS, (2006), pp. 239-258.
- Zibechi, Raúl, Entrevista a Fabián Condori, Cochabamba, 3 de marzo de 2009a.
- , Entrevista a Eduardo Yssa, Cochabamba, 4 de marzo de 2009b.

Santa Cruz de la Sierra. Resistencia y cambio social en el corazón del racismo*

En plena ciudad blanca y racista, centro de la oligarquía agroexportadora, el Plan 3000 es una inmensa y pobre barriada de casi 300 mil habitantes, en su mayoría aymaras, quechuas y guaraníes; un micro-mundo integrado por decenas de grupos indígenas bolivianos. Una ciudad multicultural que resiste, en nombre de la igualdad, la cultura machista, prepotente y violenta de las élites locales.

“A las 12, en la rotonda, donde está el mojón con la bandera boliviana”, dijo Junior. “A la rotonda del Plan”, digo al taxista. Luego de atravesar los ocho anillos de la ciudad, desde el casco viejo presidido por la elegante plaza 24 de septiembre, la catedral y los edificios públicos de neta factura colonial, nos internamos en una zona casi descampada, de calles de tierra perforadas por máquinas que abren zanjas y remodelan caminos. Un sol de plomo castiga la rotonda, un círculo de quince metros de diámetro, suelo de tierra espolvoreada por el viento y media docena de palmeras enanas.

Alrededor giran micros, autobuses y coches, haciendo sonar sus bocinas mientras las vendedoras del mercado vocean sus productos. Gruesas gotas de sudor resbalan por todo el cuerpo, volviendo interminable y asfixiante la espera. Junior se acerca con una sonrisa, estira la mano con cortesía y decide caminar por el mercado para buscar una sombra bajo la cual conversar. Cruzamos la avenida Che Guevara y nos internamos en el laberinto de puestos, saltando sobre enormes charcos.

* Publicado en *Programa de las Américas* en abril de 2009.

Sobre un piso de tierra enlodada por aguas hediondas, encima de taburetes de madera y bajo techos de chapa y lona, se aglomeran puestos de verduras y frutas, pollos y carnes rojas, las infinitas variedades de cereales y papas andinas, además de un sinfín de alimentos manipulados por mujeres de polleras¹ largas y gestos frugales. Se intercalan con puestos de ropa, equipos de audio, DVD, cuadernos y bolígrafos, adornos y jabones, y con músicas nacidas de los más increíbles mestizajes.

Es imposible no recordar la Ceja de El Alto, sobre La Paz, el centro de la ciudad más india y combativa de América Latina. Muchos dicen que el Plan 3000 es El Alto de Santa Cruz, pero, desde dentro, se aprecian tantas diferencias como similitudes. En todo caso, el Plan 3000 fue un bastión que los paramilitares cruceñistas no pudieron doblegar. En septiembre de 2008 se convirtió en nuevo símbolo de la resistencia popular latinoamericana.

Una Miami sin mar

Una calamidad de la naturaleza está en el origen del barrio más poblado y extenso de Santa Cruz. La riada del río Pirai de 1983 hizo que tres mil familias fueran trasladadas a una zona semiurbana, lejana del centro de la ciudad, que de inmediato recibió el nombre de Plan 3000. Construyeron sus viviendas y sus calles, pero una o dos veces por semana debían comprar el agua a vendedores particulares. “Era un lugar abandonado, sembradíos, estancias de ganado, cañaverales”, dice Junior Pérez, un joven ingeniero agrónomo, activista en grupos juveniles del Plan (Zibechi, 2009b).

Después empezaron a llegar migrantes de todo el país cuando, en 1985, el primer gobierno neoliberal del continente cerró las minas, la principal riqueza del país. Además, llegaron afectados por las sequías, cambas pobres y collas nacidos en los más remotos rincones del país.² También fueron arribando al nuevo barrio gauraníes, chiquitanos y ayoreos, entre muchas otras etnias, del interior del departamento de Santa Cruz. Ésta es una zona multicultural”, asegura Junior. “Pasamos de los 10 mil habitantes iniciales a unos 250 mil, sin servicios, sin alcantarillado ni pavimentación, mucha inundación. Ahora sufrimos la epidemia del dengue” (*idem.*).

Sin embargo, los nuevos pobladores se insertaban en una sociedad “urbana feudal, estratificada, señorial y dominada por una economía de trueque”. Santa Cruz es diferente (Waldman, 2008: 19). Fundada en 1561 por soldados españoles, tuvo dos características que labraron su identidad:

¹ Falda de las mujeres. [Nota de los editores.]

² Camba es una palabra de origen guaraní que se utiliza para designar a las personas de tierras bajas (Santa Cruz, Beni y Pando). Se le dice collas a los emigrados de occidente, o sea, a los indios. Ambos términos suelen usarse también como adjetivos con claro tono despectivo.

un fuerte aislamiento geográfico y la ausencia de riquezas naturales. Eso la mantuvo como un enclave colonial, con un orden social estratificado en el que las diferencias sociales —nacidas del color de la piel y no del tamaño del bolsillo— se concentraron en el nivel simbólico.

“La zona de residencia en relación con la cercanía a la plaza, la vestimenta y el estar eximido de trabajo o de tener que trabajar representaban en una ciudad, en la cual las diferencias económicas eran limitadas, puntos de vista determinantes para marcar la posición de cada uno dentro del orden social” (*ibid.*: 20-21). En suma, una isla colonial y “civilizada” rodeada de “salvajes”, tan lejana del Altiplano, el centro económico y político, como de Buenos Aires, capital del Virreinato del Río de la Plata, del que dependió desde 1776. En la década de 1870, el movimiento político encabezado por Andrés Ibáñez, inspirado en la Revolución Francesa, funda el partido Igualitarios, contrario a las estructuras estamentales de la ciudad.

Ibáñez proponía la abolición de la servidumbre de los indios y la distribución de las tierras no explotadas por los latifundistas. Aunque tuvo muchos seguidores fue atacado por la oligarquía local y perseguido por las autoridades centrales, que en 1877 lo ejecutaron. Hasta la Guerra del Chaco (1932-1935) entre Bolivia y Paraguay, Santa Cruz permaneció aislada del resto del país. La revolución de 1952 reemplazó el orden estamental-feudal por el sistema electoral, modernizándose la región que, entonces, registra un rápido crecimiento económico.

En 1950 Santa Cruz contaba con 41 mil habitantes; en 1998 supera el millón. Un porcentaje importante (40%) son collas que provienen del Altiplano y de los valles; otro 40% son migrantes del interior del departamento; el resto son cambas, menonitas y japoneses. En 1952, Santa Cruz representaba 3% del PIB de Bolivia; en 2004 supera ya el 30%, gracias a la exportación de gas a Brasil y a Argentina, así como a la producción agropecuaria, en la que destacan la ganadería y la soja. Aunque los rasgos materiales se han actualizado, las mentalidades evolucionan mucho más lentamente: una sociedad moderna coexiste con una mentalidad feudal.

Un buen ejemplo de esa mentalidad son los concursos de Miss Bolivia, uno de los orgullos de Santa Cruz. Las últimas doce ganadoras provienen de esa ciudad. Gabriela Oviedo, miss Bolivia 2003, dijo que representa a “la otra Bolivia”, la “no indígena”, ya que en oriente son “blancos, altos y hablan inglés”. Una estudiante de derecho de 23 años dijo algo muy similar: “Los bolivianos vienen a Santa Cruz porque es una Miami para ellos” (Sivak, 2007: 67-68).

La conclusión del sociólogo Andrés Waldmann, un alemán que hace más de diez años vive en Santa Cruz y que escribió una tesis notable sobre la cultura de las élites, suena lapidaria: “Una sociedad pueblerina, estamental

y homogénea, ha sido remplazada por otra urbana, estructuralmente heterogénea, en la cual los contrastes entre el lujo y la miseria, entre el buen mantenimiento de instalaciones privadas y el ruinoso estado de las públicas, entre organización y caos, entre estructuras de vida premodernas y modernas coexisten de manera desarticulada” (*ibid.*: 29).

A grandes rasgos puede afirmarse que en Santa Cruz se ha creado un polo de crecimiento capitalista moderno, que se siente diferente y superior al occidente indio boliviano, al que considera un lastre para el país. Pero hay algo más: los cambas de Santa Cruz son hoy minoría en su propia ciudad, algo que puede deducirse del diseño urbano. La ciudad fue delineada a partir de una plaza central, a la que hasta hace apenas unos años no podían ingresar los indios, y un conjunto de anillos concéntricos. Los tres primeros anillos corresponden a la ciudad consolidada. El cuarto constituye una zona de transición, existiendo ya ocho anillos.

Además de ser menos, se sienten rodeados por indios, por collas a los que desprecian y temen. La élite cruceña se apoderó ilegalmente de tierras destinadas a la reforma agraria de 1953, estimándose que serían entre 30 y 50 millones de hectáreas. Ésa es la base de su riqueza. Desde el golpe de Estado del general Hugo Bánzer en 1971, los golpistas partieron siempre de Santa Cruz, de donde también surgieron todos los ministros de agricultura. Hasta el día de hoy.

La demanda de autonomía tiene dos vertientes: por un lado, es un intento por controlar las riquezas hidrocarburíferas a través del Impuesto Directo a los Hidrocarburos (IDH), motivo de enfrentamiento con el gobierno de Evo Morales. En segundo lugar, la autonomía es un intento por poner distancia con La Paz y el Altiplano, foco de las principales rebeliones desde la de Túpac Katari en 1781. De alguna forma, es el modo de establecer un “cerco sanitario” que sirva para proteger los intereses de las élites locales.

Sobre este escenario contradictorio, se dibuja uno de los principales conflictos del continente: entre una élite rica, racista y excluyente, y una sociedad multicultural que está democratizando las relaciones sociales y culturales, intentando revertir las desigualdades económicas.

Enfrentar el golpe cívico

Eduardo Loayza, director de Radio Integración, vive en el Plan 3000 desde hace 14 años. La emisora fue una donación del gobierno ante el monopolio mediático de la derecha, siendo administrada por once organizaciones sociales que gastan sólo mil dólares mensuales en mantenerla en el aire.

“Hay cambios, hay más movimiento, más circulación, pero sobre todo la gente ha crecido en lo político. Esto era una bomba de tiempo que había que amortiguar para que no estallara. Pero al final llegó lo que tenía que llegar. La propia oligarquía lo hizo” (Zibechi, 2009d).

La discriminación hacia los collas fue creciendo de modo geométrico desde que Evo Morales llegó a la presidencia en enero de 2006. “Desde hace tres años hay agresiones contra manifestaciones y dirigentes, agresiones cobardes para intimidarnos, grupos de 20 con bates de béisbol”, dice Junior (Zibechi, 2009b). Sostiene que, a partir de 2005, los jóvenes y los habitantes del barrio empezaron a defenderse de los ataques de la Unión Juvenil Cruceñista (UJC), grupo civil de carácter paramilitar.

Con el tiempo, 2008 será considerado como un año de rupturas. Remmy González, ingeniero y ex viceministro de Desarrollo Rural y Agropecuario, nacido en La Paz pero emigrado a Santa Cruz hace décadas, cree que la ofensiva de la derecha cruceñista fue integral y abarcó todos los planos. “El año pasado decidieron afectar económicamente al gobierno de Evo aumentando la inflación en enero y febrero. La soja es el alimento principal para el ganado, fija los precios de las carnes, del aceite comestible y la leche, y con la especulación todo empezó a subir. Paralelamente reclamaban la autonomía” (Zibechi, 2009c).

Fue nombrado para bajar la inflación, lo que consiguió apoyándose en los pequeños y medianos productores que proveen la mayor parte de la canasta alimenticia.

Se creó [la] Empresa de Apoyo a la Producción de Alimentos (Emapa) que ha procesado su aceite, vendido su arroz, tiene ahora una fábrica de harina de trigo y decide sus precios con base en los costos de producción, y así y todo tiene ganancias. Pero no da para comprar toda la producción y sólo incide en el 20% de los alimentos. Pero si el 80% restante se pone de acuerdo, no hay forma de bajar los precios —dice Remmy.

Emapa tendría que construir sus silos y plantas de procesamiento de aceite, una inversión que el Estado ahora está en condiciones de realizar. Pero no cuenta con personal especializado a nivel de gerencia. “En la empresa Aceite Fino el gerente gana 50 mil bolivianos; yo fui gerente de producción de Emapa y mi sueldo era de 7 000 bolivianos. Si uno quiere profesionales de buen nivel es muy difícil. Y políticamente, la gente que ha llegado a ese nivel de conocimientos no quiere trabajar con este gobierno”.³ Remmy sufre aún el acoso de sus vecinos por haber estado en un ministerio.

En el Plan 3000 los verdaderos enfrentamientos comenzaron el 4 de mayo de ese año decisivo. Ese día, el Comité Pro Santa Cruz y la prefectura

³ Un dólar se cotiza a siete bolivianos en marzo de 2009.

cruceña convocaron un referendo ilegal para la aprobación de un Estatuto Autonómico Departamental.⁴ El Comité suele convocar “paros cívicos” en los que la Unión Juvenil Cruceñista asume funciones policiales, obligando a los comercios a cerrar, golpeando a quienes se niegan e impidiendo con violencia que manifestantes populares lleguen hasta la plaza central. Suelen hacer pintadas con el lema “collas de mierda”.

También ese día, ante la amenaza de invasión hecha por la UJC, en el Plan se organizó una vigilia desde la 5 de la madrugada. Animada con música de protesta, una multitud estimada en 10 mil personas se concentró en la rotonda para impedir la devastación que pretendían llevar a cabo los cruceñistas. Hasta ese momento los grupos de choque sólo se habían enfrentado a pequeños grupos o personas aisladas a las que invariablemente golpeaban y humillaban. Con la multitud aún no se habían atrevido.

La derecha separatista iba ganando terreno. El 15 de agosto, poco después de que dos tercios de los bolivianos en referendo confirmaban a Evo Morales en la presidencia, los miembros de la UJC golpearon brutalmente en el suelo al mismísimo comandante de la policía de Santa Cruz, mientras el suceso era filmado por la televisión. “En ese momento se supo la verdadera dimensión de la ‘crisis estatal’ en esos departamentos” (Chávez, 2008). A fines de agosto y principios de septiembre arreciaban los paros regionales en Santa Cruz, Beni, Pando y Tarija, exigiendo la devolución del Índice de Desarrollo Humano (IDH), ya que el gobierno había decidido financiar con ese dinero un bono para los jubilados.

Evo no pudo llegar a cinco de los nueve departamentos porque turbas de opositores bloquearon los aeropuertos. Entre el 9 y el 11 de septiembre parecía que la derecha estaba en condiciones de voltear al gobierno desde las calles: fueron tomadas instituciones, se destruyeron oficinas estatales, fueron ocupados aeropuertos, se persiguió y se disparó a opositores. En Santa Cruz fueron destruidas las oficinas de Canal 7 y de la radio estatal, oficinas públicas, locales sindicales y de partidos oficialistas, de movimientos campesinos y de ONG fueron rodeadas, incendiadas y dinamitadas.

Aún puede verse el esqueleto de la Confederación de Pueblos Étnicos de Santa Cruz y los destrozos realizados en la Confederación Indígena del Oriente Boliviano. Durante esos días calientes, miembros de movimientos, funcionarios estatales y de ONG se refugiaron en el Plan 3000, ya que era el único lugar en el que sentían a salvo.

El 11 de septiembre, la derecha fue demasiado lejos masacrando a una marcha campesina en Pando, cuyo resultado fue de al menos 17 muertos,

⁴ Fundado en 1950, el Comité Pro Santa Cruz es una instancia de las élites que opera en forma paralela a las instituciones del Estado. Aunque está integrado por 183 instituciones, incluyendo la central obrera, siempre estuvo controlado por las élites del poder económico y sus dirigentes siempre fueron varones. Para tener una idea de su poder, el alcalde informa de sus decisiones al Comité antes que al Concejo Municipal (Waldmann, 2008: 118).

campesinos indefensos asesinados con ráfagas de ametralladoras. Los testimonios aseguran que ese día la gente pobre de Bolivia sintió que era hora de actuar, de frenar lo que Evo denunció como un “golpe cívico” contra las instituciones. El gobierno expulsó al embajador Philip Goldberg, denunciado por el Premio Nobel Adolfo Pérez Esquivel como el gran articulador de la oposición, decretó el estado de sitio en Pando y movilizó al ejército. Los presidentes sudamericanos lo respaldaron a través de UNASUR.

En el Plan 3000 había una enorme tensión. El día 10, los separatistas rodearon y tomaron la terminal de autobuses “expulsando a los que hacían resistencia adentro, sin que el grupo de policías que se hallaba allí pudiera hacer nada” (Chávez, 2008). Los vecinos tuvieron claro que si ellos mismos no se defendían, nadie lo haría por ellos. El mismo día, varios camiones llenos de “unionistas” llegaron por las varias entradas del Plan, golpeando sus escudos con palos para amedrentar a la gente.

Junior estaba en la rotonda y recuerda cómo fue el día 10. Comenzó muy temprano con la vigilia, pero el enfrentamiento más fuerte tuvo lugar al mediodía:

Llegaron con escudos antimotines y cohetes de doce tiros de alto poder que pueden romper ladrillos y latas, y tienen un alcance de 50 metros y así nos empiezan a atacar. Nos hacen retroceder como dos cuadras. En esa acción caen algunos compañeros mayores que los golpean. Ahí hay una reacción. Gritamos, salimos todos y avanzamos. Logramos entablar un enfrentamiento cuerpo a cuerpo y liberamos nuestros prisioneros, y les tomamos prisioneros. Recuperamos nuestro territorio y los hacemos retirar como tres cuadras. Ahí tiene que interceder la policía que los resguarda y hace un pequeño cerco para protegerlos (Zibechi, 2009b).

La radio transmitió todos los combates —dice Eduardo Loayza—. Ya habían quemado Patria Nueva y Canal 7, y querían quemarnos la radio, nos quedaba sólo organizarnos y llamar a la gente a defender esto. La gente respondió. Nos llamaban de todas partes, nos decían qué sucedía: ‘que pasa un coche oscuro con unionistas, que están llevando cohetes, tal camión traslada *handies*’. Nos multiplicábamos porque la radio era los ojos del pueblo, las manos, todo. Miles de personas, las mujeres, los jóvenes, niños con sus escuditos de lata de la calle, para pelear [...] cosas muy bonitas que van a quedar en la historia (Zibechi, 2009d).

Lugo se supo que el objetivo era tomar la rotonda para preparar la llegada de Branko Marinkovic, presidente del Comité Pro Santa Cruz, quien ya tenía preparado su discurso. “Aquí no hay nada, aquí todos somos nosotros”, cuenta la leyenda que iba a decir. Pero el Plan resistió y ahora es un símbolo; y un bastión de la Bolivia multicultural.

Fragmentos del mundo nuevo

La crisis de septiembre se resolvió a favor del gobierno y de los sectores populares. Durante los días más calientes, la Bolivia de abajo se movilizó realizando un impresionante cerco a Santa Cruz. “Por el norte, se dirigían desde el Chapare cochabambino. Por el este marchaban desde San Julián, Cuatro Cañadas y otros municipios. Por el suroeste desde las provincias de los valles mesotérmicos. Desde el sureste, merece subrayarse la participación de indígenas guaraníes” (Paredes, 2008). Con machetes en la mano, discutieron entrar en la plaza central de Santa Cruz “para darles una lección”.

Se calcula que en el cerco participaron unos 30 mil indígenas, campesinos, colonizadores, sin tierra, pequeños comerciantes, obreros de la ciudad y el campo, estudiantes. Una parte venía del interior del propio departamento de Santa Cruz —guarayos, chiquitanos, guaraníes—, además de los 20 mil del Plan 3000 que se movilizaron. El cerco a Santa Cruz reproduce, de alguna manera, el mítico cerco de Túpac Katari a la colonial La Paz hace dos siglos. Con ese temor deberán convivir en adelante las élites separatistas.

El movimiento social del Plan se asienta en una enorme red informal de relaciones sociales densas, sumergidas en la vida cotidiana. El movimiento más fuerte es el de los “gremiales”, las vendedoras del mercado, que cuenta con unas tres mil personas organizadas. Las juntas vecinales están presentes en la mayor parte de los 107 barrios; intentan resolver los problemas de alumbrado, alcantarillado, el mantenimiento de las calles, encarando ahora la creación de la Quinta Sección Municipal, que daría su autonomía legal al Plan 3000. La propuesta es denominarla Ciudad Igualitaria Andrés Ibáñez.

La mayoría trabaja para el día, trabajo informal, comercio, empleadas domésticas, lavanderas, construcción, albañiles, plomeros. Si no sacan dinero un día, al siguiente no tienen para comer. Hay muchos cuartos de alquiler donde vive toda la familia pagando 250 bolivianos. El promedio es de cinco hijos por familia. Las calles las mantiene la gente. Abordan el tema de salud, agua, basura, y sobre todo la inseguridad ciudadana —asegura Junior (Zibechi, 2009b).

Para comprender cómo los habitantes de un barrio pobre resisten y derrotan a una poderosa oligarquía, parece necesario dejar de lado las grandes acciones y enfocarse en los modos en que transcurre la vida cotidiana. De la mano de Beti Zaire, maestra de 30 años nacida en La Paz que emigró al Plan 3000 cuando tenía diez, es posible conocer algo más de esa vida cotidiana (Zibechi, 2009a). Beti vive en Toro Toro, uno de los primeros barrios del Plan, ubicado a pocas cuadras de la rotonda. Si bien su barrio

alberga a unas mil familias, su vida gira en torno a la cuadra donde está el comercio de su madre, Felicidad; o sea, su vida se relaciona densamente con la de otras cincuenta familias.

Felicidad tiene una tienda de abarrotes en la que, sobre todo, vende alimentos a sus vecinos. Tiene una libreta en la que anota las compras realizadas por quienes no le pueden pagar al contado. Esas familias le pagan cuando cobran el salario de la semana o la quincena. Cuando alguien no paga, lo visita en su casa particular todas las veces que sea necesario, hasta convencerlo de saldar la deuda. En todo caso, la existencia de una deuda no implica que la relación se deteriore o se rompa.

Antes de tener su propia tienda Felicidad vendía golosinas en la puerta de colegios, fiestas y discotecas, dentro o fuera del Plan 3000. Tanto su papá, un albañil incapacitado para trabajar, como su mamá, hablan aymara, aunque Beti ya no domina la lengua materna. Las demás familias de la cuadra provienen de los más diversos rincones del país: La Paz, Sucre y Cochabamba, si bien también hay cambas y familias del interior de Santa Cruz. Felicidad es una referente del barrio, pese a que no ocupa cargo en ninguna institución.

Las relaciones entre las familias vecinas son muy estrechas. Cuando hay algún enfermo —algo muy común en barrios sin saneamiento ni agua potable—, los demás vecinos de la cuadra le llevan comida, remedios y algo de dinero para afrontar los gastos más urgentes. Pero, sobre todo, “consejos y compañía, que es lo principal, porque somos muy unidos”, dice Beti. Entre los valores parece tener tanta o más importancia la compañía, el diálogo o el simple “estar”, que el apoyo estrictamente material. Las vecinas suelen apelar tanto a las pastillas como a las hierbas medicinales como forma de curar enfermedades. Sin embargo, las hierbas no se “consumen” como medicamentos, ya que a su alrededor existe una cosmovisión que se transmite de forma oral, en largos e íntimos diálogos sobre las ventajas de tal o cuál hierba.

En el barrio en que vive Beti funciona una junta vecinal que se reúne en la plaza sólo cuando hay que tomar decisiones importantes. La última asamblea en la que participó fue para debatir sobre los medidores del consumo de agua. El agua no fue instalada por la empresa estatal sino por ellos mismos a través de su cooperativa, Coplan. Con los medidores deben pagar mucho más que antes. Por eso exigen que, si van a instalar medidores, cambien las viejas cañerías por otras nuevas.

El presidente de la junta es un señor mayor, jubilado, que tiene tiempo suficiente para hacer trámites municipales para sus vecinos. El cargo es honorario, como en todas las juntas vecinales, y los vecinos lo renuevan porque le tienen confianza, un valor muy apreciado en este barrio. Beti in-

siste en que los dos principales problemas son la salud y el alcantarillado, dos temas que van de la mano y que consumen buena parte de las energías y los escasos ahorros de las familias.

El relato de Beti muestra la enorme riqueza de las relaciones sociales en un barrio del Plan 3000. Por un lado, muestra la escasa mercantilización de la vida cotidiana. La confianza personal o familiar tiene más valor que el dinero, de lo que da cuenta el caso de la libreta de las compras. El tiempo no se mide como una mercancía sino por la intensidad del vínculo, lo que permite dedicar mucho tiempo a los vecinos, aun descuidando el comercio o la propia familia. Esto no se vive como una pérdida sino como un “don”, parte de una relación de reciprocidad.

Por último, en un breve e incompleto examen habría que destacar las diferencias observables en los liderazgos según géneros. Mientras Felicidad, la mamá de Beti, es una referente natural de su cuadra, sin ostentar ningún cargo, el presidente de la junta vecinal tiene un cargo formal, aunque el mismo esté igualmente cimentado en la confianza personal. Podría decirse que, mientras el cargo formal de la junta es “hacia afuera”, el de Felicidad es “hacia adentro” de la propia comunidad, a pesar de que ambos conceptos no dan cuenta de la complejidad de sus funciones. Una división no jerárquica que suele ser muy común en las formas de ejercer el poder en las comunidades indias y de los sectores populares.

Son éstas las relaciones que se pusieron en movimiento cuando la ultraderecha cruceñista atacó el Plan 3000. Son las relaciones densas de la cotidianidad las que permiten a los débiles derrotar a los poderosos; las mismas que hacen posible la vida en medio de tanta pobreza. Y algo más: esas mismas relaciones son las que pueden permitir, expandidas, crear un mundo nuevo, o sea, el “otro mundo” posible propuesto por los altermundialistas.

La política desde abajo

Durante los combates, cuenta Junior, esa multitud de decenas de miles tenía formas muy precisas. Los más jóvenes, varones pero también mujeres, iban delante al enfrentamiento cuerpo a cuerpo con los cruceñistas. En una segunda fila estaban las mujeres del mercado y los padres de familia con sus hijos pequeños. Los comerciantes apoyaban con agua y coca, mientras que las mujeres del mercado cocinaban los desayunos para todos.

Los grupos son como células improvisadas en cada barrio y no tienen nombre, se toman decisiones en asambleas en la rotonda, como en cabildos para la defensa. Sin jerarquías, sin comandantes. Eso es bueno porque cuando hay liderazgos se siguen otros intereses. La UJC es un grupo bastante organizado,

tienen asesoramiento de militares retirados, manejan armamento bélico, usan escudos antimotines y tienen instrucción de orden cerrado y artes marciales. Como es una oligarquía empresarial es eficiente. Nosotros lo hacemos alrededor de un sentimiento y de la dignidad —dice Junior con inocultable satisfacción (Zibechi, 2009b).

Siente que ahora que predomina la distensión, es hora de sacar lecciones de la experiencia vivida.

Se llegó a reflexionar que la dirección política del MAS no influyó en esta resistencia, no hubo una estructura de dirección sino que fue la propia gente. Tampoco hubo apoyo de logística del gobierno ni del MAS sino del mismo combatiente que traía sus cosas, agua, comida y palos, y el mismo pueblo que por solidaridad apoyaba con agua, cohetes y eso. La gente desbordó al propio MAS, lo rebasó y hubo muchos cuestionamientos de que sólo se dedican a la política grande pero no a estar con su pueblo porque es la acción de masas la que va a determinar el cambio político (*idem.*).

Con matices apenas, Loayza enfatiza la trascendencia de los combates de 2008.

Si el Plan no se hubiera levantado en septiembre otra sería la historia de Bolivia. Querían entrar a la rotonda y barrer con todo. Pero la gente no permitió. Hubo muchos caídos, heridos, mucho sacrificio de los hambrientos, de los que no tienen nada que perder. Todos se dan cuenta quién es el enemigo. Eso ha permitido madurar para evitar un golpe cívico (Zibechi, 2009d).

Junior está convencido de que si no los hubieran frenado, los cruceñistas hubiesen impuesto una especie de dictadura, “hubieran hecho su genocidio como pasó en Yugoslavia, en Kosovo. Pero aquí el pueblo se hizo respetar y eso ha superado a los propios políticos” (*idem.*).

Es muy probable que Bolivia esté viviendo una verdadera apertura democrática, pero sobre todo abajo, en las plazas, en los mercados, en las calles, en los espacios públicos. Remmy recuerda que hace apenas diez años, en 1997, visitó México y volvió sorprendido: “Cuando fui a un banco y vi un indígena atendiendo me pareció raro, y también había indios en los ministerios. Acá nunca había pasado algo así y cuando conté que allá los gerentes del banco eran indígenas me miraban raro, pero ahora aquí ya puede verse” (Zibechi, 2009c).

El ex viceministro recuerda que mientras fue estudiante universitario nunca pudo asistir al comedor universitario porque había nacido en La Paz y éste estaba reservado sólo para cambas. Recuerda también que el padre del ex vicepresidente, Víctor Hugo Cárdenas (1993-1997), debió cambiar

su apellido de Choquehuanca al Cárdenas para poder ingresar a la Universidad Mayor de San Andrés, en La Paz, en la que se graduó como topógrafo.

Ahora los indios llevan con orgullo sus ropas, sus nombres y sus apellidos, y se relacionan de igual a igual con los demás. Han creado espacios en los que las diferencias se expresan todos los días sin establecer jerarquías. En el Plan, dice Loayza, “las identidades particulares se están mezclando porque de chicos se crían juntos todos los diferentes y conviven y apostamos a eso, a un nuevo boliviano sin taras mentales, que acepte todas las diferencias” (Zibechi, 2009d).

“Mi abuelo fue a la Guerra del Chaco, mi padre fue dirigente sindical textil y fue torturado por la dictadura de Bánzer”, dice un Junior optimista pero prudente. La historia familiar lo empuja hacia adelante, pero cuando hablamos del problema del poder, duda:

Ahí está nuestra debilidad. Puede volver a pasarnos lo mismo que en la independencia aunque ahora hay una multitud actuando. El problema es que los compañeros se drogan con el poder, ése es el problema cuando no hay norte político. Esto no es por tener poder, ya somos líderes pero no queremos ser dirigentes, acá hay un punto de inflexión para las nuevas generaciones... (*idem.*).

BIBLIOGRAFÍA

- Chávez,Marxa, “Elbastiónrebelde delorienteboliviano”, 10y17 dediciembrede2008. Disponible en: http://constituyentesoberana.org/3/pronunciamientos/122008/101208_1.html [consulta: 1 de junio de 2014].
- Paredes Mallea, Mario Iván, “La marcha sobre Santa Cruz”, 29 de septiembre de 2008. Disponible en: <http://www.aporrea.org/internacionales/a64743.html> [Consulta: 1 de junio de 2014].
- Sivak, Martín, *Santa Cruz: una tesis*, La Paz, Plural, 2007.
- Waldmann, Adrián, *El hábitus cambia*, Santa Cruz, El País, 2008.
- Zibechi, Raúl, Entrevista a Beti Zaire, Santa Cruz, 27 de marzo de 2009a.
- , Entrevista a Junior Pérez, Santa Cruz, 25 de marzo de 2009b.
- , Entrevista a Remmy González, Santa Cruz, 25 de marzo de 2009c.
- , Entrevista a Eduardo Loayza, Santa Cruz, 25 de marzo de 2009d.

TIPNIS. Un triunfo de la gente común*

Una larga marcha de indígenas de tierras bajas contra la construcción de una carretera que atraviesa y divide en dos un parque nacional que es, a su vez, territorio indígena legal, ha provocado una aguda crisis política en Bolivia. Luego de una dura represión contra los indígenas, Evo Morales dio marcha atrás.

Después de recorrer 600 kilómetros durante 66 días, el miércoles 19 de octubre casi dos mil indígenas de tierras altas y bajas llegaron a La Paz, donde fueron recibidos por cientos de miles que se volcaron a las calles, desbordaron la histórica Plaza San Francisco y entraron en la Plaza Murillo, sede del Poder Ejecutivo, esperando ser recibidos por el presidente Evo Morales.

La VIII Marcha Indígena en defensa del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécuré (TIPNIS), donde se pretende construir una carretera que atraviesa el parque, comenzó el 16 de agosto. El 25 de septiembre fue reprimida, pero la reacción de la sociedad boliviana fortaleció a los marchistas convocados por la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB), continuando con más fuerza y con el apoyo de varias organizaciones sociales de tierras altas.

Todas las fuentes coinciden en que la llegada de la marcha a La Paz fue multitudinaria, que participaron desde amas de casa, vendedoras y niños, hasta empleados públicos y oficinistas, en un clima de fuerte emoción en el

* Publicado en *Programa de las Américas* en octubre de 2011.

que muchos lloraban. Los marchistas rechazaron la protección policial (“Sabemos cuidarnos entre nosotros”, dijeron) y acamparon en la Plaza Murillo.¹

Se trata de un nuevo triunfo del movimiento social boliviano, ahora frente a un gobierno elegido y apoyado por esos mismos movimientos, que no aceptan que las demandas por las que lucharon durante dos décadas no sean tenidas en cuenta por “su” gobierno. Si Evo no acepta una buena parte de las demandas formuladas en 16 puntos, de las que hasta ahora ha dicho que son “inaceptables”, este triunfo abre una crisis política.

Qué es el TIPNIS

En 1965, lo que ahora se denomina TIPNIS fue declarado parque nacional, siendo reconocido como territorio indígena el 24 de septiembre de 1990. Fue una conquista de la Marcha Indígena por el Territorio, la Vida y la Dignidad de 1990, cuando los pueblos de la Amazonia boliviana confluyeron en un importante proceso organizativo en torno a la CIDOB, creada en 1982.

La marcha comenzó el 16 de agosto de 1990, con 300 indígenas que iniciaron una caminata desde Trinidad, en el Beni, finalizando cuatro días después en La Paz, con 800 personas. La misma permitió hacer visibles a decenas de pueblos indígenas cuyas condiciones de vida y cuyas culturas eran desconocidas para los bolivianos. Con ella culminó un largo y complejo proceso de articulación organizativa de comunidades y pueblos indígenas.

La marcha de 1990 fue un hito del movimiento social boliviano. Se produjo en un momento de máxima ofensiva neoliberal y de profunda derrota del campo popular; fue exitosa porque arrancó concesiones al Estado, haciendo visibles, además, a nuevos actores. El mayor contingente de marchistas, 190 de 800, provenía de comunidades del Parque Isiboro Sécure, en el que desde tiempos remotos habitan los pueblos moxeños, chimanes y yuracarés. Asimismo, logró que el parque nacional fuera declarado territorio indígena.

En los últimos años, los colonos plantadores de hoja de coca se han adueñado de una parte del parque, talando árboles sin que el Estado haya hecho nada. Con la construcción de la carretera, el parque y el territorio indígena serán destruidos y sus pueblos deberán emigrar o desaparecer. Las carreteras facilitan la colonización y generan múltiples impactos ambientales y sociales, sobre todo en regiones de alta y frágil biodiversidad, en las que habitan pueblos no integrados a la economía de mercado.

El TIPNIS reúne, a la vez, un parque nacional amazónico en el que viven pueblos originarios. Por eso tiene una doble protección: como reserva

¹ Crónicas de *Bolpress*, *Los Tiempos* y *Jornadanet*, del 19 y 20 de octubre de 2011.

natural y como territorio. La superficie inicial es de 1 236 296 hectáreas, albergando bosques húmedos en los que se registran lluvias de 5 700 a 3 500 milímetros anuales, desde los tres mil metros sobre el nivel del mar hasta la llanura del Beni, de casi 200 metros de altura (Anuario Sena, 2011).

Esa región es cabecera de ríos amazónicos y sus bosques regulan las aguas que bajan hacia las llanuras. El TIPNIS fue refugio de flora y fauna durante el Pleistoceno, por lo que es zona de especies endémicas, contando ahora con más de 500 especies de aves y mamíferos (Subcentral TIPNIS, 2010: 17-18). Allí viven 64 comunidades de los tres pueblos originarios, unas 10 mil personas en total. En la zona colonizada, que ocupa unas 125 mil hectáreas, viven unos 15 mil colonos, agrupados en 45 sindicatos (Anuario Sena, 2011: 30).

En el marco de la refundación del Estado, en febrero de 2009 el presidente Evo Morales entregó a los indígenas mojeños, yuracaré y chimanes el título colectivo de 1 091 656 hectáreas que benefician a siete mil habitantes. El territorio forma parte de las llamadas Tierras Comunitarias de Origen (TCO), creadas en 1994 y declaradas como indivisibles, imprescriptibles, inalienables e inembargables, propiedad colectiva consolidada con la Nueva Constitución, que coloca al Estado como garante y protector (Anuario Sena, 2011).

La carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos, cuya construcción fue planeada en la década de 1990 por intereses de empresas madereras, ganaderas y petroleras, tendrá una extensión de 305 kilómetros entre los departamentos de Cochabamba y Beni. Desde 2003 la carretera que corta en dos el TIPNIS forma parte del corredor bioceánico de la Iniciativa para la Infraestructura de la Región Suramericana (IIRSA). Éste corre paralelo al bloque petrolero Sécure, sobre el cual la empresa Repsol adquirió los derechos de explotación por 30 años.

El 22 de septiembre de 2006 Evo Morales promulgó la ley 3477, que declara la carretera como “prioridad nacional” y, en agosto de 2008, las obras, por 415 millones de dólares de los cuales 332 (80%) son financiados por el BNDES y el resto por el Estado boliviano, fueron adjudicadas a la constructora brasileña OAS, en un proceso que fue cuestionado (Anuario Sena, 2011).

En abril de 2010, el gobierno boliviano aprobó el préstamo del BNDES y Morales informó que la OAS ya tenía listos 50 camiones en la frontera para iniciar las obras. La OAS se adjudicó otros proyectos en Bolivia, como la carretera Potosí-Uyuni de 201 kilómetros, que permite el acceso a la mayor reserva de litio del mundo, y en el sur, la carretera Potosí-Tarija, de 410 kilómetros, con un crédito del Banco do Brasil (Anuario Sena, 2011). Los préstamos de Brasil para obras de infraestructura tienen como condición que las empresas constructoras sean del país que emite el préstamo.

El 7 de mayo de 2011, el presidente Evo Morales firmó la ley 112, aprobada el día anterior por la Asamblea Legislativa Plurinacional, que avala la contratación de un crédito con el BNDES de Brasil para la construcción de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos, la cual parte al medio el TIPNIS sin autorización de sus habitantes y propietarios.

Todos los pasos anteriores se realizaron sin consultar a los pueblos originarios que habitan el TIPNIS, propietarios colectivos de sus tierras, quienes, por otro lado, señalan que los verdaderos objetivos de la carretera giran en torno a la exploración y la extracción petrolera, la ampliación de la frontera agropecuaria y la extracción de los recursos naturales.

Represión y retroceso

“Estamos en un proceso de descomposición del gobierno del MAS, por lo menos desde el año pasado”, reflexiona Luis Tapia. “Si el MAS no cambia de actitud va a caer”, agrega (Zibechi, 2011a). Este filósofo boliviano formó parte del grupo Comuna, también integrado por el actual vicepresidente, Álvaro García Linera, hasta que sus caminos se fueron separando.

El razonamiento de Raúl Prada, otro ex compañero del vicepresidente que formó parte del gobierno del MAS, va en la misma dirección cuando advierte “el grado de deterioro y descomposición de un gobierno al servicio de las multinacionales y de las mafias” (Prada, 2011). Pablo Mamani Ramírez, sociólogo aymara, cree que “un gobierno llamado de los movimientos sociales ha convertido a varios movimientos sociales en su enemigo” (Mamani, 2011).

Estas opiniones fueron pronunciadas poco después de la represión contra la marcha en el poblado de Yucumo el domingo 25 de septiembre. Ésta avanzaba luego de superar el bloqueo de campesinos aliados del MAS, y de los cocaleros y colonizadores que vienen irrumpiendo en el parque con cultivos de hojas de coca y extracción de madera.

La represión provocó una oleada de indignación en todo el país. En las principales ciudades se llevaron a cabo marchas y bloqueos y, el miércoles 28, se realizó un paro parcial con una gran manifestación que bajó de El Alto hasta la Plaza Murillo. En algunas marchas se escuchó una consigna nueva: “Evo lacayo de las empresas brasileñas”. La constructora brasileña OAS diseñó la polémica carretera que se construirá con un crédito del BNDES, el cual ahora fue congelado.

La protesta se tradujo en crisis política. Primero renunció la ministra de Defensa, Cecilia Chacón, mediante una carta pública en la que decía “no así”, para luego seguirla el ministro de Gobierno, Sacha Llorenti, quien

culpó de la represión a su vice Marcos Farfán, señalando que, en realidad, se procedió a “evacuar” a los marchistas para protegerlos. Farfán desmintió a Llorente y también renunció. Hubo otras renunciaciones y malestar, incluso entre diputados oficialistas.

Por fin, un Evo dubitativo apareció en televisión el mismo lunes 26, diciendo que se suspendían las obras de la carretera, que habría un referendo en los departamentos del Beni y Cochabamba para decidir si ésta se construía, y asegurando que repudiaba los “abusos hacia los hermanos indígenas”.

Ésta es la segunda gran crisis provocada por la protesta social contra un gobierno que dice ser de los movimientos sociales. Por segunda vez en diez meses Evo Morales se ve forzado a dar marcha atrás en decisiones que había anunciado como “innegociables”. Las dos veces se conjugaron la torpeza del gobierno con una población que no está dispuesta a tolerar desviaciones del proyecto de refundación del país.

La geopolítica de Brasil

El Foro Boliviano sobre Medio Ambiente y Desarrollo (Fobomade) denuncia que “los planes de construcción de infraestructura carretera en Bolivia tuvieron poca relación con las necesidades internas de comunicación e integración del territorio nacional” y que desde la colonia estuvieron ligadas a intereses de empresas extranjeras y, más recientemente, a “las necesidades del capital transnacional” (Zibechi, 2011b).

Brasil impulsa los “corredores de integración” de la IIRSA financiados por el BNDES y ejecutados por sus empresas constructoras, Andrade Gutiérrez, Queiroz Galvao, Camargo Correa y OAS. Por un lado, las carreteras y los corredores convierten a Bolivia en país de tránsito del comercio Asia-Brasil. Esas obras facilitan el acceso de las multinacionales brasileñas a recursos como el litio, el hierro y la energía, a la vez que facilitan la penetración de grupos industriales especializados en la producción de etanol y metales.

También en Brasil hubo protestas contra la carretera, impulsadas por la Plataforma BNDES, una amplia coordinación en la que confluyen decenas de movimientos sociales brasileños que cuestionan el modo en que el banco estatal de desarrollo financia obras, dentro y fuera del país, sin tomar en cuenta los problemas causados a las poblaciones y al medio ambiente.

El 29 de septiembre, la Plataforma BNDES emitió un comunicado señalando que el préstamo de 332 millones de dólares otorgado a Bolivia “socava la convivencia armónica entre los pueblos de Brasil y Bolivia” y que viola la Constitución y las convenciones internacionales como el

convenio 169 de la OIT (Plataforma BNDES, 2011). Además, denuncia que mientras el costo del kilómetro de carretera en Brasil es de 500 mil dólares, la constructora brasileña OAS cotizó la obra del TIPNIS en 1.3 millones de dólares el kilómetro.

Según la Plataforma, la sobrefacturación forma parte de una política del Estado brasileño consistente en colocar “los intereses económicos de las corporaciones y las ganancias por encima del respeto a la vida, la biodiversidad, el derecho de los pueblos indígenas en ese país y la soberanía del pueblo boliviano”. Asimismo, denuncia que, en pleno conflicto, el ex presidente Luiz Inácio Lula da Silva viajó a Bolivia, invitado por OAS, para “interceder junto a Evo y facilitar la ejecución de este proyecto”. La organización recuerda que en agosto se llevaron a cabo manifestaciones frente a la embajada de Brasil en La Paz, en las que acusaron a ese país de “imperialista”. La visita de Lula a Santa Cruz tuvo lugar el 29 de agosto, catorce días después de iniciada la marcha, cuando ya se había instalado el conflicto. Tanto Lula como Evo fueron invitados por OAS a un seminario con empresarios brasileños y bolivianos sobre “Integración Regional y Desarrollo Social de los países latinoamericanos” (Plataforma BNDES, 2011).

En el evento, Lula defendió las obras cuestionadas, impulsando “generar sociedades entre firmas bolivianas y brasileñas para emprender proyectos conjuntos”.² En realidad, mucho más que las empresas, el BNDES viene siendo la punta de lanza de la inversión brasileña en la región. Entre 2001 y 2010, los préstamos para obras en el exterior concedidos a constructoras brasileñas crecieron 1 185%. Los desembolsos del banco pasaron de 72 mil millones en 2001 a 937 mil millones de dólares en 2010.³

Para 2011 se esperaba que el BNDES liberara 1 300 mil millones de dólares, destinados sólo a las constructoras brasileñas que se están expandiendo en África y América Latina. Luiz Antonio Mameri, presidente de Odebrecht América Latina y África, la mayor constructora brasileña, fue muy claro: “Hay una interpretación incorrecta de que Brasil financia obras en otro país, cuando financia bienes y servicios brasileños, generando impuestos y moviendo nuestra economía”.⁴

El gobierno del MAS

“Se siente que este país vive en una dictadura”, dice un comunicado de la marcha indígena, informando, además, de que el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq) inició una marcha desde

² *Valor*, 29 de agosto de 2011.

³ *Folha de São Paulo*, 18 de septiembre de 2011.

⁴ *Folha de São Paulo*, 8 de marzo de 2010.

Oruro a La Paz en apoyo al CIDOB y en protesta por la represión del 25 de septiembre.⁵ Entre mil y 1 500 marchistas forman una de las marchas más polémicas en la historia reciente de Bolivia.

“Una tiranía antiindígena al servicio del gobierno de Brasil, de la IIRSA y las transnacionales”, titula su análisis el intelectual Raúl Prada.⁶ En su opinión, el modelo del MAS consiste en “un proyecto restaurador del Estado-nación, liberal y colonial, con un modelo extractivista” al servicio de las élites empresariales de Brasil.

Luis Tapia sostiene que este proceso de deterioro

empezó a mostrarse hace más de un año, luego de la derrota de la vieja oligarquía y la derecha por las organizaciones populares. Luego empezó a desplegarse de forma más clara el proyecto del MAS que tiene dos componentes. Por un lado, el monopolio de la representación de lo indígena y lo popular, monopolio de lo político a través del monopolio de lo campesino-indígena (Zibechi, 2011a).

Lo segundo, es

el proyecto económico del MAS, que consiste en grandes obras, represas, caminos, expansión de la explotación de hidrocarburos, o sea, un extractivismo ampliado e intensificado en territorios donde el neoliberalismo nunca había podido entrar y ahora, asumiendo que representan al pueblo, quieren ingresar. [Asegura que] todas las obras están concesionadas a empresas brasileñas en convenios a los que se aplican las leyes brasileñas y no las bolivianas. Todo eso beneficia los fines geopolíticos brasileños y las principales obras del gobierno forman parte de la IIRSA, y esta carretera fue pensada por los norteamericanos hace tiempo (*idem.*).

Tapia prefiere analizar en vez de poner adjetivos.

El MAS no tiene un proyecto político maduro porque lo tenían las organizaciones indígenas, pero al no elaborar un proyecto acaba adoptando otros proyectos geopolíticos existentes y adaptándolos a sus intereses de reproducción de la élite en el poder. El Estado ha cegado algunas capacidades que tenían nuestros dirigentes de pensar la política —concluye (*idem.*).

Del lado del oficialismo, continúa el empeño en considerar a quienes se oponen como “resentidos”, agentes de la derecha y de Estados Unidos. El último libro del vicepresidente Alvaro García refleja el estilo político que se ha impuesto en el gobierno (García Linera, 2011).

Ese mismo estilo volvió a aparecer con fuerza ante la primera derrota electoral del MAS, el domingo 16 de octubre, al realizarse las primeras

⁵ *Bolpress*, 10 de octubre de 2011.

⁶ *Bolpress*, 26 de septiembre de 2011.

elecciones judiciales para instalar 56 magistrados. El voto nulo superó a los votos válidos (45% frente a 38% y 15% de votos blancos según los primeros datos).

Finalizada la marcha, los indígenas acamparon en la Plaza Murillo, frente al Palacio de Gobierno, demandando una entrevista con Evo. Finalmente, el viernes 21 por la noche, el presidente salió del Palacio, saludó a los indígenas y se dirigió a ellos en tono conciliador: “Vengo a saludarlos con respeto y cariño hermanos y hermanas. Felizmente, a mediodía hemos empezado la reunión para buscar acuerdos”. Una vez más, ganó la gente común. Bolivia sigue siendo, por ahora, un país diferente.

BIBLIOGRAFÍA

Anuario Sena, “Costos sociales y ambientales de la carretera Villa Tuniar-San Ignacio de Moxos”, Fobomade, 13 de mayo de 2011.

Bolpress (página de información): www.bolpress.com

García Linera, Álvaro, *El “Oenegismo”, enfermedad infantil del derechismo*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2011.

Jornadanet (diario digital): www.jornadanet.com

Los Tiempos (diario): www.lostiempos.com

Mamani Ramírez, Pablo, “El poder convierte al hermano en el enemigo”, en *Bolpress*, 10 de octubre de 2011.

Plataforma BNDES, “El BNDES es co-responsable por los conflictos en Bolivia”, 29 de septiembre de 2011. Disponible en: www.plataformabndes.org.br/site/

Prada, Raúl, “Una tiranía anti-indígena al servicio del gobierno de Brasil, el IIRSA y de las transnacionales”, en *Bolpress*, 26 de septiembre de 2011.

Subcentral TIPNIS (2010) “Memoria. Foro Departamental: Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécuré”, Cochabamba, Cenda/Fobomade.

Tapia, Luis, *El estado de derecho como tiranía*, La Paz, Cides-UMSA, 2011.

Zibechi, Raúl, Entrevista a Luis Tapia, Montevideo, 6 de octubre de 2011a.

---, “Bolivia después de la tormenta”, en *Programa de las Américas*, 3 de febrero de 2011b.

CHILE

Otra educación es posible*

Los estudiantes chilenos no sólo cuestionan la educación que reciben, argumentando que es mercantil y elitista porque reproduce y profundiza las desigualdades, sino que en los centros de estudios ocupados, ponen en práctica la educación con la que sueñan y por la que llevan años luchando.

“Si los trabajadores pueden autogestionar una fábrica, nosotros podemos autogestionar el liceo”, dispara la sonrisa permanente de Cristóbal, de 17 años, alumno del Liceo Luis Galecio Corvera A-90, en la comuna San Miguel de Santiago (Zibechi, 2011a). El liceo fue ocupado, al igual que otros 200 de la ciudad, porque el 26 de septiembre decidieron seguir el ejemplo de los trabajadores de Cerámicas Zanón, la fábrica de Neuquén (Argentina) que fue ocupada por sus obreros y puesta a funcionar hace ya diez años.

En esos momentos las cosas estaban complicadas porque la ocupación se venía debilitando —reflexiona Cristóbal—. Teníamos claro que no alcanzaba con criticar la educación que recibimos y que había que hacer otra cosa, pero no sabíamos por dónde. Hasta que nos enteramos que había una charla de los obreros de Zanón en la Universidad de Chile, fuimos a escucharlos y cuando volvimos empezamos la autogestión del liceo (*idem.*).

Con la autogestión volvió la mayoría de los estudiantes, se sumó una parte de los profesores y se contó con el apoyo entusiasta de muchos padres.

* Publicado en *Programa de las Américas* en diciembre de 2011.

“Cuando veo que mis hijos se levantan sin necesidad de despertarlos para venir al liceo, que vienen con entusiasmo, comprendí que estaban haciendo algo importante, que se resume en una educación diferente”, dice una madre en la cancha de baloncesto donde cae pesado el sol de noviembre.

Los trabajadores no docentes se ampararon en una resolución del sindicato que los autoriza a no ir a trabajar si no funciona la dirección del centro. “Los sindicatos no trabajan si no hay patrón”, ironiza Cristóbal, provocando carcajadas en el patio. En pocos meses, los estudiantes secundarios aprendieron más que en años de monótonas clases; tomando la iniciativa en sus estudios, proponiendo temas, acudiendo con puntualidad y alegrándose de no tener que enfundarse el uniforme de “pingüino” que les impone el Estado.

El conflicto estudiantil fue una sacudida tremenda para la sociedad chilena. Nada volverá a ser como antes. Los más destacados intelectuales chilenos coinciden con la apreciación hecha por el director de *Le Monde Diplomatique*, Víctor Hugo de la Fuente: “Los estudiantes chilenos, en cinco meses de masivas movilizaciones, le cambiaron la cara al país” (Le Monde Diplomatique, 2011). El “Manifiesto de Historiadores” va incluso más lejos: sostiene que “estamos ante un movimiento de carácter revolucionario-antineoliberal”, en el cual se está recuperando la política para la sociedad civil y reanudando la “hebra rota de nuestra historia”, interrumpida por el golpe de Estado en 1973.¹

Una sociedad en movimiento

Desde las masivas movilizaciones de la década de 1980 contra la dictadura de Augusto Pinochet, Chile no conocía una oleada tan vasta de acciones colectivas. El año comenzó con una masiva y maciza resistencia contra el aumento de los precios del gas en el sur, en torno a la ciudad de Punta Arenas. El movimiento fue tan fuerte que el gobierno debió negociar con la Asamblea Ciudadana de Magallanes y dar marcha atrás en los aumentos.

En mayo, más de treinta mil personas se manifestaron en Santiago contra el proyecto HidroAysén, que busca construir cinco megarepresas en la Patagonia, con el apoyo tanto del gobierno como de la oposición, sin consultar a la población. Nunca antes una acción de carácter ambientalista había reunido tanta gente, lo que anunciaba que algo ya estaba cambiando.

Poco después, hubo protestas de los damnificados por el terremoto de 2010, ya que la mayoría aún no tiene vivienda y pasó su segundo invierno en condiciones de alta precariedad. La población destaca que las carreteras

¹ Puede consultarse en <http://www.lemondediplomatique.cl/Manifiesto-de-Historiadores.html>

por las que circulan las mercancías fueron reparadas, no así las viviendas de los sectores populares.

Las acciones estudiantiles se iniciaron a fines de abril. El 30 de junio, 200 mil estudiantes marcharon por la Alameda. A partir de ese momento se realizaron decenas de marchas. Según el historiador Mario Garcés, “un sentimiento de fiesta animaba a los jóvenes”. No había banderas de partidos, ni consignas uniformes, y sobre todo, “no íbamos a ningún lugar sagrado del Estado”, ni al parlamento ni a la casa de gobierno, como acostumbra hacer los sindicatos y los partidos (Garcés, 2011).

En las semanas siguientes, los estudiantes, sobre todo los secundarios, tomaron el canal de TV Chilevisión, en protesta por la forma como los medios trataron las movilizaciones. También ocuparon sedes de partidos políticos, como la de la ultraderechista UDI (oficialista) y la del opositor Partido Socialista.

El momento más importante tuvo lugar el 4 de agosto. La represión policial fue muy fuerte y resultaron detenidos 874 estudiantes. La población de todo el país se solidarizó con masivos “cacerolazos” y con marchas espontáneas en las principales ciudades, convirtiendo la jornada en una “protesta nacional” como las que hubo contra Pinochet.

Sin embargo, lo que más revela la profundidad del movimiento, fue lo sucedido la noche del 4 de agosto en los barrios. Camila Silva, del colectivo de “pedagogía militante” Diatriba, vive en La Florida, un barrio de clase media baja.

En el primer caceroleo salimos con mi compañero y a la hora ya había cien personas. En el siguiente, los jóvenes del centro cultural sacaron las baterías y la guitarra eléctrica, vinieron las barras bravas con las banderas del Colo Colo y grupos con las banderas mapuche, algo que sólo sucede cuando se gana en el fútbol (Zibechi, 2011b).

Camila destaca la alegría de la población, la espontánea organización de los vecinos, sobre todo, de las mujeres.

Esa organización es como una comunidad y todo eso despierta la memoria. La gente gritaba ‘Y va a caer’ que era lo mismo que se gritaba contra Pinochet en las protestas. Se bailaba hasta las dos o tres de la mañana, en cada esquina había un grupo, en todo el barrio, en muchos barrios de Santiago (*Idem.*).

La izquierda creyó que la represión había conseguido destruir el vínculo social. En cierto momento esas relaciones se vuelven invisibles pero cuando sucede algo muy fuerte, resurgen porque hay una memoria latente y la gente se vuelve a ayudar. Con el terremoto sucedió algo parecido —agrega Cristian Olivares, estudiante que también integra el colectivo Diatriba (Zibechi, 2011b).

Mujeres y hombres de poblaciones periféricas que no marchaban desde 1989, cuando “regresó” la democracia, volvieron a las calles y lo hicieron como suelen hacerlo los de más abajo: cantando, bailando, compartiendo bebida y haciendo que fiesta y protesta sean una misma cosa. En los hechos, es un vasto movimiento contra la desigualdad social, en un país que, según el PNUD, está entre los quince más desiguales del mundo.

Educación para la desigualdad

Desde las reformas neoliberales aplicadas por el régimen de Pinochet, la educación se convirtió en una mercancía. Los aportes de los estudiantes y sus familias ascienden a 75% del financiamiento del sistema educativo y sólo 25% proviene del Estado. Hasta 70% de los estudiantes debe endeudarse a través de créditos universitarios para completar sus estudios (Le Monde Diplomatique, 2011: 8).

La educación está fuertemente segmentada. Según Garcés, hay una educación para ricos, otra para clases medias y otra para pobres. En el secundario, la asistencia a escuelas privadas asciende a 7% y tiene un costo de 300 a 500 dólares mensuales. Los sectores medios asisten al sistema subvencionado o semiprivado, que alberga a 50% de los estudiantes; pagan muy poco (desde 40 dólares mensuales) y el financiamiento es compartido con el Estado. Los más pobres, que son aproximadamente 40%, acuden a la “municipal”, que tiene muy pocos recursos (Garcés, 2011).

El sector semiprivado está dominado por un conjunto de pequeños empresarios que lucran con las subvenciones estatales. Están autorizados a tener hasta 45 alumnos por aula, mientras los privados no pueden tener más de 35. De los estudiantes que egresan de los colegios municipales o semiprivados, hasta 40% no comprende lo que lee y 70% no alcanza los puntajes para lograr el ingreso a la universidad (Garcés, 2011).

En la universidad las diferencias sociales se traducen en endeudamiento, ya que no existe acceso gratuito ni universal a la educación superior. Además de las universidades estatales, que también son de cobro, hay 60 universidades privadas, pues el sistema fue desregulado durante la dictadura militar (1973-1980). El costo de las carreras oscila entre 150 dólares mensuales para las ciencias sociales y 1 200 para ingeniería o medicina. La única forma de estudiar es contratando un crédito en el sistema financiero, es decir, endeudándose.

Frente a esta situación, los estudiantes secundarios proponen la reestatización de la educación y la nacionalización de las riquezas naturales para financiar la educación. Un antecedente lo constituye la empresa estatal de cobre, Codelco, que no fue privatizada por Pinochet;

una parte de sus ingresos financian a las fuerzas armadas a través de la Ley Reservada del Cobre. No resulta extraño que el movimiento de los estudiantes-endeudados sea apoyado por las clases medias, incluso en los barrios acomodados de Santiago (Le Monde Diplomatique, 2011: 28).

Autogestión en los liceos

A media hora del centro de Santiago, la comuna de San Miguel muestra toda la variedad de las clases medias: desde las que viven en altos edificios al borde de las avenidas hasta las que habitan vetustas casitas precarias. De lo que fue una de las mayores comunas de la ciudad, se fueron desgajando los barrios más pobres (como La Victoria) con la intención de trasmutarla en coto de clases medias; sin embargo, sigue siendo un espacio plagado de contrastes sociales.

El colegio A-90 comenzó el año contando con 179 alumnos, pero su matrícula fue de cuatro mil una década atrás. Los alumnos fueron desertando, trasladándose hacia los liceos subvencionados que tienen fama de brindar una mejor educación; fama que, por cierto, desmienten las evaluaciones. El alcalde socialista de la comuna, Julio Palestro, es uno de los mayores impulsores de la educación privada. En 2009, cerró la escuela pública, a pesar de contar con dos mil alumnos inscritos.

Reunidos en el gimnasio donde realizan su asamblea, los jóvenes explican que el colegio ocupa el puesto catorce en materia de “riesgo escolar”. Preguntados por el significado, se sonríen: “Se refieren al riesgo que tenemos de llegar a ser delincuentes”. La mayor parte de los padres trabaja por poco más del salario mínimo (180 mil pesos, unos 350 dólares), como obrero de la construcción.

Quizá por eso, la disciplina es la obsesión de las direcciones escolares. “Estábamos como encerrados, esto era prácticamente una cárcel”, dice Yergo, alumno de tercer año. Camilo, de segundo, se siente feliz sin uniforme: “Es como una doctrina militar, todos pelito cortito, corbatita, camisa adentro, no hagan esto, no hagan lo otro, y uno tiene que ser como es nomás, expresarse libremente, si uno viene aquí a educarse no a militarizarse” (OPECH-Diatriba, 2011: 50).

El centro de la autogestión es la asamblea —explica Cristóbal—. Participan todos los alumnos y a veces es abierta a los profesores. Tenemos vigilancia y la comida se hace aquí con funcionarios voluntarios. Los profesores educan pero además son autoeducados por los alumnos. Al principio, empezamos las clases curso por curso, pero luego, vimos que esa parcelación no es la forma real de aprender, y juntamos a todos los de cada materia. Unos les explican a otros y la educación se vuelve cooperativa. Eso cambia la forma de relacionarse con la materia y con el liceo (Zibechi, 2011a).

Así como los trabajadores de una fábrica recuperada modifican la organización del trabajo, los liceales autogestionados cambiaron las “mallas curriculares”. Los alumnos, dice Cristóbal, necesitaban conocer sus derechos, por lo que implementaron clases para el estudio de la Constitución. “Filosofía, por ejemplo, se presta para el análisis de las movilizaciones y lo que sucede en el mundo, y también en eso entra lenguaje y ahí empezamos a ver que los alumnos trabajan mejor, con más interés” (*idem.*).

Juan Francisco, profesor de filosofía, coincide con su alumno. “Todas las discusiones que ha abierto el movimiento requieren reflexionar sobre la estructura del poder en Chile”, por eso en sus clases analizan la Constitución (*idem.*). Para muchas actividades utilizan el formato de talleres, ya que fomenta la participación. Las asambleas semanales fueron incorporadas a la currícula.

Las relaciones entre estudiantes y docentes tuvieron un viraje mayor. Descongelada la distancia jerárquica, aparecen relaciones de compañerismo y cooperación. En las aulas se sientan en círculo, el docente es alguien que los ayuda pero no se coloca por encima de ellos. Eliana Lemus, profesora de biología, física y química, la decana del liceo, asegura que la disciplina es mucho mayor que antes, quizá porque no es impuesta, pues nace del deseo de estar juntos y compartir esa experiencia.

Uno de los hechos más notables es que el movimiento estudiantil está fomentando la organización social en los barrios. En el A-90, la asociación de padres (a los que llaman “apoderados”), apoya la ocupación y la autogestión. En San Miguel, al calor de los cacerolazos han impulsado la formación de “asambleas territoriales”, a las que acuden los vecinos para debatir los problemas del barrio pero también los problemas más generales, como la educación. Dicen que se han formado en muchos barrios de Santiago y que acuden hasta 200 vecinos.

No todo ha sido positivo. Varios docentes aseguran que sus compañeros que no concuerdan con la toma de liceos y la autogestión los han amenazado y golpeado. El alcalde socialista, ferviente enemigo del movimiento, golpeó a Cristóbal Espinoza, alumno y vocero del liceo A-90.

Futuro de los sin futuro

El movimiento estudiantil de 2011 es el tercero que vive Chile en la última década. En el año 2000, en un movimiento que se denominó “mochilazo”, los estudiantes secundarios salieron a las calles con demandas sobre el transporte. En 2006, se produjeron grandes manifestaciones y tomas de liceos, provocando la renuncia del ministro de Educación y consiguiendo que la ley educativa se modificara parcialmente.

La “revolución pinguina”, llamada así por el uniforme que utilizan, fue el primer movimiento exitoso en democracia. Fue tan masivo como renovador, ya que las decisiones se tomaron en asambleas en las que predominaba la horizontalidad, la deliberación y la participación directa. Para Mario Garcés, “el movimiento de los secundarios del 2006 fue cooptado y más bien atrapado en los pasillos de La Moneda (casa de gobierno) y en los intersticios institucionales” (Garcés, 2011). La presidenta Michelle Bachelet creó una comisión de expertos para redactar una nueva ley que contó con escasa participación estudiantil y, además, no eliminó el lucro del sistema educativo.

En esta ocasión, el movimiento no es sólo estudiantil ni está focalizado en la educación, aunque ésta es la excusa que lo convoca. Chile atraviesa una crisis de legitimidad porque su sistema político, heredero de la dictadura, no puede atender las demandas sociales. Como apunta el “Manifiesto de Historiadores”, la sociedad vuelve a deliberar, cuestiona el verticalismo y la representación y pone en pie “formas de democracia directa y descentralizada” (Manifiesto de Historiadores, 2011).

Esta “política en la calle” pasa por la apropiación del espacio público y muestra una “vocación de poder” que pone en cuestión la forma como se procesó la transición a la democracia, una transición, según Garcés, “enajenada a los movimientos sociales” (Garcés, 2011). No sólo vuelven a las calles, sino que hacen política de otro modo, profundizando y extendiendo a nuevos sectores la cultura política desde abajo que mostró el movimiento en 2006.

Por último, las nuevas prácticas forman nuevas personas. Marcela Moya, profesora de inglés del A-90, destaca “la soltura que tienen los muchachos para hablar en público, la autodisciplina”. Una evolución personal que no es individual, sino colectiva y política, y que anticipa cambios más profundos que los visibles: “Este movimiento ha potenciado a individuos que yo sé que el día de mañana van a ser actores sociales comprometidos absolutamente porque ellos mismos se lo han impuesto” (OPECH-Diatriba, 2011: 64).

BIBLIOGRAFÍA

Diatriba, revista de pedagogía militante, N° 1, noviembre de 2011.

Garcés, Mario, *El movimiento estudiantil y la crisis de legitimidad de la política chilena*, Santiago, LOM, julio de 2011.

Le Monde Diplomatique, “Otro Chile es posible”, en *Le Monde Diplomatique*, Santiago, 2011.

Manifiesto de Historiadores, “Manifiesto de Historiadores: Revolución antineoliberal social/estudiantil en Chile”, 2011. Disponible en: <http://www.elciudadano.cl/2011/08/25/39969/manifiesto-historiadores-revolucion-anti-neoliberal-social-estudiantil-en-chile/> [consulta: 1 de junio de 2014].

OPECH- Colectivo Diatriba, *Trazas de utopía. La experiencia autogestionaria de cuatro liceos chilenos durante 2011*, Santiago, Quimantú, 2011.

Zibechi, Raúl, Entrevistas a estudiantes del liceo A-90, Santiago, 30 de noviembre de 2011a.

---, Entrevista al Colectivo Diatriba, Santiago, 1 de diciembre de 2011b.

Del terremoto social al *tsunami* político*

El amplio abanico de demandas que levantan estudiantes, indígenas, pobladores y trabajadores en sus movilizaciones, alienta la confluencia y la politización de los diversos sectores en rechazo al modelo económico y político heredado de la dictadura de Pinochet.

En las elecciones municipales del 28 de octubre de 2012, 60% de los chilenos no votó. En opinión de Gabriel Salazar, Premio Nacional de Historia y uno de los intelectuales más escuchados, si ese insólito nivel de abstencionismo se hubiera registrado sin la existencia de un movimiento social, podría hablarse de “flojera” o “escapismo”. Pero cuando en Chile existe un potente movimiento estudiantil y fuertes organizaciones territoriales en el norte y en el sur, la abstención da cuenta de que fue “un rechazo a participar de ese modelo”.¹

En efecto, en 2011, el crecimiento del movimiento social que se constata en la última década tuvo un desarrollo exponencial: paros y protestas regionales en Magallanes (sur), Arica y Calama (norte); levantamiento regional contra el megaproyecto HidroAysén (sur); huelgas de los trabajadores del cobre; acciones de comunidades mapuche; movilizaciones de los damnificados por el terremoto de 2010 y, sobre todo, el amplio movimiento por la educación pública que incluye estudiantes, padres y docentes.²

* Publicado por el *Programa de las Américas* en febrero de 2013.

¹ *El Ciudadano*, 2 de noviembre de 2012.

² *Le Monde Diplomatique*, enero-febrero de 2012.

Como señalamos anteriormente, a mediados de 2011, en pleno fervor estudiantil, el tercer “Manifiesto de Historiadores” aseguraba que estaba sucediendo un “movimiento de carácter revolucionario-antineoliberal” (Manifiesto de Historiadores, 2011). En 2013, luego de dos años de intensas movilizaciones y de la elevadísima abstención electoral es posible acordar, como apuntan numerosos analistas, que la clase política se tambalea. Por eso se viene abriendo paso la propuesta de convocar una Asamblea Constituyente que, como señala el historiador Sergio Grez, por primera vez en la historia chilena proceda democráticamente “a la refundación de las bases de la institucionalidad” (Grez, 2012).

La Constitución vigente fue aprobada en 1980 bajo la dictadura de Augusto Pinochet. Muchos analistas consideran que fue diseñada para impedir cambios, ya que incluye algunos “cerrojos”, como la necesidad de contar con 4/7 de los parlamentarios para aprobar una ley orgánica. El abogado constitucionalista Fernando Atria sostiene: “Ningún país que uno considere democrático exige más que una mayoría simple para la aprobación de una ley”.³

Atria concluye que la dictadura institucionalizó tres mecanismos para perpetrar el poder de las élites que la democracia no ha conseguido desmontar: el sistema electoral binominal, los quórums especiales de 4/7 para aprobar leyes importantes y el Tribunal Constitucional, que “forman un conjunto de instituciones profundamente antidemocráticas” que “le dan poder de veto a la derecha”. Concluye que la dictadura, a través de esa arquitectura legal, decidió “quitarle poder a las mayorías, porque parecieron peligrosas”.

El movimiento actual rechaza la estrategia de la Concertación, coalición centrista que gobernó entre 1990 y 2010, de desmontar paso a paso la Constitución heredada. De hecho, este proceso se detuvo porque los “cerrojos” funcionan impidiendo reformas, como sucede con la ley de la educación heredada de Pinochet.

La inagotable resistencia mapuche

Al penal El Manzano, en las afueras de Concepción, se llega luego de atravesar montañas de pinos y eucaliptos que delatan la presencia del modelo extractivo en su versión maderera. La comitiva, luego de anunciar la intención de visitar a Héctor Llaitul y de pasar tres controles de Gendarmería —no muy estrictos por cierto— sigue el camino hacia la sanidad

³ En <http://www.theclinic.cl/2009/07/25/fernando-atria-abogado-constitucionalista-%E2%80%99Cla-constitucion-le-da-poder-de-veto-a-la-derecha%E2%80%99D/>

del penal. Sentado en su cama, rodeado de su esposa, su madre y dos familiares de presos, saluda con una amplia sonrisa.

La comisión está integrada por cinco premios nacionales, el presidente de la Iglesia Evangélica Luterana, el presidente del Colegio Médico, un ex juez y un diplomático, dirigentes estudiantiles y sindicales, diversos intelectuales, la Pastoral Mapuche y la Comisión Ética contra la Tortura. La mitad fue a la cárcel de Angol, donde está detenido Ramón Llanquileo, quien al igual que Llaitul, es miembro de la Coordinadora Arauco Malleco, dedicada a la recuperación de tierras ancestrales en manos de corporaciones forestales y de latifundistas.

Los presos mapuche pusieron fin a la huelga de hambre de 76 días el 28 de enero, cuando la comitiva se comprometió a poner en pie una Comisión Nacional e Internacional de observación de los derechos humanos del pueblo mapuche. Aunque animado, Llaitul adelgazó 26 kilos, que se notan sobre todo en la holgura del pantalón y en la palidez del rostro. Motivos para la huelga sobran, pero los visitantes reparten un panfleto con siete demandas.

La libertad inmediata de Llaitul y Llanquileo, la apertura de una instancia de diálogo entre el Estado y representantes mapuche, la definición de una agenda que “considere la autodeterminación y formas de representación y autogobierno del pueblo mapuche”, la recuperación de los territorios apropiados por las forestales para las comunidades, el indulto general a los presos mapuches, el respeto del Convenio 169 de la OIT, que reconoce los derechos colectivos y el resguardo a la niñez mapuche, ya que muchos niños comuneros han sido violentados por los aparatos represivos.

Por su parte, la “Cuarta Declaración de Historiadores respecto de la Cuestión Nacional Mapuche”, firmada por cientos de intelectuales, fue difundida días después de la muerte del matrimonio de colonos suizos Luchsinger-Mackay en Vilcún, el 3 de enero. Su muerte fue adjudicada a comuneros mapuche que ocuparon la propiedad en el quinto aniversario del asesinato del comunero Matías Catrileo, quien fue muerto por la espalda por un carabinero cuando un grupo intentaba ingresar en la hacienda de Jorge Luchsinger (Manifiesto de Historiadores, 2013).

Cinco años después, en el marco de movilizaciones realizadas en homenaje al joven estudiante de 22 años, en las que se demandaba que el asesino fuera procesado, unos 20 mapuches ocuparon la hacienda del primo de Jorge, Werner, quien se habría defendido disparando mientras le incendiaban su casa. El “Manifiesto de Historiadores” asegura que los hechos de violencia

tienen su punto de partida en la mal llamada ‘pacificación de la Araucanía’ realizada por el Estado chileno entre las décadas de 1860 y 1880, en violación de los acuerdos concluidos con los mapuches después de lograda la Independencia (1825).

Mediante una prolongada campaña militar —continúa—, el Estado de Chile ocupó a sangre y fuego la Araucanía y, utilizando los métodos más violentos y crueles, usurpó grandes extensiones de tierra indígena que subastó a bajo precio o regaló a colonos chilenos y extranjeros, confinando a los mapuches en pequeñas y miserables reducciones (Manifiesto de Historiadores, 2011).

Por eso consideran que “la violencia actual es el resultado de más de 130 años de injusticias, despojos y negación de derechos”.

Desde la década de 1990, nuevas generaciones mapuches han creado un sinnúmero de organizaciones urbanas y rurales, en lo que el historiador Gabriel Salazar denomina la “sexta época” de la guerra mapuche, iniciada en 1981.⁴ Por primera vez en la historia, las cárceles del sur están llenas de jóvenes mapuche en calidad de presos políticos. Piensa que el Estado chileno poco puede hacer “frente al más antiguo e indómito movimiento social de la historia de Chile”, que cuenta con el apoyo de la mayoría de los chilenos y simpatías internacionales. Por eso asegura que el Estado “no podrá ir demasiado lejos” (Salazar, 2012: 116-125).

“Yo no presto el voto”

La noche del 28 de octubre, el gobierno de Sebastián Piñera debió suspender precipitadamente los festejos programados para celebrar lo que consideraba el seguro triunfo de los candidatos oficialistas en los distritos decisivos: Santiago, Providencia y Ñuñoa. El derrotado alcalde de Providencia, un coronel y ex ministro de Pinochet, mostró el estilo de la derecha al insultar a quienes le ganaron en las urnas: “Ha vencido el odio, la intolerancia, la falta de respeto. (...) Aquí venció de nuevo la serpiente del paraíso”.⁵

El movimiento estudiantil agrupado en la Asamblea Coordinadora de Estudiantes Secundarios (ACES) y algunos colectivos que lo apoyaron, leyeron correctamente el estado anímico de los chilenos cuando decidieron lanzar su campaña “Yo no presto el voto”. El mismo día electoral llegaron al Estadio Nacional a protestar en cucullas y con las manos en la cabeza,

⁴ La primera época fue contra los incas, la segunda y la tercera contra los españoles, la cuarta fue la derrota en la “pacificación de la Araucanía”, la quinta, el repliegue, que duró un siglo y la sexta, la actual, es el “renacer”.

⁵ En <http://www.latercera.com/noticia/politica/2012/10/674-490641-9-labbe-reconoce-derrota-en-providencia-y-asegura-que-no-ira-a-felicitar-a.shtml>

“para recordar a los votantes que el lugar fue el centro de detención más grande del país en la última dictadura militar, apoyada por los candidatos de la derecha”.⁶

Para las elecciones de 2012 se modificó el padrón electoral. Antes era necesario inscribirse para poder votar, pero sólo lo hacían 8 de los 13 millones que podrían hacerlo, ya que los jóvenes mayoritariamente decidían no inscribirse. En esta ocasión, la inscripción era automática, pero la cantidad de personas que no votó fue incluso mayor a la de personas no inscritas: casi ocho millones no fueron a las urnas y cinco millones votaron. Esto quiere decir que se abstuvieron tres millones más. Es por esta razón que muchos políticos pretenden decretar la obligatoriedad del voto.

Mario Sobarzo, del Centro Alerta, un colectivo que se destacó por su campaña contra el sistema de transporte urbano, Transantiago, reflexionó sobre la abstención de 60%, recordando que en las comunas más pobres de la capital, como la periférica Puente Alto, sólo votó 30% del padrón.⁷ En esa comuna, el Transantiago tiene los más altos niveles de evasión, en un sistema que presenta un promedio de 20%. A pesar del despliegue de guardias en todas las estaciones y en todos los autobuses, uno de cada cinco usuarios no paga el pasaje, pese a que pueden ser sancionados con multas elevadas.

Para Sobarzo, la abstención refleja “un deseo de innovación y cambio que el sistema no logra representar”. Cree que “la campaña *Yonoprestoelvoto* politizó la interpretación de la abstención” y que en el futuro, el movimiento social debería intensificar tres procesos: “la capacidad de articular propuestas colectivamente, la capacidad de coordinarse y cooperarse entre distintas organizaciones y mantener la movilización como principal instrumento de negociación”.

Los estudiantes secundarios agrupados en la ACES, el núcleo mayor del sector más movilizadado de la sociedad chilena, siguen aglutinando entre 45 y 65 liceos, según relatan Manuela y Max, recordando que en el pico del conflicto coordinaban 120 liceos de un total de 200 que estaban ocupados. Ellos sostienen que el movimiento está lejos de haber sido neutralizado y que en asambleas semanales han profundizado su comprensión de la realidad chilena. Apuestan a “confluir los focos en conflicto” para lo que, en la ACES, crearon una Comisión Mapuche, con el fin de relacionarse directamente con las comunidades afectadas por la represión (Zibechi, 2013).

El tipo de relación que establecen los estudiantes secundarios con el mundo mapuche salta por encima de la representación, figura que el movimiento rechaza, para establecer vínculos cara a cara. En las dos últimas

⁶ *El Ciudadano*, 31 de octubre de 2012.

⁷ *El Ciudadano*, 1 de noviembre de 2012.

décadas han surgido numerosos grupos estudiantiles mapuche, muchos de ellos vinculados a hogares y residencias estudiantiles universitarias en las ciudades, convirtiéndose en uno de los focos más importantes de organización del pueblo mapuche (*idem.*).

En el marco de la movilización juvenil-estudiantil ha surgido la Federación Mapuche de Estudiantes (Femae), que se define como una “red autónoma compuesta por estudiantes de educación superior y enseñanza media, el cual tiene un carácter territorial y se ha fijado como objetivo principal contrarrestar el fuerte desarraigo cultural y político que sufre el estudiantado en la educación formal que ofrece el Estado de Chile”.⁸

¿Hacia una Asamblea Constituyente?

Las enormes movilizaciones estudiantiles de 2011 se estrellaron contra el muro de la indiferencia del gobierno, pese a que el movimiento juvenil cuenta con mayores simpatías que el presidente Piñera. Sin embargo, las marejadas se dispersan pero no se disuelven. Retornan con más fuerza, buscando caminos laterales, indirectos. En Chile hay dos procesos convergentes: por una parte, la protesta social está legitimada y desde hace una década crece continuamente; por otra, es el régimen el que está puesto en cuestión, ya no sólo el gobierno.

A esta doble realidad le llamamos *tsunami*, en el mismo sentido que el presidente de la Federación de Estudiantes de la Universidad Católica, Noam Titelman, para quien “el terremoto social del 2011, el movimiento estudiantil, se está convirtiendo en un *tsunami* político; lo estamos viendo con el abordaje de nuevos liderazgos y visiones distintas”.⁹ Un síntoma de este *tsunami* es la creciente politización de los movimientos. Veamos dos casos.

En 2012, la ACES publicó la “Propuesta para la educación que queremos”, un manifiesto en el que analiza brevemente el escenario político y realiza tres propuestas educativas (ACES, 2012: 46-50). Considera que luego de 2011 “se ha abierto la puerta para que el mundo social defina el tipo de sociedad que quiere”, porque las movilizaciones desnudaron las injusticias. Los jóvenes se consideran “memoria y acumulación histórica (...) los hijos y los nietos del modelo”. Y aclaran: “No estamos sometidos a los miedos y a la lógica de los consensos, por eso tenemos libertad para gritar, levantarnos y movilizarnos, para pensar y crear, para soñar un mundo distinto”.

⁸ Véase <http://www.elciudadano.cl/2011/07/01/38049/petitorio-federacion-mapuche-de-estudiantes-femae/>

⁹ *El Ciudadano*, 31 de octubre de 2012.

Green que la gran virtud del movimiento ha sido poner en debate uno de los núcleos del modelo: el lucro en la educación. Sobre ellos mismos dicen: “Somos la punta del iceberg, de un continente social que ya no tolera ser abusado, embrutecido, golpeado, humillado, explotado”. La claridad del análisis de los jóvenes y, sobre todo su decisión y falta de miedo, se constata en cada gesto y cada palabra, en cómo se visten y hablan, y en esa forma sostenida y tan desafiante de mirar.

Es la misma mirada de Llaitul y de los familiares de los presos políticos mapuche. Para Salazar, el mapuche “es un movimiento que ha acumulado una memoria de sí mismo casi sin parangón en el mundo, en la que se estratifican no sólo una sino cinco o seis épocas de guerra a lo largo de seis o más siglos de historia” (Salazar, 2012: 119). Encarnan una cultura política diferente a la tradicional y, si se mira de cerca, muy similar a la de los estudiantes: no se rigen por la Constitución vigente, no forman partido político ni se acoplan al calendario electoral, no compiten por cargos en el Estado ni quieren convertirse en parte de la clase política.

Además, “no se proponen metas fijas, objetivos únicos y programas rígidos sujetos a evaluación periódica” (Salazar, 2012: 118). Tienen una novedosa capacidad de análisis y comprensión de su pasado y de la realidad nacional. Abundan los colectivos de historia mapuche y cada militante conoce en detalle la raíz de sus problemas: la “pacificación de la Araucanía” sale en cada debate.

No es ninguna casualidad que estos actores, los abusados por el neoliberalismo y por el Estado de Chile, estén empezando a caminar juntos, recorriendo las grandes alamedas que nunca abandonaron, porque sólo se sumergieron un tiempo para juntar más fuerzas, más sabiduría y coraje para retornar a la superficie con la potencia de una erupción... o de un *tsunami*.

BIBLIOGRAFÍA

- Asamblea Coordinadora de Estudiantes Secundarios (ACES), “Propuesta para la educación que queremos”, en *La Revista Otra*, Santiago, MPL, 2012.
- El Ciudadano*, periódico quincenal. Disponible en: www.elciudadano.cl
- Grez, Sergio, “Chile 2012: el movimiento estudiantil en la encrucijada”, en *Le Monde Diplomatique*, Santiago, enero-febrero de 2012.
- Manifiesto de Historiadores, “Cuarta Declaración de Historiadores respecto de la Cuestión Nacional Mapuche”, 2013. Disponible en: <http://www.elciudadano.cl/2013/01/19/62873/cuarta-declaracion-de-historiadores-respecto-de-la-cuestion-nacional-mapuche/> [consulta: 19 de enero 2013].

---, "Revolución anti-neoliberal social/estudiantil en Chile", 2011. Disponible en: <<http://www.lemondediplomatique.cl/Manifiesto-de-Historiadores.html>> [consulta: 25 de agosto de 2011].

Salazar, Gabriel, *Movimientos sociales en Chile*, Santiago, Uqbar, 2012.

Zibechi, Raúl, Intercambio con movimientos sociales y estudiantiles, Santiago, 28 de enero de 2013.

PARAGUAY

Bañados de Asunción.

La potencia de la comunidad*

Hace apenas medio siglo, los Bañados eran una ciénaga sobre la que el río Paraguay desbordaba sus aguas en época de lluvias. Eran también el vertedero de basura de Asunción. Hoy forman uno de los barrios más poblados, donde la extrema pobreza se vuelve tolerable gracias a una increíble solidaridad.

Bajo el calor pegajoso de Asunción, una ancha y transitada avenida separa dos mundos. De un lado, grandes casonas protegidas por los enormes árboles floridos que caracterizan la ciudad; calles empedradas o asfaltadas, veredas limpias y parejas, representan el trazado urbano de un barrio cualquiera de las clases medias latinoamericanas. Del otro lado, con enormes huecos de barro y agua, un camino de tierra cuesta abajo, en dirección al río, delata que entramos en la zona inundable, los Bañados.

A medida que vamos ingresando al barrio, las viviendas son cada vez más precarias y las aguas servidas se escurren por pequeños canales que construyen los vecinos. Un niño de unos tres años juega con el agua, ante la mirada indiferente de su hermana mayor. La calle por la que ingresamos al barrio es una de las más importantes del Bañado Sur, frontera de los barrios San Juan y Santa Cruz, camino obligado de las camionetas 4x4 que se dirigen al club Mbiguá, a orillas del río Paraguay, uno de los más elitistas de la ciudad.

* Publicado en *Programa de las Américas* en julio de 2008.

Cuando el río se desborda, los Bañados quedan inundados, como sucedió en 1983, cuando el agua llegó hasta la avenida que los separa de la ciudad formal. “Hasta 1994, el río crecía todos los años y la gente tenía que dejar sus casas”, asegura Orlando Castillo, miembro de la organización de derechos humanos Servicio de Paz y Justicia (Serpaj), que nació en los Bañados, donde vivió hasta hace apenas cinco años (Zibechi, 2008a). Entre la basura y el barro, sus cien mil habitantes sobreviven gracias a compactas y extensas redes de solidaridad.

Es domingo y el campo de fútbol de Santa Cruz se convierte en lugar de encuentro de los jóvenes y en centro de reunión del barrio. Pasan decenas de vendedores ambulantes ofreciendo refrescos fríos y helados para los pequeños, mientras algunos venden rifas para “beneficio” del barrio. Orlando y sus amigos terminan el partido, piden cervezas y comienzan a relatar su versión de la historia del barrio.

Los más pobres del Paraguay

Los Bañados comenzaron a poblarse hace más de medio siglo. En los cuatro o cinco kilómetros de ancho que ocupan entre la ciudad y el río se fueron instalando campesinos que, en la década de 1960, llegaron a la ciudad por la expansión de la ganadería. “Era el basural de la ciudad. Pero la gente ponía letreros para comprar basura, porque era la forma de rellenar los bañados para hacerlos habitables”, recuerda Orlando (*idem.*).

Muchos campesinos se instalaron en esta larga franja debido a su proximidad al Hospital de Clínicas, el que mejor atiende a los pobres en Paraguay. El barrio más antiguo, Chacarita, se levantó a pocos metros de la casa de gobierno. Los demás se extienden al sur y al norte, formando una ciudad lineal que acompaña los recodos del río.

Apenas uno de cada diez habitantes de los Bañados tiene empleo formal. El resto, recoge basura, la clasifica y la vende, cría gallinas, vacas y cerdos, o tiene pequeños puestos de venta ambulante. Otros, como Orlando cuando era niño, pescan en el río para aportar a la olla familiar. Muchos van hasta Puerto Falcón, ciudad argentina ubicada sobre el río Paraguay, de donde traen aceite, cebolla, tomate y ropa de contrabando. “Nadie dejó de tener animales. A la mañana, el que tiene vacas recorre las casas vendiendo leche y queso”, dice Orlando.

Todo lo que puede verse en los Bañados lo construyó la gente con base en la ayuda mutua. La solidaridad es una señal de identidad, ya que es la única forma de sobrevivir en un entorno tan hostil. Sus formas son múltiples y abarcan todos los aspectos imaginables de la vida cotidiana.

De modo natural, los vecinos le llevan comida a los que menos tienen; se venden rifas para comprar los medicamentos de los ancianos y los enfermos; se organizan polladas y tallarinadas¹ con el objetivo de recaudar fondos para las obras más importantes del barrio.

Estas acciones cumplen la función de la solidaridad, pero también de la redistribución interna del dinero, que de ese modo se canaliza de quienes tienen algo a quienes no tienen nada. “En las familias que no tienen plata para aportar a las tareas comunes, las mujeres colaboran en el trabajo de hacer y vender los tallarines y los hombres ponen la mano de obra para hacer cemento y el trabajo duro, en tanto los vecinos se encargan de la alimentación de los que trabajan” (*idem.*).

Se trata de una división del trabajo dentro de cada familia, pero también entre quienes tienen mayores y menores recursos materiales. Orlando señala que la comunidad se organiza de forma natural, muchas veces sin siquiera crear instituciones como las comisiones de vecinos: “Los más pobres ponen trabajo, y los que tienen algo más compran las rifas para recaudar fondos. Hay una división del trabajo en la que cada uno debe aportar algo. Eso es la minga y se organiza por turnos. Los niños también tienen que colaborar, cuando vienen los materiales son los encargados de acarrearlos” (*idem.*).

Así han conseguido construir las calles, los acueductos, las canillas para el agua potable, los puestos de salud, y hasta el alumbrado público.

Porque si queremos luz hay que comprar la columna y a veces pagar la coima² para que te conecten en menos de dos meses. El hijo que tiene más estudios es el que se encarga de los trámites. La coima está presupuestada en los gastos de la comisión de vecinos —se ríe Orlando—. Hay tres generaciones que nacieron en los Baños.

Ahora comienza a relatar la historia de la organización social de su barrio, que es muy similar a la que vivieron casi todos los sectores populares de América Latina.

Las primeras organizaciones vecinales surgen bajo la dictadura de Stroessner, como comunidades eclesiales de base creadas por los jesuitas. Son curas que se quedan a vivir en la comunidad. Las capillas fueron construidas por la comunidad en minga, muchas veces en un sitio donde se dice que hubo un milagro o se encontró una imagen y entonces la gente empieza a construir un lugar de oración (*idem.*).

¹ Venta de pollos y tallarines (espagueti) caseros.

² Soborno o “mordida” que se paga a los funcionarios públicos.

Orlando asegura que mientras las capillas estaban influidas por los jesuitas, las parroquias, que eran la instancia superior, eran controladas por los salesianos, lo que provocó conflictos dentro de la iglesia. A mediados de la década de 1990, la presión de los salesianos y del Arzobispado provocó el alejamiento de los jesuitas de los Bañados.

Por esos años, las comunidades eclesiales de base, en las que participó toda la familia de Orlando —sobre todo su hermana Carmen, una reconocida dirigente barrial— “eran el espacio donde la gente se reunía y el cura hacía un discurso político señalando las injusticias, con un gran compromiso con la comunidad”. Los niños hacían catequesis y los adolescentes participaban en grupos juveniles. Por su parte, los adultos conformaban las comisiones vecinales, instancia de conducción política del barrio, encargada del fomento y de la formación (Zibechi, 2008b). Por último, los curas se encargaban de asesorar a las comisiones y de la catequesis.

Como en todo el continente se realizaba una lectura colectiva de la Biblia y, con base en la educación popular, se llevaban a cabo debates sobre derechos ciudadanos. Los barrios fueron semilleros de líderes populares, sobre todo Santa Cruz y Trinidad. El teatro jugó un papel importante en la formación de los jóvenes: “El arte fue una forma de resistencia que no podían controlar. Se hacía teatro religioso en la calle reivindicando la figura negra de Jesús y luego se hacía teatro crítico sobre la estructura social. Al final de la dictadura el arte, la música y las radios comunitarias eran las principales expresiones de oposición” (*idem.*).

Con el tiempo, las organizaciones sociales se emanciparon de la Iglesia, dando un paso al que contribuyeron los propios sacerdotes. De ese modo, el eje de la vida social se trasladó de la capilla al centro comunitario. La capilla era el lugar donde almorzaban los niños y, por la noche, los jóvenes se instalaban bajo el alero a tomar vino y conversar, porque la sentían como un espacio seguro. “Hoy ese espacio de libertad se trasladó al centro comunitario”, asegura Carmen (*idem.*).

En el barrio de Santa Cruz, la comunidad consiguió construir un centro comunitario con materiales donados, más algunos comprados en colectas. Todo el trabajo fue hecho por los vecinos. Funciona como centro social y cultural para el barrio, incluyendo una escuela y un centro de salud.

Redes de mujeres y salud

Carmen releva a su hermano Orlando como guía en los Bañados. Caminamos por calles de tierra y barro hasta llegar a una vivienda pobre, aunque construida con materiales de cemento y ladrillos, donde vive

Patricio, al que llaman “Pinto”. Nos esperan varias mujeres que pertenecen a la comisión directiva de la Coordinadora de Defensa Comunitaria (Codeco), la principal organización del Bañado Norte.

Carmen describe el barrio “en positivo”: “Son barrios hermosos, llenos de árboles y plantas donde vive gente honesta y trabajadora”, dice, sabiendo que la fama que tienen los Bañados es de refugio de gente pobre que roba. María, una mujer de unos 35 años, grande y morena, asegura que recién en la última década se comenzaron a sembrar árboles y plantas, porque antes cada vez que el río crecía se los llevaba: “Este cambio fue posible por el relleno que hicimos, y todo esto fue de la mano de la autoestima y la organización del barrio” (*idem.*).

Codeco abarca diez barrios en los que viven unas cinco mil personas. En 2001 armaron una coordinadora zonal con el apoyo de la cooperación de la Unión Europea, “pero lo vivimos como una imposición, así que preferimos armar algo más pequeño para defender las comunidades y los derechos humanos”, dice Carmen. Margarita, de 49 años que parecen más de 60, fue elegida presidenta de la comisión de su barrio. “Elegimos a los siete cargos de la comisión vecinal en una asamblea a la que asistieron 37 familias de las 91 que viven en mi comunidad. Cada comisión dura dos años y su tarea principal es recaudar fondos para ayudar a la gente y mejorar el barrio” (*idem.*).

Más allá de la formalidad de la comisión vecinal, se trata de un tipo de organización que no se diferencia de la vida cotidiana, porque no crean ninguna estructura ni aparato separados de la vida diaria. “Las viviendas se construyen por ayuda mutua, hacemos tallarinadas y chorizadas para recaudar fondos. ¿Para qué? Para comprar escombros para rellenar las calles, para ayudar a los enfermos, pagar un taxi para llevarlos a la urgencia del hospital. Aquí el Estado no existe, la gente consigue todo”, explica, mezclando palabras en guaraní.

Los problemas vinculados a la salud, como asegura el geógrafo estadounidense Mike Davis, son los que más desestabilizan la vida cotidiana de los pobres. María expresa indignada que para ir al hospital o al puesto de salud hay que pagar:

El puesto de salud de Santa Cruz lo construyó la comunidad, pero los médicos y las enfermeras los paga el ministerio. Nosotros no tenemos ningún control sobre lo que hacen y además hay que pagar todo: 5 mil guaraníes³ por llenar una ficha para hablar con el doctor, 20 mil cuesta el análisis más barato, un hemograma 15 mil. Una señora tuvo que vender su casa para operarse.

³ 1 dólar = 5000 guaraníes.

Margarita interrumpe: “Para poderme operar de hernia tuve que pagar 5 millones,⁴ lo mismo que el valor de mi casa. Mejor es morirse” (*idem.*).

Si no mueren, es en gran medida por el apoyo de las redes de mujeres y vecinos organizados. Patricio, al que apodan “el veterinario del barrio”, explica que cuando hay una familia con un enfermo grave, la comisión vecinal cocina, por ejemplo, cien platos de comida y los vende. Todo lo que recaudan lo entregan al enfermo para gastos de medicamentos y hospital. “Tenemos cuatro familias donde hay alguien con derrame cerebral y hacemos actividades rotativas por minga para ayudarlos con las medicinas” (*idem.*).

Patricio es un privilegiado, ya que tiene trabajo fijo como empleado público, lo que le permite dedicar mucho tiempo a la comisión del barrio San Juan. Su forma de colaborar es vacunar a los animales del barrio y cobrar sólo el precio de la medicina. Margarita es el extremo opuesto. Su esposo trabaja cuidando coches en la ciudad y ella recoge plásticos desde la cuatro de la madrugada hasta las ocho de la mañana. “Salgo con mi hermana y sacamos unos 5 mil guaraníes cada una. Lo mismo que cuesta hablar con el médico”, se queja.

Para un barrio como los Bañados, María es una próspera empresaria. En su casa tiene un criadero con 40 cerdos porque su esposo perdió el trabajo hace cinco años. Además tiene un pequeño almacén, patos y gallinas, y sólo dos hijos para mantener. Tiene una extraordinaria capacidad para organizar la vida familiar y barrial, arte que aprendió en una cooperativa de cerdos que montaron con apoyo internacional.

Teníamos 20 socios pero fracasamos porque la gente necesita comer todos los días, y cuando aumentó el precio de la comida de los animales todo se complicó. Los tiempos de la cooperación son muy cortos y la gente está acostumbrada a comer hoy y ver qué hacen para comer mañana (*idem.*).

Resistir el “progreso”

Con la caída de la dictadura y la llegada de la democracia las administraciones municipales intentaron institucionalizar las comisiones vecinales informales. Pero se anotaron muchas que son apenas pantallas del Partido Colorado, que gobernó Paraguay durante 60 años. Carmen calcula que existen unas 1 500 comisiones sólo en los Bañados, pero no todas tienen existencia real. Aun así, la cifra revela una enorme capacidad organizativa.

A fines de la década de 1990, los organismos financieros internacionales comenzaron a interesarse por los Bañados. Su ubicación estratégica al lado

⁴ Mil dólares.

del río, la principal atracción de la ciudad, los convierte en un espacio apto para realizar inversiones y potenciar la especulación inmobiliaria. Para ello, había dos caminos: expulsar a los vecinos de forma violenta o mejorar sus barrios y viviendas, agrupándolos en unidades más densas, con el fin de dejar espacios libres para edificios de mayor valor.

El Banco Interamericano de Desarrollo (BID) apoya con 200 millones de dólares el proyecto de la municipalidad de Asunción denominado Franja Costera, destinado a mejorar la zona de los Bañados y realojar a sus habitantes en otro tipo de viviendas (Codehupy, 2007: 477). Al conocer el proyecto, los vecinos sintieron que iban a ser víctimas de un vasto proyecto especulativo que no contemplaba sus intereses. Con el apoyo del Comité de Iglesias para Ayudas de Emergencia (CIPAE), pusieron en pie una extensa organización, haciendo uso de la profunda red de organizaciones de base. En agosto de 2003 se realizó una gran asamblea en la que formaron la Coordinadora General de Organizaciones Sociales y Comunitarias de los Bañados de Asunción.

La organización abarca a los tres sectores del Bañado (Norte, Centro y Sur), tiene un Consejo de Coordinación, un Comité Ejecutivo y un Consejo de Coordinadoras zonales. Definió un programa de diez puntos: rechazo al desalojo, a la destrucción de los barrios, al hacinamiento, a las viviendas tipo “cajas de fósforos”, a la pérdida de los empleos informales, a las cuotas de vivienda “imposibles de pagar”, a los costos indebidos por las nuevas viviendas, y reclaman el derecho a ser consultados, a una justa indemnización por las mejoras hechas en los Bañados y tarifas sociales para los servicios públicos (Cobañados, 2008).

Quieren permanecer en un barrio en el que la mayoría vive desde hace 30 años, “pues allí se desarrolla nuestra vida cotidiana y comunitaria; a partir de nuestros barrios podemos acceder al empleo, a la alimentación, a la educación, a la salud, a los medios de transporte más económicos y demás servicios sociales”. Añaden que el proyecto va a destruir barrios enteros, contruidos por esas redes sociales “con nuestros propios esfuerzos y recursos, a la medida de nuestras necesidades y posibilidades” (Cobañados, 2008).

Temen que las nuevas urbanizaciones no respeten los espacios comunitarios, que las familias sean confinadas en espacios pequeños y se les impida seguir trabajando como lo hacen ahora. En los Bañados, todas las viviendas tienen un terreno alrededor, más o menos amplio según las necesidades y oficios de la familia, que les permite una cierta autonomía para el trabajo o para ampliar las viviendas. Por eso Cobañados demanda un terreno mínimo de 360 metros cuadrados para cada familia.

El debate que está planteando la organización social y comunitaria de los Bañados va mucho más allá del proyecto Franja Costera y se relaciona con el tipo de sociedad en la que quieren vivir. Los pobres de Asunción, que seguirán siendo pobres aunque los trasladen a otros barrios, con viviendas en hileras, todas iguales, ponen en primer lugar su identidad y las relaciones sociales que han construido. Son esos sólidos vínculos entre vecinos que han formado verdaderas comunidades, lo que les ha permitido vivir con dignidad en la pobreza. Se niegan a perder toda esa riqueza social por la oferta del “progreso”.

Con su larga experiencia en los Bañados y en los barrios de la periferia de Asunción, Orlando está seguro de que existen enormes diferencias:

En los Bañados la gente regresa a las 6 de la tarde y hace vida social, en la canchita de fútbol o en el centro social. Hay espacios comunes y hay interacción, hay lazos fuertes, peleas y solidaridad. Por el contrario, en los municipios periféricos la gente llega a las 9 de la noche y se encierra en la casa. La pobreza es la misma, pero no hay relaciones fuertes entre vecinos. Por eso, en los Bañados hay organización y en las periferias no hay nada y predomina el clientelismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Coordinadora de Organizaciones Sociales y Comunitarias de los Bañados de Asunción (Cobañados), “Por una Franja Costera para los pobladores de los Bañados de Asunción”, Paraguay, 2008.
- Coordinadora de Derechos Humanos de Paraguay (Codehupy), “Derechos Humanos en Paraguay 2007”, Asunción, 2007.
- Zibechi, Raúl, Entrevista a Orlando Castillo, Asunción, 24 de febrero de 2008a.
- , Entrevista a Coordinadora de Defensa Comunitaria (Codeco), Asunción, 23 de febrero de 2008b.

Las mujeres en el centro de las resistencias^{*1}

Silencio y velas. Alrededor de una mesa, en una cocina abierta hacia un amplio patio engalanado con plantas y árboles, mujeres de todas las edades y varones muy jóvenes colocan hierbas en pequeñas bolsitas que sellan con el calor de las llamas. Murmullos, risas y velas; un ambiente místico, espiritual, para una tarea colectiva que celebra la vida. La sede de Coordinadora Nacional de Organizaciones de Mujeres Trabajadoras Rurales e Indígenas (Conamuri) es un sitio apacible, que combina el trabajo con la intimidad, como la vida campesina que de algún modo reproduce.

Las militantes están preparando alimentos para la feria de comidas y productos agroecológicos Jakaru Porã Haguã (“Para que podamos comer bien”, en guaraní), que pequeños productores y productoras de varios departamentos realizan en el centro de Asunción. El tiempo de trabajo es pausado y se interrumpe con relatos, opiniones, miradas y silencios. Del círculo emana una energía que invita a integrarse. “Las mujeres poseen el 8% de la tierra pero producen el 80% de los alimentos y son quienes pasan más hambre”, se lee en un cartel.

* Publicado en *Programa de las Américas* en noviembre de 2013.

¹ Este artículo fue posible gracias a intercambios con mujeres de varias organizaciones: Perla Álvarez, Alicia Amarilla, Ceferina Guerrero, Ana Resquín, Carina y María de Conamuri; Carmen Castillo y María García de Codeco; Ada González y Marta Almada del Serpaj, y muchas otras cuyos nombres no pude retener, a las que pido disculpas. También participaron un puñado de varones.

La casa de María tiene un fondo extenso donde antes criaba cerdos, una de las principales actividades que se realizan en los Bañados, la zona inundable de la capital, en la que tres generaciones le fueron ganando espacio al río, desafiando los asiduos desbordes. Nos ofrece agua fresca y vamos acomodando sillas en las que se arrellanan mujeres del barrio, entre ellas Carmen, fundadora de la Coordinadora de Defensa Comunitaria (Codeco), y Patricio, el único varón del grupo.

De a poco, empiezan a relatar las novedades de los Bañados; en particular, las temidas obras del proyecto Franja Costera, que amenaza con “urbanizar” su barrio de 150 mil habitantes, apreciado ahora por la especulación inmobiliaria, gracias al trabajo de los vecinos. La última inundación, dos meses atrás, fue la excusa para que las autoridades renovaran las amenazas de desalojar miles de viviendas. María señala la calle donde vive, que sería el límite trazado por el municipio para expulsar y derribar.

Las dos organizaciones, la rural integrada por campesinas e indígenas, y la urbana formada por los sectores populares de Asunción, son muy diferentes pero comparten varios aspectos: por un lado, tienen la vocación de resistencia comunitaria al avance del capital sobre sus vidas (léase soja y agrotóxicos o especulación inmobiliaria), por otro, están integradas mayoritariamente por mujeres y, finalmente, se abren al trabajo con varones jóvenes.

Análisis sin concesiones

“Con la feria buscamos establecer un nexo entre la ciudad y el campo”, suena una voz desde el círculo. “A través de nuestra comida y de los alimentos orgánicos volvemos a relacionar lo rural y lo urbano, un vínculo que el avance del agronegocio está destruyendo.” La población rural supera 40% pese a la incontenible expansión de los cultivos de soja que, desde 1989, cuando cayó la dictadura de Alfredo Stroessner, han expulsado a una parte considerable de los campesinos de sus tierras. En la década de 1980, 60% de la población paraguaya vivía en el campo.

Los sucesivos gobiernos, incluyendo el del progresista Fernando Lugo (2008-2012), destinaron 70% del presupuesto para agricultura a subsidiar a los grandes agroexportadores. Las familias agricultoras reciben sólo 5% del gasto público y de ellas sólo 15% accede al crédito.³ Quince organizaciones campesinas y sociales lanzaron una campaña contra Monsanto en el día

³ En <http://www.pojaju.org.py/2/feria-de-alimentos-agroecologicos-jakaru-pora-hagua-es-te-viernes-sobre-calle-palma/>

mundial de la alimentación, durante el encuentro Heñoi Jey Paraguay (Germina de nuevo Paraguay). Desde la caída de Lugo, en junio de 2012, se aprobaron siete nuevos cultivos genéticamente modificados.

Las grandes organizaciones campesinas están muy debilitadas y su capacidad de convocatoria es mínima. “La hegemonía de los viejos movimientos campesinos se terminó”, dice Perla, desde un rincón, abriendo el grifo de opiniones. “Nosotras no nos debilitamos porque nos vinculamos a lo nuevo que surge en la ciudad, como las ferias, y porque incorporamos jóvenes”, agrega María. Carina tercia: “Nuestras dirigentes no se pelean por cargos ni por dinero, son sinceras”.

Vuelve María: “No vendemos a las mujeres, no hacemos pactos, no vamos a negociar, no nos vendemos”. Y para que no queden dudas remata: “Somos la organización que tiene menos proyectos con el Estado”. Y otra vez Carina: “Lo que tiene realmente conocimiento y claridad es lo que da poder”. En el ambiente flota la crítica a dirigencias que nadie nombra, quizá por el dolor o porque siguen siendo compañeros.

Ña Cefe (doña Ceferina), fundadora de Conamuri, reflexiona muy serena: “Hay un vicio por negociar, y salen con el maletín cargado”. Lentamente, el panorama se aclara: muchos dirigentes campesinos y sindicales ocuparon cargos de confianza en el gobierno de Lugo y abandonaron las bases. Ellas no lo hicieron. El no haberse “vendido”, las legitimó y las instaló en el centro de la resistencia al modelo encabezado por el presidente colorado Horacio Cartes.

“El sector de izquierda en Paraguay tiene un proceso muy corto”, reflexiona Alicia. “Hay mucho enredo, mucho autoritarismo, muchos vicios del capital. Vicios de la derecha dentro de la izquierda” (Duré; Ortega; Palau y Villagra, 2002: 110). La joven dirigente de Conamuri pone un ejemplo: los partidos como el Frente Guasú, que aglutina a la mayor parte de la izquierda, dejaron de ser espacios de representación de los movimientos. “Lo único que se pensaba allí era en el poder y quién iba a ser candidato o candidata (Duré; Ortega; Palau y Villagra, 2002: 112).”

En su análisis, la sequía afectó a miles de campesinos que debieron emigrar. “Desaparecieron comunidades enteras” dice Alicia, al punto que “no había nada para comer en el campo”. Lugo nunca les concedió audiencia, pero el Frente Guasú tampoco. El 6 de mayo, un mes antes del golpe parlamentario, los movimientos denunciaron al Frente en un comunicado, diciendo que actuaba peor que la derecha. Lugo y la izquierda estaban aislados de los movimientos. “Y en eso vino el golpe” (Duré; Ortega; Palau y Villagra, 2002: 115).

Las mujeres de Conamuri han construido un análisis propio de la realidad social y política, que incluye una precisa autocrítica de las

organizaciones campesinas. Entre las 23 organizaciones y movimientos sociales entrevistados en el libro *Golpe a la democracia*, el análisis de las mujeres destaca porque no se limita a señalar a la derecha golpista y a los grandes terratenientes, sino que también aborda los problemas y deformaciones en el campo popular.

Resistir la especulación inmobiliaria

Recostada en una silla María no oculta su indignación. Las obras del megaproyecto Franja Costera avanzan imparables. Ya se construyó el Parque del Bicentenario y la Avenida Costanera, aunque pocos parecen entender la relación entre las obras y la mayor inundación de las últimas décadas. Su casa está en el límite de las zonas que serán desalojadas para “urbanizar” los Bañados.

Los humedales entre la ciudad formal y el río Paraguay fueron poblados desde la década de 1950 por campesinos expulsados debido a la expansión de la ganadería. Son las zonas inundables de Asunción, donde viven 150 mil personas, entre 15 y 20% de los habitantes de la capital. La población menor a 20 años asciende a 60%, mientras que 85% está asentada en terrenos fiscales y sólo 15% tiene título de propiedad (Serpaj, 2013).

Todo lo que tienen los barrios de los Bañados, calles, capillas, alumbrado público, grifos de agua, puestos de salud, centros sociales y escuelas, fue construido con base en la ayuda mutua. Para adecuar los barrios, “se han tenido que hacer muchas ferias de comida, se han tenido que vender muchas rifas, organizado muchas polladas o tallarinadas, se han debido realizar numerosos torneos, colectas” (*ibid.*: 3). En los mapas oficiales no aparecen esas 17 mil familias, pero se destacan las obras en construcción.

Desde 2007, al calor de la expansión del modelo financiero, que en el campo se traduce en monocultivos y en las ciudades en especulación inmobiliaria, se reflató un viejo proyecto que los vecinos aún no conocen en su totalidad, y del que se van enterando a medida que las obras avanzan. Franja Costera propone “recuperar” mil hectáreas del Bañado Norte y mil del Bañado Sur. En el Sur, se propone crear un parque industrial y construir un nuevo puerto.

En el Bañado Norte, quieren rellenar la mitad para “inversiones privadas”, que incluyen: 82 hectáreas para campo de golf y *resort*, 20 hectáreas para un parque telemático, 22 hectáreas para un centro de convenciones, 113 hectáreas para áreas residenciales. Además, están las 500 hectáreas de la reserva ecológica decidida a espaldas de la población, porque allí

se detienen aves migratorias provenientes de Canadá. La reserva rodea al exclusivo Club Mbiguá.

El Parque del Bicentenario fue inaugurado bajo el gobierno de Lugo y, en 2012, se estrenó la Avenida Costanera: cuatro carriles sobre un gigantesco terraplén al borde del río, varios metros por encima de las viviendas más pobres de la ciudad. Los vecinos molestan. Cuando la municipalidad entregó 22 hectáreas a la empresa de servicios sanitarios, consideró que allí había sólo siete familias, ignorando que en realidad eran 420 familias con más de 20 años en la zona (*ibid.*: 4).

Se trata de emprendimientos de lujo como el Centro de Eventos Talleyrand Costanera⁴ o el Complejo Barrail,⁵ torres para oficinas y residencias, bancos, supermercados y todo tipo de negocios con el atractivo adicional de la vista a la bahía. En suma, la especulación urbana toma por asalto los Bañados poniendo en serio riesgo el futuro de sus habitantes.

“¿Dónde nos vamos a ir si llevamos toda la vida en este lugar?”, estalla María. Carmen, Ada y Patricio muestran la misma convicción. Codeco nació hace 12 años vinculada al trabajo local de la iglesia de base dirigida por los jesuitas de Fe y Alegría. Allí se formó Carmen y una parte de los vecinos que trabajaron por mejorar el barrio y ahora pelean para no ser trasladados. “El gran avance de las obras de la franja se dio bajo el gobierno Lugo; como era un gobierno amigo la gente bajó la guardia”, dice una vecina.

Codeco agrupa once barrios. Cada uno, con su comisión vecinal, se considera comunidad. La asociación de recicladores cuenta con 50 socios y socias que ahora trabajan con motocarros. La coordinadora abarca entre seis y siete mil familias y, como sostiene Ada, “las mujeres son las que sostienen tanto la organización como las propias familias”. De las 30 personas que forman el núcleo de la coordinadora, 26 son mujeres que se reúnen todas las semanas y, además mantienen sus reuniones en los barrios y la administración.

“Hay una relación entre sostener la familia y sostener la lucha y la organización” reflexiona Ada. Ellas salen a reciclar residuos, trabajo en el que colabora toda la familia, y son ellas las que sostienen los animales domésticos, consiguen comida para los cerdos y venden el cartón reciclado. “Ellos están más alejados de la vida comunitaria, prefieren trabajar fuera como cuidadores o en la construcción, mientras ellas se encargan de los hijos que trabajan con los padres después de la escuela.”

⁴ Véase <http://talleyrand.com.py/>

⁵ Véase <http://www.ultimahora.com/grupo-barrail-construye-edificio-oficinas-vista-la-bahia-n274731.html>

Apostar a una nueva cultura política

“Cuando empezamos a trabajar con varones fue muy complicado”, dice Perla, “por eso trabajamos sólo con varones jóvenes”. La decisión responde a “la esperanza depositada en que estos procesos generen nuevas relaciones de género y es en la juventud donde se construyen” (Conamuri, 2011). Perla sostiene que “las metodologías con la juventud son más vivenciales, como los campamentos, los intercambios, las prácticas”, y es en la convivencia cotidiana donde aparece —o no— lo aprendido.

Las militantes de Conamuri defienden un “feminismo popular y campesino” y lo trabajan intensamente en sus cursos internos, en particular en los *Cursos de Formación para las Pytyvõhára* (facilitadoras o educadoras). En los cuadernos de formación, sostienen que el género es una construcción histórica “que incluye a mujeres, varones y a las diferentes opciones sexuales y por eso hablamos de géneros en plural” (Conamuri, 2012).

No luchan contra los hombres sino contra el patriarcado, y se autodefinen como “anticapitalistas, antipatriarcales y socialistas”. Proponen construir nuevas relaciones entre mujeres y hombres, democratizar el trabajo doméstico, participar en espacios de poder, de toma de decisiones y “avanzar en nuestra autonomía individual, económica y política para poder tomar nuestras propias decisiones”.

La autoeducación, el autocuidado y la autoestima alimentan el orgullo por la organización de las mujeres que pertenecen a Conamuri. Esa fuerza les ha permitido superar “las campañas de otras organizaciones contra Conamuri”, como dice una de las mujeres mientras coloca hojas en las bolsitas en la cocina de la organización. Perla va más lejos: “Desde que incorporamos jóvenes, los discriminan, les dicen que van a Conamuri porque no tienen el perfil para ser dirigentes”.

Un par de jóvenes mueven la cabeza y asienten. “En las grandes organizaciones no nos dan participación a los jóvenes, y vemos que a Conamuri no la manejan entre dos o tres sino todas juntas”, dice uno de ellos. Ña Cefe recuerda que esos mismos “machos viejos” que mandan en las organizaciones se burlaban de ellas en 1998, cuando decidieron separarse para formar Conamuri. “¿Qué van a hacer estas viejas amargadas?”, les decían.

Recuerda que el maltrato que sufrieron las forzó a retirarse del Movimiento Campesino Paraguayo (MCP), fundado en 1980, heredero de las Ligas Agrarias y, en su momento, la organización unitaria de todos los campesinos. “No estamos contra el hombre, queremos ir del brazo. Con Lugo todos los dirigentes campesinos se candidatearon, se pelearon entre ellos por cargos y perdieron sus bases”, insiste Ña Cefe.

“La dirigencia también entró en crisis por haber hecho una lectura muy liviana del gobierno progresista. Ahora el movimiento campesino no es más hegemónico, mientras la dirigencia perdió el control de las bases y la capacidad de análisis”, reflexiona Perla.

Entre los movimientos paraguayos predomina un clima de confusión y desarticulación, de crisis e incertidumbre, en un escenario dominado por el avance avasallador de la derecha, con proyectos de privatizaciones, de favorecer aún más a los grandes propietarios rurales y a los grandes especuladores inmobiliarios.

Predomina, también, una sensación de que algo se ha agotado, de que ya no se puede seguir transitando los mismos caminos que mostraron tantos límites. Codeco apuesta por los jóvenes. En 2012, hicieron un curso de comunicación radial, cuando la parroquia del barrio les ofreció la radio comunitaria. Participaron 30 chicos y chicas, 10 se quedaron iniciando un programa radial con apoyo de una mujer de la organización.

“Suelen ser hijos e hijas de personas de Codeco, algunos participaban con sus madres en las reuniones y actividades. Entre ellos son amigos y, como todos trabajan, no tienen problemas en asumir responsabilidades”, explica Ada. La experiencia de Conamuri, aunque son organizaciones muy distintas, es similar. El ingreso masivo de mujeres jóvenes de base, y el ingreso de varones, a menudo hijos de militantes, está generando un profundo cambio en la cultura política.

En pocos años, realizaron un “ejercicio de distribución del poder”, mediante un proceso de debates y capacitación interna realizado por ellas mismas con base en la historia del Paraguay, de las luchas campesinas, de la dictadura. En las familias, trabajan fuerte con hijos e hijas, pero también con sus parejas, aunque a veces se producen rupturas. Magui Balbuena, fundadora y referente de Conamuri, me explicó años atrás que estaba dejando el lugar central que había ocupado en la organización. Su hija Martha adelantó que estaban empezando a integrar varones.

Hay algo en las organizaciones en las que predominan mujeres y jóvenes que las hace diferentes. Por algo, la mitad de los zapatistas tienen menos de 20 años y muchísimas son mujeres. Son los sectores menos “maleados” por la cultura política hegemónica. En los Bañados atravesaron conflictos con un varón de la organización y los han venido superando con base en la crítica, la autocrítica y la confianza. Manejan el conflicto de otra manera, “incorporando al otro”.

La experiencia en Conamuri “es grandiosa” dice una mujer que trabaja con grupos de mujeres. “Se autorregulan, se autocontrolan, de forma educativa, sin agresión sino con responsabilidad y compromiso; aunque due-la, nos decimos las cosas de frente”. Confianza, verdad y espíritu de comu-

nidad hacen que los conflictos no separen. “No se guardan las críticas porque si se guardan luego estalla y todo se rompe.” No hay un tiempo del reloj, sino el de cada persona.

En algún momento, habrá que nombrar esta nueva cultura política que comienza a abrirse paso en espacios donde el individualismo y el machismo están bajo control. Por ahora, alcanza con reconocer que algunos movimientos, no institucionalizados, con fuertes vínculos con las bases, comunitarios y con formas de trabajo bastante horizontales, están renovando la cultura política. Un paso imprescindible para redoblar las resistencias.

BIBLIOGRAFÍA

- Conamuri, “Entrevista a Perla Álvarez”, en *Ñe’ë Roky* (Boletín de Conamuri), N° 10, noviembre de 2011.
- , “Géneros, patriarcado, feminismo”, *Curso de Formación de Pytyvôhára*, Conamuri, Asunción, febrero de 2012.
- Duré, Elizabeth; Ortega, Guillermo *et al.*, *Golpe de la democracia*, BASE-IS, Asunción, 2012.
- Servicio Paz y Justicia (Serpaj), *Boletín Especial de Información y Análisis*, N° 7, Serpaj, septiembre de 2013.

PERÚ

Resistencia a la colonización de la minería*

Una de cada cinco hectáreas del Perú ha sido entregada a las multinacionales de la minería, así como la mitad de las tierras de las comunidades campesinas e indígenas de la sierra andina. La gente común y la naturaleza son las más afectadas por la voracidad de grandes empresas que acumulan oro, plata y cobre en el altar de la especulación. La forma como la población se viene movilizand o muestra cambios de fondo en la acción social.

“Fuimos aplastados por 20 años de guerra interna”, dice Hugo Blanco, campesino quechua y veterano dirigente que protagonizó la lucha por la recuperación de tierras en la década de 1960 en Cusco. Ahora se muestra optimista: “El conflicto de Conga primero y ahora el de Kañaris nos muestran que la lucha social avanza, aunque por otros caminos, a través de grupos locales que son más representativos de las luchas reales que las viejas centrales que están por los suelos” (Zibechi, 2013).

Perú es un país minero. Desde la Colonia, la explotación de las minas reconfiguró el mapa social y político de los pueblos originarios que habitaban la región andina. En las últimas décadas, la minería se reflejó incluso en las artes y en la literatura, su huella fue particularmente intensa entre los campesinos, como lo muestran las novelas de Manuel Scorza,

* Publicado en *Programa de las Américas* en marzo de 2013.

uno de los más destacados escritores peruanos.¹ Pese a ello, la lucha contra la minería no ocupó un lugar destacado en el imaginario peruano.

Sin embargo, en los últimos años se registra un viraje importante. El año 2012 fue el de mayor conflictividad social. Como señala el Observatorio de Conflictos Mineros en el Perú, la intensidad de los problemas se refleja en la polarización que producen y en su capacidad para modificar la agenda. Las protestas contra la minería forzaron dos cambios de gabinete en el gobierno de Ollanta Humala: en diciembre de 2011 (apenas seis meses después de asumir el gobierno) y en julio de 2012, cuando cumplía su primer año en el sillón de Pizarro.

“Hace diez años era impensable que un conflicto minero de una zona apartada del país, llegase a las primeras planas de los principales diarios y estuviera presente por varias semanas en casi todos los medios”, señala el Observatorio (OLCA, 2012: 28). Pero la principal novedad es que “los conflictos sociales vinculados a la minería se han convertido además en conflictos políticos de envergadura”. Hasta la agencia de calificación de inversiones Moody’s señaló que el modo como viene afrontando el gobierno el conflicto por Conga puede ser perjudicial para los intereses del sector minero.

Comprender la importancia de la lucha contra la minería supone abordar tres aspectos: la megaminería como una de las principales formas de acumulación del capital transnacional en Perú; la resistencia campesina de carácter comunitario y, por lo tanto, territorializada, que conecta con cinco siglos de resistencia indígena; y los modos no centralizados de coordinación, esto es, las nuevas culturas de acción política.

Perú en el ojo del colonialismo minero

En noviembre había 24 millones de hectáreas concesionadas a la minería, lo que representa 19% de la superficie total del país. El área de las concesiones mineras afecta principalmente a las comunidades campesinas de la Sierra y la Costa del centro y norte del país, donde casi la mitad del territorio fue concedido a las mineras (*ibid.*: 32).

En efecto, 49.6% de las tierras de las comunidades campesinas tiene concesiones mineras. Casi la mitad de la región hidrográfica del Pacífico (47%), donde vive 65% de la población que cuenta con apenas 1.8% del volumen de agua del país, está concedida a la actividad minera (*ibid.*: 30).

¹ En particular, pueden consultarse sus cinco novelas épicas sobre la lucha de los campesinos andinos por recuperar sus tierras: *Redoble por Rancas* (1970), *Historia de Garabombo el Invisible* (1972), *El jinete insomne* (1977), *Cantar de Agapito Robles* (1977) y *La tumba del relámpago* (1979).

Por eso, los argumentos oficiales de que la actividad minera beneficia al país son rechazados de plano por comuneros que sufren la pérdida de sus tierras y de su acceso al agua.

Un reciente informe del Metals Economic Group señala que la caída del mercado de acciones en el mundo favorece las inversiones en minería, que crecieron 44% en 2010 y 50% en 2011, luego de experimentar una fuerte caída en 2009 (Metals Economics Group, 2012). La región latinoamericana, donde destacan Chile, Perú, Brasil, Colombia, México y Argentina, es el primer destino de las inversiones mineras, concentrando 25% del total. En 2003, apenas 10% de la inversión minera mundial se dirigía hacia América Latina.

Junto a Chile, Perú es el primer destino de las inversiones mineras en la región. En 2010, la región latinoamericana proveía 51% de la plata del mundo, la mitad del litio, 45% del cobre, 27% del molibdeno, 25% del estaño, 23% del zinc y la bauxita, 19% del oro y 18% del hierro (Metals Economics Group, 2012). Hasta 2020, el sector minero recibirá 300 mil millones de dólares de inversiones.

Perú ha dado un salto significativo como receptor de inversión extranjera directa. En 2012 llegaron al país 11 mil millones de dólares, lo que representa un aumento de 34% respecto a 2011, frente a un promedio de 1 600 millones entre 2000 y 2005 (UNCTAD, 2013: 6). El problema es que minería e hidrocarburos suman la mayor parte de las inversiones. Alrededor de dos tercios de esas inversiones fue al sector de recursos naturales y apenas 8.7% a la industria manufacturera.

Este tipo de inversiones consolida la dependencia a la explotación y exportación de recursos naturales. El periodista peruano Raúl Wiener sostiene que 30% de los ingresos fiscales de su país se originan en la minería y que “la única forma más o menos rápida de incrementar estos fondos en el corto plazo y poder llevar adelante los programas sociales que todo candidato promete para ganar las elecciones, es con más inversiones en minería, por lo que pelearse con este sector sería hacerse el haraquiri” (Wiener, 2012).

Perú se convirtió en el quinto país del mundo con mayor crecimiento de las exportaciones, que pasaron de 7 600 millones de dólares en 2002 a 45 700 millones en 2011. Alrededor de 60% son minerales, mientras que 10% corresponde a petróleo y gas, productos que se exportan sin procesar (Ministerio de Comercio Exterior y Turismo, 2011). Es el mayor exportador latinoamericano de oro, zinc, plomo y estaño; el segundo productor de plata y de cobre. Según las proyecciones, en los próximos años la tendencia de inversiones y exportaciones centradas en la minería se va a profundizar. Según el Observatorio de Conflictos Mineros, las concesiones mineras se duplicaron entre 2006 y 2010.

Resistencia en los Andes

Durante la segunda mitad de 2011 y buena parte de 2012, el principal conflicto minero y social del país se registró en la región de Cajamarca, al norte del país, como consecuencia de la masiva oposición de la población al proyecto de explotación de oro y plata Conga, de la minera Yanacocha, propiedad de la estadounidense Newmont Mining Corporation. Desde hace más de veinte años, la minera explota un yacimiento de oro ubicado a 50 kilómetros al norte de la ciudad de Cajamarca, a más de 3 400 metros de altura, siendo la segunda mayor mina de oro del mundo.

Durante los últimos años, Yanacocha ha experimentado una caída en su producción debido al agotamiento de las reservas. De ahí que el proyecto Conga sea una alternativa para la empresa. Pero la población ya conoce a Yanacocha y se ha movilizizado en defensa del agua desde hace varios años. El problema principal es que la actividad minera, que incluye el uso de cianuro y mercurio, afecta las lagunas de altura de las cuales se abastecen las comunidades campesinas y las ciudades.

En noviembre y diciembre de 2011, la resistencia de la población de Cajamarca (Cajamarca es un departamento; además, es una de las doce provincias del departamento y es la ciudad capital departamental) se zanjó con la declaración del estado de emergencia y la militarización de varias provincias, a lo que siguió un recambio del gabinete con la salida de buena parte de los ministros más progresistas. En el distrito de Bambamarca, uno de los más afectados por Conga, la población impidió que los soldados pudieran hacer la ceremonia de saludo a la bandera y en Celendín, epicentro del conflicto, los soldados fueron expulsados de la plaza por la población (Lucha Indígena, 2013b). Las rondas campesinas detuvieron soldados por intentar prostituir a menores.

En 2012 se registraron 167 conflictos activos; de ellos, 123 son conflictos denominados como “socioambientales” por la Defensoría de Pueblo, mientras sólo siete son “laborales”. Los campesinos se están quedando sin tierra y sin agua y reaccionan con toda la fuerza que tienen, movilizando sus comunidades. Una encuesta revela que, en Cajamarca, 78% de la población se opone al proyecto Conga. Aunque el epicentro de las resistencias es Cajamarca, y más recientemente Kañaris (Lambayeque), los conflictos mineros abarcan todo el país.

Mirando la realidad más de cerca, se observa que la población ha puesto en juego una variedad de recursos asombrosa. Ha creado frentes de defensa provinciales y locales, ha realizado consultas municipales y provinciales, marchas, paros regionales y cortes de carreteras. Una de las actividades más importantes es la realizada por las rondas campesinas,

organizaciones comunales de autodefensa para combatir el robo de ganado, nacidas en Cajamarca y Piura en la década de 1970.

Los *ronderos* de Cajamarca, Bambamarca y Celendín, las tres provincias más cercanas a la mina Conga, acamparon masivamente en los alrededores de las lagunas impactadas por el proyecto minero para hacer una labor de vigilancia e impedir cualquier trabajo de la empresa en la zona. La movilización comenzó en noviembre y éstos fueron denominados “guardianes de las lagunas”.

El campamento de Celendín fue destruido por las fuerzas policiales, por lo cual el Comando Unitario de Lucha de Cajamarca decidió “construir dos casas para que las rondas campesinas, en base a trabajo de minga, para que los ronderos y visitantes puedan pernoctar y permanecer firmes en la lucha” (Comando Unitario de Lucha, 2012).

Esta lucha por el control del territorio es respondida con la militarización de la región por parte del gobierno, mientras Yanacocha cierra los caminos a los campesinos. Las comunidades respondieron colocando carteles en todas las vías y en todos los caseríos que dicen: “Territorio rondero libre de minería”, seguido del nombre del lugar. Una práctica similar a la realizada por las bases zapatistas para reafirmar el control de sus espacios.

Según la Asociación Pro Derechos Humanos (Aprodeh), los estados de excepción y la militarización de varias provincias se saldaron con 17 muertos entre diciembre de 2011 y septiembre de 2012. Cinco comuneros fueron muertos en julio de 2012 en Celendín y Bambamarca, tres por el intento de erradicar la pequeña minería informal en Madre de Dios (frontera con Brasil y Bolivia), dos en Espinar (Cusco) mientras resistían a la minera XStrata, uno enfrentando a la minera Barrick en Ancash.

El gobierno de Ollanta Humala aplica el Decreto 1095, emitido por el anterior gobierno de Alan García, que autoriza la intervención de las fuerzas armadas en el control del orden interno, calificando a los que protestan como “grupo hostil” mientras las violaciones a los derechos humanos cometidas por las fuerzas represivas son juzgadas en tribunales militares (Aprodeh, 2012).

Nuevas formas de organización y acción

En los dos últimos meses apareció un nuevo conflicto en la norteña provincia de Lambayeque. Los campesinos expresan el conflicto de un modo muy sencillo, que revela su visión del mundo: “El fundamento de nuestra resistencia indígena, es por la intromisión e invasión en nuestro

territorio ancestral de la empresa Minera Candente Copper Corporation-Cañariaco” (Manifiesto, 2013).

Para reafirmarse ante la opinión pública, el 30 de septiembre realizaron una Consulta Comunal, en la que 95% de la población se pronunció contra la minera. El 20 de enero realizaron un paro regional y el 25 la policía hirió a 24 campesinos durante un bloqueo de rutas cuyo objetivo era evitar que la canadiense Candente Copper siguiera adelante con su proyecto de explotar tres yacimientos de cobre.

Un párrafo del “Manifiesto” del 5 de febrero revela el abismo existente entre el Estado y las comunidades: “Exigimos como condición para el diálogo el retiro inmediato de las fuerzas policiales de nuestros territorios, puesto que de acuerdo a nuestro derecho consuetudinario la seguridad comunal está garantizada por las rondas campesinas y no hay necesidad de la presencia de gran contingente policial fuertemente armado en la zona” (Manifiesto, 2013a).

Y agregan: “Somos autoridades originarias, comunales y ronderiles que no estamos dispuestos a renunciar a nuestros principios y derechos como pueblos, a no permitir la subordinación al colonialismo que rompe la estructura genuina y natural de los pueblos originarios”.

Sin embargo, numerosos analistas y observadores consideran que en Perú no existen movimientos sociales y estiman que el movimiento contra la minería es fragmentado y que no se articula entre sí. El investigador y activista Raphael Hoetmer afirma: “Los movimientos del Perú no son centralizados y articulados en organizaciones representativas nacionales sólidas; más bien tienen un carácter fragmentado” (Hoetmer, 2012: 230).

En el mismo trabajo, en el que polemiza con quienes aseguran que no existen movimientos, constata “una situación donde los pueblos no requieren de las organizaciones nacionales para movilizarse, pero a la vez, hay dificultades para articular las distintas agendas locales entre sí y con las agendas nacionales” (*idem.*). De hecho, las grandes organizaciones no juegan ningún papel en la lucha contra la minería.

Luego señala que las luchas consiguen victorias pero éstas no se traducen en la creación de organizaciones potentes. “Hay grandes dificultades para convertir estas victorias en organizaciones más fuertes” (Hoetmer, 2012: 236). En efecto, constata que existen grandes luchas que ya no son dirigidas por las poderosas organizaciones sociales de antaño, como la Confederación General de Trabajadores del Perú (CGTP), la Confederación Campesina del Perú (CCP) o la más reciente Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería (Conacami).

En este punto es donde parece necesario cambiar la forma de mirar. Hugo Blanco, quien vivió el periodo de las grandes organizaciones desde

la CCP y ahora acompaña a los movimientos de Cajamarca, es muy claro. En su opinión, se trata de coordinar las luchas y, a la vez, de avanzar “hacia una democratización cada vez mayor del movimiento, en que sea la colectividad la que mande y no los dirigentes. No desviando su actividad central hacia campañas electorales” (Lucha Indígena, 2013a: 8).

En pocas palabras, aborda tres temas claves: coordinar las luchas sin crear aparatos burocráticos, que decida la gente (eso que los zapatistas llaman “mandar obedeciendo”) y evitar la tentación electoral que distorsiona las luchas al incrustarlas en la institucionalidad estatal. Aunque no lo dice, está hablando de una nueva cultura política.

BIBLIOGRAFÍA

- Asociación Pro Derechos Humanos (Aprodeh), “Ni un muerto más” folleto, Lima, septiembre de 2012.
- Central Única Nacional de Rondas Campesinas: <http://cunarcperu.org>
- Comando Unitario de Lucha-Cajamarca, 1 de febrero de 2013.
- Cooperacion: <http://www.cooperacion.org.pe/>
- Blanco, Hugo, “¡Agua sí! ¡Mina no!”, folleto, Cusco, Lucha Indígena, 2012.
- Hoetmer, Raphael, “Los movimientos del Perú: nueve hipótesis sobre conflicto y movimiento social, y una afirmación epistemológica”, en *Crisis y movimientos sociales en Nuestra América*, Lima, Programa Democracia y Transformación Global, 2012.
- Lucha Indígena*, N° 79, Cusco, marzo de 2013.
- , N° 82, Cusco, junio de 2013.
- Manifiesto de las Comunidades y Rondas Campesinas de Cañar, Incaawasi y Salas: Pueblos Originarios en Defensa del Agua y la Vida, 5 de febrero de 2013.
- Metals Economics Group, “Tendencias de la exploración mundial 2012”, Halifax, 2013.
- Ministerio de Comercio Exterior y Turismo, “Resumen de Exportaciones 2011”, 2011. Disponible en: <http://www.mincetur.gob.pe/newweb/Portals/0/documentos/comercio/CuadrosResumen_Exportaciones_2011.pdf>
- Observatorio de Conflictos Mineros en el Perú (OLCA), “11° Reporte Semestral”, Lima, diciembre de 2012.
- Servindi (comunicación intercultural). Disponible en: www.servindi.org
- UNCTAD, Global Investment Trends Monitor, N° 11, 23 de enero de 2013.
- Wiener, Raúl, *La Primera*, Lima, 12 de abril de 2012.
- Zibechi, Raúl, Entrevista a Hugo Blanco, Lima, 22 de febrero de 2013.

VENEZUELA

Para quebrar el rentismo petrolero*

La porción de la sociedad organizada en movimientos territoriales, es el factor dinámico de los cambios, del entretejido de relaciones sociales de nuevo tipo que son las semillas de un orden social más igualitario y democrático. Con sus luces y sombras, con más críticas que incondicionalidades, es en esos espacios donde puede encontrarse algo parecido a un mundo nuevo.

“La cultura rentista y clientelar generada por el petróleo se ha reforzado, no nos pudimos liberar de esa herencia, por eso la importancia de la batalla cultural”, dice María Eugenia, psicóloga social de unos 30 años, integrante del colectivo de mujeres Voces Latentes. “Como siempre, hubo recursos del Estado, la productividad no importa, nunca se prioriza”, agrega su compañera María Claudia, ingeniera y activista social (Zibechi, 2013a).

“El acceso a la renta petrolera era para unos pocos. La redistribución de la riqueza hacia los más pobres, aunque seguimos importando todo lo que consumimos, instaló el modelo productivo como algo inamovible”, sigue María Eugenia.

Estas mujeres, dedicadas a “la creación de espacios para que los discursos populares se posicionen frente a los discursos del saber-poder”, donde se sitúen prácticas emancipatorias, crearon su colectivo en 2005, con profesionales jóvenes a las que se fueron sumando mujeres de sectores

* Publicado en *Programa de las Américas* en julio de 2013.

populares. Hacen trabajo comunitario en comunicación, educación popular y psicología social.

Entre sus trabajos concretos figura *Libreparlantes*, que a través de la práctica radial con adolescentes privados de libertad busca crear nuevas prácticas sociales. Junto al Laboratorio de Artes de Urbanas, que funciona en Tiuna El Fuerte, consiguieron la incorporación de jóvenes de los cerros, crecidos en actividades delictivas y violentas, a actividades de comunicación y creación artística, lo que supone el inicio de una nueva vida. Digamos, una revolución.

Artes para la emancipación

Una morena de veintipico, de nombre Doris, nos recibe apenas traspasamos el portón de Tiuna El Fuerte. El espacio está pegado a una autopista de ocho carriles que emite zumbidos ensordecedores y a una avenida repleta de edificios algo decadentes, poblados por una clase media baja que se siente un par de escalones simbólicos por encima de sus vecinos de los cerros, nacidos a un par de cuadras y perdidos en el horizonte, allá arriba, donde las lucecitas abigarradas se confunden con las estrellas caribeñas.

“Esto antes era un *parking* abandonado, no había nada, sólo funcionaba un mercado popular en aquella parte”, detalla Doris soltando palabras a una velocidad que compite con el zumbido interminable de la autopista. “Los fundadores son Piki, Ernesto, Aquiles y Claudio, que ocuparon el predio en 2004, músicos que siempre vivieron aquí, en El Valle, y formaron Son Tizón, una banda de fusión” (*idem.*).

Mi cara de incredulidad rioplatense, la obliga a explicar. “*Sanguero*, salsa, guaguancó, *hip hop*, bolero y parranda son algunos de los ritmos de la fusión”, dice Doris, algo divertida por la imperturbable ignorancia del visitante. Ernesto Figueroa, una de las voces de Son Tizón, escribió:

Somos músicos que nos dimos cuenta viajando por Argentina, Uruguay, México, Cuba, de la necesidad que había en la movida venezolana de investigar las raíces y tomarlas como base, para hacer música, ya que la transculturación estaba muy fuerte, la autodenominada ‘cultura venezolana’ se había dado la tarea de desarraigar todas las expresiones culturales (Figueroa, 2007).

Una tarea política, pero desde un lugar otro, más cercano a las rispideces de la vida cotidiana que a las alfombradas salas del poder: “Nosotros utilizamos la música como herramienta, para la investigación, para compartir, resistir, conocer y difundir lo que se sabe... también rescatamos la labor de gente que como nosotros sabe la importancia de la memoria histórica colectiva”.

Al regresar de sus viajes, sigue Doris, “articularon una red de artistas de calle, raperos, tribus urbanas, y con ellos tomaron este espacio. Decidieron no esperar y convirtieron unos autobuses en oficinas y después empezaron a construir el espacio” (Zibechi, 2013a). El espacio comprende un conjunto de naves hechas con contenedores cruzados entre sí, reciclados en hábitáculos enormes que conforman un todo articulado de tres grandes espacios.

La primera nave consiste en tres contenedores con un espacio central, que incluye un bar (con exquisitos tacos mexicanos), la oficina administrativa, una tienda donde venden serigrafías y *spray* para hacer murales, además de una pista para comer, bailar, escuchar música o hacer *performances*.

La segunda nave está suspendida sobre un anfiteatro para danza y baile. Un taller de serigrafía y un Infocentro con decenas de computadoras y, enfrente, una biblioteca popular y un centro de investigación. Arte, un chico volcado a la serigrafía, explica que volcaron todo lo que ganaron en un trabajo para levantar el taller de serigrafía, que consiste en un aparato giratorio que permite colorear ocho camisetas a la vez. “El arte debe servir para transformar”, dice alguien.

El complejo tiene además un amplio estudio de grabación de sonido, siempre construido en contenedores, equipado con aparatos digitales de última generación, bien iluminado y con aire acondicionado, un estudio para grabar imágenes, y un espacio abierto donde sigue funcionando un mercado semanal. El diseño fue obra del colectivo de arquitectos jóvenes LAB.PRO.FAB, encabezado por Eleanna Cadalso y Alejandro Haiek.¹

Laboratorio social

Tomaron el nombre del cuartel militar que tienen enfrente, cruzando la autopista, pero lo invirtieron. “‘Fuerte Tiuna, zona militar’, dice el cartel de ellos, y el nuestro pone ‘Tiuna El Fuerte, zona cultural’”, vuelve a explicar Doris. Consultada sobre cómo gestionan el espacio, se explaya: “Tenemos dos instancias, la asamblea general cada dos semanas, a la que asisten miembros de cada uno de los diez colectivos. Además, hay un minicumbe, inspirado en el cumbe africano, que es un espacio de resistencia, donde nos reunimos por áreas de trabajo y se abordan las cuestiones más concretas” (*idem.*).

¹ Los *fab labs* son laboratorios de fabricación de objetos físicos con base en ordenadores y con fuerte acento social. La primera experiencia nació en 2000, en el Massachusetts Institute of Technology (MIT), cimentada en los principios de que cada uno debe aprender por sí solo y debe compartir el uso del laboratorio con otros usuarios. Véase <http://colectivosarquitectura-wordpress.com/2011/05/16/lab-pro-fab/>

Trabajan cuatro áreas. El Laboratorio de Acción Urbana (LAU) es el principal espacio de formación, con cursos de tres meses en artes urbanas (*hip hop* es el más exitoso), formación técnica, creativa y política. “Los raperos se apropiaron de este espacio, pero vimos que tienen letras muy violentas, vinculadas a prácticas ilícitas, y para trabajar ese tema con ellos decidimos abrir el espacio a niños y mujeres”, sigue Doris, añadiendo que para los más chicos funcionó una escuela de circo experimental.

La producción de eventos es otra área de trabajo. Organizan conciertos, tomas culturales, teatro de calle, *breakdance*, y ahora también *dancehall*, para que acudan las mujeres. El último trimestre acudieron más de 20 chicas a los cursos de baile. La tercera área es la investigación y sistematización, con dos líneas de trabajo que vinculan a jóvenes y sectores populares con violencia y cultura respectivamente.

La cuarta área se relaciona con lo que llaman “productividad”, que consiste en generar autonomía material, con base en el bar, la serigrafía y el estudio de grabación. Muchos chicos de los cerros que cursan en Tiuna El Fuerte terminan grabando su propio CD, algo que jamás podrían hacer de no existir este espacio. Sostenerlo es un desafío mayor.

Diversas instituciones apoyan la experiencia del “parque cultural”, desde la construcción hasta el mantenimiento, pero ellos toman todas las decisiones. “El mayor gasto es seguridad, que ahora la hacen unos chamos² del barrio que formaron una cooperativa de vigilancia, porque promovemos que la gente del barrio se organice”, dice Doris.

En mayo, el Parque Cultural Tiuna El Fuerte ganó el Premio Internacional de Arte Público de la Universidad de Shanghai, entre 140 experiencias de arte urbano del mundo. “Este premio viene a ratificar nuestra apuesta arquitectónica, cultural y política para contribuir a la construcción de una ciudad para el buen vivir, una ciudad que prioriza las relaciones humanas por encima de la expansión mercantilista”, dicen en su página (Tiuna el Fuerte, 2013).

Ya habían ganado varios premios y menciones internacionales, pero a nadie se le ocurrió mencionarlo. Debe ser otra señal de identidad de los colectivos de base del Tiuna. En todo el país ya existen once grupos similares en seis estados, que se coordinan a través de la Red de Acción y Distribución Artística, la Redada.

De la vivienda a la revolución urbana

La salida de Plaza Venezuela escupe grageas humanas a ritmo frenético, que emergen de las amplias instalaciones del metro de Caracas. Cruzamos

² Niños o adolescentes. [Nota de los editores.]

una calle, ladeamos un mercado popular y ya estamos entrando en uno de los edificios ocupados por el Movimiento de Pobladoras y Pobladores. “Deben ser unos 300”, dicen Hernán Vargas y Juan Carlos Rodríguez cuando se les consulta sobre cuántos edificios tomados existen en la ciudad (Zibechi, 2013b). En el de Plaza Venezuela, 31 familias conviven desde hace una década, conformando lo que llaman un “campamento de pioneros” (Conversatorio, 2013).

Los campamentos son una de las seis articulaciones urbanas que confluyen en el movimiento de pobladores: el Movimiento de Inquilinos, se organiza para resistir desalojos arbitrarios; los Comités de Tierras Urbanas, creados en 2004, son la mayor organización del movimiento social urbano; Trabajadores y Trabajadores Residenciales, agrupa a los conserjes y sus familias en torno a derechos laborales; el Movimiento de Ocupantes, reclama el derecho de las familias a ocupar inmuebles abandonados y convertirlos en viviendas; el Frente Organizado por el Buen Vivir, agrupa a las familias damnificadas por desastres naturales y, finalmente, los Campamentos de Pioneros, organizan familias para ocupar y autogestionar edificios abandonados.

Los Comités de Tierra, clave de bóveda del movimiento urbano, nacieron a partir de 2002, cuando se firma el decreto 1666, que inicia el proceso de regularización de asentamientos urbanos autoconstruidos. Organizan los barrios con base en la elección de los vecinos, realizan un catastro popular y han entregado 500 mil títulos de propiedad. En noviembre de 2004 realizaron el I Encuentro Nacional de los Comités de Tierra, con el fin de superar la lógica de intervenciones puntuales, de luchar por la vivienda y por el derecho a la ciudad.

Con los años comenzaron a tender puentes hacia otros sectores, hasta proponerse tres líneas de actuación: democratizar la ciudad luchando contra el latifundio urbano y la especulación inmobiliaria; transformar los barrios y la ciudad, basados en la “justicia territorial” y el poder popular; y la producción popular de hábitat a la que denominan “producción socialista de la ciudad”.

Apenas se disuelve el debate en el campamento, Sandra propone marchar hasta una de las catorce comunidades urbanas que está construyendo el movimiento. Como para animar a quienes deben acompañarla explica con picardía algo estrictamente cierto: “Nos inspiramos en el modelo cooperativo que aprendimos en Uruguay”. Allí vamos.

El recorrido hasta la periferia es largo. En el camino muestra los enormes edificios de la Misión Vivienda, que se propone construir tres millones de viviendas en seis años, entregando edificios de apartamentos unifamiliares estandarizados.

Los complejos lucen problemáticos y Sandra se enoja. “Los vecinos no se conocen y cuando llegan a vivir tantos en tan poco espacio surgen problemas de convivencia y de violencia.” El movimiento de pobladores hace todo lo contrario: grupos de menos de cien familias se conocen durante largo tiempo, ocupan los predios, diseñan su nuevo hábitat y trabajan durante la construcción.

El barrio al que nos lleva Sandra está en plena construcción. Son cuatro bloques al pie de una ladera, unas 90 familias que ocuparán un promedio de 75 metros cuadrados cada una de noble y sólida construcción. “La gran diferencia con la experiencia uruguaya es que aquí la mayoría son madres solas con sus hijos.” La lista de las cuadrillas pegada en la pared no deja lugar a dudas: ocho mujeres por cada varón.

Hay otra diferencia notable: tienen un terreno donde cultivan alimentos y espacios para instalar emprendimientos productivos como panadería y servicios que aún no han definido. “No hacemos vivienda, creamos comunidad”, dice Sandra con orgullo.

La socióloga Alexandra Martínez, que acompaña a los pobladores, explica que el gran desafío del movimiento ha sido “pasar de la organización promovida por el Estado a la construcción de movimiento social, con espacios de autonomía, de construcción y orientación colectiva y propia, donde la relación con el Estado sea desde el diálogo entre sujetos políticos”. Sostiene que la Misión Vivienda es motivo de fricciones porque se ejecuta desde “un Estado paternalista y asistencialista” (Martínez, 2013: 268).

La construcción de las enormes moles es realizada por empresas privadas extranjeras (chinas, rusas, bielorrusas, iraquíes), la gente no participa en su diseño ni en la construcción y no podrá asumir el mantenimiento. Aunque no entra a discutir la necesidad de resolver el problema de la vivienda, sostiene que el movimiento está llegando más lejos que el Estado, ya que “no se limita a construir viviendas sino que construye comunidades” que pueden ser el ancla de nuevas relaciones sociales.

Andrés Antillano integra el movimiento de pobladores; es licenciado en psicología, especialista en criminología y vive en el barrio. El problema, insiste, radica en que “ese ímpetu de participación que arrancó en 1999 se ha debilitado, precisamente, por la respuesta que ha dado el Estado. Me parece que un elemento central es volver a confiar en la capacidad del pueblo organizado. Una demanda esencial de la gente es la participación, es tener el poder de decidir sobre su vida” (Conversatorio, 2013).

En movimiento

Luisa, Yolanda, Juan, María, Lenis y Minerva integran la Red Nacional de Sistemas de Trueke, y llegaron hasta el edificio del Centro Rómulo Gallegos para participar en un intercambio sobre la relación entre movimientos sociales y Estado organizado por el Foro Social Mundial Temático, junto a una treintena de colectivos de base. Intercambian productos que ellas mismas elaboran, pero también saberes y servicios, y cada grupo utiliza su propia moneda.

Yolanda deja caer una preocupación: “Cómo lograr que los movimientos sociales puedan empujar la construcción de poder popular sin ser destruidos por el poder del dinero o por el poder de los funcionarios” (Conversatorio, 2013).

El más joven de los truekeros, Juan, considera las redes como “un proceso de construir autogobierno capaz de superar el rentismo petrolero y el paternalismo del Estado”. La estrategia, aclara, consiste en que “una vez obtenidos los recursos debemos funcionar solos para evitar que el Estado imponga los modos de hacer”.

Las voces se van turnando. Hablan indígenas amazónicos y yukpa. Arlén explica que el modelo está haciendo estragos y detalla el asesinato de su cacique, Sabino Romero, a principios de marzo. Pueblos ateridos por el extractivismo. Hablan Ileana, Oriele y Guillermo del Movimiento Revolucionario de Ciclismo Urbano, César del movimiento afrodescendiente, intervienen feministas y brigadistas del Movimiento Sin Tierra de Brasil. Edis, Jorge y Teófilo, tres varones entrados en canas, representan a Cecosola, una experiencia cooperativa que merecería decenas de páginas (Conversatorio, 2013).

La Cooperativa Central de Servicios Sociales del Estado Lara (Cecosola) tiene más de 20 mil asociados, contando con emprendimientos que van desde la agricultura hasta una funeraria, pasando por seis centros de salud que atienden a 150 mil personas al año. En Barquisimeto, la capital de Lara, abastecen a una cuarta parte de la población con sus seis mercados, en los que venden 450 toneladas de alimentos.

Todas las experiencias con las que compartimos en el encuentro del Celarg, más de treinta colectivos, tienen en común que buscan superar el modelo extractivo. Hablan contra el modelo, cierto, pero sobre todo hacen cosas para superarlo, producen, intercambian y viven colectivamente, abajo y a la izquierda. Sin duda, en Venezuela existe una sociedad en movimiento.

BIBLIOGRAFÍA

Conversatorio “Movimientos sociales y Estado: autonomía y poder popular por la construcción de alternativas al desarrollo”, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (Celarg) y Foro Social Mundial Temático Venezuela, Caracas, 11 de julio de 2013.

Figueroa, Ernesto, “A Cada 11 Le Llega Su 13, Son Tizón, 2007. Disponible en: <<http://www.salsasontimbacali.com/a-cada-11-le-llega-su-13/>>

Martínez, Alexandra. “Horizontes de transformación del movimiento urbano popular”, en Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, *Alternativas al capitalismo colonialismo del siglo XXI*, Quito, Abya Yala/ Fundación Rosa Luxemburgo, 2013.

Red Nacional de Sistemas de Trueke. Disponible en: <<http://rednacionaldetrueke.blogspot.com/>>

Teran Mantovani, Emiliano, “Semillas de transformación en los movimientos sociales venezolanos”, ALAI, 17 de julio de 2013. Disponible en: <<http://www.alainet.org/active/65751>>

Tiuna el Fuerte Parque Cultural. Disponible en: <<http://www.avn.info.ve/contenido/parque-cultural-tiuna-fuerte-gan%C3%B3-premio-arte-p%C3%BAblico-china>>

Voces Latentes. Disponible en: <<http://vlatentes.blogspot.com/>>

Zibechi, Raúl, Entrevistas en Tiuna el Fuerte con María Eugenia Fréitez, María Claudia Rossell y Doris Ponce, Caracas, 11 de julio de 2013a.

---, Entrevista a Hernán Vargas y Juan Carlos Rodríguez, Caracas, 12 de julio de 2013b.

Cecosesola: el mundo nuevo desde lo comunitario

Tras casi medio siglo, una red de cooperativas que practican la economía solidaria, se erige en ejemplo y alternativa en varios terrenos: produce alimentos en un país que los importa; se autogestiona sin crear un aparato con fines propios; enseña un camino realista y posible para no caer en la competencia destructiva ni en la burocratización ineficiente.

Cecosesola, sigla de Central de Servicios Sociales del Estado de Lara, es en realidad una red de comunidades que se extienden en cinco estados del centrooccidente de Venezuela, con producción agrícola, agroindustrias en pequeña escala, servicios de salud, transporte, funerarios, de ahorro y préstamo, fondos de ayuda mutua, distribución de alimentos y de artículos para el hogar.

Las cifras son impresionantes, aunque no alcanzan a mostrar la profundidad del movimiento. Son unos 20 mil asociados de los cuales 1 300 son asociados-trabajadores que cobran el mismo “anticipo” semanal con pocas variaciones, como adelanto del bono que les corresponde a fin de año. Ellos participan en las más de 300 reuniones anuales, entre las reuniones semanales y las vivencias o encuentros extraordinarios de convivencia. En la ciudad de Barquisimeto, capital del estado de Lara, que cuenta con algo más de un millón de habitantes, las ferias de Cecosesola abastecen un tercio del consumo de alimentos frescos, algo notable en un país que importa casi la totalidad de sus alimentos. En las horas pico funcionan más de 250 cajas que atienden a 60 mil familias por semana (unas 220

mil personas) con productos de buena calidad a mejor precio. El Centro Integral Cooperativo de Salud (CICS), con el que están relacionados seis centros de salud barriales, atendió a 154 mil personas en 2013. Además, gestionan la funeraria más grande la región.

En su conjunto, conforman una red de 50 organizaciones comunitarias que oscilan entre dos y ocho mil asociados, quienes realizan muy variadas actividades: las más pequeñas suelen orientarse a la producción agrícola, sobre todo de hortalizas; otras procesan miel, cosméticos naturales, cera y desinfectantes, salsas y dulces, entre muchas producciones artesanales. Las cooperativas con más asociados son las de servicios y de ahorro. La red de abastecimiento cuenta con 31 espacios de venta (26 en el estado de Lara, cuatro en Trujillo, uno en Barinas y otro en Yaracuy); entre todos, cada semana movilizan 600 toneladas de fruta y hortalizas, alcanzando ventas anuales de más de 100 millones de dólares.

En Lara y Trujillo hay doce colectivos de producción agrícola, en los que participan 192 productores. Las unidades de producción comunitaria son diez, incluyendo desde pequeños emprendimientos que fabrican productos de limpieza hasta una cooperativa de 153 caficultores en el estado de Portuguesa. Seis cooperativas cuentan con consultorios de salud relacionados con el Centro Integral Cooperativo de Salud. Además, hay decenas de cooperativas que participan en la funeraria y en la red de equipamiento del hogar.

Aprender de los errores

La experiencia de Cecosesola ha sido definida por investigadores como “intercooperación” combinada con “economía solidaria” (Richer y Alzuru, 2004). En el estado de Lara las cooperativas nacen de la mano de las comunidades eclesiales a comienzos de los años sesenta. En 1967 comenzaron a integrarse en Cecosesola, creando un servicio funerario para atender a los socios de las diez cooperativas de Barquisimeto, generadas tiempo atrás a instancias de sacerdotes jesuitas vinculados al Centro Gumilla. Compraron un coche fúnebre, capillas velatorias y luego montaron una pequeña fábrica de urnas.

A mediados de los setenta, ante la tenaz resistencia de la población a la duplicación del precio del boleto, fruto de múltiples movilizaciones populares, el gobierno se vio obligado a financiar un Servicio Cooperativo de Transporte. Gracias a un préstamo estatal Cecosesola compró 127 unidades que le permitieron prestar, por primera vez, “un servicio a toda la comunidad sin privilegiar a sus propios asociados” (Cecosesola, 2009: 20).

Lo tomaron tan en serio que quisieron gestionarlo tanto por la comunidad de usuarios como por los trabajadores. Se compartían informaciones con los usuarios en los propios autobuses, realizaban asambleas para resolver los problemas de servicio y durante un tiempo se permitieron funcionar sin supervisores.

Aparecieron problemas. Según evaluaron tiempo después, “la confianza que se brindaba y la apertura a la participación se entendían como una debilidad de la organización a ser aprovechada para beneficio personal (...) y una oportunidad para exigir privilegios” (*ibid.*: 21). En pocos meses, la anarquía reinante los llevó a recoger velas temporalmente. En paralelo, el gobierno municipal y las fuerzas político-partidarias se vieron presionados por los empresarios del sector, por lo que se decidió incautar los autobuses por la fuerza; gran parte de ellos fueron desmantelados por quienes debían custodiarlos. Las deudas de la cooperativa eran treinta veces superiores a su capital.

Esta intensa experiencia los llevó a reflexionar sobre la necesidad de profundizar “un proceso de transformación personal y organizacional”, en cuya ausencia ningún proyecto colectivo tiene chance de salir adelante (*ibid.*: 29). En este caso, al egoísmo de los trabajadores se sumó el embate de las autoridades municipales. Un nuevo fallo judicial les permitió recuperar los autobuses, pero 70% habían sido saqueados por administradores municipales y algunos trabajadores de la cooperativa que optaron por respaldar la incautación.

Pese al desastre, percibieron que no podían repetir el trillado camino de convertir las asambleas en “espacios donde se escenificaba una lucha por el poder”. Poco a poco, fueron desapareciendo las votaciones y se fue instalando el consenso y, sobre todo, “las asambleas fueron tomando así las características de convivencias informales sin una dirección de debates”. La escala salarial se fue estrechando, empezaron a rotar funciones y comenzaron a realizar reuniones conjuntas de directivos y trabajadores. Como veremos más adelante, no sólo dejaron de luchar por el poder en las relaciones internas; también dejaron de hacerlo hacia afuera (con las autoridades e instituciones), quizá como corolario de las reflexiones y cambios que procesaron (Cecosesola, 2003).

La magia de las ferias

Endeudados con el Estado y con sus trabajadores, necesitaban encontrar una actividad para hacer frente a sus obligaciones. Así, decidieron crear ferias de hortalizas que luego se llamarán Ferias de Consumo Familiar.

Sacaron los asientos de algunos autobuses, los llenaron de verduras y empezaron a vender en los barrios, comprando en el mercado mayorista pero también a las asociaciones de productores y a la única cooperativa agrícola que existía en la región, La Alianza, que estaba a una hora de Barquisimeto.

El éxito fue total. En sólo un año ya tenían tres ferias fijas y despachaban tres autobuses diarios a los barrios y ciudades cercanas. Para 1988, tres años después de iniciadas las ventas de alimentos, triplicaron la cantidad de trabajadores. Resolvieron los problemas económicos pero, una vez más, aparecieron problemas de conducta, relacionados con “el aprovechamiento individualista de un esfuerzo colectivo”, agravado porque la mayor parte de los asociados se abstenía de debatir los problemas que veía “por temor a represalias o simplemente por no quebrantar una amistad” (Cecosesola, 2009: 39).

Para resolver los problemas más urgentes, en cada feria instalaron un “comité de disciplina”, aunque con la certeza de que lo más importante no son las decisiones que se toman sino la profundidad de las reflexiones colectivas. Mucho tiempo después, comprendieron que las actitudes que una vez provocaron serias dificultades a las cooperativas, amenazando con hacerlo una segunda, tenían raíces culturales muy difíciles de extirpar sin generar resentimientos y desconfianza.

Para superar lo que consideran como “tendencia a la complicidad parasitaria” —individualismo, alcahuetería, nivelación que diluye las diferencias y las responsabilidades—, decidieron construir lazos de confianza que facilitaron la creación de una organización comunitaria “donde se fuese diluyendo el poder que representaba su directiva” (Cecosesola, 2003: 25). Para eso, fue necesario trabajar intensamente en grupos medianos, rehuyendo las grandes reuniones en las que se diluyen los vínculos. Hacia fines de la década de los noventa las cosas empezaron a cambiar, los comités de disciplina dejaron de ser necesarios y se fue instalando un clima de espontaneidad. Un proceso de transformación personal y organizacional.

Lo económico siguió mejorando, quizá porque no es independiente de los vínculos personales. Primero consolidaron un mercado a través de las ferias; luego, empezaron a trabajar con los productores un camino inverso al que suele transitar la economía solidaria y el cooperativismo. Poco a poco se crearon 25 asociaciones de productores, todas de tamaño mediano, de entre dos y 25 asociados, con la ventaja de que “se iniciaron sin tener que padecer el peso de las formas organizativas jerárquicas que marcaron los primeros años de Cecosesola y sus cooperativas fundadoras” (Cecosesola, 2009: 43).

A los vínculos de confianza se sumaron cambios en la organización. Con los años desaparecieron las directivas y otras jerarquías —que, en

algunos casos, se mantienen sólo como formalidad estatutaria— y crearon seis áreas de reuniones por tipo de actividad en el lugar de trabajo: salud, producción comunitaria, ferias, servicios, gestión cooperativa y plan local. A ellas se suman reuniones de apoyo mutuo, “convivencias educativas” a las que conceden especial atención, y las asambleas generales. Al revés de lo que sucede en las organizaciones tradicionales, existe una gran rotación de los participantes, lo que visualizan como algo positivo, en la medida que les permite “oxigenar” cada espacio por la permanente renovación de sus integrantes.

Espacios de encuentro

“La forma como nos organizamos responde a patrones colonialistas”, reflexiona Teófilo Ugalde en referencia a las organizaciones tradicionales, o a la misma Cecosola de los primeros años, en la que todos los espacios registraban una lucha por el poder y el control que “respondían a la desconfianza, las separaciones y la estructura jerárquica intrínseca de nuestra formación cultural”. Por eso, dice que su principal preocupación “es ir descubriendo nuestras raíces para ver cómo se reflejan en la forma como estamos organizados” (Conversatorio, 2013).

Esas búsquedas estaban impulsadas por el rechazo a la experiencia jerárquica y burocrática que habían vivido, más vinculado a convicciones éticas que a alguna ideología que los orientara. Las reuniones se convirtieron en espacios de encuentro y la convivencia empezó a cobrar más importancia que las decisiones, con lo cual las reuniones se centraron “en el intercambio de información, en la reflexión, en construir lazos de solidaridad y confianza, en internalizar una visión global integradora” (Cecosola, 2009: 54).

La energía que antes enterraban en la lucha por el control de la cooperativa quedó liberada y pudo dedicarse a la creación de cosas nuevas y a mejorar lo que ya se hacía. La creatividad es facilitada por el hecho de que todos los socios puedan participar en cualquier espacio, en todas las reuniones que se realizan, sin tener que pertenecer a un espacio u órgano determinado. Claro que la participación va de la mano de la responsabilidad. En este tipo de funcionamiento no hay estructura, o mejor, la estructura se adapta o subordina a las funciones.

Esta liberación de las “ataduras culturales”, como ellos mismos definen su proceso, implicó desorden y errores que fueron compensados por la flexibilidad y el dinamismo que ganaron los socios y los diversos espacios. Si la estructura de una cooperativa común es una pirámide en cuyo

extremo superior está la directiva, el dibujo que hacen los miembros de Cecosesola de su funcionamiento es el de un conjunto de círculos sin centro, que se superponen parcialmente con otros círculos.

Además de las reuniones semanales de grupo y sector, tienen unas 300 reuniones conjuntas anuales. Esos espacios de encuentro tienen poca relación con las tradicionales reuniones de los partidos o de los sindicatos, en las que una “mesa directiva” —sentada a menudo un escalón más alto que los demás— decide el orden del día, establece el quórum necesario para sesionar, toma la palabra, la otorga en ocasiones a otros participantes y hace la síntesis, lo que implica que tiene un poder superior al resto. En las reuniones de Cecosesola se privilegia una alta rotación:

debido a la rotación, las reuniones conjuntas se entrelazan unas con otras. En cada una, tienden a participar personas que han tomado parte en otras o que manejan información de ellas. Así, de reunión en reunión, van fluyendo los temas tratados y las conclusiones. Un permanente fluir de información que alimenta, entre otras, el ir internalizando criterios colectivos flexibles que facilitan compartir la responsabilidad en la toma de decisiones (*ibid.*: 50).

Esta enorme flexibilidad les permite funcionar sin un orden exterior impuesto, sino con base en un orden que nace en cada uno de los encuentros. El orden interior, tan extraño a la cultura occidental, responde a otra lógica y a otra cultura. Teófilo explica la forma de reunirse apelando al modo como trabajan sus reuniones los pueblos indígenas. “Cuando los indígenas se reúnen en una churuata,¹ la reunión continúa, a pesar de que algunos se van y vienen. La comunidad se mantiene unida y la reunión termina cuando los que están presentes alcanzan acuerdo en algún punto” (Ferreira, 2011). Las reuniones consumen alrededor de 25% del tiempo que los asociados dedican a las cooperativas; en ellas se busca el consenso, un acuerdo colectivo en el que no hace falta firmar ni votar y no importa cuántas horas o días requiera alcanzarlo.

Mercados otros

La filosofía que impregna la cooperativa de cooperativas puede observarse en el modo como funcionan las ferias. En 1984 empezaron vendiendo tres toneladas para llegar a las 600 actuales, con unos 700 trabajadores en las ferias y un número no estable de voluntarios. Las ventas se concentran en viernes, sábados y domingos, lo que permite a los trabajadores asociados

¹ Casa comunal circular con techo de palma propia de los pueblos panare y piaroa, al sur del río Orinoco.

tener tiempo para asistir a reuniones —cuatro días para planificar y debatir los problemas— y para participar en otras áreas.

Lo más novedoso es cómo trabajan la relación oferta-demanda. Cada tres meses, las organizaciones de consumidores y de productores planifican las características de la demanda para que los productores se adapten y, cada semana, en reuniones abiertas evalúan cómo funcionan las ferias. La segunda diferencia con el mercado es que los precios no fluctúan sino que son fijados a partir de los costos de producción. En procesos participativos, en la llamada “reunión de costos” en la que participa la feria con los productores, “se confrontan los cálculos realizados por las diferentes asociaciones de participantes y se establecen los costos de producción por cada rubro, en forma trimestral” (Richer y Alzuru 2004: 111). Esos acuerdos de precios son permanentemente discutidos y revaluados.

La tercera innovación es que, para la comercialización de hortalizas y frutas, fijan un precio único por kilo para la mayor parte de los productos, al que llaman “precio ponderado”, que es actualizado cada semana a partir de cálculos de costos. De ese modo, se permite que los productos más caros sean subsidiados por los productos cuyos precios de producción son más bajos, y además no se presenta un problema de baja demanda por los productos caros y la venta es más fluida, ya que los compradores llenan sus sacos con los diversos productos que tienen el mismo precio y los pesan todos juntos.

Los mercados de Cecosola funcionan con otras reglas, por la planificación conjunta, no burocrática, entre oferta y demanda, con la participación de las partes interesadas. Recuérdese que en el socialismo que realmente existió, esos precios los fijaba una entidad superior, el Estado, imponiéndoselos a todos centralmente. En el capitalismo, a su vez, los monopolios fijan los precios, con la mayor opacidad imaginable. En las cooperativas de Barquisimeto, en cambio, se recupera la tradición histórica y transparente del mercado, como lugar en que los diversos actores entran en contacto de modo horizontal y relativamente igualitario.

Una parte de la población de Barquisimeto, más de 55 mil familias, y de otros cinco estados de la región noroccidental de Venezuela, elige cada semana comprar en las ferias y no en supermercados, donde los productos son más caros aunque están mejor presentados. Pero los productos de las cooperativas son más frescos y de mejor calidad. Tienen una ventaja adicional: han creado una identidad propia, que se complementa con las actividades de comunicación e información sobre salud y alimentación sana que realizan en las mismas ferias y, además, con música en vivo.

En las ferias de Cecosola no hay cámaras ni guardias privados, sólo “vigilancia comunitaria”, que consiste en que todos los que participan en

la feria vigilan el buen desarrollo de la misma. Pese a las extensas colas que hay en todo el país, las que se forman en las ferias de Cecosesola son serenas y solidarias. La mañana que participé en la feria del centro se habían perdido zapatos en el alboroto que se forma en la entrada. Cuando la megafonía informó del hecho, en pocos minutos aparecieron los zapatos. Así sucede incluso cuando se pierden billeteras y objetos de valor. Pese a no haber vigilancia, las fugas —lo que el capital juzga como robos— son de sólo 1% frente a 5% en los supermercados.

La forma como han conseguido ensamblar cooperativas con asociaciones de consumidores, productores agrícolas con microempresas familiares, habla de una compleja red de interacciones cuyo nodo más dinámico, el que tira del resto, son las ferias. El dinamismo de las ferias permitió a las microempresas familiares convertirse en empresas asociativas con equipos modernos e instalaciones espaciosas, que generan empleo en sus comunidades.

La misma filosofía que les permitió convertirse en el principal distribuidor de alimentos de la región, la aplican en el CICs. Trabajan en medicina general, pediatría, ginecología y doce especialidades más; cuentan con laboratorios clínicos y servicios de ecografía, atendiendo a 154 mil personas entre socios y no socios. Hasta ahí, nada excepcional. La gestión se basa en reuniones semanales abiertas, en las que participan los trabajadores así como los médicos del Centro de Salud, de igual a igual, en una ronda en la que deben esperar su turno para hablar. “Al promover la participación de los médicos en las reuniones se busca transformar la relación médico-paciente, y abrir un espacio de diálogo entre ciudadanos y profesionales de la salud, en un sector de actividad donde tradicionalmente el médico ocupa una posición dominante” (Richer y Alzuru, 2004: 119).

Uno de los secretos es que la red se ha construido en forma progresiva, a partir de las necesidades de sus integrantes y del resto de la comunidad, que no se acotaron a la forma cooperativa tradicional sino que se mestizaron con la economía popular y solidaria. Existe, empero, un factor invisible: el equipo de líderes fundadores, líderes intelectuales, que sigue en la organización, quienes, aunque no aparecen en público ni ocupan cargos directores son, no obstante, claves en la animación y formación de los que integran las comunidades cooperativas.

Una organización en movimiento

Luego de esta presentación voy a relatar mi experiencia directa con las cooperativas durante una semana en marzo de 2014. Participé en varios espacios: en cooperativas de producción agrícola en Sanare, en unidades de

producción comunitaria en Monte Carmelo y Palo Verde, en cooperativas de abastecimiento y de servicios en Lara y en el vecino estado de Barinas, en la feria familiar del centro, en las oficinas de contabilidad que están en la feria Ruiz Pineda y en el centro de salud. Finalmente, en la Cátedra Cooperativismo de la Universidad Centroccidental Lisandro Alvarado, coordinada por Cecosola.

La primera actividad fue la participación en el encuentro vivencial en Sanare, un valle al sur del estado de Lara, a poco más de mil metros de altitud. La ciudad está en el fondo del valle rodeada de caseríos y montes verdes, pese a que estamos en las últimas semanas del periodo anual de sequía. Llegamos hasta la Casa Campesina, una construcción sólida y austera en una de las laderas de la cooperativa La Alianza, una de las más antiguas de la red Cecosola. En el salón de reuniones, unas cincuenta personas sentadas en círculo discuten con base en un texto que circuló cuando fue convocado el encuentro. Había miembros de las cuatro cooperativas agrícolas del municipio Andrés Bello, cuya capital es Sanare.

La cooperativa La Alianza tiene unas 17 hectáreas, tres de las cuales corresponden a bosques, cuatro están dedicadas a cultivos y el resto a potreros con vacunos, lombricultura y cultivos protegidos. Son 23 agricultores, destacados por la producción orgánica y por las plantas medicinales, quienes participan en las ferias familiares y en la cooperativa de servicios funerarios; producen yogur, además de humus de lombriz líquido y sólido para fertilizar la tierra.

La unión de productores de Bojó tiene 29 agricultores que producen hortalizas y cuentan con un laboratorio de trichoderma para el manejo ecológico de las cosechas. Se trata de un hongo cultivado en el laboratorio, que se alimenta de otros hongos nocivos para los cultivos. De ese modo, pueden manejar las plagas sin utilizar productos tóxicos.

En Monte Carmelo hay otra asociación, Assopromorca, con 24 agricultores, además de la asociación Moncar, en la que seis socias producen dulces y salsas caseras, promueven actividades educativas en la comunidad y cuentan con un hospedaje turístico. Los productores de Monte Carmelo tienen un laboratorio de trichogramma, avispas muy pequeñas que parasitan los huevos de varios insectos capaces de provocar plaga en los cultivos. La asociación La Triguera tiene nueve agricultores dedicados al cultivo de hortalizas en Palo Verde, muy cerca de Sanare. En la misma localidad, la cooperativa 8 de Marzo, con diez socias y cuatro socios, produce pastas integrales, carne de soja, granola y afrecho.² En suma, en el valle hay cuatro cooperativas de producción agrícola y dos de producción comunitaria que, en su conjunto, incluyen 105 familias asociadas.

² Salvado. [Nota de los editores.]

Además de los miembros de las cooperativas de la zona, el encuentro vivencial estaba abierto a todas las personas que lo desearan. Había varias personas de las redes de Cecosesola de Barquisimeto. A quienes participamos se nos distribuyó un texto de cuatro páginas en el que se detallaba la dinámica de los siete días del encuentro, una lista de preguntas para orientar los debates y un texto inicial que trazaba los objetivos del encuentro. El primer párrafo señala:

Desde hace muchos años, en nuestra sociedad se ha venido instalando una manera de organizarse que se basa en las emociones y creencias de la cultura occidental y, por lo cual, tiene muy poco que ver con la cultura popular. Se trata de organizaciones jerárquicas que propician la acumulación de riquezas, poder y conocimientos, organizaciones que se moldean con base en el individualismo que propicia la propia cultura que las genera. Se trata de una manera de organizarse hecha a la medida de la empresa capitalista (Encuentro Vivencial en la red Cecosesola, 2014).

El texto destacaba que el encuentro pretendía detectar las maneras organizativas que fueron emergiendo y explorar

cómo hemos pasado de ser un archipiélago de empresas cooperativas de sus asociados y para sus asociados, a irnos convirtiendo en un movimiento social de transformación personal y organizacional, que hace énfasis en su propia autonomía al mismo tiempo que nos planteamos el ir ampliando el ámbito del nosotros(as) (*idem.*).

Cabe destacar que el taller fue planificado en conjunto una vez que los participantes se reunieron. Una parte del tiempo fue destinada a reuniones y otra a compartir con los productores de Las Lajitas y de otras cooperativas, y también en las ferias de Barquisimeto y en otras instancias como el centro de salud. Todos los participantes comían juntos y dormían en la Casa Campesina.

En Las Lajitas la propiedad es colectiva, desayunan y almuerzan juntos y perciben el mismo ingreso. La cooperativa funciona desde 1976; se vinculó a las ferias porque no tenía donde vender sus productos y no quería caer en manos de los intermediarios. Omar García, uno de los miembros de la cooperativa, reflexiona sobre la dificultad para incorporar jóvenes que den continuidad al proceso. “Los jóvenes son reacios al trabajo organizado, ahora hay otra cultura, ya no es el escardillo sino la computadora.” Una mujer admitió que los padres son en parte responsables por “no querer que los hijos sufran, que no vuelvan a pasar por lo que pasamos nosotros, lo que es una muestra de patriarcalismo”. Jorge Rath recordó que, cuan-

do comenzó todo el proceso cooperativo, hubo “una mística de los fundadores pero que con el tiempo hay que construir otra mística basada en el hacer juntos”. Omar dijo que las reuniones de todos los socios son quincenales, funcionan en equipos y hay un coordinador que rota cada dos semanas, tarea que, en su momento, le toca a todos. El fondo de salud tiene la particularidad de que presta a personas de la comunidad aunque no formen parte de la cooperativa.

Un miembro del grupo de Monte Carmelo explicó que todo comenzó hace 18 años, porque los intermediarios ponían precios abusivos y a veces no les pagaban. Gracias al trabajo colectivo consiguieron levantar la escuela y deciden los cultivos en asamblea. “Todos tenemos que rotar los cultivos según lo que se acuerda en la asamblea. Yo sembré calabacín y ahora me toca repollo.” Tienen dos formas de trabajo: colectivo e individual, pero en ambos casos hay una planificación colectiva. Tienen un fondo para salud del que prestan sin intereses en caso de enfermedad. Cuando algún socio tiene deudas con la cooperativa, se le entrega un cultivo de rápida cosecha para que pueda resolver las deudas.

Las cooperativas de productores agrícolas acuerdan los precios con las ferias de consumo familiar, luego de varias reuniones en las que exponen los costos y los diversos problemas que enfrentan. Cuando llegan a un acuerdo no acostumbran firmarlo, pero su cumplimiento es sagrado. En ocasiones, hubo productores que decidieron vender por fuera de la red por ventajas del momento. En esos casos se debe abandonar el proyecto y, en este punto, no hay negociación ni marcha atrás posible, ya que se violentó un acuerdo y, sobre todo, la confianza.

La cooperativa La Triguera explicó que, en cierto momento, llegaron a ser 60 productores, pero las ambiciones provocaron crisis y deserciones, ya que algunos violaron los acuerdos y vendieron por fuera de la red. En este punto, vale explicar que los productores se benefician al vender en las ferias de Cecosesola porque tienen la seguridad de que sus productos se van a vender, eluden los intermediarios y obtienen mejores precios, pero sobre todo, precios acordados que les dan previsibilidad. Cuando un producto escasea por mala cosecha o por el acaparamiento de los especuladores, su precio sube y aparece la tentación de vender por fuera, para obtener una pequeña y momentánea ventaja. Ahí es cuando se pone a prueba la confianza mutua.

Joseíto Pineau tiene 72 años y una mirada luminosa. Irradia paz y alegría. Nació en Francia y llegó a Sanare 40 años atrás, en los comienzos del movimiento cooperativo. Pertenece a los Hermanos de Foucauld, cuyos principios son la oración personal y comunitaria, la fraternidad y compartir la vida con los pobres. “La clave de Cecosesola es la seguridad

del mercadeo a precio justo, y la confianza, nosotros no inspeccionamos los cultivos, porque tenemos confianza”, dice con su voz que llena el espacio circular. Confianza en las buenas y en las malas porque “esto no es sólo cuestión de precio o de mercado, sino un proyecto de vida”, tuerce la voz juvenil de Alexis Ramos, luciendo orgulloso una camiseta de la selección brasileña. “Los acuerdos de precios y muchos préstamos son de palabra por la confianza que nos tenemos porque con los años se fue construyendo un nosotros”, dice Gustavo Salas, también de la primera generación de “fundadores”.

Sostiene que esa confianza es profundamente política porque nada contra la competencia y la desconfianza, se diferencia de los tironeos obrero-patronales por un porcentaje. Remata su reflexión asegurando que “la cuestión no es crecer sino perdurar en el tiempo”. Aparece en el debate uno de los ejes de la construcción de Cecosesola: duración versus acumulación.

A la mañana siguiente, alguien le pregunta a Jaime, un joven Hermano de Foucauld, cómo hacen para expandir la experiencia de los cultivos agroecológicos. Se pone serio. Imparten cursos a los que acuden personas de todo el país que se alojan en la Casa Campesina, pero reconoce que el impacto es más local, que se ha avanzado poco pese a la crisis ambiental y que, en todo caso, “hay un crecimiento espontáneo de gente que empieza a relacionarse de otro modo con la tierra”. En suma, que no hay recetas para el crecimiento y que los cambios son muy lentos.

En Las Lajitas lo tienen todo. Una inmensa compostera en un galpón de mil metros cuadrados produce grandes cantidades de abono natural (lombricultura) a partir de materia orgánica. La producción es abundante. Además de los cultivos y la compostera gigante, tienen 27 vacas, once lecheras. Luego de años se acostumbraron a la rotación en todas las tareas, no tienen directiva ni cargos. Todo lo deciden en asamblea, viven bien, con cierta holgura material, con la alegría de estar en el hermoso lugar que eligieron. Pero no saben cómo expandir su pequeño nuevo mundo. “Sencillamente no sabemos cómo hacerlo. Sabemos perseverar en lo que hacemos, sostener la diferencia respecto a lo hegemónico. Quizás el contagio, en algún momento, pueda hacer lo suyo. Se intenta, pero nunca sabremos cuándo.”

Mujeres educando la “fuerza boba”

Después del almuerzo del segundo día, dejamos Las Lajitas por un camino de tierra que baja hacia Sanare. Pasamos por el pueblo hasta llegar a un caserío de nombre Palo Verde, poblado por apenas cuatro mil personas.

Allí está el galpón de la cooperativa 8 de Marzo: en la entrada funciona la oficina, luego el espacio donde elaboran las pastas integrales, al centro una gran máquina de cuatro metros de altura y al fondo los secadores. En un costado, el comedor en el que se turnan para cocinar.

Se forma un gran círculo de 14 personas, diez mujeres y cuatro varones jóvenes que conforman el equipo de la cooperativa. Comenzaron hace más de treinta años elaborando 20 kilos de pasta seca por día. Ahora producen seis toneladas mensuales. Los comienzos, como en tantos emprendimientos colectivos latinoamericanos, se relacionan con la presencia de dos sacerdotes que hicieron la “opción preferencial por los pobres” en el marco de la teología de la liberación. Treinta y ocho años atrás se formaron comités de salud para mejorar la alimentación, formar una bodega que les permitiera vender productos naturales a bajos precios e incentivar la creación de un huerto familiar en cada casa.

Gabriela Villegas, una de las fundadoras que ya tiene 74 años, recuerda que debieron desafiar el machismo imperante y los prejuicios hacia la alimentación sana. Empezaron sin remuneraciones, ya que se trataba de trabajar para la comunidad. Con los años, las cuatro iniciadoras se hermanaron formando una sólida comunidad. Yamileth Villegas explica que las mujeres están más adaptadas al cambio que los hombres, que los visualiza como más conservadores. Además, cree que “la sustancia de la organización son las reuniones”, ya que cuando no pueden reunirse por excesivo trabajo, el colectivo se resiente. Comen juntas todos los días, lo que consolida el afecto comunitario.

Hasta ahí parece la experiencia normal de muchas organizaciones latinoamericanas de mujeres trabajadoras. Pero, hace unos diez años comenzaron a incorporar varones. Ante la pregunta de por qué lo hicieron, casi todas sonríen: “Nos hacía falta fuerza boba”, dice una entre carcajadas. Una frase que escuché varias veces en los días siguientes, sobre todo en las ferias. “Fuerza boba”, porque necesitaban cargar bolsas de 60 kilos cuando compraron la nueva maquinaria. Lo dicen un poco en broma y otro poco en serio. Por un lado, necesitan varones para los trabajos muy duros. Una trabajadora en una de las ferias lo explicó así: “Los trabajos de fuerza es mejor que los hagan hombres porque se dañan menos el cuerpo que las mujeres” (Reuben-Shemia, 2013: 40). Parece sensato.

Sin embargo, también es un ataque irónico al orgullo masculino, a ese sentimiento machista de superioridad por el sólo hecho de tener más fuerza física. Por eso creo que decir “fuerza boba” es también un modo de alertar contra el sentido de superioridad que da la fuerza que, por sí sola, no es indicadora de nada... más que de bobera. Aunque las mujeres de Cecosola no se dicen feministas, éste es un aspecto nada desdeñable

de la conciencia de género que, por otro lado, no necesita ser proclamada para ser verdadera. En ese sentido, debo destacar que los miembros de Cecosesola no hacen discursos cargados de ideología. Lo mismo sucede respecto del capitalismo. Nadie alardea de anticapitalismo, y en la práctica lo niegan, todo el tiempo.

Uno de los cuatro trabajadores varones de la cooperativa 8 de Marzo, Deivid, explica que es graduado universitario en control de calidad y que le ofrecieron un empleo en la multinacional Kraft que rechazó. “De aquí me sacan los pies para por delante. Me gusta el clima de trabajo y que sean las mujeres las que dirijan la cooperativa. Yo soy feminista”, remató. Henry, de 19, uno de los más nuevos, confesó que entró sólo por ganar dinero y estuvo a punto de renunciar cuando se percató que eran casi todas mujeres, sobre todo porque “cocinan con mucho monte (hortalizas) y poca carne”. Reflexionamos sobre cómo en la alimentación también se refleja la cultura masculina. Los varones también cocinan, por turnos, como los demás trabajadores de la cooperativa.

Por último, la experiencia aspira a la continuidad en el tiempo, a que las generaciones futuras sigan adelante. Siendo niña, Yamileth Villegas ayudaba a su madre, una de las fundadoras. Explica que un modo de trabajar para la duración del proyecto es no apegarse: “Hay que crear sin apegarse. Cuando uno participa en algo que ha creado se quiere apoderar de eso. Hay que desapegarse porque esto es para toda la comunidad, es algo que te trasciende, desapego a lo material, capacidad de renuncia”.

Contabilidad sin contadores

Un miércoles por la mañana llegamos hasta la feria de Ruiz Pineda, donde funcionan las oficinas, la contabilidad, se gestionan las compras, los créditos y todo el trabajo de números. En las oficinas trabajan unas treinta personas, casi todas jóvenes, dispuestas en dos hileras enfrentadas de mesas. La disposición del espacio es muy sencilla, pero debe destacarse que todas las mesas son iguales, sin tabiques que impidan el diálogo aislando al trabajador, no hay jefes ni jefas con despachos diferenciados. Todos y todas son iguales, están vestidos de modo sencillo y se otorgan un trato de familiaridad.

Se forma un círculo de unas 20 a 25 personas y comienza a circular la palabra. Una mujer explica que una de las tareas más importantes es el trato con los productores de hortalizas y frutas. Antes se compraba en el mercado, pero hace algunos años decidieron ir a buscar a los productores directamente, para eliminar intermediarios. Las salidas a las cooperativas

agrícolas las van rotando para que fluya la información y no quede aprisionada en unos pocos “especialistas”. “Todo lo que hacemos es en base a generar relaciones”, explica.

Al principio, sólo compraban a los productores organizados, pero ahora también compran a productores individuales con quienes, del mismo modo, establecen relaciones de confianza. Los trabajadores de la oficina están martes, miércoles y jueves en esa tarea, de viernes a domingo participan en las ferias de consumo familiar, donde se sienten más a gusto, sobre todo en el espacio de las verduras. Entre los de la oficina hay sólo dos contadoras, se enseñan y apoyan unos a otros y se complementan en un permanente intercambio para resolver dudas. Algunos aprendieron a escribir en el trabajo de oficina. Funcionan por equipos, pero los integrantes de éstos no siempre son los mismos. En la oficina, la rotación es más lenta porque el trabajo es más complejo. Varios explicaron que la conversación y los intercambios hacen el espacio más agradable.

Se trata de unas doce o trece actividades diferentes en el mismo espacio que, al no estar compartimentado, se vuelve interactivo. Decidieron separar un espacio a la entrada, donde cuatro o cinco trabajadores se reúnen con los productores y proveedores. Luego de meses de discusiones decidieron que la separación fuera de vidrio, para no romper la unidad del espacio. Los cheques van y vienen durante la reunión. Tienen 15 firmas autorizadas, lo que evita que haya competencia, al igual que en todas las áreas. Procuran evitar que alguien acumule conocimientos, lo que hace el ambiente más agradable y acogedor.

Las reuniones son permanentes y, como en los demás espacios, dedican entre un tercio y la mitad del tiempo de trabajo a “decirnos las cosas”; están habituados a las críticas y a aceptar los errores que todos cometemos. El hecho de que no haya jefes en la oficina, que compartan el momento de las comidas, que fluya la información para que no quede en manos de nadie, contribuye a convertir un espacio que habitualmente es jerárquico y competitivo en horizontal y fraterno.

Mención aparte merece el hecho de que hayan conseguido diluir las diferencias entre trabajo intelectual y manual. En la sociedad, los trabajadores de “cuello blanco” como los oficinistas, tienen salarios más elevados que los obreros manuales y, sobre todo, mayor estima social. En esta oficina han conseguido trascender esa división del trabajo. En rigor, la división no se resuelve porque son tareas bien diferentes, pero han dado tres pasos fundamentales: los mismos que trabajan en la oficina acuden a las ferias, es decir, unos días de la semana hacen un tipo de trabajo y los otros días hacen el otro trabajo; no establecen jerarquías ni de ingresos ni simbólicas, más aún, la mayoría prefiere las ferias; los criterios de

fraternidad que aprenden y practican en las ferias, criterios comunitarios, los trasladan al monótono trabajo de la oficina, compartiendo saberes, haciendo fluir conocimientos, apoyándose mutuamente.

Confieso que nunca había visto algo igual. En las oficinas, y luego en el centro de salud, sentí que hay una tensión por ir más allá de la cultura hegemónica, que es un trabajo lento, muy lento, pero imprescindible para la construcción de un mundo nuevo. Dicho de otro modo: conocía emprendimientos agrícolas y pequeños colectivos urbanos, como algunas fábricas recuperadas y microempresas como la cooperativa 8 de Marzo, que funcionan de modo horizontal y comunitario, pero nunca había visto un trabajo de una oficina por la que pasan cien millones de dólares al año trabajar de ese modo.

Dispersando poder en la salud

Dedicamos dos días a varios nodos de la red en el estado de Barinas y una mañana a participar en la feria de consumo familiar del Centro. El movimiento de esta feria es impresionante. Casi cien cajas, 200 trabajadores asociados más algunos voluntarios, miles de compradores, muchos de los cuales visitan las ferias desde hace dos o tres décadas y se sienten parte, lo que permite que las compas transcurran con total normalidad pese al clima de escasez que en ese momento había en todo el país. Durante toda la mañana no vi un solo policía, ningún guardia y, como me habían dicho, tampoco hay cámaras a pesar de que cada fin de semana acuden más de 20 mil personas.

Sobre media tarde acudimos al CICS. El edificio merece un comentario aparte. Son tres pisos que hacia afuera combinan grandes ventanales y “paredes” con ladrillos huecos que permiten la ventilación y no obstaculizan la visión, de modo que puede decirse que es un espacio abierto. No les gusta que se diga hospital sino centro de salud. El diseño del edificio supuso tres años de debates entre los cooperativistas y los arquitectos y fue enteramente financiado por Cesosesola, pese a que no tenía los fondos suficientes. El centro fue inaugurado en 2009, pero los trabajos en salud se remontan a 1992. En los años siguientes, fueron seis cooperativas de la red las que abrieron pequeños centros de salud con servicios de medicina general, pediatría, ginecología y otras doce especialidades, con tres laboratorios clínicos y tres servicios de ecografía, con precios 60% más bajos que en las clínicas privadas (sic, 2009).

Desde la creación del CICS, los seis centros de salud están coordinados y atienden tanto a los socios como a los no socios. Con el fin de reunir

el dinero para la construcción vendieron rifas, los trabajadores asociados hicieron aportes semanales, pidieron aportes a los proveedores y a las organizaciones que integran la red, vendieron arroz con leche quesillos en las ferias, organizaron jornadas de vacunación, odontología y laboratorio a precios económicos contando con el trabajo gratuito de enfermeras, médicos, dentistas y bioanalistas. Hicieron conciertos y viajes a la playa, colocaron 300 alcancías en las cajas de las ferias y en las cooperativas, los terapeutas hicieron masajes a voluntad, y recibieron aportes solidarios individuales de amigos de Alemania, Inglaterra y Estados Unidos. Pero no pidieron nada al Estado ni a la banca.

El doctor Carlos Jiménez, con unos 60 años comenzó haciendo medicina laboral y se dedica ahora a medicina comunitaria. Junto a la doctora Carmen Pérez Puerta y a Jorge Rath recorremos el edificio. La diferencia con el hospital tradicional está en los detalles. Hay dos grandes espacios a cielo abierto donde los chicos practican artes marciales chinas (*wushu*) acompañados de sus padres y una animadora, y los grandes hacen taichi, yoga y bailoterapia. El criterio es que en cada piso hay un espacio grande para actividades colectivas.

Mientras el diseño hospitalario tradicional consiste en pequeñas salas cerradas y tabicadas para aprovechar el espacio por criterios de rentabilidad, ellos han pensado en espacios abiertos, con ventilación, sol y aire, con habitaciones aireadas con grandes balcones que permiten que los internados se comuniquen en lo que definen como “una estructura ecológica”. Mientras las clínicas tienen aire acondicionado y los espacios miran hacia el interior con pequeñas ventanas, el centro de salud mira hacia las montañas y es un pequeño oasis de aire fresco en la ciudad calurosa. El centro combina medicina convencional con terapias alternativas como acupuntura, hidroterapia, masoterapia y otras. Tienen 20 camas para internación, sala de operaciones, laboratorio, hacen ecografías y atienden 17 especialidades.

Lo más impactante fue participar en la reunión semanal de los viernes. Llegamos cuando estaba empezando. Había unas 55 personas sentadas en círculos concéntricos. Entre ellas, personal de mantenimiento, limpieza, técnicos, enfermeras y médicos. El centro cuenta con 60 médicos y otros 50 trabajadores. Habitualmente participan todos los trabajadores y sólo dos o tres médicos, pero esa semana había ocho médicos, lo que fue interpretado como un nuevo paso adelante.

La reunión comenzó con una dinámica de grupo para abrir un debate sobre fallas y mejoras en los servicios. Una de las preguntas giraba en torno a si la cooperativa absorbe demasiado tiempo a los trabajadores al punto que desatienden las familias. Algunos dijeron que eso sólo puede

solucionarse si las familias se involucran en la cooperativa. Luego hubo una larga explicación sobre gastos para el quirófano y una habitación para los desechos biológicos, con cuadros sobre gastos e ingresos expuestos en un papelógrafo.

Se generó un largo intercambio con uno de los encargados de la caja por un error que cometió que perjudicó a la cooperativa, aunque no fue un caso de corrupción sino un descuido. Se escucharon críticas frontales, la autocrítica del trabajador y también intervenciones que destacaron su esfuerzo por superarse y el hecho de que llevar la caja sea una tarea de alta responsabilidad que “no se le da bien a todos”. Entre los 50 trabajadores del centro de salud hay rotación de tareas: entre cocina, limpieza y otros servicios, y también con enfermería. La rotación complica algunas tareas porque cada cierto tiempo deben aprender cosas nuevas, cuestión que es sumamente engorrosa para quienes no tienen experiencia en el trabajo intelectual.

Una pediatra llevó a la asamblea la necesidad de resolver un problema en su área, ya que muchas veces los niños que esperan ser atendidos gritan, corretean, levantan las cortinas de las salas y se pierde la intimidad y la concentración. La cuestión se debatió largo rato y se quedó en seguirlo haciendo para encontrar soluciones adecuadas.

Del mismo modo que en las oficinas buscan superar la división del trabajo, que es uno de los núcleos del proceso emancipatorio y de la construcción del mundo nuevo; en el área de la salud la cuestión es doblemente importante, pues afecta al cuerpo médico, que en el capitalismo fue convertido en un poder casi absoluto sobre los pacientes. En este punto, conviene destacar que el poder médico está apoyado, por un lado, en la industria farmacéutica, una de las más poderosas corporaciones multinacionales del capitalismo globalizado. Por otro lado, los médicos han sido elevados al rango de semidioses por la propia población que busca en ellos, y sus medicinas, soluciones casi mágicas a los problemas de salud. Por lo tanto, hay una doble tarea: buscar terapias alternativas a las que ofrecen los monopolios farmacéuticos y trabajar la autoestima y el poder-hacer de los usuarios del sistema de salud.

Ambas cosas suceden en el Centro Integral Cooperativo de Salud, desde el diseño del edificio hasta las especialidades que ofrecen. Sin embargo, creo que uno de los aspectos más destacables es la gestión colectiva, en la que participan todos los trabajadores asociados a la red de cooperativas, y también todos los médicos que, al mismo tiempo, son trabajadores asociados, aunque de forma aún incipiente. La gestión es importante porque aunque los servicios de salud se aparten de la lógica mercantil, la gestión termina siendo decisiva y por esa vía el mercado y el

Estado suelen recuperar el control sobre los emprendimientos que nacen contra esa lógica.

La participación de los médicos en las asambleas constituye un paso muy importante, en tanto allí discuten de igual a igual con las personas que se encargan de la cocina, de la limpieza, de la enfermería, en un espacio en el cual no cuentan los poderes acumulados con base en la profesión. En paralelo, la participación de médicos, como la doctora Carmen Pérez Puerta, como cajeros en las ferias, juega también un papel simbólico muy relevante, ya que estamos ante un proceso de revolución cultural sin el cual es imposible avanzar en la descolonización de las prácticas.

El cambio por dentro

Cuarenta años transformando las prácticas es un tiempo suficiente para sacar algunas conclusiones. Sobre todo cuando esa transformación se registra en espacios donde la participación es masiva, en emprendimientos que son capaces de abastecer hasta 35% de los alimentos frescos consumidos en una ciudad de más de un millón de habitantes. La experiencia de Cecosesola no se puede calificar como marginal, una situación que comparte con el zapatismo.

A modo de cierre quisiera destacar varios aspectos de la vida interna de la red de cooperativas, que son, quizá, la seña de identidad diferenciadora y que resultan importantes para los movimientos, ya que es una experiencia con un fuerte acento urbano.

- *Organización sin jerarquías.* El punto de partida es muy similar al de las demás organizaciones sociales de nuestro continente: una organización jerarquizada apta para la disputa por el poder, hacia afuera y hacia adentro. Rechazan una forma de hacer que practicaron y sufrieron durante largo tiempo. Ahora se definen como “una organización en movimiento, cuya única instancia organizativa formal es un conjunto flexible y cambiante de ‘reuniones’ abiertas” que son, en realidad, “espacios de encuentro que no obedecen a un diseño previo, que se crean o desaparecen según las necesidades del momento” (Cecosesola, 2009: 7).

Desarmar las direcciones, el aparato jerárquico y sustituirlo por un conjunto muy amplio de reuniones, liberó energías que antes se consumían en la lucha interna por el poder. Una organización que lucha por el poder estatal se construye como una maquinaria para disputar poder. Con el tiempo, esa maquinaria opera no sólo para capturar el poder allá afuera, sino que también lo hace para la disputa del poder al interior

de la organización. Se trata de una cultura, un modo de hacer, que sólo se pone en marcha para conquistar, funciona para eso, su energía sólo se mueve si hay poder que disputar.

Es una cultura patriarcal y colonial, funcional al capitalismo. Es una cultura negativa, habilitada para destruir y depredar. Cuando se deja de luchar por el poder se liberan energías creativas, empieza a ser posible construir, y con ello cobran nuevo impulso la cooperación, la ayuda mutua, la fraternidad, abriéndose un proceso interminable de transformación de las personas. Al no haber nadie que imponga orden, brota un orden interno, endógeno, sin supervisores ni mandos, fruto de la corresponsabilidad de los asociados. Se trata de un proceso que no se puede planificar ni conducir externamente. Es posible, y necesario, intensificarlo, potenciarlo, sobre todo a través de los afectos que, como sabemos, son reacios a la imposición de un orden externo. Al cabo de un tiempo, se llega a un cierto orden que es necesario descubrir, porque no viene tabulado ni ordenado jerárquicamente de arriba abajo. Surge aleatoriamente, espontáneamente, con ciertas dosis del caos presente en todo tipo de creación de vida.

El conocimiento entre las personas, que éstas a su vez conozcan lo que están haciendo y compartiendo, son necesarios para trabajar con confianza, para rotar tareas, para reflexionar colectivamente y para abrirnos a la crítica fraterna pero rigurosa. Los miembros de Cecosesola hablan de “emociones”. Es posible que sea un vocablo adecuado para comprender las vibraciones colectivas, producto de compartir situaciones fuertes, la mezcla de deseo y motivación que hacen al compromiso y a la apertura a transformaciones personales y colectivas necesarias para ingresar en un proceso emancipatorio.

La organización sin jerarquía sólo puede funcionar si todos y cada uno de los miembros se implican totalmente en las tareas necesarias para sostener la organización, porque cuando se disipan las jerarquías deja de haber responsables y todos y todas nos debemos responsabilizar. Por eso hablan de “transformación personal y organizacional”, dos caras de un mismo proceso.

- *Reuniones-espacios de encuentro.* Los trabajadores asociados cumplen 55 horas semanales de trabajo, de las cuales entre 15 y 20 horas se dedican a las reuniones que mantienen de lunes a miércoles. En las reuniones de las ferias de Barquisimeto participan semanalmente alrededor de 400 de los 600 trabajadores asociados, dos tercios del total. Habría que aclarar que no se trata de reuniones burocráticas sino de espacios de encuentro dinámicos, que son el motor de Cecosesola, su alma, que no tienen otro objetivo que reproducir la organización. Las reuniones pueden ser de un grupo muy pequeño o de varios cientos.

En total, son unas 300 reuniones conjuntas a las que deben sumarse las que semanalmente realizan los grupos de cada emprendimiento. Hay seis áreas de reuniones conjuntas: productores y ferias, plan local, unidades de producción comunitaria, salud, bienes y servicios, y gestión cooperativa. Además de las áreas, celebran reuniones de apoyo mutuo, convivencias como la que participé en Sanare y las asambleas generales de Cecosola. Todos los testimonios coinciden en que las reuniones son fundamentales y que sin ellas la red no podría existir.

Una mujer de una feria de consumo familiar asegura que “Cecosola no es para cualquier persona”, porque hay que estar abiertos al “deseo de cambiar” pero, sobre todo, dedicarle mucho tiempo: “Darle tanto tiempo a la organización es también ver las cosas en diferente forma y ver el mundo de otra manera” (Reuben-Shemia, 2013: 41). Es una relación otra con el tiempo, una de las dimensiones clave del capitalismo. Es un tiempo-comunidad para la toma de decisiones; ni largo ni corto, no es posible medirlo por el reloj ni por el tiempo eficiente de la producción. Es el tiempo necesario para llegar al consenso, para que todos sean uno. Es el tiempo que hace falta para que la comunidad se reproduzca. Puede parecer demasiado tiempo si se mide por el tiempo que se le “quita” al trabajo de acumulación. Pero es el tiempo necesario para ser y seguir siendo comunidad. Si por alguna razón se rompe la comunidad, si se dejara de ser comunidad, ningún tiempo de reloj sería suficiente ni satisfactorio.

Las reuniones no están sólo dedicadas a la toma de decisiones (productividad capitalista), sino a compartir información, reflexionar colectivamente, construir confianza, hermanarnos que es una de las formas más intensas y plenas de estar en el mundo. Las convivencias o “encuentrones” en las que se comparten días enteros, comer juntos durante años, forman parte de la búsqueda de fraternidad que es la gran deuda de la modernidad, sin la cual la libertad y la igualdad son declaraciones huecas.

El hecho de que las reuniones se superpongan y entrelacen unas con otras, por la participación de personas que han estado en otras reuniones, no sólo contribuye a fluir información sino que es un modo de crear un sentimiento de pertenencia comunitario. Cada uno de los trabajadores asociados participa en la reunión semanal de su cooperativa, unidad de producción o espacio concreto. Además participan en una o varias reuniones conjuntas por áreas y pueden hacerlo en todos los espacios que lo deseen. De esa manera, cada persona teje parte de la red con su movimiento de reunión en reunión, formando un tejido que es mucho más que la suma de los asociados. Las reuniones son parte la formación ya que dejan de existir capacitadores y las necesidades de formación se resuelven entre todos “pensando junt@s” (Cecosola, 2009: 32).

• *El papel de los fundadores*. Conocí a varios de los fundadores (Gustavo Salas, Teófilo Ugalde, Teresa Correa) y a personas que en otras organizaciones serían considerados cuadros (Jorge Rath), en reuniones y en diversos espacios dentro y fuera de la organización. Puedo decir que esas personas acumulan experiencias notables de lucha. Sin embargo, en Cecosesola no se comportan como los tradicionales dirigentes que conocemos en los movimientos sociales y en los partidos de izquierda. Participan, toman la palabra y dan su opinión, dedican todo su tiempo a la organización, pero no la dirigen.

Cecosesola rechaza explícitamente “la lógica patriarcal de acumulación de poder”, como señalan varios textos. Los más experimentados son como el conjunto de la organización, “una fuerza que no se exhibe” (*ibid.*: 25). Hacen preguntas en vez de afirmar. Trabajan en relación de interioridad, como la levadura que actúa provocando transformaciones que llamamos “fermentación”, presencia que percibimos por los resultados pero resulta invisible. Las preguntas que hacen juegan ese papel de fermento, espolean la reflexión colectiva, inducen sin dirigir.

Encuentro que esta actitud es fruto de una opción ética y política, y de un profundo trabajo interior orientado a modelarse como el “maestro ignorante” de Rancière, capaz de crear un clima y un ambiente en el que las personas aprenden sin “maestro explicador”, que es en realidad el “maestro atontador” (Rancière, 2002). Aprendizaje sin enseñanza, con la convicción de que todo ser humano puede emanciparse, a condición de que no haya emancipadores.

BIBLIOGRAFÍA

- Cecosesola, *Buscando una convivencia armónica*, Barquisimeto, 2003.
- , *Construyendo aquí y ahora el mundo que queremos*, Barquisimeto, 2007.
- , *Hacia un cerebro colectivo*, Barquisimeto, 2009.
- Ferreira, Carla, “A cooperative where there are no positions, only tasks to be done”, Prout Research Institute of Venezuela, 2011. Disponible en: <http://priven.org/262/> [consulta: 22 de mayo de 2014].
- Reuben-Shemia, Dalilah, “Self Management and Economic Inequality”, Kassel, Universität Kassel, 2013.
- Rancière, Jacques, *El maestro ignorante*, Barcelona. Laertes, 2002.
- Richer, Madeleine y Alzuru, Ignacio, “Intercooperación y economía solidaria: análisis de una experiencia venezolana”, en *Cuadernos de Desarrollo Rural*, N° 52, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2004, pp. 103-127.
- sic, “El esfuerzo colectivo rinde frutos”, *Revista sic*, Caracas, Centro Gumilla, mayo de 2009, pp. 176-178.

Sección III

**LOS PROGRESISMOS
COMO NUEVAS FORMAS
DE DOMINACIÓN**

El pensamiento crítico en el laberinto del progresismo*

En su análisis sobre la influencia de la Comuna de París en los debates del movimiento obrero de la época, Georges Haupt destaca que, además de haberse convertido en ejemplo estimulante para la reflexión y en argumento político, significó un viraje en la temática teórica del socialismo (Haupt, 1986: 54). Apoyándose en Rosa Luxemburgo y en Franz Mehring, asegura que la caída de la Comuna marcó el fin de una época del movimiento revolucionario. En las décadas siguientes, los debates giraron en torno a la necesidad de una organización centralizada para la conquista del poder político, o sea, en la construcción del partido, que se convirtió en el nudo político e ideológico a desentrañar.

El papel del “Partido-guía” o de la vanguardia revolucionaria comenzó a ocupar un lugar central con la Revolución de Octubre, cuyos dirigentes, en particular Lenin, lo absorbieron de la experiencia del Partido Socialdemócrata de Alemania en la II Internacional (*ibid.*). La construcción de una dirección estable integrada por revolucionarios profesionales, capaz de guiar a las masas proletarias y de forjar alianzas con otras clases, se convierte en modelo a seguir, pero también en el punto de referencia de los principales debates del periodo. Capacidades teóricas y de organización para los dirigentes y disciplina para los dirigidos fueron las cualidades en torno a las que se ordenó buena parte de la reflexión teórica.

Por otro lado, los dos sacudones mayores que vivió el movimiento obrero provocaron una oleada de divisiones en sus filas. La escisión entre

* Publicado en OSAL, N° 30, Buenos Aires, Clacso, noviembre de 2011.

la corriente inspirada en Bakunin y la que seguía a Marx en la I Internacional fue seguida por la ruptura de la unidad socialista en 1914 y, con la Revolución Bolchevique se convirtió en “un deliberado intento, de alcance mundial, de dividir a los movimientos socialistas y obreros” (Cole, 1962: 350). Ese proceso centrífugo iniciado con la Comuna se profundizó ante cada movimiento de envergadura, como las revoluciones china y cubana, de modo que la actual fragmentación de las izquierdas y del pensamiento crítico se inscribe en un vasto y extenso proceso que ya se integró como una de las señas de identidad de los movimientos antisistémicos.

Aún es demasiado pronto para evaluar cómo ha influido el último ciclo de luchas en el pensamiento crítico latinoamericano. Los movimientos antisistémicos de la última década dejaron pocas cosas en su lugar. Por un lado, consiguieron deslegitimar el modelo neoliberal privatizador y desregulador, y abrieron espacios para la formación de nuevos gobiernos progresistas y de izquierda en la mayor parte de los países de la región sudamericana. Aun de forma indirecta, contribuyeron a la consolidación de nuevas formas de gobernar que suponen la aparición de equipos de gobierno integrados por personas que en la década de 1990 estaban en la oposición y, muy a menudo, enfrentadas al Consenso de Washington.

Sin embargo, la realidad regional también registra continuidades. El modelo productivo no ha cambiado, aunque ya no se realizan privatizaciones. Se sostiene en la extracción de bienes comunes —agua, biodiversidad, hidrocarburos, minerales—, es decir, en lo que llamamos extractivismo o acumulación por desposesión. Si bien se aplican políticas sociales más o menos consistentes y se registra un largo periodo de fuerte crecimiento del Producto Interno Bruto, los niveles de desigualdad casi no se han movido y están aún lejos de los estándares anteriores a la década de 1990.

El cambio más importante identificado en la región es la convivencia de un poderoso y autónomo capital transnacional con un relativo fortalecimiento de los Estados de la mano de gobiernos progresistas. Ambos hechos son, evidentemente, contradictorios, pero esbozan un campo de fuerzas de notable dinamismo, en el cual la tendencia es hacia la confrontación entre movimientos y extractivismo. Esto coloca a los Estados en una situación paradójica: necesitan del modelo para lubricar los ingresos fiscales que den sustento a sus políticas, a la vez que necesitan el apoyo de los movimientos sin los cuales su legitimidad queda cuestionada.

En cuanto al pensamiento crítico latinoamericano, en su mayor parte se ha volcado a apoyar y a justificar las políticas de los gobiernos, mostrando grandes dificultades para dar cuenta del nuevo modelo hegemónico. El caso de Bolivia es excepcional. El intenso y macizo apoyo inicial de los pensadores al gobierno de Evo Morales y Alvaro García Linera se fue des-

granando con el paso del tiempo hasta engrosar casi masivamente el campo de la oposición luego del “gasolinazo” de diciembre de 2010. Las primeras deserciones aisladas se dieron entre los intelectuales aymaras. Sin embargo, en los últimos meses se produjo un viraje que acompaña las críticas de amplios sectores de la población y de varios movimientos sociales que tomaron distancia del gobierno.

En Argentina el proceso fue inverso. Hasta el conflicto entre el gobierno de Cristina Fernández y los sectores rurales de 2008, la mayor parte de la intelectualidad mantenía ciertas distancias y cierto tono crítico. Pero el conflicto dividió aguas y una parte mayoritaria de los pensadores críticos se inscribió en los sucesivos manifiestos denominados Carta Abierta, que ofrecen su apoyo al gobierno. Este viraje parece haberse consolidado, o quizá profundizado, desde la muerte de Néstor Kirchner en octubre de 2010.

En ambos países, una parte sustancial de los intelectuales acompaña de hecho los vaivenes de la sociedad, lo que podría llevarnos a reflexionar acerca de qué tan crítico es el pensamiento crítico cuando se limita a nadar a favor de la corriente. Quiero decir que el pensamiento crítico se ha politizado, y a veces gubernamentalizado, a favor o en contra, pero en buena parte de los casos tomando a los gobiernos como referencia central.

La cuestión más importante, desde el punto de vista del pensamiento crítico en una mirada de larga duración, es la incorporación de nuevos temas. El último ciclo de protesta introdujo un conjunto de reflexiones sobre las dos dimensiones de las rebeliones: los hechos históricos producidos por los movimientos y la proyección prefigurativa de la nueva sociedad, o sea, la multitud de emprendimientos productivos, educativos y de salud que han puesto en pie mientras resisten al modelo (Solana, 2011).

En la última década, en casi todos los países de la región se han publicado infinidad de trabajos sobre fábricas recuperadas, agricultura sustentable y familiar, salud comunitaria, tradicional y alternativa, educación popular y universidades de los movimientos, incluyendo algunos trabajos sobre formas de poder no estatal en los territorios que éstos autogestionan. En periodos anteriores, el pensamiento crítico se había enfocado casi exclusivamente en comprender las coyunturas políticas, las relaciones de fuerza a escala local y global, en definir las fuerzas motrices y los objetivos de los combates antisistémicos, entre otras.

En este periodo, una parte destacada del pensamiento crítico se ha focalizado en poner la lupa sobre las características de estos “mundos nuevos” creados por las resistencias. Aparecen análisis sobre el Movimiento Sin Tierra de Brasil, destacando las iniciativas en educación, en el uso del espacio y en la producción y distribución, mostrando cómo la escuela es capaz de trabajar con base en pedagogías liberadoras; existen muchos

estudios acerca de la capacidad de los obreros de gestionar la producción y la administración de fábricas recuperadas sin patrones ni capataces; y una amplia producción académica y no académica sobre los pueblos indígenas como portadores de valores y cosmovisiones que pueden considerarse alternativos al capitalismo y a la cultura occidental en momentos en que atravesamos una crisis de civilización.

De ese modo, el pensamiento crítico ha venido acompañando las novedades aportadas por la lucha social, algo que ha sido siempre una de sus características básicas, sin abandonar las demás tensiones ya señaladas, dirigidas a comprender la realidad y, de modo muy particular, las nuevas formas que asume la acumulación de capital, el imperialismo y las mutaciones en el mundo del trabajo, por apuntar algunas de las más destacadas.

Debe señalarse que muy a menudo los nuevos temas no llegaron de la mano del pensamiento, y de los pensadores ya reconocidos e institucionalizados, sino que provienen de pensadores/activistas o investigadores/militantes, de jóvenes que desde diversos espacios están colocando temas nuevos en la agenda. No me refiero sólo a la capacidad de iluminar la vida cotidiana de los movimientos sino a la capacidad para abordar los temas de género y generacionales, en sus más diversas variantes, que han ganado una visibilidad mayor que en cualquier otro periodo histórico.

Más difícil está siendo encontrar trabajos sobre los nuevos modos asumidos por la dominación, esa combinación extraordinaria entre extractivismo y políticas sociales compensatorias, tan característica de los gobiernos progresistas. En parte, esta carencia puede estar relacionada con la “hegemonía de la pequeña política”, cuando la política “deja de ser pensada como arena de lucha por diferentes propuestas de sociedad” y se convierte apenas en “administración de lo existente” (Coutinho, 2010: 32). En rigor, no se trata de reformismo ni de socialdemocracia, sino de algo nuevo que necesita ser reflexionado, que excluye sistemáticamente el conflicto social como eje en torno al cual gira la posibilidad de cambios más o menos profundos. Digamos que el progresismo está erradicando el papel de la lucha de clases como la concibiera Marx: campo de fuerzas ordenador de la sociedad, de sus protagonistas y del pensamiento crítico.

El trabajo de Francisco de Oliveira y de un grupo de personas que se identifican con las reflexiones que produjo en los últimos años, es una de las mejores noticias en un periodo de genuflexión teórica. *Hegemonía as avessas* y “O avesso do avesso” (De Oliveira, 2010), dos breves e incisivos textos, desnudan algunos aspectos centrales del nuevo modelo, señalando, a la vez, las limitaciones del pensamiento crítico para dar cuenta de ello.

Inspirado en Gramsci, de Oliveira sostiene que en países como Brasil y Sudáfrica las clases dominantes consienten en ser conducidas

políticamente por los dominados (hegemonía), a condición de que no se ponga en cuestión la explotación capitalista (hegemonía al revés). Entiende que se trata de “una revolución epistemológica para la cual aún no disponemos de la herramienta teórica adecuada” (*ibid.*: 27). Concluye con dos afirmaciones polémicas: si bien la herencia marxista (y gramsciana) puede servir como punto de partida teórico es insuficiente para comprender lo nuevo; el lulismo, y por extensión el progresismo, representa una regresión, en la medida que convirtió la política en asunto de élites en vez de socializarla.

Si la primera parte, en la que enfatiza sobre los límites actuales del pensamiento crítico, nos resulta familiar, la segunda incomoda. Pensar que lo que estamos viviendo en la región sudamericana significa una regresión, suena a echar por tierra todo el ciclo de luchas que consiguió nada menos que deslegitimar al neoliberalismo, poner en fuga a las clases políticas conservadoras y abrir espacios para otros modos de gobernar. Sin embargo, si tomamos la exacta enunciación que formula De Oliveira, las cosas se mueven. En efecto, el progresismo y las izquierdas transformadas en gobiernos están tomando la palabra en lugar de los movimientos, suplantando a la gente común, la que hace diez años gritó “Que se vayan todos”, monopolizando el discurso en nombre de los movimientos.

Ciertamente, se trata de discursos bien diferentes a los de la década anterior. Nadie habla de privatizar ni de desregular. Pero lo cierto es que ahora hablan las élites y que las gentes se limitan a aplaudir, con la excepción de Bolivia, donde la política plebeya está lejos de haber sido suplantada. En este sentido, reflexionar sobre lo que califica como regresión, material y simbólica, concreta y constatable, debería ser una de las tareas urgentes del pensamiento crítico latinoamericano.

BIBLIOGRAFÍA

- Cole, G.D.H., “Comunismo y Socialdemocracia (1914-1931)”, en *Historia del pensamiento socialista*, tomo VI, México, FCE, 1962.
- Coutinho, Nelson (2010) “A hegemonía da pequena política” en Oliveira Francisco el al (comps.) *Hegemonía as avessas*, Boitempo, São Paulo, pp. 29-49
- Haupt, Georges, *El historiador y el movimiento obrero*, Madrid, Siglo XXI, 1986.
- Oliveira, Francisco de et al., *Hegemonía as avessas*, São Paulo, Boitempo, 2010.
- , “O avesso do avesso”, en *Hegemonía as avessas*, São Paulo, Boitempo, 2010.
- Solana, Pablo, “2001-2011: La rebelión al calor de la experiencia de los movimientos barriales y de trabajador@s desocupad@s”, en *Herramienta* N° 46, Buenos Aires, marzo de 2011, pp. 41-51.

Formación de un nuevo bloque de poder en Uruguay*

Entre los efectos más devastadores del modelo extractivo figura la concentración y la extranjerización de la tierra, conjuntamente con la “nacionalización” de los daños ambientales y sociales. Una década parece tiempo suficiente para evaluar cómo la masiva producción de soja y madera, a la que pronto se sumará la minería a cielo abierto, han modificado la estructura de la tenencia de la tierra en Uruguay, produciendo el mayor cambio conocido en más de un siglo.

Algunos estudios recientes avalan la impresión de que las inversiones llegadas al país en la última década estimularon un modo de apropiación de la riqueza que genera polarización social, que no se reduce a la concentración de la tierra pero tiene en ella una de sus más plenas manifestaciones. Por diversas razones Uruguay se ha convertido en un destino apetecible para los inversionistas que buscan oportunidades.

Entre las ventajas más apreciadas por los capitalistas, figuran la importante disponibilidad de tierras para ser cultivadas, alrededor de 9 millones de hectáreas aptas para soja, trigo y maíz, la ausencia de restricciones a la propiedad por parte de extranjeros, alta mecanización y, por lo tanto, la baja demanda de trabajo, condiciones de suelo y clima adecuadas, abundancia de agua, ausencia de impuestos a la forestación y la soja, bajos impuestos a las ganancias e igual tratamiento a los inversores externos que a los nacionales (Oyhantçábal y Narbondo, 2011: 116).

* Publicado en Massuh, Gabriela (ed.), *Renunciar al bien común*, Buenos Aires, Mar Dulce, 2012, pp. 85-102.

Por otro lado, el precio de la tierra es sensiblemente menor en comparación con Argentina y Brasil. En 2010, en una zona de muy buenas tierras agrícolas, el departamento de Soriano, el precio era de 4 500 dólares la hectárea. En Argentina, en la principal zona agrícola, la pampa húmeda, el precio oscilaba entre 9 000 y 17 000 dólares, mientras que en Brasil los precios las tierras para cultivos en la zona sur eran de 5 700 dólares la hectárea, llegando a ser de 7 200 dólares en la región agrícola de São Paulo (*ibid.*: 114).

Luego de la crisis financiera y económica de 2002 se registró un masivo ingreso de capitales argentinos y brasileños, así como de empresas multinacionales que buscaban inversiones rentables y seguras, además de diversificar sus carteras como forma de reducir riesgos. Esos capitales se focalizaron en los cultivos de soja y en la forestación, y también en el arroz y en la industria frigorífica, promoviendo una amplia extranjerización de la economía uruguaya.

Lo primero que se constata es que el volumen de compra-venta de tierras en el periodo 2000-2010 es un fenómeno que no tiene parangón en la historia agraria del Uruguay (Piñeiro, 2010). El estudio mencionado, con base en datos oficiales, asegura que en la primera década del siglo *xxi* se vendieron 6.2 millones de hectáreas, lo que representa 38% de la superficie agropecuaria del país, y que las operaciones de arrendamiento alcanzaron a 6.6 millones de hectáreas, o sea, 41% de dicha superficie. Es cierto que algunos padrones se vendieron más de una vez, pero ese sector representa apenas 15% del total de la tierra transada.

La mayor parte de las operaciones se llevó a cabo en el tramo de pequeños y medianos propietarios, que contaban con menos de 200 hectáreas, enajenando 54% de su superficie. Sin embargo, en los tramos intermedios el porcentaje de tierra vendido es muy elevado: en los predios de 500 a 1 000 hectáreas se vendió 47% de la superficie, cuando históricamente las ventas habían estado concentradas en los predios menores. Esto indica que el agudo proceso de concentración de la tierra también está afectando a los productores medianos y grandes, mientras que a lo largo de todo el siglo *xx* la concentración había afectado principalmente a las explotaciones de menos de cien hectáreas. Un dato a retener: un sector de la burguesía agraria está perdiendo sus tierras, las cuales están siendo acaparadas por grandes empresas transnacionales.

La segunda cuestión en la que se vislumbra una clara ruptura con el pasado se relaciona con el precio de la tierra. Entre 1970 y 2003 el precio promedio estuvo por debajo de 500 dólares la hectárea. Durante los cinco años siguientes trepó a más de 3 000 dólares, o sea, se multiplicó por seis. Pero, el cambio más notable es que hasta el año 2000, como sucedió en

toda la historia del país, los predios pequeños se pagaban a mayor precio que los grandes, en una relación de uno a tres, porque en los predios pequeños la calidad de la tierra es superior. Así, en 2010, por los predios chicos se pagó un promedio de 2597 dólares por hectárea, y en el tramo de 2000 a 5000 hectáreas se pagaron 2 806 dólares por hectárea.

El precio de los predios chicos se multiplicó 3.8 veces y el de los más grandes 12 veces. Este cambio requiere alguna explicación. Piñeiro considera dos hipótesis:

La primera es que esas transacciones mayores (en área y en precio) responden a tierras que han sido calificadas como forestales y por lo tanto ha operado allí la demanda de las empresas dedicadas al complejo agroindustrial forestal. La segunda es que en algunos casos las tierras han operado también como un refugio de valor para grandes inversores (como por ejemplo los fondos de inversión) independientemente de su capacidad de generar renta. En ambas hipótesis los compradores preferirían comprar grandes extensiones antes que realizar un sinnúmero de compras de pequeños predios para consolidar una gran superficie (*ibid.*: 59).

La presencia de empresas multinacionales

El proceso de concentración va de la mano de la extranjerización de la tierra. Entre 2000 y 2008 los propietarios uruguayos perdieron 1.8 millones de hectáreas, los argentinos ganaron 40 mil y los brasileños perdieron 105 mil hectáreas. Sin embargo, las sociedades anónimas ganaron casi 1.8 millones de hectáreas. Está claro que los propietarios uruguayos traspasaron sus tierras a sociedades anónimas.

Se trata de catorce grupos de capitales extranjeros que poseen un millón de hectáreas. La mayor superficie corresponde a Montes del Plata (chileno-sueco-finlandesa), que cuenta con 234 mil hectáreas, seguida por Forestal Oriental (finlandesa), que tiene 200 mil hectáreas. La estadounidense Weyerhaeuser con 140 mil hectáreas y las argentinas El Tejar y Agronegocios del Plata (ADP) con 140 y 100 mil hectáreas respectivamente, completan la lista de las mayores inversiones extranjeras. Además, hay fondos de inversionistas y fondos de pensiones con compras menores, de entre cinco y 50 mil hectáreas, y muchas compras que aún no conocemos debido a la falta de estadísticas oficiales. Tres grandes empresas controlan la mitad de la superficie forestada (Oyhantçábal, Narbondo, 2011: 120).

Una porción considerable de esas inversiones se dedica a la forestación, y una parte sustancial aunque tal vez minoritaria, se destina a los cultivos de secano, en especial, a la soja. En todo caso, además de la vertiginosa

concentración aparece un dato adicional: una sola empresa controla 100, 150 y hasta más de 200 mil hectáreas, superficies con las que jamás hubiera soñado la vieja oligarquía terrateniente uruguaya.

La tierra no sólo se concentra a partir del proceso de compra y venta sino también a través del arrendamiento. La soja ha sido el gran motor que impulsó los arrendamientos. Si bien representa apenas 20% de las tierras arrendadas, genera 50% del valor de las transacciones derivadas de los arrendamientos. Asimismo, destacan dos comportamientos novedosos. El modo de operar es el mismo que vienen utilizando los *pools* de siembra en Argentina: compran una extensión de tierra, en la que se establece la base de operaciones de la empresa y se concentran las maquinarias, se trabaja la tierra propia y además se arriendan las tierras circundantes. Esta estrategia permite disminuir el capital invertido, asegurando el control de una superficie propia.

El aumento de los precios internacionales de los productos agropecuarios, el impulso a la producción de agrocombustibles, el agotamiento de los bosques boreales en el hemisferio norte y las políticas restrictivas en el manejo de los desechos, el mayor movimiento de capitales facilitado por el Mercosur, el menor costo de la mano de obra en Uruguay, los cambios técnicos que llevan a que nuevos capitales se inviertan en la tierra, son las principales razones para esta exponencial valorización de la tierra (Piñeiro, 2010).

Recién en 2011, el gobierno del presidente José Mujica decidió instalar en la agenda la posible imposición de impuestos a las grandes propiedades agropecuarias, aunque una parte del mismo gobierno se opone. La producción agropecuaria registra un crecimiento del 7% anual, realizando aportes importantes a las finanzas del Estado a partir de las exportaciones, los ingresos y el empleo, lo que hace que ciertos los sectores del gobierno que controlan la economía y las finanzas (como el grupo del vicepresidente Danilo Astori) teman que la imposición de eventuales impuestos desalienten la inversión.

El complejo de la soja

En la campaña 2001-2002 había sólo 28.9 mil hectáreas sembradas con soja. En 2010, la intención de siembra fue de un millón de hectáreas (Oyhantçábal, Narbondo, 2011: 53). Las razones de este brutal crecimiento hay que buscarlas en Argentina, país del que proceden quienes cultivan 54% de la soja en Uruguay. Aunque la productividad de la tierra uruguaya es menor, la elevada presión tributaria decidida por el gobierno de Cristina

Fernández parece haber estado en la base de la oleada de empresarios que decidieron invertir en Uruguay desde 2003.

En el Litoral —donde están las mejores tierras— la soja ya desplazó a la ganadería, amenazando con desplazar también a la lechería. De los 16 millones de hectáreas disponibles para la producción agropecuaria, 12 millones se utilizan para la ganadería, dos millones para la agricultura, mientras que otro millón está destinado a la forestación. La soja ocupa alrededor de 60% de las tierras dedicadas a la agricultura, y sigue creciendo todos los años. El girasol, que representaba alrededor de 40% de la superficie cultivada, se redujo a 8.5 en 2007, en tanto el maíz pasó de representar 30% a sólo 11.6%.

Seis empresas, la mayoría extranjeras o relacionadas con capitales extranjeros, cultivan aproximadamente 25% del área agrícola (El País Agropecuario, 2008). Sólo el grupo Los Grobo, del argentino Gustavo Grobocopatel, tiene 90 mil hectáreas de soja bajo el nombre Agronegocios del Plata, siendo sexto exportador uruguayo de soja. El grupo El Tejar, también argentino, cultiva unas 150 mil hectáreas, tratándose del mayor productor de soja, al que deben sumarse MSU (Manuel Santos Uribe Larrea), el Grupo Ceres Tolvas y Calyx Agro (vinculado a la multinacional Dreyfus), todos provenientes de Argentina.

Una particularidad del complejo sojero uruguayo es que su fase industrial es prácticamente inexistente. En 2008, 88% se exportó como grano, 7% se destinó a semillas y sólo 5% pasó por la industria para producir aceite. Mientras Uruguay exporta soja en grano, la producción nacional de aceite de soja sólo cubre 44% del consumo, mientras que el resto es cubierto por importaciones son realizadas de Brasil y Argentina (Oyhantçábal, Narbondo, 2011: 54).

Una sola empresa, Barraca Erro, subsidiaria de Monsanto, exporta 20% de la soja uruguaya, y las cinco primeras concentran 60% de las exportaciones. Barraca Erro cultiva directamente 80 mil hectáreas, controlando 25% de la importación de semillas, 42% del mercado de cosechadoras y 35% del de tractores. Posee 14 silos propios, opera otras doce plantas y es la tercera empresa exportadora (*ibid.*: 60).

El complejo sojero no sólo extranjeriza. Además, concentra la propiedad de la tierra. Sólo 54 productores aglutinan más de la mitad de la producción de soja (Blum *et al.*, 2008: 176). Entre 2000 y 2005, la mitad de los productores agrícolas familiares (con un promedio de 216 hectáreas cada uno), abandonó la agricultura. En el otro extremo, los grandes empresarios agrícola-ganaderos pasaron de contar con un promedio de 1 878 a 3 309 hectáreas por productor (*ibid.*, 2008: 43-45).

El 94% de las exportaciones de granos se realizan a través del puerto

de Nueva Palmira, frente a la desembocadura del Paraná, donde comienza la Hidrovía Paraguay-Paraná, uno de los doce ejes de la IIRSA. El puerto es zona franca, por lo cual, cuando las mercancías ingresan a las terminales, jurídicamente salen del país, entrando a una zona de libre tránsito. Por lo tanto, Nueva Palmira es el segundo destino de las exportaciones uruguayas luego de Brasil. Allí 90% de la soja es comerciada por Corporación Navíos, perteneciente a la transnacional griega Navíos Maritime Holding Inc. (Oyhantçábal, Narbondo, 2011: 76).

Nueva dependencia

La afluencia de capitales extranjeros no se limita a la soja, ya que empresas brasileñas compraron los más grandes frigoríficos de Uruguay. El grupo Marfrig compró los frigoríficos Colonia, Tacuarembó, La Caballada, Fray Bentos y San José, con lo que sólo ese grupo brasileño controla 30% de la faena de carne. En total, los brasileños controlan algo más de 43% de las exportaciones cárnicas (Blixen, 2008).

Con el arroz sucede lo mismo. En 2007, la empresa Camin de Rio Grande do Sul, compró la mayor empresa arrocería uruguaya. El grueso de la cadena del arroz —cultivo, acopio y exportación— está en manos de empresas brasileñas, hacia donde se dirige la casi totalidad de las exportaciones de ese rubro. Se estima que la mitad de la zafra y la mitad de las exportaciones son controladas por esta empresa (Oyhantçábal, Narbondo, 2011: 121).

Petrobras domina 22% del mercado de combustibles, la multinacional Ambev monopoliza 98% de la cadena cervecera, incluyendo desde la elaboración de malta hasta la producción y la comercialización de las cervezas uruguayas (Blixen, 2008). De las diez principales empresas exportadoras de Uruguay, cinco son brasileñas, una arrocería y otras cuatro son frigoríficos; una es finlandesa, otra estadounidense, otra argentina y sólo dos son uruguayas. Este proceso de extranjerización y de concentración de la tierra, de las industrias frigorífica, arrocería y cervecera, así como de las exportaciones, coloca a Uruguay en una posición muy vulnerable.

Por otro lado, uno de los graves problemas que está generando la soja es que los hábitos de siembra han cambiado radicalmente. Esto ha dado lugar a una modalidad de extractivismo mucho menos visible, aunque no menos perjudicial. Los agricultores tradicionales, aun tratándose de grandes empresarios, practican la rotación de cultivos agrícolas con pasturas como forma de preservar la tierra. La fertilidad que se pierde durante los cultivos se recupera en la etapa de pasturas, gracias a la materia orgánica

que aportan. Sin embargo, los sojeros utilizan la agricultura continua, lo que los diferencia del resto de los agricultores. Al no haber rotación, la tierra no se recupera, requiriendo cada vez más fertilizantes y agrotóxicos. La agricultura continua es posible debido a que se ha incorporado el sistema de siembra directa, que sustituye el laboreo convencional que removía la tierra en profundidad (Zibechi, 2008).

El sistema de siembra directa introduce las semillas sin remover la tierra, lo que podría reducir la erosión. No obstante, este sistema depende del uso masivo de herbicidas para controlar las malezas, aunque se lo fomenta por ser más económico y porque evita la rotación de la siembra con las pasturas; esto intensifica el uso de la tierra. Según los especialistas, al no haber laboreo convencional y a que el rastrojo de la soja se descompone más rápido que el de otros cultivos, la tierra se queda sin cobertura vegetal durante seis meses. Por lo tanto, el impacto de la lluvia aumenta la erosión. La soja es uno de los cultivos que más afecta la fertilidad del suelo.

Esto llevó al ex ministro de Ganadería, Ernesto Agazzi, a advertir que la ambición de obtener grandes ganancias a partir de una agricultura muy intensiva, no era sostenible con los recursos que tiene el país y que “formar un centímetro de suelo lleva mil años y destruirlo sólo un rato” (*ibid.*).

Un nuevo bloque en el poder

Los países del Mercosur han desplazado a Estados Unidos como principal productor de soja en el mundo. En efecto, Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay —a los que debería sumarse Bolivia, por su elevada producción en el departamento de San Cruz—, alcanzaron a producir 136 millones de toneladas anuales de soja, frente a 83 millones producidos en Estados Unidos, lo que representa más de la mitad de la soja del mundo.¹

Este cambio forma parte del proceso de reprimarización de las economías de la región, orientadas hacia la exportación, con base en los nuevos desarrollos tecnológicos de la agricultura industrial. Dicho de otro modo, a esta parte del mundo le corresponde —en la división internacional del trabajo— la producción de *commodities* agrícolas para alimento del ganado del Norte. Por eso, entre 1990 y 2005, en América Latina el área de soja se incrementó en 120%. De los 14 millones de toneladas de pulpa de celulosa producidos en la región, apenas 1.2% son para consumo interno, el resto se destina a la exportación (Gilet, Zibechi, 2011).

Uno de los cambios decisivos que introdujo la soja, tuvo que ver con la modificación de la organización empresarial. El eje de la cadena

¹ *Jornal Valor*, São Paulo, 16 de septiembre de 2011.

se trasladó del cultivador al comprador de granos, que se convirtió en la principal fuente de financiamiento (Blum *et al.*, 2008). En gran medida, esto se explica por el papel de las grandes empresas multinacionales y por la concentración de la producción, y por el hecho de que la agricultura haya pasado a ser un simple negocio especulativo.

Un segundo elemento a tener en cuenta es el grado de industrialización de la soja. La mayor parte se exporta en grano sin procesar, con la excepción de Argentina. En la zafra 2007, en Brasil sólo se industrializó 52% de la producción; sin embargo, Argentina procesó 71% de su producción bajo la forma de harinas y aceite de soja (*ibid.*: 159). Uruguay es el caso opuesto: sólo industrializa 5%, mientras que 88% se exporta en grano, como hemos visto.

Resulta evidente que exportar granos genera muy pocos puestos de trabajo. Argentina elevó los impuestos a las exportaciones de grano como forma de potenciar la industria alimenticia, que es subsidiada por el gobierno. De alguna manera, la política argentina favorece la creación de empleo, aunque no existe política distributiva del gobierno, el cual se limita a favorecer a los grandes grupos productores y exportadores de harina y aceite, con los que mantiene una sólida alianza.

En este punto, resulta interesante constatar que, aunque practican políticas parcialmente distintas, los resultados favorecen siempre a los mismos. La mitad del grano procesado en Brasil corresponde a cuatro empresas, siendo las tres primeras estadounidenses: Bunge, ADM y Cargill. En Argentina, sólo tres empresas controlan 50%, siendo dos de ellas Bunge y Cargill (*ibid.*: 163). La fase industrial está en las mismas manos, tan concentrada como la fase comercial.

Volvamos a Uruguay, país que no industrializa la soja y en el que la concentración de las exportaciones es mayor aún que entre sus vecinos. Las cinco mayores exportadoras de soja controlan 77% de las exportaciones.

Es conveniente, empero, “bajar” hasta la vida cotidiana para rastrear algunos cambios provocados por los monocultivos en la vida de la gente. Un estudio comparativo realizado por dos sociólogos rurales uruguayos en varios pueblos en 2003 y 2009, da cuenta de algunas mutaciones que están transformando las relaciones sociales. La investigación se realizó en tres pequeños pueblos, entre ellos Paso de la Cruz, en el departamento de Río Negro, cuya población es de 515 habitantes, y representa la nueva forestación iniciada en la década de 1990, orientada a abastecer la industria de celulosa con grandes plantaciones. La superficie forestada es 11.3 por ciento, el doble del promedio departamental (Carámbula, Piñeiro, 2006: 10).

La primera constatación es de carácter demográfico: si bien se registra un crecimiento está marcado por la inestabilidad de la población debido a

empleos temporales. En segundo lugar, sólo se crearon empleos forestales, ya que la madera es destinada a las plantas de celulosa localizadas fuera de su área de influencia. Aunque, los procesos de concentración y extranjerización no sorprendieron, los sociólogos suman a éstos la velocidad de los cambios, produciéndose ventas, compras y fusiones cada poco tiempo. “Esta dinámica del capital empresarial obliga a una reconstrucción permanente de las relaciones entre los habitantes del lugar y los dueños de la tierra” (*ibid.*: 13).

Desde el punto de vista del trabajo, los cambios son aún mayores. Por un lado, se registra la aparición masiva de contratistas laborales, o sea, intermediación laboral, aunque con un perfil diferente de los anteriores, que estaban ligados a la ganadería y tenían un origen rural. El nuevo intermedio laboral vive en la ciudad, tiene experiencia industrial y en la prestación de servicios, además de formación en gestión, mecánica y logística, formando su clientela con base en “relaciones de confianza con los cargos gerenciales y de supervisión de las empresas forestales, ya que la figura del productor se desdibuja o no existe en estos rubros” (*idem.*).

En segundo lugar, el estudio registra la residencia urbana del trabajador agrícola y la consolidación de pueblos de servicios. La mecanización de la totalidad de la cosecha forestal es el tercer cambio laboral; ésta que supone la disminución del número trabajadores, el cambio en el perfil etéreo y de formación, además de un proceso de concentración de los empresarios de servicios por razones económicas y culturales. Las cuadrillas de trabajadores no viven en los pueblos, como sucedía antes, sino en pequeñas ciudades más alejadas, desde las que son transportados a diariamente por la empresa. No tienen vínculos ni compromisos con el pueblo en el que, formalmente, trabajan.

Con la forestación y la soja, en los territorios agroforestales el actor protagónico es el gerente o el supervisor de la empresa, encargado de realizar los acuerdos y los contratos, quien es el vínculo técnico, económico y social de la empresa con los territorios. Ambos actores, el contratista de servicios y el supervisor de la empresa agropecuaria, ocupan el lugar dejado por los ganaderos y sus peonadas.

Este conjunto de cambios económicos, sociales y culturales ha modificado el poder local rural, con actores decisivos que ya no residen en esos sitios. Por lo tanto, tienen menor compromiso con ellos y con sus gentes. Eso explica la relación tan distante que existe entre esta nueva camada de tecnócratas y las cuestiones ambientales, ya que realmente no viven en el medio rural. Su relación con la población rural dispersa es bien distinta del paternalismo tradicional del estanciero que, de algún modo, mantenía relaciones estrechas con “sus” peones.

Si a lo largo de dos siglos el sector de los propietarios ganaderos y sus peonadas configuraron uno de los núcleos del poder político tradicional, cabe preguntarse qué orientación política asumirán los nuevos intermediarios del negocio forestal y agropecuario. Éstos son los nuevos factores de poder, en el país y en la región. Los gobiernos progresistas se vienen apoyando en este nuevo bloque formado por las élites locales, vinculadas al agronegocio y las multinacionales del sector.

Es cierto que el agronegocio es el gran protagonista del crecimiento económico en la región. Pero, en el mediano plazo está llamado a desestabilizar a ese mismo bloque de poder que contribuyó a forjar. Por un lado, porque los monocultivos atentan contra la soberanía alimentaria, expulsando población “sobrante” hacia las periferias urbanas y generando polarización socioeconómica. En segundo lugar, porque los nuevos bloques de poder ya comienzan a pedir más de lo que los gobiernos pueden darles sin que ello signifique perder a sus bases de apoyo popular.

BIBLIOGRAFÍA

- Blixen, Samuel, “La creciente extranjerización de la economía uruguaya”, en *Brecha*, Montevideo, 8 de noviembre de 2008.
- Blum A., Narbondo I., Oyhançabal G. y Sancho D., *Soja transgénica y sus impactos en Uruguay*, Montevideo, RAP-AL, 2008.
- Carámbula, Matías y Piñeiro, Diego, “Forestación en Uruguay: cambios demográficos y empleo en tres localidades”, en *Revista Agrociencia*, Vol. 10, N° 2, Facultad de Agronomía, UdelaR, 2006, 2006, pp. 63-75.
- “El País Agropecuario”, suplemento de *El País* (Uruguay), 26 de marzo de 2008.
- Gilet, Eliana y Zibechi, Raúl, “Pueblos rurales en mundo globalizado”, en *Brecha*, Montevideo, 1 de abril de 2011.
- Oyhançabal, Gabriel y Narbondo, Ignacio, *Radiografía del agronegocio sojero*, Montevideo, Redes, 2011.
- Piñeiro, Diego, *Dinámicas sen el mercado de la tierra en América Latina. El caso de Uruguay*, Montevideo, FAO, 2010, mimeo.
- Zibechi, Raúl, “El desembarco del agronegocio en Uruguay. La tentación del diablo”, en *Brecha*, Montevideo, mayo de 2008.

Ecuador. La construcción de un nuevo modelo de dominación*

Sin haber producido cambios estructurales, el régimen de Rafael Correa goza de más estabilidad que cualquier otro gobierno ecuatoriano de las dos últimas décadas. El gobierno se permite utilizar un lenguaje radical pero no deja de interpelar y de juzgar a los movimientos sociales —al punto de que más de 180 dirigentes indígenas han sido acusados de “terrorismo y sabotaje”—, cuya actividad permitió a Correa llegar al gobierno. Mientras tanto sigue entregando las riquezas del país a las grandes empresas mineras. En palabras de Pablo Ospina, se están haciendo mejor las cosas sin haber cambiado en lo más mínimo el modelo (Ospina, 2013).

El gobierno declaró su voluntad de cambiar el modelo de acumulación, superando la matriz primario exportadora, según consta en el Plan Nacional del Buen Vivir (PNBV), pero hizo exactamente lo contrario. Para financiar las políticas sociales concesiona vastas áreas a la minería, mientras fija su prioridad en “el reforzamiento del Estado y no en su democratización” (*ibid.*: 209). Como ha sucedido con otros gobiernos del mismo tenor en la región, una tímida redistribución de la riqueza que no toca las grandes fortunas se convierte en sustituto de los cambios, cuando podría ser apenas un comienzo.

En enero de 2011, el propio Correa reconoció que se están haciendo las mismas cosas con el mismo modelo de acumulación, “porque no es nuestro deseo perjudicar a los ricos, pero sí es nuestra intención tener

* Ésta es una versión ampliada y actualizada del artículo publicado en *Viento Sur*, N° 116, Madrid, mayo de 2011.

una sociedad más justa y equilibrada” (*ibid.*: 210). Correa está convencido de que la mayor amenaza para el “Socialismo del siglo XXI” viene de lo que denomina como la izquierda “infantil” y de los grupos ambientalistas e indígenas que, dice, rechazan la modernidad. Por eso apunta contra quienes se oponen a la extracción de petróleo y a la minería, porque serían como “un mendigo sentado en un saco de oro” (Reuters, 2010).

Cuando la población amazónica de Dayuma realizó un paro y un corte de carretera en noviembre de 2007, decretó el estado de emergencia, militarizó la región, sus habitantes fueron maltratados y varias decenas torturados. Correa habló en cadena nacional: Tolerancia cero a todo el que quiera hacer paros y generar caos, anarquistas que están acostumbrados con los otros gobiernos a paralizar el desarrollo del país cuando les da la gana, los castigaremos con todo el rigor de la ley”. Se dirigió a las comunidades afectadas por la minería que se movilizan contra la entrega de sus territorios: “Las comunidades no son las que protestan sino un grupo de terroristas” (Correa, 2007).

Estos discursos encendidos contra los movimientos y las izquierdas escalan cuando se producen movilizaciones populares y cada vez que los indígenas deciden realizar “levantamientos” en defensa de sus territorios, contra la minería y las petroleras. Atribuir la represión y el contenido ideológico de los discursos a características personales —suele decirse que Correa es apasionado y se “va de boca”— tiene escasa consistencia. La apuesta es indagar sobre algunas características del régimen de la Revolución Ciudadana que permitan encontrar las razones que están en el fondo de estas políticas de criminalización de los movimientos y de alianza simultánea con las corporaciones multinacionales. A modo de hipótesis —porque la realidad nos impone cautela por su cercanía temporal—, aunque intentando ir más allá de la coyuntura, pretendo abordar cuatro aspectos centrales: la relación entre la hegemonía del capital financiero-extractivista y la imposición de un “estado de emergencia económico”, siguiendo el análisis que hace la economista brasileña Leda Paulani para su país; la hegemonía política de un sector que, llegado al gobierno, hace lo contrario de la misión que le fue encargada, para lo que utilizo el concepto de “hegemonía al revés” de Chico de Oliveira; la instalación de un nuevo modelo político y, por último, echar un vistazo a los nuevos gestores de este modelo.

Capital financiero y neoextractivismo

El neoliberalismo aterrizó en nuestro continente latinoamericano aplicando una suerte de “estado de emergencia económico”, que con los gobiernos

progresistas se ha convertido en permanente. Leda Paulani se inspira en el conocido trabajo de Giorgio Agamben (*Estado de excepción*) y, en particular, en el momento en que el presidente Franklin Roosevelt, en 1933, exige un poder ilimitado ante las dificultades que generaba la crisis, haciendo un paralelismo entre la emergencia militar y la emergencia económica. En opinión de la economista, en la década de 1980 la restauración democrática fue posible bajo las premisas de la instalación de un estado de emergencia económico permanente, “haciendo de la excepción el paradigma de gobierno” (Paulani, 2010: 115).

Esa excepcionalidad permitió a los gobiernos neoliberales hacer pasar el proceso de privatizaciones, algunas de ellas escandalosas, con la justificación de que la grave situación económica así lo imponía. Si no se privatiza —decía el discurso neoliberal— el país marchará hacia la catástrofe. La desregulación era una medida imprescindible si se pretendía “salvar” la economía, el mismo argumento utilizado cuando se pretende “salvar la nación” a punto de ser destruida por un enemigo exterior. En su país, Brasil, incluso bajo los gobiernos de Lula (2003-2011) se aplicaron las mismas lógicas para imponer un superávit primario superior al que exigía el FMI, el aumento de las tasas de interés que perjudican al país y la reforma regresiva de las jubilaciones, entre las más destacadas. Concluye que “el gobierno Lula hizo de la creación voluntaria de ese estado de emergencia permanente la práctica esencial de su gobierno” (*ibid.*: 124). Un ejemplo: cuando el presidente del Banco Central, Henrique Meirelles, fue acusado de corrupción, Lula hizo aprobar una Medida Provisoria, en agosto de 2004, para darle estatus de ministro y salvarlo así de cualquier imputación jurídica.

Finalmente, sostiene que la hegemonía del régimen de acumulación financiera, acumulación por desposesión en los términos de David Harvey, impone un estado de emergencia económica permanente porque con su cortoplacismo y su avidez de ganancias genera inestabilidad permanente. En ese sentido, la reforma previsional de Lula, que fracturó al Partido de los Trabajadores (PT), dando lugar a la salida, entre otros, de la senadora Heloísa Helena y a la creación del Partido Socialismo y Libertad (PSOL), “abrió inmediatamente a la acumulación privada todo el inmenso territorio de la previsión social”, ofreciéndole a la especulación los altos salarios del sector público (*ibid.*: 132).

En Ecuador, el “estado de emergencia económica” fue la gran excusa para imponer la dolarización en enero de 2000, en medio de la mayor crisis económica y política que conociera el país, misma que se saldó con la caída del presidente Jamil Mahuad, la creación de parlamentos populares en las provincias y la “toma del poder” por una alianza de indígenas y

militares durante unas horas. De ese modo, el país perdió su soberanía monetaria. El dólar, como nueva moneda nacional, provocó un fuerte aumento de los precios, no logró detener el alza del costo de vida, generó dificultades para la inversión y sólo puede sostenerse gracias a las remesas de los emigrantes y al alto precio del petróleo. Sin embargo, según Pablo Dávalos, “la dolarización se convirtió en el debate prohibido durante el periodo de Alianza País” (Dávalos, 2010: 215). Bajo el gobierno de Correa el tema no se discute, aunque se emiten discursos que hablan de “soberanía” y “revolución”. Los argumentos para no revertir la dolarización aseguran que ello generaría graves tensiones económicas y sociales, ya que las clases medias se han beneficiado multiplicando su capacidad de consumo.

La segunda cuestión se relaciona con la hegemonía del sector financiero-extractivo. El país sigue dependiendo de las exportaciones de petróleo, que representan 60% del total de exportaciones y cerca de la mitad de los recursos fiscales. La contracara es que el desempleo y el subempleo alcanzan a 60% de la población económicamente activa. En 2008, el sector bancario y financiero tuvo las mayores ganancias de su historia, en medio de una fuerte concentración del sector, al punto que un solo grupo controlaba 40% de los activos del país. En los cuatro años de gobierno de Correa (2007-2010) “los procesos de concentración y centralización de capital de los grupos económicos jamás tuvieron contratiempos”, mientras los nueve mayores conglomerados empresariales representan 15% del producto interno bruto (*ibid.*: 77).

Pero, como consecuencia de la gestión económica de Alianza País se han creado nuevos grupos. Entre los diez grupos más importantes figura el del hermano de Rafael Correa, cuyos activos alcanzan los 300 millones de dólares, quien fue defendido por el presidente aunque realizó contratos con el Estado de forma ilegal por 80 millones de dólares (Ramonet, 2011: 15). En vez de explicar en qué consistieron esos contratos ilegales, que Correa asegura mandó suspender, el presidente atacó al partido de izquierda Movimiento Popular Democrático que hizo la denuncia, por ser “el mejor aliado de la derecha”. El sector financiero es intocable pues tiene capacidad de desestabilizar el país, algo que la Revolución Ciudadana quiere evitar. Ante esos límites, el mejor camino está siendo la alianza con ese mismo capital.

La tercera cuestión en la que el estado de emergencia económico aparece como constricción, son las concesiones mineras que deben hacerse por “imperiosa necesidad” e imponiendo la militarización de aquellos territorios y comunidades que se resisten. Por eso, el régimen ha encausado como terroristas a casi 200 dirigentes sociales. Alberto Acosta lo dijo de forma transparente en un artículo en el que analiza la detención

de varios dirigentes shuar. “El uso de la justicia como mecanismo de terror”, es el resultado de no haber legislado para adecuar el cuerpo legal a la nueva Constitución:

Los derechos establecidos en dicha Constitución no han sido transformados aún en herramientas legales que erradiquen todas aquellas prácticas represivas con las que se chantajea y siembra el terror en las comunidades, en este caso en las comunidades shuar. Tenemos un código penal en donde se configura el delito de terrorismo de manera tan general, que no se compadece con los verdaderos delitos de terrorismo. Así el artículo 1601 del código penal considera como terroristas a quienes ‘individualmente o formando asociaciones, [...] armados o no, pretextando fines patrióticos, sociales, económicos, políticos, religiosos, revolucionarios, reivindicatorios proselitistas, raciales, localistas, regionales, etc., cometieren delitos contra la seguridad común de las personas o de grupos humanos de cualquiera clase o de sus bienes... y a quienes construyeran barricadas, parapetos, trincheras, obstáculos, etc., con el propósito de hacer frente a la fuerza pública en respaldo de sus intenciones, planes, tesis o proclamas’ (Acosta, 2011).

El razonamiento parece claro. Quien se opone al desarrollo, personificado en este caso por las concesiones mineras, está atentando contra el Estado, la estabilidad y el futuro del país, por lo que merece ser considerado “terrorista”. Lo que se omite en este discurso son las razones por las cuales las concesiones mineras son tan importantes para la estabilidad: la acumulación por desposesión, pese a lo desastrosa que pueda ser para los pueblos, asegura una mínima estabilidad fiscal a un Estado que depende de las exportaciones de petróleo y de las concesiones mineras para recaudar. Porque el gobierno de la Revolución Ciudadana no ha promovido una reforma fiscal que obligue al sector financiero, por ejemplo, a tributar en forma responsable, mientras la dolarización arrasó con la escasa industria nacional.

Estamos ante lo que Ospina define como “un régimen disciplinario” más que ante un Estado autoritario, ya que el objetivo consiste precisamente en “reafirmar la majestad de la autoridad y el peso de una ley que no se negocia sino que se aplica”, con el objetivo de ajustar a los gobernados a “la conducta que se espera de ellos” (Ospina, 2013: 211). No se trata del autoritarismo del presidente, cuestión secundaria, sino de su capacidad de disciplinar a través de un conjunto de tecnologías que no apelan a la violencia sino a la amenaza, la reprimenda y, en todo caso, al castigo y la prisión.

El ex dirigente del movimiento revolucionario, Alfaro Vive Carajo, define seis características el régimen correísta: clientelismo, retórica antiimperialista, tutelaje estatal de la sociedad civil, desmantelamiento de toda organización social autónoma, patrones capitalistas de eficacia y monopó-

lización transnacional del proceso de acumulación (Cuvi, 2013: 25). Un buen ejemplo del sometimiento de la sociedad al Estado es la lógica inspirada por el nuevo Código Penal, denominado Código Orgánico Integral Penal (COIP). Según Dávalos, el código se inscribe en el proyecto político de Alianza País que describe como la construcción de un “Estado total”:

Al interior de la forma Estado-total se instaura la dinámica amigo/enemigo como eje articulador de la política, sus métodos y sus fronteras. La lógica amigo/enemigo no está definida por una frontera ideológica sino estratégica. Esa frontera tiene geometría variable. Los amigos de ahora pueden ser los enemigos de mañana y viceversa. Es necesario, en consecuencia, legitimar esa frontera, protegerla de los ‘Otros’, los ‘extraños’, los que tienen ‘agendas propias’ al proyecto político de Alianza País (Dávalos, 2014:1).

La voluntad del régimen de ejercer un control total sobre la sociedad lo ha llevado a potenciar algo más que un perfil autoritario. De forma casi permanente intenta disputar el control de los movimientos buscando imponer en su interior personas afines al propio gobierno, vulnerando su autonomía ya que —como señalan los autores citados— no puede aceptar la disidencia, el cuestionamiento; de ahí esa oscilación entre el disciplinamiento y el Estado-total. La disciplina no es el objetivo último sino un medio para impedir las disidencias, evitando que la sociedad pueda expresarse u organizarse de modo autónomo, para “encerrarla en sí misma y evitar su politización” (*ibid.*: 4).

Despolitizar y cooptar

Cuando el sociólogo brasileño Francisco de Oliveira —fundador del PT y luego del PSOL— acuñó el concepto de “hegemonía al revés”, hace ya cuatro años, estaba buscando respuestas para una realidad que lo desconcertaba, porque encontraba pocas referencias en otras experiencias como las que encabezó la socialdemocracia en Europa. Dos años después, en un nuevo artículo titulado “El revés del revés” (De Oliveira, 2009), confesó que había querido hacer una provocación a partir de conceptos de Gramsci para intentar comprender regímenes políticos como el del Brasil de Lula y la Sudáfrica del Congreso Nacional Africano que, al llegar al poder, practican políticas que son el revés del mandato de clase recibido en las urnas.

En *Hegemonía al revés* constata que “cuando las clases dominadas toman la ‘dirección moral’ de la sociedad, la dominación burguesa se hace más descarada” (De Oliveira, 2011: 24). Para explicar esa paradoja pone el foco en tres aspectos. El primero es la dilución del conflicto —desaparecen

los enemigos de clase, dice— como parte de un proceso que convierte la política partidaria en algo irrelevante en el capitalismo actual. En segundo lugar, las políticas sociales juegan un papel central en la cooptación y la neutralización de los movimientos, ya que se despolitiza la cuestión de la pobreza y la desigualdad, convirtiéndola en un problema administrativo y técnico. La síntesis es que se puede reducir la pobreza sin tocar la desigualdad ni la brutal concentración de la riqueza que registra América Latina, si se adoptan los instrumentos adecuados para ello, como el plan Bolsa Familia.

Esta doble combinación de políticas sociales y reducción del conflicto social lubrica la profundización de la acumulación por desposesión, de modo que aquellos que interfieran en ese proceso, ya sean los que protestan contra la represa de Belo Monte en Brasil o los que lo hacen contra la explotación de la Amazonía en Perú y Ecuador, son apartados a un lado como obstáculos al progreso. “Todo el que se opone al desarrollo del país es un terrorista”, dijo Correa en la cadena nacional del 1 de diciembre de 2007. Y aquí viene el tercer aspecto, corolario de los dos anteriores, que abre las puertas a una nueva comprensión de nuestras realidades:

En los términos de Marx y Engels, de la ecuación ‘fuerza+consentimiento’ que conforma la hegemonía, desaparece el elemento ‘fuerza’. Y el consentimiento se transforma en su contrario: no son más los dominados los que consienten su propia explotación. Son los dominantes —los capitalistas y el capital— quienes consienten en ser políticamente conducidos por los dominados, a condición de que la ‘dirección moral’ no cuestione la forma de explotación capitalista. Es una revolución epistemológica para la cual aún no tenemos la herramienta teórica adecuada. Nuestra herencia marxista gramsciana puede ser el punto de partida, pero ya no es el punto de llegada (*ibid.*: 27).

Sabemos que en este punto las políticas sociales juegan un papel doble: al aliviar la pobreza muestran a los de abajo que el gobierno está realmente preocupado por su situación y facilitan el consenso social para profundizar la acumulación financiera. De algún modo, los gobiernos progresistas, y en particular el de Correa, siguen adelante con las políticas diseñadas en los noventa por el Banco Mundial, aunque las han expandido y ahora las utilizan para crear una base social propia, pero desmovilizada y de carácter clientelar. En Brasil, la nueva arquitectura reposaba, en efecto, en políticas como Bolsa Familia y, esto es lo novedoso, en el ascenso de un nuevo actor social, los dirigentes sindicales (en particular del sector bancario), devenidos en administradores de los fondos de pensiones que son el *locus* de la más consistente acumulación de capital en Brasil al manejar alrededor de 16% del PIB del país.

Un ejemplo para que no quede como algo abstracto. Previ es el fondo de pensiones del Banco do Brasil; ocupa el lugar 25 en el *ranking* de fondos del mundo. Durante el gobierno de Lula, Previ fue presidida por Sergio Rosa, ex dirigente bancario y del pt. Previ controla 78 empresas brasileñas, entre ellas Vale do Rio Doce, la segunda minera del mundo, la mayor empresa privada de Brasil (privatizada por Fernando Henrique Cardoso en 1997) y la mayor productora de mineral de hierro del planeta. Tiene 115 mil empleados, su valor de mercado es de 170 mil millones de dólares y, en 2009, tuvo ganancias por 20 mil millones de dólares (Folha de São Paulo, 2011). Los “sindicalistas” que dirigen Previ controlan el Consejo de Administración de Vale, en el que personas como Sergio Rosa deciden tanto quién lo integra como las inversiones que les conviene realizar.

En Ecuador es diferente. La nueva élite dirigente —todo proceso la necesita—, no proviene de los cuadros de algunos sindicatos, como en Brasil, sino de un conjunto de profesionales incrustados en el aparato estatal. Apenas llegado al gobierno, Correa procedió a realizar la “descorporativización” del Estado (Ospina, 2010). Se llevó a cabo un masivo desalojo de sectores empresariales que tenían un fuerte control del aparato estatal. Pero las cosas no quedaron ahí. Uno de los principales blancos de la cruzada anticorporativa de Correa fueron los sindicatos de trabajadores del sector público, buscando impedir la agremiación de ese sector y permitiendo sólo contratos colectivos por empresa. El conflicto más fuerte se produjo con los docentes, que para el gobierno son “mafias que mantienen secuestrada la educación y protegen la mediocridad”, al punto de que se culpa a los sindicatos docentes de la mala calidad de la enseñanza (*ibid.*: 5).

El otro gran conflicto es con los indígenas. En febrero de 2009 el gobierno suprimió la autonomía de la Dirección Nacional de Educación Bilingüe, centralizando los nombramientos y las decisiones en el ministerio de educación, y desplazando el papel que venían jugando las organizaciones indígenas. Lo mismo hizo en todas las instituciones en las que la Conaie y otras organizaciones tenían alguna presencia. La idea que guía este accionar es que “los grupos regulados por el Estado no deben participar directamente ni en el diseño ni en la aplicación de la regulación” (*ibid.*). Más aún: en marzo de 2008 modificó el reglamento que regula las organizaciones sociales, destacando que serán causales de disolución “incumplir o desviar los fines para los cuales fue constituida la organización” y “comprometer la seguridad o los intereses del Estado, tal como contravenir reiteradamente las disposiciones emanadas de los ministerios u organismos de control y regulación”.

En suma, control de las organizaciones sociales y expulsión del aparato estatal. Sin embargo, la Revolución Ciudadana fija un nuevo mecanismo

de participación, ya no anclado en los movimientos, que eligen a sus representantes para participar en determinadas instituciones, sino con base en la selección de ciudadanos por concurso de méritos. Como el discurso oficial dice que el Estado es de todos, se apela al ciudadano individual no organizado para ocupar esos espacios. El Estado se cierra a los sectores organizados —porque, según el gobierno, son portadores de corporativismo y por lo tanto de ineficiencia y corrupción— y en su lugar elige, o coopta, a personas por goteo, sin que tengan la menor representatividad social y política. Quienes los eligen conforman la alianza de funcionarios y tecnócratas que sustenta la Revolución Ciudadana. El investigador Pablo Ospina concluye: “El gobierno ciudadano parece querer sustentarse en el puñado de intelectuales que forman su núcleo dirigente. Un núcleo cada vez más dependiente del liderazgo, la autoridad y el apoyo electoral de la intelectual y académica figura del Presidente de la República” (*ibid.*: 13).

Un nuevo modelo de dominación

La nueva centralidad del Estado, depurado ahora de movimientos sociales, deja paso a un modo de gobernar centrado en la figura del presidente/caudillo, dueño del poder y del saber, que cataloga como “enemigo público” a todo aquel que se le enfrente o disienta. ¿Qué lleva a estos nuevos regímenes, que Dávalos designa como “posneoliberales”,¹ a colocar en lugar destacado de su agenda la construcción de un Estado fuerte? “Asegurar la seguridad jurídica y la convergencia normativa” (Dávalos, 2010: 192). Disentir, cuestionar, provoca inseguridad jurídica, lo que perjudica la inversión extranjera y el empleo, llevando al país a un nuevo “estado de emergencia económica”.

Es el Estado el que concesiona territorios para la minería o para las obras de la infraestructura destinadas a la integración sudamericana. Por lo tanto, la resistencia no se enfrenta con las multinacionales sino directamente con el aparato estatal. Asimismo, aparece también una trampa legal: la Constitución puede hablar del Buen Vivir y de los “derechos de la naturaleza”, pero eso nunca se hace ley, ni código. Mientras tanto, se aprueban leyes que entregan el agua o los territorios a la especulación multinacional. Así, la más avanzada Constitución del mundo queda diluida, porque sus declaraciones no se convierten en resoluciones y, ni remotamente, en acciones públicas.

¹ En Dávalos, el concepto de “posneoliberalismo” es diferente al defendido por Emir Sader. Mientras este último sostiene que el progresismo representa la superación del Consenso de Washington, Dávalos cree que se trata de una mera actualización, en la que la centralidad del mercado cede su lugar al Estado.

Un Estado fuerte para garantizar la seguridad jurídica de las inversiones, básicamente mineras. David Harvey nos explica en qué consiste la acumulación por desposesión (Harvey, 2004). Pero no explica qué tipo de Estado es necesario en países del Sur, donde los movimientos han crecido hasta convertirse en amenaza para la acumulación. Lo vamos descubriendo sobre la marcha. Y, lo primero que descubrimos es que, mientras en la primera fase del neoliberalismo era el mercado el que orientaba la acumulación por desposesión, ahora esa tarea le incumbe al Estado, sea conservador, progresista o partidario del “Socialismo del siglo XXI”.

Si la financierización del sistema puso fin al Estado benefactor, en el Sur la acumulación por desposesión frena y revierte el proceso de desarrollo por sustitución de importaciones. Más allá del color político de quienes administran el aparato estatal, son los megaemprendimientos mineros, los monocultivos y la explotación de hidrocarburos, los que devuelven centralidad al Estado. Pero no cualquier Estado, ni cualquier centralidad, sino aquella capaz de convertir a los movimientos en terroristas. O, en el menos agravante de los casos (Lula, Mujica, Kirchner), en obstáculos al progreso. En cualquier caso, enemigos a derrotar.

No solo. También un Estado capaz de controlar e integrar, de infiltrar a la sociedad y a sus organizaciones autónomas, un “Estado capilar”, complemento del “Estado fuerte”. El gobierno ecuatoriano creó el Registro Único de Organizaciones de la Sociedad Civil (RUOSC), vinculado al registro impositivo. Dicho registro obliga a todas las organizaciones a inscribirse, de modo que el régimen tiene ahora información detallada y ha sido capaz de advertir a dirigentes campesinos e indígenas por no haber pagado los impuestos de sus organizaciones (Dávalos, 210: 203).

El registro está bajo la Secretaría de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana, un ministerio que nunca pidieron los movimientos y que se vuelve contra ellos. Según la directora del Registro, éste le permite “saber dónde está la organización, a qué se dedica, para que participe en los programas y proyectos que le ofrece el RUOSC” (El Universo, 2010). A nivel local, el objetivo de la Secretaría es utilizar el registro para que “los gobiernos descentralizados puedan dirigir su accionar a las diferentes organizaciones en el ámbito social, económico, productivo”, lo que pasa por ir parroquia por parroquia, barrio por barrio para “ayudar” a las organizaciones de base (Crónica, 2011).

La última frase de De Oliveira en “El revés del revés”, destila todo el pesimismo y la rabia contenida por alguien que toda su vida apostó por la izquierda: “Lula es una regresión política” (De Oliveira, 2009). No es fácil estar de acuerdo con su diagnóstico. Desde el punto de vista de las relaciones interestatales, el gobierno Lula ha sido un paso hacia el

multilateralismo, al impulsar a Brasil como potencia global y regional. Sin embargo, desde el punto de vista de los movimientos sociales y de la lucha por la emancipación, nadie puede decir que haya habido avances. Por el contrario, en todos los países que cuentan con gobiernos progresistas y de izquierda los movimientos se han debilitado. Más aún: a la luz del debate que está promoviendo la revuelta árabe en América Latina, la sentencia de De Oliveira debe ser tenida en cuenta con el mayor rigor.

Los nuevos gestores

Luego de una década de gobiernos progresistas y de izquierda en cada país puede identificarse la emergencia de una nueva burguesía que contribuye a estabilizar el modelo económico y político, pero también de gestores incrustados en el aparato estatal que, aunque no son propietarios de los medios de producción y de cambio, están ubicados en lugares donde toman decisiones estratégicas sobre las aplicaciones de capitales de las que se benefician, obteniendo parte del plusvalor generado a través de “salarios” muy elevados. En Brasil ha sido posible desentrañar con cierta precisión las características de esa burguesía emergente, a través del estudio de los fondos de pensiones y de las personas que los dirigen e intervienen en el sector financiero.² Sin embargo, en otros países de la región se ha avanzado muy poco en la comprensión de las nuevas élites que emergen con el progresismo y que son una de sus bases de sustentación.

En el caso de Ecuador, la nueva configuración de las élites se asienta en una alianza entre la tecnoburocracia estatal y las grandes empresas transnacionales (Unda, 2013). Se trata de una camada de profesionales que se desempeña en los escalones más altos del aparato estatal; son expertos provenientes de la academia, una parte de los cuales trabaja en la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (Senplades), diseñando planes y proyectos, tomando decisiones y estableciendo estrechos vínculos con las grandes empresas que operan en el país.

Una característica de los tecnoburócratas de Ecuador es que la inmensa mayoría tiene posgrados. De los 37 funcionarios con cargos más altos en el gobierno, 29 ha hecho posgrados y ocho terminaron sus doctorados, incluyendo al presidente, en un país que en 2010 tenía apenas 358 profesores universitarios con título PhD (De la Torre, 2013: 45). Mientras los técnicos del periodo neoliberal estaban relacionados con empresas privadas y con organismos internacionales como el Banco Mundial y el FMI, en el gobierno de Correa provienen de las academias.

² En el capítulo 2 de *Brasil Potencia* he reunido diversos trabajos de investigación sobre el tema (Zibechi, 2012).

La Senplades se encarga de la planificación de las políticas públicas, de la reforma del Estado, la inversión pública, teniendo a su cargo a varias instituciones que generan información para el desarrollo, la asignación de becas y la formación de los funcionarios públicos. Los técnicos que la dirigen utilizan un lenguaje bien diferente al que usaban los tecnócratas neoliberales. “Los textos de la Senplades se legitiman incorporando ideas nekeynesianas, la ecología económica, modelos de democracia participativa y la crítica poscolonial a la epistemología occidental” (*ibid.*: 45).

Entre los objetivos fijados por la Senplades figuran: “llegar a un grado de armonía total con la comunidad y con el cosmos”, en sintonía con el *Sumak Kawsay* (vida plena) que defiende la Constitución; la construcción de un Estado pluricultural “democrático y poscolonial”; y llegar a un nuevo pacto social “pospatriarcal, poseurocéntrico y posidentitario” (*ibid.*: 45-46). Como puede observarse, un Estado autoritario que excluye y criminaliza a los movimientos sociales, es a la vez, capaz de apropiarse discursivamente de sus objetivos con base en conceptos elaborados en las academias.

La clase dominante actual tiene dos caras: los burgueses y los gestores. João Bernardo define a la burguesía “en relación al funcionamiento de cada unidad económica en cuanto unidad particularizada”; y a los gestores, “en relación al funcionamiento de las unidades económicas con unidad en relación con el proceso global” (Bernardo, 2009: 269). Formalmente asalariados, los gestores instalados en el aparato estatal tienen vínculos con las academias, de las cuales proviene buena parte de sus conceptos, y con los centros globales de acumulación de capital. Encarnan una síntesis tan chocante como novedosa: la defensa de un modelo feroz de acumulación por despojo con las bellas palabras del Buen Vivir, las críticas al colonialismo y al patriarcado.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Alberto, “El uso de la justicia como mecanismo de terror”, en *ALAI*, 4 de febrero de 2011.
- Bernardo, João, *Economía dos conflitos sociais*, São Paulo, Expressão Popular, 2009.
- Correa, Rafael, Cadena Nacional, 1 de diciembre de 2007. Disponible en: <http://www.oilwatchsudamerica.org/Ecuador/ecuador-rafael-correa-insiste-en-que-quien-se-opone-a-las-actividades-pertenece-a-un.html>
- Crónica Diario*, Loja, 6 de marzo de 2011. Disponible en: http://cronica.com.ec/index.php?option=com_content&view=article&id=14104:secretaria-de-pueblos-efectua-taller-&catid=34:locales&Itemid=56

- Cuvi, Juan, "Refundación y religiosidad: guías para entender el correísmo", en vv.AA, *El correísmo al desnudo*, Quito, Montecristi Vive, 2013, pp. 22-25.
- Dávalos, Pablo, "El Código Penal de Alianza País", 30 de abril de 2014. Disponible en: <http://www.rebelion.org/noticias/2014/4/183943.pdf>
- , *Alianza País o la reinvención de la derecha*, Quito (inédito).
- De la Torre, Carlos, "El tecnopopulismo de Rafael Correa. ¿Es compatible el carisma con la tecnocracia?", en vv.AA, *El correísmo al desnudo*, Quito, Montecristi Vive, 2013, pp. 39-49.
- De Oliveira, Francisco, *Revista Piauí*, N° 37, Río de Janeiro/São Paulo, octubre de 2009.
- , "Hegemonia às avessas", en Francisco De Oliveira, Ruy Braga y Cibelle Rizek (orgs.), *Hegemonia às avessas*, São Paulo, Boitempo, 2011, pp. 21-28.
- El Universo*, Guayaquil, 29 de diciembre de 2010.
- Folha de São Paulo, "Vale tem segundo maior lucro", en *Folha de São Paulo*, São Paulo, 25 de febrero de 2011.
- Harvey, David, *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal, 2004.
- Jornadanet*, 19 de febrero de 2011. Disponible en: <http://www.jornadanet.com/n.php?a=59813-1>
- Ospina Peralta, Pablo, *Corporativismo, Estado y Revolución Ciudadana*, Quito, Flacso, 2010. Disponible en: www.flacsoandes.org/web/.../1263401619.Corporativismopdf
- , "Estamos haciendo mejor las cosas con el mismo modelo antes que cambiarlo", en Edgardo Lander, Carlos Arze, Javier Gómez, Pablo Ospina y Víctor Álvarez, *Promesas en su laberinto*, Quito, IEE/CEDLA/CIM, 2013, pp. 139-220.
- Paulani, Leda, "Capitalismo financeiro. Estado de emergência econômico e hegemonia às avessas no Brasil", en Francisco de Oliveira, Ruy Braga y Cibelle Rizek (orgs.), *Hegemonia às avessas*, São Paulo, Boitempo, 2010, pp. 109-134.
- Ramonet, Ignacio, Entrevista a Rafael Correa, en *Le Monde Diplomatique*, edición Cono Sur, enero de 2011, p. 15.
- Reuters*, Agencia de Noticias, 6 de julio de 2010.
- Unda, Mario, "Modernización del capitalismo y reforma del Estado", en vv.AA, *El correísmo al desnudo*, Quito, Montecristi Vive, 2013, pp. 33-38.
- Zibechi, Raúl, *Brasil Potencia. Entre la integración regional y un nuevo imperialismo*, México/Bogotá/Santiago, Bajo Tierra/Desdeabajo/Quimantú, 2012.

El Buen Vivir como el “otro mundo posible”*

En América Latina estamos viviendo un periodo de fuerte crecimiento económico, que dispara los deseos de la mayor parte de la población de “incluirse” como consumidores en una sociedad que los margina. Conservadores y progresistas, gobiernos y pueblos, obreros y campesinos, trabajadores y desocupados, todas y todos, quieren seguir consumiendo o esperan ingresar al círculo hasta ahora relativamente reducido de quienes creen ejercer su ciudadanía en supermercados y *malls*. En un clima social y cultural de este tipo, hablar de Buen Vivir/*Sumak Kawsay* puede parecer algo disparatado.

Más aún cuando el Norte sufre los avatares de la crisis económica global, lo que aviva el contraste con la región. Luego de ocho años de gobierno, Luiz Inácio Lula da Silva se retiró registrando muy elevados índices de aprobación, superiores a 80%, porque el crecimiento económico, aun sin distribución de la renta, permitió a 26 millones de brasileños dejar atrás la pobreza e ingresar a la clase media. En efecto, la franja de ingresos de la llamada “clase C”, aquella que tiene una renta familiar mensual de entre tres y diez salarios mínimos (de 600 a 2600 dólares), pasó de representar 32% de la población en 1992 a 50% en 2010. En 2003, ese sector representaba 37% de la renta nacional. En 2008, había crecido a 46%, desplazando, por primera vez en la historia, a los dos estratos superiores, que ahora detentan

* Publicado en *Entropía*, N° 10, septiembre de 2010, bajo el título “Le «bien-vivre» comme un autre monde possible”, París.

44% de la renta del país. Se trata de 15% de la población que entró a la franja intermedia en sólo cinco años (Neri, 2009: 6-7).

Un país de pobres que poco a poco se acerca a ser un país de capas medias, por lo menos desde la discutible medición de los ingresos. En un periodo de crecimiento económico y de ascenso social parece más difícil aún establecer un debate que necesariamente pasa por poner límites al crecimiento. Algo así experimentó el sociólogo alemán Wolfgang Sachs en su reciente visita a la región. El autor del *Diccionario del desarrollo* (Sachs, 2001) dictó una serie de conferencias en Buenos Aires y Montevideo en las que defendió su propuesta de “posdesarrollo” y de reducir el consumo de recursos fósiles en 90% hasta 2050. Bastó que dijera a la audiencia que “estamos todos en el mismo barco”, para que se escucharan voces de que su discurso pasaba por alto la tremenda desigualdad en la emisión de gases de efecto invernadero entre los países del Norte y del Sur. El modelo extractivista imperante en América Latina —minería y monocultivos—, es una de las principales consecuencias del hecho colonial, a la vez que esos emprendimientos favorecen sobre todo a las multinacionales del primer mundo.

En este continente existe una cosmovisión diferente a la occidental, existiendo, además, lo que no es un dato menor, sujetos colectivos que vienen practicando modos de vida no capitalistas o, para ser más exactos, no inspirados en el modelo del desarrollo y el crecimiento económico cuantitativo y perpetuo. Indagaremos en estas ideas y modos para ver en qué medida pueden ser fuente de inspiración para una civilización urgida de alternativas. Asimismo, veremos algunos obstáculos que impiden desplegar la potencia de esos modos de vivir diferentes.

Buen Vivir/Vivir Bien

Los cambios políticos que se registran en Sudamérica, sobre todo en aquellos países donde la irrupción del mundo indio pone en cuestión la cultura política hegemónica, incluyendo el propio concepto de Estado-nación, se refleja en un profundo debate sobre los caminos que deben seguir estas sociedades. En Cochabamba, Bolivia, entre el 19 y el 22 de abril, coincidiendo con el décimo aniversario de la Guerra del Agua,¹ se realizó la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra, convocada pro el gobierno de Evo

¹ Levantamiento popular de la ciudad y áreas rurales de Cochabamba contra la privatización del agua, saldada con un triunfo que abrió un ciclo de protestas que llevó a Evo Morales a la presidencia en enero de 2005.

Morales. En enero, en Quito se llevó a cabo el Encuentro Latinoamericano "Pachamama, Pueblos, Liberación y Sumak Kawsay", organizado por la Fundación Pueblo Indio en conmemoración del centenario del nacimiento de monseñor Leónidas Proaño, el "obispo de los indios". Ese mismo mes, la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas realizó en Lima el Foro Público "El Buen Vivir de los Pueblos Indígenas Andinos". Destaco apenas tres eventos en medio de una multiplicidad de encuentros, congresos y debates al más diverso nivel, aunque caracterizados por una sostenida participación de movimientos de base, en los que se debaten los caminos a seguir.

Como consecuencia de la potente irrupción de los movimientos y pueblos indios, los sistemas políticos de Ecuador y Bolivia han experimentado modificaciones más o menos importantes, uno de cuyos resultados fue la aprobación de nuevas constituciones en 2008. Éstas elevan propuestas novedosas, entre las cuales se destaca el Estado plurinacional, nuevas formas de concebir la naturaleza y una filosofía diferente a la del desarrollo.

Según la nueva Constitución del Ecuador, aprobada el 28 de septiembre de 2008 por 64% de los ecuatorianos en plebiscito popular, la naturaleza es sujeto de derechos como cualquier ciudadano. "La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos", dispone el artículo 71, consagrado a los "Derechos de la Naturaleza" (Asamblea Constituyente, 2008). En la lógica hegemónica la naturaleza es un recurso, un medio del cual extraer materias primas para el desarrollo, del cual dependería el bienestar de los seres humanos. La nueva Constitución del Ecuador refleja la importancia adquirida por las culturas indias, una de cuyas características básicas es la relación armoniosa y equilibrada con la naturaleza.

Los derechos de la naturaleza forman parte de un concepto andino introducido con vigor en la Constitución: el *Sumak Kawsay*, Buen Vivir en quichua, o "vida límpida y armónica". A ese concepto la Constitución del Ecuador le dedica 75 artículos en el apartado "Régimen del Buen Vivir". Se trata de vivir de manera que se establezca una relación armoniosa entre los seres humanos y, por lo tanto, entre ellos y la naturaleza. No puede haber diferencia entre el modo como las personas se relacionan entre sí y como lo hacen con el espacio donde viven.

La Constitución de Bolivia, aprobada el 25 de enero de 2009 por 62% de los votantes, incluye la *Suma Qamaña*, el Vivir Bien, junto a otros postulados similares de los diversos pueblos originarios. "El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas

ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble)”, según reza el artículo 8º (Ministerio de Desarrollo Rural, 2008).

Se trata de una ruptura radical con la cultura occidental, con las ideas de progreso y desarrollo. Y con la modernidad. Vivimos una crisis civilizatoria, ambiental, social, cultural, que en gran medida radica en un modelo depredador de la naturaleza, cuyo dominio y explotación ha sido la base del bienestar y la riqueza de una parte de la humanidad. Las ideas de crecimiento continuo y de consumo ilimitado —defendidas tanto por liberales como por socialistas— están mostrando su radical incompatibilidad con la conservación de la vida en el planeta.

Pero hay algo más. No sólo el eurocentrismo es parte del problema que vive la humanidad. También lo es el antropocentrismo, el creer que el mundo está allí para ser utilizado por el ser humano en su exclusivo beneficio. El desarrollo y el progreso son incompatibles con la naturaleza, aun cuando se postulen bajo el rótulo de “desarrollo sostenible”. La crisis civilizatoria que estamos viviendo nos dice, en paralelo, que los instrumentos analíticos con que contamos para comprender y analizar la realidad ya no son confiables, porque son conocimientos de matriz colonial (como la relación sujeto-objeto en la que están sustentados) que se limitan a consagrar el actual patrón civilizatorio como algo natural e impiden pensar en formas de vivir diferentes.

El economista ecuatoriano Pablo Dávalos sostiene que el discurso del desarrollo y del crecimiento económico han provocado cinco cesuras, o cortes, que caracterizan a las sociedades actuales: fragmenta y rompe la relación del ser humano con la naturaleza; rechaza la ética por incompatible con el crecimiento que es, en realidad, acumulación de capital; vacía de contenido las historias y culturas de los pueblos, por ser obstáculos que se deben “modernizar”, colonizando lo que Jürgen Habermas denomina el “mundo de la vida”; convierte la ciencia económica en políticas de la escasez, porque la pobreza es inherente al desarrollo; y, finalmente, produce una colonización epistémica que neutraliza la capacidad de pensar alternativas (Dávalos, 2008).

Límites actuales de la propuesta india

Vivir Bien o el *Buen Vivir* es un arte guiado por principios, no una lista de demandas que puedan formularse como derechos de los ciudadanos y deberes de los Estados. Un arte que supone armonía con la naturaleza, considerada como una madre de la cual dependemos y con la cual no podemos

establecer una relación de competencia o dominio. Un arte que, en ocasiones, asume expresiones concretas: en 2007 el ministerio de Minas de Ecuador, propuso no explotar el petróleo de la zona del Parque Nacional Yasuní, pese a que representa la cuarta parte de las reservas del país. Una "propuesta revolucionaria", según Alberto Acosta, ex presidente de la Asamblea Constituyente, en la búsqueda de un modelo de desarrollo post-material y post-extractivo (Acosta, 2009). Se trata del llamado Proyecto ITT (siglas de los tres pozos de exploración perforados en la zona del Parque Yasuní, en la Amazonía ecuatoriana: Ishpingo, Tambococha y Tiputini) que a mediados de 2009 fue asumido por el gobierno de Rafael Correa como contribución de Ecuador a la lucha contra el cambio climático.

La economía de Ecuador está basada en el petróleo: 22% del PIB, 63% de las exportaciones y 47% del Presupuesto del Estado dependen del petróleo. Por lo que ahí radica también el valor de la propuesta: evitaría la emisión de 410 millones de toneladas de CO₂, frenaría la deforestación y la contaminación, y sería una gran contribución al desarrollo de una economía pospetrolera. A cambio, el gobierno de Ecuador pide a la comunidad internacional una compensación equivalente a 50% de los ingresos que podrían conseguirse si se explotara ese petróleo. El parlamento y el gobierno alemán respondieron afirmativamente, aportando 50 millones de euros anuales durante los trece años que durarían los beneficios de esos pozos. Noruega y la Comunidad de Madrid han dado señales positivas. Este proyecto, que supone una revolución ecológica y que ahora avala el Estado, nació de las luchas de resistencia de los pueblos indígenas, particularmente las del centro-sur de la Amazonía, orientadas a impedir que la actividad petrolera se expanda hacia sus territorios.

Sin embargo, el mismo gobierno de Correa, que proclama la Revolución Ciudadana, no sólo sigue apostando a la explotación petrolífera sino que busca expandir la minería a cielo abierto, a lo que se opone el movimiento indígena que ha realizado marchas, levantamientos y diversas movilizaciones que han sido reprimidas, dejando saldo de heridos y muertos, por el mismo gobierno que dice defender el Buen Vivir. En Bolivia, donde la *Suma Qamaña* / Vivir Bien inspiró la Cumbre de Cochabamba, se evidencia la misma contradicción, ya que el gobierno de Evo sigue profundizando la explotación de la minería y de los hidrocarburos como principal herramienta económica. Ambos países siguen empeñados en el extractivismo, pese a lo que dicen sus constituciones y al discurso público de sus equipos dirigentes. ¿Cómo es posible tanta contradicción?

A mi modo de ver, esa contradicción está en la raíz del pensamiento de las fuerzas políticas (MAS en Bolivia y Alianza País en Ecuador) que llevan adelante los procesos boliviano y ecuatoriano. En la Constitución del

Ecuador esa contradicción no resuelta lleva a subordinar el *Sumak Kawsay* al desarrollo. El artículo 247 establece: “El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, el *sumak kawsay*” (Asamblea Constituyente, 2008: 130). Agrega que el Estado será el encargado de planificar el desarrollo para poder cumplir esos objetivos. En suma, el binomio desarrollo más dirección estatal como eje de las políticas, parece muy alejado de los principios del Buen Vivir.

En la Cumbre de Cochabamba de abril de 2011, se repitió el mismo problema que aqueja a Ecuador. Algunas organizaciones, como el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq), decidieron crear la Mesa 18 porque en las 17 mesas del evento oficial no había espacio para debatir los conflictos socioambientales que afectan a los pueblos indios de Bolivia. El eje de este conflicto es el rechazo de los emprendimientos mineros y petroleros, así como de las megarepresas hidroeléctricas en el río Madera, por parte de los pueblos afectados por el discurso público. En su Declaración, la Mesa 18 aseguró que los planes de desarrollo de los gobiernos de la región, incluso aquellos que se proclaman de izquierda y revolucionarios, “sólo reproducen el esquema desarrollista del pasado” y exige “cambiar el modelo de pseudo desarrollo que privilegia las exportaciones de materias primas” (Conamaq, 2010).

La impresión es que la propuesta de Buen Vivir/*Sumak Kawsay* es aún frágil y no pasa de ser una declaración de intenciones, salvo para un reducido sector de comunidades rurales y de dirigentes e intelectuales indios. En Ecuador, donde surgió el debate con más énfasis durante el proceso de formulación de la nueva Constitución, algunos de los intelectuales que impulsaron esos debates publicaron un libro, *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo* (Acosta y Martínez, 2009), que ya desde el título deja traslucir una contradicción flagrante. Aunque el trabajo es sumamente interesante, en el prólogo Alberto Acosta insiste en que el Buen Vivir representa “un nuevo régimen de desarrollo” y, aunque la crítica al modelo imperante es muy acertada y contundente, se mantiene un conjunto de ideas que no rompe claramente con el modelo hegemónico. Quizás el punto más flaco es que no se identifican claramente los sujetos capaces de incidir en este vuelco que supone pasar de la ideología del progreso y del desarrollo al Buen Vivir/Buena Vida.

El Estado-nación como constricción

A mediados de 2009 estuve varias semanas en Bolivia, entrevistando a organizaciones y dirigentes de pueblos de las llamadas "tierras bajas", pueblos de matriz no campesina que alguna vez fueron, o son todavía en alguna medida, nómades. Hasta ese momento mi experiencia había sido con pueblos de tradición agrícola, como quechuas y aymaras. En Santa Cruz entrevisté a miembros del grupo ayoreo, pueblo nómade que recién fue contactado en 1940 por misioneros católicos y evangélicos, cuando el Estado se aprestaba a construir el ferrocarril Santa Cruz-Puerto Suárez, y avanzaban la ganadería y la explotación petrolera. Perdieron su territorio ancestral y la mayor parte emigró, sobreviviendo hoy apenas unos tres mil ayoréodes.

El joven vicepresidente de la Central Ayorea Nativa del Oriente Boliviano (CANOB), de nombre Subi, relató las características del Buen Vivir apelando a una reciente experiencia entre sus vecinos en el pueblo donde vive. Reproduzco sus palabras:

Mi vecino Jonatan compró un tractor para cultivar sus tres hectáreas con maíz, con la esperanza de venderlo y ganarse buen dinero. Con ansiedad esperaba el momento de levantar la cosecha. Cuando llega el día, sin decirle nada, su padre invita a toda la familia, a los vecinos y a los amigos para levantar juntos la cosecha al viejo estilo, trabajando y celebrando. Durante el trabajo reparten el maíz entre todos los presentes, como suelen hacer los ayoreos. Al final de la jornada habían consumido dos hectáreas. A Jonatan le quedó sólo una hectárea. Lloraba de rabia por la actitud de su padre (Zibechi, 2009).

Dos modelos de vida habían quedado enfrentados: el de la acumulación y el del "buen vivir", el del progreso individual y el de la reciprocidad y el reparto de bienes. No habla Subi del Buen Vivir, quizá porque su modo de pensar/actuar está muy lejos de conceptualización alguna. Pero sabe/siente de qué se trata. Los intelectuales indios, sin embargo, están debatiendo el tema y lo formulan de manera clara.

Diversos intelectuales indios marcan distancias con la versión de *Sumak Kawsay* que ofrecen los gobiernos. Vivir Bien no es vivir mejor, lo que generalmente se consigue a costa de otras personas, o sea, de la explotación. "Vivir Bien es vivir en comunidad, en hermandad y especialmente en complementariedad", dice el canciller boliviano David Choquehuanca (Choquehuanca, 2010: 8). Digamos que el vivir en comunidad y el apego a la tierra es un primer principio, insoslayable. El segundo es la complementariedad, a la que define como no competir sino compartir, vivir en armonía. En la cosmovisión andina los opuestos

se complementan, por lo que es una filosofía no dialéctica, en la que la lucha de contrarios no se traduce en síntesis que supere dos términos enfrentados. El mundo nuevo, por tanto, no deviene de la lucha de opuestos sino de otra dimensión que luego explicaré.

En tercer lugar, el trabajo es fiesta, aprender, crecer, es algo así como respirar y caminar, una actividad vital, no una obligación para sobrevivir. Cuarto, rechaza de plano el desarrollo. Su propuesta es inversa. “Nos hemos organizado para volver a nuestro camino, al camino del equilibrio (...) para volver a nuestro origen” (*ibid.*: 10). ¿Qué lógica es ésta que postula organizarse para ir hacia atrás? Luego, Choquehuanca destaca cuatro aspectos adicionales: la identidad es más importante que la dignidad; nuestra lucha va más allá de la justicia, ya que es excluyente porque habla sólo de las personas; la complementariedad va más allá de la libertad; el consenso es más importante que la democracia, porque ésta somete a las minorías (*ibid.*: 11-13).

Luis Macas, abogado quichua ecuatoriano, ex presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), define al *Sumak Kawsay* como la vida en plenitud, asentada en los principios comunitarios de reciprocidad y redistribución. Su explicación tiene el interés adicional de que toca el tema central del Estado. “No es posible la convivencia del *Sumak Kawsay* y el sistema actual, no puede ser un sistema de este Estado, hay que pensar fundamentalmente en el cambio de estructuras de este Estado y construir uno nuevo, pero hecho con nuestras manos” (Macas, 2010: 16). Da un paso más y dice que se trata de “recuperar y desarrollar nuestros sistemas de vida, instituciones y derechos históricos anteriores al Estado, para descolonizar la historia y el pensamiento”. ¿Instituciones no estatales?

Ambos intelectuales apuntan en una misma dirección: el Buen Vivir no puede ser una política del Estado-nación sino otra cosa. Debe estar anclado en la comunidad, una institución preestatal que puede ser también la base de una imprescindible y abarcativa institución posestatal que debemos crear. No hay estrategia ni táctica para imponerlo, sino otro camino, más cercano al que propone el chileno Luis Razeto, promotor de la economía solidaria. Siempre hemos partido de que el cambio debe ser global, con el objetivo de sustituir un sistema por otro que plasme un nuevo “deber ser”. Pero esto sólo puede hacerse acumulando poder y, más en concreto, tomando el poder estatal. O sea, haciendo política. En extraña sintonía con Nietzsche, habida cuenta de su formación cristiana y comunista, concluye: “La política organiza lo existente: no crea realidades nuevas. Pero lo único que puede cambiar en profundidad lo existente consiste en crear y poner en la realidad dada realidades nuevas, que cuestionen lo

existente y que con su presencia lo lleven a reestructurarse. La principal y decisiva actividad transformadora es la actividad creativa, aquella capaz de introducir efectivas novedades históricas” (Razeto, 1993: 17).

Como otros, Razeto no cree que para transformar el mundo la principal actividad deba ser la política, en su sentido tradicional e institucional, sino “la construcción de realidades nuevas en que los problemas que generan la necesidad del cambio (las injusticias, opresiones, desigualdades, etc.) desaparezcan y en que los valores que se quiere que impregnen las relaciones humanas y sociales estén presente de manera consistente y central” (*idem.*).

¿No es esto lo que vienen haciendo los zapatistas en Chiapas? Han renunciado, explícitamente, a cambiar “este” mundo. En vez de seguir el camino de la vieja izquierda de insertarse en las instituciones para desde ellas pretender lo imposible, dieron un rodeo maravilloso consistente en *crear*. La creatividad, única actividad transformadora, no puede sino realizarse por fuera del sistema, en los márgenes del mundo realmente existente. En esas condiciones, lo creado puede ser realmente diferente a lo instituido. Y esa diferencia, puede, quizá, modificar el equilibrio del mundo. O mejor, re-equilibrar lo que el desarrollo y el capitalismo han trastocado, alterado, descompuesto. Eso que llamamos crisis —en el sentido más profundo, crisis civilizatoria— impone un nuevo equilibrio. Algo que no puede conseguirse desde arriba —quizá tampoco desde abajo— sino desde un lugar otro, que tal vez aún no alcanzamos a identificar pero que, seguramente, no es el Estado, ni ninguna de las instituciones conocidas. Quienes practican el Buen Vivir creen que a ese nuevo equilibrio se llega a través de lo que llaman “Pachakutik”. Ese tiempo que está llegando, tan abierto como impredecible e incierto.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Alberto *et al.*, “Dejar el crudo en tierra o la búsqueda del paraíso perdido”, en *ALAI*, 11 de junio de 2009.
- y Martínez, Esperanza (comp.), *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito, Abya Yala, 2009.
- Asamblea Constituyente, “Constitución de la República del Ecuador”, Quito, 2008.
- Choquehuanca, David, Ponencia al Encuentro Latinoamericano “Pachamama, Pueblo, Liberación y Sumak Kawsay”, Quito, 27 de enero de 2010, en “Sumak Kawsay. Recuperar el sentido de la vida”, en *ALAI*, N° 452, febrero de 2010, pp. 8-13.
- Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq), “Declaración Mesa 18 Derechos Colectivos y Derechos de la Madre Tierra”, Tiquipaya, 21 de abril de 2010.

- Dávalos, Pablo, “El Sumak Kawsay y las cesuras del desarrollo”, en *ALAI*, 6 de mayo de 2008.
- Macas, Luis, Exposición presentada en el Foro Público “El Buen Vivir de los Pueblos Indígenas Andinos”, organizado por la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, Lima, 28 de enero de 2010, en “Sumak Kawsay. Recuperar el sentido de la vida”, *ALAI*, febrero de 2010, pp. 14-16.
- Ministerio de Desarrollo Rural, Agropecuario y Medio Ambiente, “Nueva Constitución Política del Estado”, La Paz, 2008.
- Neri, Marcelo, “Consumidores, produtores e a nova classe media: miséria, desigualdade e determinantes das classes”, Río de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 2009.
- Razeto, Luis, *Los caminos de la economía de solidaridad*, Santiago, Vivarium, 1993.
- Sachs, Wolfgang, *Diccionario del desarrollo*, México, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2001.
- Zibechi, Raúl, Entrevista a dirigentes de la CANOB, Santa Cruz, 26 de marzo de 2009.

Sección IV

**ABAJO Y
A LA IZQUIERDA**

Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias

*El colonizado es un perseguido que
sueña permanentemente con
transformarse en perseguidor.*

FRANTZ FANON

Los movimientos antisistémicos cuentan con tres fuentes de aprendizaje: la historia de las resistencias, la reflexión sobre las luchas que protagonizan en cada periodo histórico y las experiencias de otros movimientos en otras partes del mundo. En síntesis: el pasado, el presente y las experiencias de los otros abajos. Así ha sido siempre en la historia de los movimientos. La principal diferencia que aportan los pueblos indios de América Latina es la actualización del pasado. “Caminamos en las huellas de nuestros antepasados”, suele decir Carlos Pérez Guartambel, dirigente quichua del Ecuador.

En las últimas décadas, los movimientos indígenas y campesinos trabajaron arduamente en la recuperación de sus tradiciones, en los modos como resistieron durante cinco siglos, tanto las luchas explícitas y frontales contra los opresores como aquellas invisibles, las que no dejaron huellas pero fueron fundamentales tanto para el desgaste de los opresores como para la propia sobrevivencia. El pasado está aportando los marcos de comprensión de la historia larga de los pueblos y, de ese modo, contribuye a hilvanar el variopinto tapiz en el que se entremezclan las resistencias de todos los tiempos.

El papel inspirador de las revoluciones encabezadas por Túpac Amaru, Túpac Katari y Bartolina Sisa para los quechuas y aymaras, la recuperación de las Quintiniadas promovidas por el cacique Manuel Quintín Lame para los nasa del Cauca colombiano, la centralidad de Emiliano Zapata en el

movimiento zapatista o la presencia del *toki* Lautaro en el corazón del pueblo mapuche, nos enseñan el papel de la historia en la revitalización de las resistencias. Esos y otros referentes son creaciones colectivas de los pueblos en los periodos en los que se levantan y se convierten en sujetos. Aunque la historia no puede indicar caminos certeros, ofrece una suerte de armadura simbólica para enfrentar las dificultades y los dolores del combate.

Los símbolos que enarbolan los pueblos cuando se levantan son también re-construcciones de la historia. La bandera multicolor del movimiento katarista en Bolivia, la *whipala*, fue reconstruida por el movimiento cuando comenzaba a dar sus primeros pasos. La vieja bandera-estandarte de los rebeldes de 1780, dirigidos por Túpac Katari, 49 cuadrados con los siete colores del arcoíris, flameó por vez primera luego de casi dos siglos en la Semana Santa de 1970, en la provincia de Pacajes, a 150 kilómetros de La Paz. Ese mismo año volvió a exhibirse ante 30 mil indios, el 15 de noviembre, al inaugurarse en Ayo Ayo el monumento a Túpac Katari. El subprefecto de La Paz informó a las autoridades que “los indios de Pacajes habían hecho flamear una bandera extranjera” (Zibechi, 2009: 36). La *whipala* fue recuperada y rediseñada por los rebeldes y con el tiempo se convirtió en uno de los símbolos nacionales de Bolivia.

La reflexión interna sobre las acciones y los caminos de los movimientos es ya una constante en todos los procesos de lucha. Por lo menos en América Latina se ha instalado, como sentido común, el balance colectivo de las acciones, a través de asambleas, reuniones, talleres y encuentros en los que se suele apelar a metodologías nacidas en el seno de la educación popular, inspirada en el trabajo teórico y práctico de Paulo Freire. La evaluación colectiva es uno de los pasos adelante que están dando los movimientos en los últimos años, lo que los diferencia de las organizaciones sociales clásicas, en las que los análisis suelen estar restringidos a las direcciones.

Sin embargo, el diálogo entre movimientos es escaso y acostumbra a circunscribirse a los dirigentes. Por eso la escuela zapatista es tan importante: es la primera vez que miles de personas visitan comunidades en resistencia de forma directa, sin la intermediación de los dirigentes, en un vínculo cara a cara entre militantes, en el que corresponde a las comunidades mostrar lo que hacen y enseñar su resistencia a quienes acuden a aprender. La escuela debe entenderse también como una doble siembra. Permite que muchas personas de otros países y del resto de México conozcan el modo zapatista de cambiar el mundo, de resistir y de construir lo nuevo. Pero, además, difunde ese modo otro de enseñar y aprender, sin aulas, sin currícula y sin la clásica división entre sujetos que enseñan y objetos que aprenden. Aprendemos haciendo, conviviendo, compartiendo los

espacios y los tiempos de la vida cotidiana, desde la cocina hasta la milpa, la lectura de textos y las asambleas. En la escuelita no hubo un lugar ni un tiempo para la enseñanza, ya que todos los espacios y todos los momentos eran parte del aprendizaje. En realidad, los zapatistas nos colocaron, y se colocaron ellos, en una situación y en un clima afectivo propicio para el autoaprendizaje entre todos y todas.

Uno de los objetivos de quienes acudimos a la escuelita es ser puentes entre experiencias. Cuanto más puentes existan, cuanto más plurales y multicolores sean esos puentes, tanto más profundos serán los intercambios y los aprendizajes. En esto de los puentes también vale la diversidad. No sirve que haya *un* puente que transmita *una* visión de lo aprendido. No queremos una verdad oficial sino puentes donde quepan las diversas miradas y las diferentes interpretaciones, porque el mundo son muchos mundos y cada persona que participó en la escuelita tiene su propia forma de verla, que se complementa con otras, y otras.

Las líneas que siguen pretenden ser puentes entre dos experiencias que me tocó vivir en 2013. En mayo estuve en el Cauca, en el pueblo de Guambia, en una reunión con varios de los fundadores del movimiento indígena del Cauca, hace más de cuatro décadas. En agosto participé en la escuelita zapatista, en una comunidad del Caracol Morelia. Aunque en ocasiones anteriores había acompañado al movimiento nasa y al zapatismo, esta vez aprendí cosas nuevas y pude comprobar cuánto desconozco. Algo que pude comprobar es que las experiencias de cada quien echan luz sobre las otras experiencias. En Guambia, las reflexiones de los taitas¹ me permitieron calibrar más profundamente el proceso zapatista. A su vez, la participación en la escuelita me hizo ver el caminar nasa desde un lugar distinto.

En los últimos años, trabajo para responderme una pregunta que considero central: ¿cómo cambiar el mundo desde la “zona del no-ser”? Es decir, siguiendo el trabajo de Frantz Fanon, desde el lugar de quienes ven negada su condición humana. Los “condenados de la tierra” de hoy, los que no tienen nada que perder más que sus cadenas, son los genuinamente interesados en cambiar el mundo. Son, en el lenguaje zapatista, los que viven en el “más abajo”. El pensamiento crítico y emancipatorio ha nacido y se ha desarrollado en los países del Norte, en los ambientes que Fanon define como la “zona del ser”. De lo que se trata es de reconocer los límites de ese pensamiento para dar cuenta e inspirar las resistencias de los pueblos del sur. Aprender de movimientos como el zapatista y el indígena del Cauca, en particular, de las luchas del pueblo nasa, así como del mapuche, el aymara y tantos otros, es una oportunidad para abrir las propuestas de cambio social, de revolución o como queramos

¹ Varón mayor o que merece respeto. [Nota de los editores.]

llamar al trabajo a realizar para crear un mundo nuevo, a los saberes que sólo podemos conocer participando y preguntando, como uno más entre muchos, como alumnos y hacedores.²

I.- Autocrítica de los fundadores

El 2 de mayo de 2013 participé en un encuentro con cuatro taitas fundadores del movimiento indio del Cauca, en la pequeña ciudad de Silvia, a unos 60 kilómetros de Popayán, capital del departamento de Cauca. Durante algo más de tres horas unas veinte personas mantuvimos un intercambio sobre los caminos adoptados por el movimiento, los logros y los errores, los aciertos y los pasos en falso. Fue un debate profundo y riguroso sobre temas que, a pesar de que habitualmente no entran en discusión, resultan fundamentales a la hora de comprender qué está sucediendo y qué caminos deben tomarse.

El trasfondo fue el proceso de paz que vive Colombia, las negociaciones entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las FARC en La Habana. El centro del debate fueron las dificultades por las que atraviesa el movimiento, las opciones hechas por las dirigencias y las consecuencias que están teniendo sobre el conjunto de los pueblos indios de Colombia. La dinámica del encuentro consistió en una breve introducción sobre la coyuntura actual, realizada por Manuel Rozental, y sobre los problemas que generan las políticas sociales gubernamentales, hecha por mí; luego escuchamos a los cuatro taitas, abriéndose después una ronda de palabras entre los asistentes en la que intervinieron nueve personas más.

Salimos de Popayán muy temprano. En la estación de autobuses nos encontramos con Floro Tunubalá, uno de los cuatro taitas que nos acompañaron aquel día. Luego de una hora larga en microbús, zarandeándonos en las curvas del camino, llegamos hasta la hermosa plaza de Silvia, cabecera de un municipio que alberga seis resguardos indígenas (Ambaló, Guambía, Kisgo, Pitayó, Quichaya y Tumburao), a más de 2 500 metros de altura en la cordillera Central, cerca del río Piendamó.

La reunión se realizó en lo que fue la residencia de un terrateniente de la zona, llamada El Paraíso, cuyas tierras fueron recuperadas por la lucha de los guambianos. Sin que nadie lo hubiera dispuesto, se formó un círculo alrededor de los cuatro taitas, quienes se sentaron uno al lado del otro delante de un ventanal, de modo que la luz les daba de espaldas y nos podían ver a todos y todas las asistentes. Quienes los observábamos podíamos tener la impresión que la luz brotaba detrás de ellos y nos iluminaba.

² Aunque menciono en general al movimiento indígena del Cauca, en rigor debería aclararse que casi toda la información y análisis se concentran en el norte del Cauca, que fue epicentro y germen del movimiento.

Un tercio eran mujeres; casi todas provenían del Tejido de Comunicación. La mitad eran jóvenes o, por lo menos, no superaban los 35 años. Había algún cargo municipal; la mitad eran personas de Silvia y el resto de Santander de Quilichao, donde tienen su sede el Tejido de Comunicación y la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte de Cauca (ACIN). De algún modo, Manuel fue el moderador, quizá porque jugó un papel en la convocatoria. Ambos éramos los únicos que no tenemos ascendencia india. Está demás decir que los taitas eran el centro de la reunión. En cierta forma, taita es un título honorífico dado por los indígenas a las personas de reconocida autoridad dentro de las comunidades.

Trataré de detallar los pasajes centrales de las cuatro intervenciones iniciales. Taita Alvaro dijo muy serio: “No tengo mucha experiencia, escuchando nomás uno aprende”. Aseguró que lo más delicado es “cuando nuestra propia gente se está volteando”, haciendo referencia al apoyo al presidente Juan Manuel Santos por parte de indígenas. Su crítica principal a los indígenas, es que creen que han hecho una opción para dejar de ser pobres que consiste en aliarse con las multinacionales. Por el contrario, en el Cauca “sin depender de las organizaciones los guambianos han hecho cosas muy grandes”. Aludía a que “en vez de hacer tantos proyectos de soberanía alimentaria trabajen por su comida”.

La siguiente intervención correspondió a Lorenzo Muelas. Debido a su amplia trayectoria, taita Lorenzo era uno de los centros de la reunión. Participó en movimientos de recuperación de tierras; estuvo preso; fue uno de los fundadores del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y en 1985 fue elegido gobernador de la comunidad misak, cargo que ejerció durante un año, al cabo del cual entró a formar parte del Consejo de Ancianos que dirige el Cabildo. En 1990 fue electo miembro de la Asamblea Nacional Constituyente que redactó la Constitución de 1991. En 1994 fue elegido senador para el periodo 1994-1998 por la circunscripción especial indígena, obteniendo 27 mil votos.

Lorenzo dijo que el sistema está imponiendo “una nueva conquista”. Fue muy crítico con su propio pueblo: “La sombra de los conquistadores no se ha desaparecido. Los indígenas mismos se están prestando para esto y uno se pregunta hasta dónde tienen esa conciencia de ser indígenas si llegan a ese lugar como Evo Morales y usan las mismas palabras para empotrarse en esos poderes y hacer lo mismo”. No tuvo dudas en hablar de lo que llamó “crisis del movimiento indígena”, que hoy está mucho peor que cuando fueron “terrajeros miserables”, cuando, sin embargo, “nunca pedimos a pesar de la pobreza”.

Ahora, por el contrario, el movimiento tiene la política de pedir, “se espera mucho a que papá gobierno nos resuelva” y, en consecuencia,

“estamos con la mente monetarizada”. El aspecto central de su análisis, que giró en torno a los problemas atravesados por el movimiento, apuntó a señalar que “no hemos sido capaces de ir más allá de lo que hay”. Los errores comenzaron con la Asamblea Constituyente de 1991, cuando “uno pensaba que todos los indígenas iban a superar la dominación” pero en realidad estaban “en lo que los partidos tradicionales les enseñaban”. O sea, algo muy parecido a la politiquería.

Según Lorenzo hay que hacer un alto y mirar hacia atrás para proyectar el futuro. La lucha consiguió expulsar a los terratenientes, poner fin al terraje³ y recuperar las tierras. No es poco. En cierto momento dijo: “La terrajería sigue vigente a través de las instituciones”. Que es tanto como afirmar que los avances logrados han sido neutralizados por una suerte de recolonización del imaginario y por una nueva dependencia, ahora no del terrateniente sino del Estado. A finalizar dijo: “A veces me jartan, por eso me fui para la montaña a cultivar, no para traer al pueblo sino para mi plato de comida, me fui a ver los pájaros, las montañas, quiero escribir mi segundo tomo. Estoy pendiente”.

Segundo Tombé fue gobernador de Guambia y es una autoridad del pueblo misak. En 2003 fue secuestrado por las FARC, cuando regresaba del consejo comunal con el presidente Uribe, en Popayán. Fue rescatado por los indígenas, que caminaron durante la noche hasta reunirse con un jefe de la guerrilla al que exigieron la liberación de su hermano. “Hasta 1990 el movimiento indígena llegó con mucha claridad a la Constituyente”. En este punto coincidió con Lorenzo.

Pero, 1990 fue el comienzo de un prolongado retroceso para el movimiento indígena: “Pensamos que la Constituyente era nuestra salvación. El error fue entregarle nuestras banderas al Estado, pero la grave confusión es que a través de los Estados todas las organizaciones se han sentado a negociar. Hoy las mesas de negociación son la compra y venta de los pueblos indígenas. Llegamos a eso”. Quienes se beneficiaron fueron los burócratas de las organizaciones “pero la gente está peor”.

Se detuvo en los principales cambios respecto al periodo anterior a 1990.

Antes los enemigos los veía uno cerquita, éramos sardinos⁴ y los terratenientes estaban a la oreja de nosotros y uno le demostraba a la gente que teníamos contra quien luchar, cómo luchar, y meternos en las fincas a recuperarlas que en realidad ha sido fácil. Hoy no es visible el enemigo pero es mucho más peligroso. Lo que pasa es que no logramos entender, pensamos que es diferente

³ Renta que pagaban los indígenas trabajando varios días a la semana o al mes para el patrón, por vivir en un terreno concedido por la hacienda, que en realidad fue usurpado por los terratenientes a los comuneros.

⁴ Niños.

Santos de Uribe. Toda la vida el Estado ha sido enemigo de los pueblos indígenas pero este gobierno nos ha logrado confundir, nos puso transporte, comida, alojamiento y ha cooptado las organizaciones y los dirigentes, los cabildos indígenas estamos cooptados.

Agregó que a su generación le llevó 30 años entender el proceso que los condujo a colocarse “a la cola del Estado”.

Floro Tunubalá, el más joven de los taitas, fue gobernador guambiano, senador y el primer gobernador indígena de un departamento colombiano, el Cauca, en el periodo 2001–2003. Con su triunfo destronó de un plumazo a la más rancia y aristocrática clase política caucana. Dijo que el mayor avance del pensamiento indígena fue “la recuperación de los territorios” y “el rescate del pensamiento de los mayores”.

Floro dijo que “el movimiento indígena en su momento colocó su mejor pensamiento en la Asamblea Constituyente y el mayor reto fue decir ‘aquí estamos’ pese a la marginación histórica”. Pero a partir de ese momento los dirigentes “nos confundimos”, a tal punto que “aparecemos en una relación de mendicidad frente al Estado”. Esa actitud de pedir en vez de exigir los debilitó porque “aparecemos muy coyunturales frente al Estado”. No se sabe si hablamos de “derechos o de necesidades”. En consecuencia dijo que “estamos perdiendo la autoridad en las comunidades y pueblos, se está olvidando la minga que es un pensamiento clave, y nos está faltando una minga para ver por dónde caminamos”.

Finalizadas las intervenciones de los taitas se abrió un turno de palabras. Hablaron ocho personas, cuatro mujeres y cuatro varones, la mitad jóvenes. Las intervenciones fueron más breves, afloraron sentimientos, hubo emociones y lágrimas, pero sobre todo, análisis descarnados, tensos e intensos. La reunión cambió de tono.

La primera en hablar luego de los taitas fue Rosa Tombé, secretaria del cabildo de Guambia. Como todos los que la siguieron, se expresó en primera persona. “Algunos líderes nos hemos prestado a esos vicios del gobierno, el Estado es muy hábil para entregar cosas, han creado mesas de educación de tierras, y nos tienen comprados con buenos hoteles, pago de avión y una cantidad de cosas que el indígena antes no vivía”. Agregó que algunos dirigentes “están amañados en la capital, Bogotá, con costumbres diferentes y sus intervenciones no son reales”. Sin embargo, cree que “nosotros tenemos todas las herramientas para no esperar ni estar pendientes de las mesas del gobierno y debemos practicar una educación propia, salud propia, no ser tan teóricos”.

Luego intervino Manuel, quien aseguró que “uno de los indicadores más tristes de la situación es que si los compañeros del Tejido de Comu-

nicación llegan a hablar así son perseguidos como está sucediendo allá”. Estos espacios de debate, dijo, se está negando a las comunidades que “tienen sed de hablar y lo están haciendo intencionalmente quienes están mendigando y viven del establecimiento”.

Le siguió Abel Coicué, del Tejido de Comunicación, cuya hija de once años fue asesinada por las FARC, semanas antes del encuentro. En referencia a los taitas dijo: “Me da mucha alegría que gente que ocupó puestos allá arriba vuelvan a ocupar la tierra, cosa que no están haciendo allá los nasas donde vivo y no se les puede decir nada porque son intocables”. Con voz quebrada por la emoción dijo que en el Tejido no hay recursos para las personas que trabajan desde hace diez años porque la ACIN pretende que se convierta en un medio cultural. Lloró cuando habló de su hija y dijo que “ahora el mejor líder es el que llega con proyectos”; se mostró muy crítico con el proceso de paz y con la confusión que acarrea, apostando a que “debe haber un gran revolcón entre nosotros mismos”.

Harold Secué, coordinador del Tejido de Comunicación, comenzó diciendo: “Nuestro territorio estuvo en disputa y sigue en disputa”. Agregó que hay divisiones y que “los jóvenes son materia prima para la guerra, el Estado y la guerrilla disputan esa materia prima”. Sobre las dirigencias dijo que “la autoridad está siendo autoritaria” porque temen que los jóvenes las desplacen. Al igual que otros militantes nasa puso sobre la mesa el problema que generan las políticas sociales del Estado: “En el norte del Cauca quienes mandan no son las autoridades legitimadas por las comunidades, porque llegan los proyectos y ya hay cosas amarradas que a las autoridades les toca legitimar. Como ven que mueven plata y están en Bogotá se les sigue creyendo y si uno como joven critica nos dicen enemigos del proceso, que estamos dividiendo a la comunidad y eso es muy preocupante”. Dijo que no sólo son perseguidos políticamente sino que algunos recibieron amenazas “porque dicen que no acatamos las autoridades”.

Dora Muñoz, también integrante del Tejido de Comunicación, se quejó de la “pérdida de los principios”, de que “muchas de nuestras autoridades están en la lógica del gobierno por necesidades o por temor a la represión, porque eso les brinda comodidades y otro nivel de vida, y les permite estar donde no toque tan duro”. Dijo que es la estrategia del gobierno lo que genera divisiones y bandos, y que se aísla a quienes formulan críticas. Lamentó que algunos dirigentes se escuden “en un discurso colectivo pero hacen otras cosas” y que ahora las políticas del gobierno las estén llevando adelante los propios compañeros para beneficio personal. Quienes defienden que se acepten los proyectos del gobierno argumentan que “si no los recibimos nosotros los reciben los contradictores como la OPIC”⁵, y

⁵ Organización de Pueblos Indígenas del Cauca, organización que defiende las instituciones de Estado en el territorio del Cauca.

algo similar sucede con la minería. El problema es que mucha gente “ve al líder como el que sabe y al que hay que obedecer y esa línea de cacicazgo es muy difícil que un grupo como nosotros pueda romperla”.

Luego habló Didier Chirimuscay, comunicador misak, quien explicó que el espacio de debate no es abierto porque hace falta estar en confianza para poder hablar de ciertos temas. Retomó la frase de taita Lorenzo —“la terrajería sigue vigente a través de las instituciones”—, para decir que “en las instituciones no son guambianos peleando con los de afuera sino uno atacando y otros defendiendo a las autoridades”. Agregó que entre los jóvenes ya no se conoce la historia de las luchas y del CRIC y finalizó hablando de “la importancia de volvernos a la cocina”.

Una de las fundadoras del Tejido, Vilma Almendra, habló en un tono que denotaba angustia y crispación. Se refirió a los que ocupan cargos: “Pasan encima de nosotros para ir al poder pero no para llevar las propuestas nuestras, sino para hacer eco al modelo, son agentes del modelo pero ya no del nivel comunitario. Es la politiquería”. Dijo que esa actitud está llevando a que “se convierta la ACIN en una ONG”, que facilita el ingreso de recursos a los territorios. “Es cambiar la organización del modelo propio a un modelo que corresponda al Estado, no a los mandatos y los planes de vida”. El movimiento, dijo, ha cometido errores de autoritarismo, de toma de decisiones para favorecer a un grupo, “vamos a las asambleas con las decisiones ya hechas para que la gente vaya a aplaudir decisiones que ya están tomadas”.

Eso llevó a la pérdida de legitimidad del movimiento, la cual es aprovechada por el gobierno y por la izquierda para crear otros movimientos. Su conclusión fue tan clara como tremenda: “Aparentemente hay democracia y participación pero para legitimar la propuesta que viene de arriba”.

Para finalizar la ronda tomó la palabra Constanza Cuetia, coordinadora de la página y de los boletines del Tejido de Comunicación. “Antes las asambleas comunitarias eran espacios para aprender entre todos, mirarnos, ver lo que está pasando”. No pudo seguir por la emoción y el dolor. Se hizo un largo y tenso silencio. Segundo Tombé habló con calma, como queriendo disipar el mal sabor. “Mientras los dirigentes cierran los espacios, el Estado los coopta o lo hacen las ONG, apoyadas por las mismas multinacionales, y esto genera resistencias pero también resentidos.” El intercambio se fue desgranando y fuimos saliendo de la sala.

El diálogo crítico y fraterno sucedido en Silvia no es en absoluto frecuente en los movimientos, ni en los partidos de izquierda, ni entre las organizaciones que integran el campo popular. Fue posible en una

coyuntura muy particular, al avizorarse cambios de larga duración como consecuencia de los diálogos de paz de La Habana. Éstos, si es que llegan a buen puerto, modificarán el modo de hacer política durante largo tiempo. La paz cerrará un ciclo de la lucha social de más de seis décadas, que incluye la lucha armada y a todo el movimiento popular, aabarcando también al movimiento indígena.

Sin embargo, pese a la especificidad colombiana, el encuentro de Silvia refleja los dilemas de los movimientos del continente, en particular, la dificultad para hacer política por fuera de las instituciones, que marcan la agenda, el papel de las políticas sociales asistenciales y contrainsurgentes. Los movimientos de la región, ya sea que se muevan en países bajo gobiernos de derecha o de izquierda, progresistas o conservadores, enfrentan problemas similares a los debatidos en Silvia. La participación de fundadores del movimiento nasa, los taitas, es un hecho poco común, de ahí una parte de su riqueza.

Esa presencia permitió instalar el debate en la larga duración de la lucha indígena. Las referencias a la terrajería, así como a la Constitución de 1991, fueron aportes muy valiosos porque salieron de la coyuntura —en la que naufraga buena parte de la política antisistémica— para instalarse en los problemas de fondo, aquellos que constituyen el núcleo de las dificultades y los obstáculos a superar. Me parece evidente que en el modo de abordar la lucha por cambiar el mundo hay un problema de tiempos, un problema cultural, sin duda, que hace que el tiempo del sistema sea la vara con la cual medimos las realidades del mundo de los diversos abajos, aun cuando se ponen en movimiento.

Dije que este tipo de intercambios es muy difícil y excepcional. No sólo por lo que se dijo, por quienes lo dijeron, sino también por la participación de jóvenes y de mujeres junto a los taitas, sectores que no siempre son escuchados en los movimientos populares. Por sobre todo, fue un intercambio fraterno, en el que no hubo nadie que se colocara por encima de los demás. Aunque los taitas son respetados por su experiencia, por haber sido los fundadores del movimiento en situaciones muy complejas, fue un diálogo entre iguales, horizontal, abierto, con disposición a compartir, a decir y escuchar, a reflexionar juntos y, muy en particular, a poner en común nuestros dolores y nuestras incertidumbres.

II.- Dos culturas políticas en pugna

La Constitución de 1991 marca un antes y un después en la historia indígena del Cauca. El análisis autocrítico de los cuatro taitas misak se focaliza

en lo sucedido en las dos décadas posteriores al proceso constituyente, estableciendo a menudo comparaciones con el periodo anterior, en el que consiguieron desarticular la terrajería y conquistar la libertad. Para enmarcar el debate propuesto por los taitas parece necesario realizar un breve recuento de la historia nasa, desde la llegada de los españoles hasta la “Constitución de la paz”, como fue llamada con exceso de optimismo o cierta ingenuidad.

El pueblo nasa nunca fue sometido por los conquistadores. Su historia tiene algunas similitudes con la del pueblo mapuche, que recién fue derrotado por la república independiente. En 1538, la cacica Gaitana enfrentó al invasor Pedro de Añasco y, en 1542, los nasa derrotaron a Sebastián de Belalcázar, fundador de Popayán y Quito. Recién hacia 1640 se estabiliza el dominio español, luego de una tercera campaña militar. Sin embargo, la derrota no implicó rendición política sino la apertura de un nuevo periodo de acuerdos con los colonizadores. Según los historiadores, hasta la primera parte del siglo XVIII los *paeces* (nombre que recibieron al reagruparse en la zona de Tierradentro) no estuvieron sometidos a sujeción permanente, en buena medida debido a la dispersión en una geografía accidentada.

A principios del siglo XVIII, el cacique Juan Tama logró constituir una “nación nasa”, agrupando varios pequeños cacicazgos, consolidando los resguardos y la autonomía que funcionó sobre todo en la zona de Tierradentro. Con la independencia y el predominio, a lo largo del siglo XIX, de los liberales, defensores de la “igualdad” y el progreso, la diferencia cultural fue puesta en cuestión por los criollos, al punto de que los Cabildos Indígenas del Norte del Cauca sostienen hoy que la República debilitó los resguardos, penetró los territorios y desarrolló el sistema de hacienda en perjuicio de las tierras comunales.

En 1890, bajo un gobierno conservador, se promulgó la ley 89, que reconoció los resguardos, aunque lo hizo porque consideraba que los indios debían ser protegidos como ciudadanos de segunda clase o, en palabras de los propios cabildos, porque ese reconocimiento se hizo al precio de municipalizar los resguardos y de convertir a los cabildos en peones de los alcaldes y caudillos políticos.

El momento más importante de la resistencia nasa es la lucha de Quintín Lame, que conforma la primera de tres coyunturas que me parece necesario considerar de modo muy conciso: la Quintiniada (1914-1917), el nacimiento del CRIC (1971) en el marco de la política reformista de Lleras Restrepo, y la Constitución de 1991. Pienso que, comparar lo hecho por el movimiento indígena en los tres momentos, puede echar luz sobre los debates que proponen los taitas.

A comienzos del siglo xx, las tierras de los resguardos se iban reduciendo por la expansión de las haciendas de la burguesía agraria y comercial, así como por la decadencia de la aristocracia basada en la servidumbre, mientras los indígenas trabajaban en las haciendas bajo el régimen de terraje. El estado del Gran Cauca fue dividido en varios departamentos, lo que fue un golpe para la aristocracia de Popayán, pues perdió las minas de oro de Chocó, las tierras fértiles y las haciendas de ganado de Nariño y Valle del Cauca (Van de Sandt, 2012: 47). Eso llevó a la clase dominante a incursionar en nuevas tierras en la región de Tierradentro, formando haciendas ganaderas trabajadas por terrazgueros (Vega, 2002: 64). En paralelo, la expansión del café y la construcción de ferrocarriles a comienzos del siglo xix, conllevaron un avance de la frontera agrícola y de la afluencia de colonos, quienes amparados en la legislación usurparon parte de los resguardos como áreas de colonización. Ganaderos y colonos incorporaron a las familias indígenas locales dentro de sus propiedades, explotándolos bajo el sistema del terraje (Van de Sandt, 2012: 47).

En ese contexto se produce un intenso ciclo de lucha indígena dirigido por Quintín Lame, el cual se inicia hacia 1910, cuando se proclama jefe, representante y defensor de los cabildos, extendiéndose hasta 1917. Nombró secretarios en diversos lugares y organizó “mingas adoctrinadoras” en las que llamaba a desobedecer a los hacendados, no pagando el terraje, y a la vez, a defender la consolidación y la ampliación de los resguardos.

A mediados de 1914 Quintín Lame organiza la “toma de Paniquitá”, un pequeño poblado cercano a Popayán, que se convertirá en un modelo de las acciones indígenas en la región de Tierradentro donde actuaba. Ingresó al poblado con 200 terrazgueros organizados, siendo recibido con música y comida. Se dirigió a los habitantes diciendo: “La independencia que nos dio Bolívar fue un engaño”, reivindicó la tierra usurpada y llamó a no pagar terraje (Vega, 2002: 68). Pese a que se trató de una acción pacífica, los terratenientes comenzaron a organizar grupos armados para impedir la recuperación de tierras y la rebelión de los terrazgueros. Quintín Lame combinó la organización de base y la movilización con la acción jurídica legal con base en la ley 89 de 1890.

Recorrió pueblos y resguardos haciendo denuncias, agitando y realizando asambleas, nombró lugartenientes, instaló juntas y contactó con indígenas de otros departamentos con el objetivo de preparar un levantamiento general. Fue detenido en enero de 1915 y, al salir de prisión, recorrió todas las parcialidades de la región y de la provincia. En junio de 1916 fue detenido nuevamente y, al ser liberado, en septiembre, con cientos de indígenas estableció un campamento cerca de Inzá (Tierradentro). El

4 de noviembre ingresaron a la ciudad 1 500 indígenas, escucharon misa, entonaron el himno nacional y Quintín Lame emitió un discurso en el que los llamó a tomar las tierras, dando diez días a los propietarios blancos para abandonarlas (*ibid.*: 79). Días después, cinco indígenas fueron masacrados por brigadistas de un líder indígena opuesto a Lame, apoyado por el ejército.

En los meses siguientes, hasta mayo de 1917, grupos de indígenas armados acosaron a los terratenientes. Las Quintiniadas, sólo cesaron cuando Lame fue atrapado y condenado a prisión durante cuatro años, hasta 1921. Sin embargo, ya no pudo regresar al Cauca y se fue a vivir a Tolima, donde fue encarcelado 108 veces sin doblegarse nunca, muriendo en 1967. La fuerte represión y la prisión del líder pusieron al movimiento a la defensiva. O mejor, la lucha contra la terrajería dejó de ser una lucha frontal para convertirse en una lucha molecular, en cada parcela, contra cada patrón, con formas de resistencia a menudo indirectas, esperando mejores tiempos. En 1971 se fundó el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) con un programa casi idéntico al que levantara Quintín Lame: recuperar la tierra de los resguardos; ampliar los resguardos; fortalecer los cabildos; no pagar terraje; hacer conocer las leyes indígenas y exigir su aplicación; defender la historia, la lengua y la costumbre indígenas; formar profesores que enseñen de acuerdo a la realidad indígena y en su lengua.

La vigencia de Quintín Lame se debe a “su entrega total a la causa indígena”, a que “afrontó todas las persecuciones, soportó todas las torturas, sobrellevó todas las humillaciones y conoció todos los calabozos del sudoeste colombiano sin claudicar” (Castillo, 2004: 47). Su vida y su obra se han difundido de forma oral, convirtiéndose en un ícono para los indígenas del Cauca “para galvanizar las luchas hoy” (Rappaport, 2004: 43).

Es cierto que Quintín Lame alimentó el caudillismo y el legalismo, ya que se presentaba como un jefe escogido, con ciertos rasgos de milenarismo, profesando un culto a las leyes que lo llevaba a transitar los caminos legales contra toda expectativa favorable (Vega, 2002). Se trata de las limitaciones propias de un periodo en el que aún no se habían desarrollado movimientos populares y de izquierda en Colombia. Sin embargo, la memoria de su lucha y de su compromiso radical se mantuvo intacta a pesar del paso del tiempo y de la derrota de su movimiento. La vida y el pensamiento de Quintín Lame fueron fieles a las normas y los valores comunitarios, como señala Vega Cantor: crítica de la acumulación y el deseo de tener en lugar de ser; sentido común y respeto a las leyes naturales; no dejarse doblegar por carencias y adversidades; defensa de la vida sencilla y del trabajo comunitario; la existencia en estrecha relación con la tierra y la naturaleza, entre los más destacados (*ibid.*: 119).

En suma, es la coherencia de vida de Quintín Lame la que hizo posible que décadas después de las Quintiniadas sus demandas hayan sido enarboladas punto por punto por el nuevo movimiento indígena. El legado del cacique no consistió en una organización ni en un conjunto de ideas sistematizadas. Su libro *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, circuló ampliamente de mano en mano y sus ideas se difundieron oralmente porque estaban anudadas a su ejemplo de vida. Como señala Rappaport, el libro de Lame “está diseminado en el campo a través de asambleas políticas, talleres educativos, pequeños círculos de lectura de la prensa indigenista y escuelas guerrilleras, es decir, en las ‘vivencias’ del movimiento indígena” (Rappaport, 2004: 71). Como pocas veces ha sucedido, Lame fue apropiado por su pueblo.

La fundación del CRIC, el segundo momento en el que propongo detenernos, es otro parteaguas en la historia indígena del Cauca. Su creación fue la síntesis de décadas de resistencia contra la terrajería y de recuperaciones de tierras en una coyuntura especial, cuando el presidente Carlos Lleras Restrepo (1966-1970) impulsa la reforma agraria y auspicia la creación de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC). La organización indígena del Cauca nace en medio del más potente movimiento campesino de base, el mismo año en que se produjo la mayor oleada de invasiones de tierras en mucho tiempo.

Bajo la influencia de la Alianza para el Progreso (respuesta de Estados Unidos a la revolución cubana), en 1961 en Colombia se aprueba la Ley de Reforma Agraria Social, la cual debía estar a cargo del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora), creado en 1963. En ese marco, en el cual el Estado se propuso repartir tierras ociosas y estimular la producción agrícola, se multiplicaron las organizaciones campesinas (Van de Sandt, 2012). El gobierno de Lleras encuentra un movimiento popular en plena efervescencia y sus reformas pretenden “garantizar que el sistema político colombiano tenga la eficacia necesaria para neutralizar los peligros de una creciente polarización política de las clases populares (Rivera, 1982: 57).

Al impulsar la creación de la ANUC, el gobierno aspiraba a institucionalizar las relaciones entre el Estado y el campesinado, en esos años el sector más proclive a movilizarse contra el poder gamonal-terratendiente. La creación de una amplia organización paraestatal permitía a un gobierno modernizante dotarse de un instrumento de presión hacia los sectores más conservadores de la clase dominante, los terratenientes, y a la vez “impedir la radicalización de las luchas campesinas realizando concesiones parciales, si se quería evitar una catástrofe revolucionaria” (*ibid.*: 59).

El proyecto apuntaba a sustituir la distribución de los recursos estatales a cambio de votos que practicaban gamonales y caciques, por una burocracia técnica integrada por los profesionales del Incora y colocada por encima de las clases sociales. En julio de 1970, en el Capitolio Nacional de Bogotá se realizó el primer congreso de la ANUC, al que asistieron 480 representantes de 845 mil campesinos afiliados. Por primera vez, el campesinado contaba con una organización de carácter nacional. Sin embargo, la intransigencia de los terratenientes y el abandono del proyecto de reforma agraria por parte del gobierno de Misael Pastrana (1970-1974), hizo que la ANUC muy pronto comenzara a distanciarse del gobierno, hasta que se produjo la completa ruptura en 1972.

En febrero de 1971 tuvo lugar una importante oleada de ocupaciones de tierras que registró más de 300 invasiones coordinadas por la ANUC, que contaron con la amplia participación de campesinos, mostrando la emergencia de un liderazgo independiente de los partidos tradicionales (*ibid.*). La radicalización campesina se dio de manera paralela a la radicalización de las clases dominantes y del aparato estatal contra la reforma agraria. Hacia octubre y noviembre recrudece el movimiento de invasiones de tierras, creándose comités de invasión a nivel local. En todo el año se produjeron alrededor de 645 invasiones en las que el movimiento mostró alta combatividad y elevada organización, luchas que facilitaron la emergencia de dirigentes locales y nacionales radicales (Zamosc, 1987).

La burguesía reaccionó cerrando filas contra los campesinos en lo que se conoció como Pacto de Chicoral (enero de 1972), el cual reunió a ministros dirigentes de los partidos tradicionales y a terratenientes, quienes acordaron liquidar la política agraria del periodo de Lleras Restrepo. El acuerdo se tradujo en una creciente militarización de los conflictos agrarios y en la ruptura de la ANUC con el gobierno. Luego de la división interna entre opositores y oficialistas, ésta será conocida como ANUC-Sincelejo.

Como suele suceder en estos casos, la organización campesina convertida en sujeto de la movilización contra los terratenientes y el gobierno atrajo la atención y el interés de los partidos de izquierda, que rápidamente buscaron influenciar la dirección y asumir el control del aparato de la ANUC. El amplio y detallado estudio de León Zamosc (1987) señala que en una primera etapa en la ANUC se hizo sentir la influencia del Partido Comunista (PC) a través de intelectuales que oficiaban como asesores de la organización. En una reunión de dirección realizada en febrero de 1972 en Tolú, la organización campesina había definido una línea abstencionista para las elecciones, lo que llevó a su divorcio del PC primero, y luego, del Movimiento Obrero Independiente y Revolucionario (MOIR).

El Bloque Socialista, formado en 1971 por varias corrientes trotskistas, tuvo influencia a través de asesorías a líderes regionales, de la preparación de documentos del movimiento y de los cursillos que se organizaron en 1972, orientados a dirigentes campesinos que se habían destacado en las invasiones del año anterior. No obstante, la influencia que resultó ser decisiva fue la del campo maoísta, a través de la Liga Marxista Leninista (Ligas ML) y del Partido Comunista Marxista Leninista (PCML), escisiones del PC, al igual que el MOIR. Estas corrientes vivían un proceso de “bolchevización” que imponía a los militantes vincularse con las masas obreras y campesinas, el cual llevó a los estudiantes a incorporarse a las áreas de conflicto rural (Zamosc, 1987: 198-200).

La corriente marxista-leninista (m-l) llevaba al extremo los vicios imperantes en buena parte de la izquierda, que pueden resumirse en utilizar a los campesinos y a la organización de masas para sus propios fines. Veamos más en detalle. En primer lugar, esta corriente tenía la convicción de que se vivía una situación insurreccional en el campo, por lo que sus militantes buscaban por todos los medios “provocar el choque permanente entre las masas y el régimen hasta que se encendiera la chispa de la insurrección definitiva” (*ibid.*: 201). En segundo lugar, además de imponer su línea política a la organización campesina, lo hacían de manera vertical e imperativa, destacando la imposición de comportamientos en las manifestaciones “azuzando a los campesinos y oponiéndose a la dispersión prudente de la muchedumbre cuando se hacía inminente el enfrentamiento con la policía y las tropas del ejército” (*ibid.*: 202).

En tercer lugar, intentaban impedir que los campesinos sembraran más allá de lo estrictamente necesario para su subsistencia para evitar su “aburguesamiento”, controlaban sus pautas de consumo cotidiano y los programas radiales que escuchaban. Esto llevó a un enfrentamiento entre la corriente m-l y los dirigentes campesinos. En cuarto lugar, los dirigentes de todas las tendencias actuaban de forma burocrática, utilizando los fondos de la ANUC para fines de sus partidos o corrientes o para cuestiones personales.

Las contradicciones con la izquierda, y entre sus diversas organizaciones, estallaron durante el tercer congreso, realizado en agosto de 1974. Treinta mil campesinos marcharon por las calles de Bogotá en lo que fue la mayor asamblea de la historia de la ANUC. Sin embargo, la asamblea escapó del control de la dirección, con acusaciones graves del campo m-l, y aquella decidió ponerle fin de manera abrupta. Por un lado, el resultado del congreso llevó a la consolidación de una línea independiente en la dirección, que poco después llevó a la creación de la Organización Revolucionaria del Pueblo (ORP). En una situación de ostensible baja de las

acciones campesinas, que ingresaron en un largo reflujo, las denuncias de corrupción y de utilización política sembraron la desconfianza hacia los líderes, creando un clima de derrota que se tradujo en el “derrumbe de la cohesión y de la moral de grupo, traduciéndose en la proliferación de reyertas incontrolables” que provocaron el “desmoronamiento de los contextos solidarios e ideológicos que habían sustentado la batalla por la tierra” (*ibid.*: 208).

La cuestión electoral fue el quinto y último aspecto que terminó por bordar la completa desarticulación de la ANUC. Como representante del “partido campesino”, la ORP decidió acudir a las elecciones parlamentarias de 1978 en el marco del Movimiento Nacional Democrático Popular que participó en el Frente por la Unidad del Pueblo (FUP). El argumento era que había que romper el monopolio político de los gamonales. El fracaso electoral fue monumental, pero más grave aún fue el hecho de que los miembros de la ORP utilizaran los recursos financieros que las fundaciones europeas habían enviado a la ANUC para la campaña electoral (*ibid.*: 332). Lo siguiente fue la claudicación de la ANUC y su retorno al redil estatal, de la mano de dirigentes que pusieron por delante sus propios intereses, sobre todo los materiales.

En las conclusiones de su trabajo, Zamosc señala cuatro razones que explicaron el reflujo y la derrota campesinas: la contrarreforma gubernamental, que provocó la división de la ANUC (Sincelejo y Armenia); la escalada represiva que determinó la muerte de más de un centenar de campesinos entre 1971 y 1978; la expansión del capitalismo agrario que ofrecía nuevas alternativas ocupacionales y el nacimiento de la economía de la marihuana; y el divisionismo y el manejo burocrático y manipulador, que “fueron apartando a las bases y descomponiendo la estructura de la organización” (*ibid.*: 370). Cierra su trabajo con una profunda y actual reflexión:

El fracaso de la ANUC reflejó, en gran medida, la influencia negativa de las dos principales escuelas prácticas que han moldeado la formación de la “cultura política” de la izquierda nacional: el sistema de dominación clientelista que prevalece en el país y el vanguardismo a ultranza que ha caracterizado a buena parte de la práctica de la izquierda en América Latina. La convergencia de las formas de práctica más antidemocráticas, tanto a nivel de la política colombiana como en el plano de la tradición socialista, generó orientaciones que imponían criterios verticales de conducción, sustituían la libre discusión con la intolerancia doctrinaria, e ignoraban sistemáticamente las opiniones y sentimientos que prevalecían en la base. Estas orientaciones llevaban implícita la visión de las luchas del pueblo como algo capitalizable para alcanzar objetivos en cuya definición ese pueblo no participaba, alimentando así una actitud real de desprecio hacia las bases y preparando el terreno para un manejo autoritario de sus reivindicaciones [...] No es de extrañar que,

a la postre, esto haya llevado al alejamiento de las masas. A la hora de su adquisición de conciencia las ‘masas’ se resisten a ser manipuladas, y mucho más cuando esa manipulación especula con aquellos agravios que aparecen como los más sentidos (*ibid.*: 384-385).

Las características centrales de esta cultura política han cambiado muy poco, tanto en Colombia como en el resto del continente. A lo dicho arriba podrían sumarse un par de elementos, que desarrollaré más adelante: una mirada de género y étnica permite afirmar que entre las élites militantes existe un patrón masculino y blanco, que reproduce lo que Aníbal Quijano ha analizado como “colonialidad del poder” en las relaciones entre dirigentes y bases. En segundo lugar, en la izquierda se ha impuesto una poderosa inflexión hacia lo electoral, que ha llevado a analistas como Héctor León-Moncayo a sostener la “ácida ironía” que vive la izquierda: “En los setenta a los que impulsábamos la lucha de calles nos decían que había una forma superior de lucha a la que nos debíamos incorporar, en referencia a la lucha armada. Ahora nos dicen, y esa es la ironía, que la forma superior de lucha son las elecciones” (Zibechi, 2013).

El análisis de Zamosc puede completarse con una mirada desde abajo, con lo que sentían los campesinos que eran objeto de esta actitud de la izquierda. El trabajo de Silvia Rivera utiliza las entrevistas que contiene el Archivo del Movimiento Campesino del Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP) en Bogotá, reproduciendo partes del mismo. Un dirigente de la vereda de Betania en el municipio de Piedraancha, relata su experiencia con estudiantes m-l de Pasto, quienes se acercaron cuando comenzaron a invadir tierras: “Querían decir que ellos estaban haciendo ese trabajo, cuando éramos nosotros los que habíamos librado esa batalla” (Rivera, 1982: 127). Luego, relata que un dirigente universitario que trabajaba para la ANUC recibía dinero y que el enfrentamiento entre corrientes provocó la desarticulación del comité campesino local.

Rivera señala que, mientras la izquierda pretendía que los campesinos lucharan por la toma del poder, para las bases el problema central era luchar para resistir al poder. En cambio, se estableció una alianza entre los dirigentes campesinos y los intelectuales y estudiantes externos, quienes tienen, por lo menos, un punto en común: desarticular la movilización espontánea del campesinado de sus expresiones orgánicas, y someterla a los objetivos de la dirección (*ibid.*: 138). Al igual que Zamosc, Rivera considera que los dirigentes radicales no tomaban en cuenta las decisiones colectivas del campesinado de base en sus propios espacios no orgánicos. Un dirigente indígena de Caldas recuerda que “los de la ANUC dijeron que allí no mandaba el cabildo sino la ANUC” (*ibid.*: 145).

La autora boliviana, exiliada en ese momento en Colombia, reconstruye lo sucedido durante el tercer congreso con base en las entrevistas a dirigentes locales y militantes de base. Un dirigente de la vereda El Banco, Magdalena, por los debates interpretó que “estudiantes y obreros querían tomarse la dirección de la ANUC”, y que ellos desconocían lo que sucedía (“íbamos vendados, en pañales”), que hubo problemas de dinero y muestra una visión muy particular de los debates “ideológicos”: “Los que se educaban y sabían todo eran los del nivel nacional. Ellos disponían de los auxilios y se repartían el marrano” (*ibid.*: 154). El sólo hecho de que aparezca el vocablo “ellos” para referirse a los dirigentes, habla por sí solo.

Un delegado de Centro Alegre, Córdoba, asegura que los dirigentes les dijeron que si apoyaban a los estudiantes de la línea m-l se quedarían botados en Bogotá y que vieron como los estudiantes golpearon a un compañero campesino. Uno de los aspectos más lamentable fue la acusación contra el sociólogo Orlando Fals Borda de ser agente de la CIA, porque asesoraba a la dirección con la que estaban enfrentados los m-l. Muchos testimonios abundan en el desprecio de los dirigentes por la opinión de las bases, la voluntad de los sectores políticos por “apoderarse de ciertos sectores del campesinado”, la suplantación de las bases por el aparato burocrático y, muy en particular, los enfrentamientos que las bases no llegaban a comprender, ni por el fondo ni por la forma, que en no pocas ocasiones encubrían maniobras de poder o de manejo de fondos (*ibid.*: 157).

Ésta es la cultura política que encuentran los activistas y dirigentes del CRIC cuando se crea la organización en 1971. Pero el CRIC tiene una lógica diferente, sus preocupaciones son otras y el entorno de nasas y guambianos no puede asimilarse al de los campesinos. Para Lorenzo Muelas, el no pago de terraje y la ocupación de tierras llevaron a la creación del CRIC: “Cuando el CRIC nació, la terrajería en las haciendas ubicadas en antiguo territorio guambiano ya se había acabado, pero continuaba el problema de tierras, por lo que ya se había iniciado el proceso de lucha por reconquistarlas” (Muelas, 2005: 427).

Las siete demandas del CRIC, el programa de siete puntos, en sintonía con las propuestas de Quintín Lame, apuntan que lo principal es recuperar y ampliar las tierras de los resguardos, reforzar los cabildos, defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas, además de formar profesores indígenas para educar en sus lenguas (Gros, 1991: 175). El hecho de que tengan un territorio propio, colectivo y ancestral como el resguardo, y una autoridad propia, el cabildo, por más manipulada que estuviera por caciques y caudillos, muestra la enorme diferencia con los campesinos. La densidad histórica y la diferencia política y cultural son evidentes y suficientes para comprender que estamos ante sujetos no asimilables a

la cultura política hegemónica. Además, los indígenas no viven aislados sino en comunidades que conforman una cultura colectiva ausente en las sociedades occidentales. En suma, un sistema de autoridades en un territorio común, lo que permite asegurar que los indígenas conforman una sociedad diferente a la colombiana. La irrupción de esta sociedad otra, tuvo un impacto notable en el país.

A diferencia de la ANUC, el CRIC se apoya en las autoridades existentes, al punto de que la Junta Directiva está integrada por los gobernadores de los cabildos. No hay afiliación individual, como sucede en los sindicatos o asociaciones campesinas, sino colectiva por medio de los cabildos, que tienden a representar a todos los indígenas. Esto la hace muy diferente del modelo sindical, pues se sustenta en formas tradicionales de organización-pertenencia (Archila y González, 2010: 21-23). Mientras para los campesinos la tierra es un medio de producción, para los indígenas es el territorio sobre el que ejercen su soberanía, con el que tienen un vínculo integral, no sólo de producción sino que es el espacio donde viven, donde gozan y sufren, “la raíz de la vida” y “la raíz de nuestras costumbres”, como señala una cartilla del CRIC (Gros, 1991, 186).

Muy pronto, este tipo de movimiento va a demandar la autonomía, que se convierte en uno de los ejes de su actividad. Un movimiento de este tipo, asentado en comunidades, en la memoria larga de siglos, en un vínculo integral y múltiple con la tierra, que tiene sus propias autoridades, sus leyes, su lengua y su propia justicia, tiende a considerar que sus enemigos están fuera, en el exterior de comunidades y resguardos y no dentro, como suele sucederle al movimiento obrero o al campesino. Sin embargo, desde su nacimiento, el CRIC también está permeado por la lógica de las organizaciones de carácter sindical. Como recuerda acertadamente Christian Gros, el CRIC es “resultado de la confluencia entre una tradición indígena de lucha y un movimiento campesino mucho más amplio (Gros, 1991: 183).

En la creación del CRIC influyeron las luchas contra el terraje y por la recuperación de tierras, pero también el contacto y la participación en la ANUC, la impronta de no indígenas, como el colono mestizo Gustavo Mejía y el sacerdote Pedro León Rodríguez, además del apoyo de funcionarios del Incora (Ferro, 2007: 120). El CRIC fue atacado por los terratenientes que asesinaron a importantes dirigentes. En paralelo, comenzó un prologando e inacabado enfrentamiento con la izquierda y con las organizaciones campesinas. Este doble enfrentamiento persiste hasta el día de hoy, siendo uno de los aspectos singulares del movimiento indígena del norte del Cauca, que lo diferencia de otras experiencias continentales.

Desde el primer momento los terratenientes y el Estado lanzaron fuertes ofensivas contra el CRIC: Gustavo Mejía fue asesinado en 1974; poco después muere el padre Rodríguez, al parecer envenenado, varios líderes son encarcelados, lo que implicó que el comité ejecutivo nombrado en el primer Congreso en 1971 nunca pudiera reunirse; el segundo fue casi clandestino y el tercero, realizado en julio de 1973, no pudo reunirse en Tierradentro y debió hacerlo en Silvia, porque terratenientes e iglesia lo impidieron (Beltrán, 1989: 106).

Para el CRIC, la izquierda quería dirigir a los indígenas con la misma naturalidad con la que pretendía hacerlo con los obreros, los estudiantes y los campesinos. “Cuando no encontraron la respuesta que esperaban, nos atacaron por todos los medios y trataron de dividir nuestra organización”, señala la historia escrita por el CRIC (Ferro, 2007: 123). En un principio fue la Secretaría Indígena de la ANUC la que pretendió controlar al CRIC, generando una tensión que hacia mediados de 1975 culminó en ruptura abierta. La organización indígena acusaba a la ANUC de intentar controlarla burocráticamente, de no respetar las especificidades del mundo indio y de su cultura, y rechazaba subordinarse a las directrices de la organización campesina. Según los indígenas, en cierto momento la ANUC intentó dividir al CRIC con la creación del Movimiento Gustavo Mejía, ya que consideraban que “el fin de ellos era tragarse nuestra organización, llevarla hacia metas políticas”, como denunciaba el periódico Unidad Indígena (Rivera, 1982: 161; Zamosc, 1987: 321).

Pese a la brutal represión estatal-terrateniente —en los primeros ocho años del CRIC, 50 indígenas fueron asesinados; bajo el cuatrienio de Turbay Ayala (1978-1982), 40 fueron sometidos a consejos de guerra, y seis fueron asesinados durante el mes del quinto congreso en 1978— el movimiento se consolidó y creció. Se desarrolla la recuperación de tierras: para 1974, ya habían 10 mil hectáreas tomadas (Gros, 1991: 189). El terraje había desaparecido; en las tierras recuperadas se encara la producción comunitaria, nace una red de tiendas y cooperativas (47 cooperativas de producción y 38 cooperativas y tiendas comunales para 1978) dirigidas por equipos de militantes renovables cada año, con lo que se multiplican sus cuadros y el potencial económico del movimiento (*ibid.*: 190-193). Abordan también la salud, la educación, la justicia comunitaria. Para 1984 ya se habían reconstituido ocho cabildos (hoy son alrededor de 120); 30 de las 50 comunidades existentes ya estaban representadas en el tercer congreso de 1975. Y habían desarrollado una forma de autodefensa colectiva de las comunidades y los resguardos, la Guardia Indígena.

Al ingresar en la década de 1980, el movimiento que orientaba el CRIC presentaba más o menos esta disposición:

en la base, las comunidades independientes, dotadas de su propio gobierno y fortalecidas por una red de empresas comunitarias y cooperativas. En el nivel intermedio de las diferentes regiones, consejos representativos encargados de coordinar la acción de las parcialidades, de servir de nexo entre éstas y las otras regiones, y de representar el papel de intermediarias entre las comunidades y el ejecutivo. Finalmente, en la cima, una doble estructura: la Junta Directiva, especie de parlamento conformado por los representantes elegidos por las parcialidades (dos por resguardo), cuya tarea consiste en definir la línea general adoptada por la organización, elegir y controlar al comité ejecutivo. Y por último el Comité Ejecutivo, estructura permanente, compuesto por ocho miembros reelegidos en cada congreso; con la colaboración de asesores, es el lugar donde se realiza el trabajo de elaboración ideológica y de formación de cuadros (*ibid.*: 195).

Al interior del movimiento surgieron fuertes discrepancias que llevaron a la formación del movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia (AICO). Sobre este punto hay varias miradas, en las que parece necesario detenerse brevemente. Para casi todos los analistas académicos, el distanciamiento entre el CRIC y AICO se debió a las críticas y al distanciamiento de comunidades y gobernadores guambianos, asesorados por grupos de universitarios denominados “solidarios”, quienes criticaban al CRIC por considerar que su política era muy cercana a la de la izquierda y por haber asumido una organización de carácter sindical (Ferro, 2007), de carácter burocrático y llena de colaboradores externos (Rappaport 1994, citada por Archila 2010: 25), destacando, en cualquier caso, el papel relevante de los militantes o apoyos externos (Caviedes, 2002).

Esas posiciones reflejan con mayor o menor exactitud las razones de la división entre el CRIC y AICO. En efecto, el CRIC que había nacido pegado a la ANUC y tenía fuertes relaciones con el Incora, o sea, con el Estado colombiano, incluía en su seno parte de la cultura política que abrevaba de aquella cultura. Los gobernadores y las autoridades fundadoras de AICO, por el contrario, proclamaban a las sociedades indígenas como pueblos, hacían hincapié en la defensa del territorio y en tradiciones como el derecho mayor, mientras los dirigentes del CRIC parecían más cercanos al proyecto revolucionario de la izquierda. Sin embargo, como señala Caviedes, más allá de la influencia externa —que la hubo— lo que estaba en juego en 1980, sobre todo, era “la aceptación de que el indígena existe y de que su situación marginal no se explica por una condición de clase” (Caviedes, 2002: 251).

Pero interesa también escuchar el argumento de actores tan centrales como Lorenzo Muelas, uno de los factores de la ruptura e iniciador de AICO. Muelas relata los problemas suscitados en la Empresa Comunitaria

El Chimán que, en su opinión, estuvo en la raíz de la ruptura. El Incora pretendía incluir en la empresa a un grupo pequeño de familias con el argumento de que era la forma de garantizar la rentabilidad del emprendimiento. Muelas y sus compañeros decían que todos los que participaron en la lucha tenían derecho a estar en esa tierra y usufructuarla. Con el apoyo del CRIC el Incora procedió a expulsar a aquellos que consideraba excedentarios. El debate continuó un tiempo hasta que un ex terrajero (Julio Tunubalá) fue nombrado presidente del CRIC y de la empresa, contando con el apoyo del Incora. Según Muelas:

demasiado poder, que no usó para bien de sus hermanos terrajeros, sino para reprimirlos. Porque el indígena también, cuando tenía el poder, nos apretaba las tuercas lo mismo que el terrateniente, lo mismo que los alcaldes, lo mismo que hacían los jueces blancos. A los terrajeros que aún tenían parcelas dentro de esa Empresa se las quitaban y metían a amigos de Julio, y si había cultivos los destruían. **Como hacía el terrateniente, así mismo le hacía el indígena a sus hermanos**, a los terrajeros especialmente (Muelas, 2005: 436, negritas mías).

Éste es el punto. ¿Por qué el indígena reproduce los patrones de la dominación? Cuando digo indígena puedo decir obrero, campesino, afrodescendiente, mujer, gay, y un largo etcétera, pero siempre en referencia a sujetos subalternos. Este tema lo retomaré con mayor profundidad en la parte final.

Por ahora me interesa resaltar esa doble cultura política presente en la organización indígena: la *sindical* y la *comunitaria*, por nombrarlas de algún modo. Una y otra cultura no deben atribuirse a una organización en exclusiva, ya que sería tanto como simplificar un problema en extremo complejo. Creo que ambas tensiones estaban presentes, de manera desigual por cierto, tanto en el CRIC como en AICO, luego devenido en Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia. En ese sentido, no sería aconsejable dejarse guiar solamente por los discursos. Ciertamente, el CRIC fue acusado por darle prioridad a la política nacional, a la alianza con las izquierdas y a una lógica organizativa de carácter sindical orientada a la toma del poder (Ferro, 2007: 126). El CRIC, por su parte, destacaba que el movimiento de autoridades y comunidades enarbolaba un “discurso operativamente inútil”, que “proclamaba a las sociedades indígenas como pueblos, no razas”, y que en lugar destacado defendía los derechos territoriales, “impidiendo la posibilidad de interactuar con otros movimientos sociales” (Caviedes, 2002: 248).

Fue un debate importante, aunque si bien abordó las líneas a seguir en la acción política y en las demandas, no le entró a fondo a la cultura política. Con los años, de hecho, el discurso de las autoridades fue siendo

asumido por todo el movimiento. Algunos autores, como Ferro, señalan que la polémica fue saludable porque “permitió ir puliendo una política de autonomía que recoge la preocupación de ambas posiciones sin excesos”, o sea, posibilitó desarrollar lo propio y a la vez articular con el movimiento popular no indígena (Ferro, 2007: 126). También es posible que este discurso haya sido asumido por la actitud beligerante de una parte de la izquierda armada hacia los indígenas, que se concretó en febrero de 1981 con el asesinato de siete indígenas del CRIC en Los Tigres. En ese marco, profundizado por el inicio de la recuperación de tierras en zonas llanas que exacerbó la disputa con la burguesía agroindustrial a mediados de la década de 1980, se produce la creación del Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL).

Esta organización marca una diferencia sustancial con las guerrillas que operaban en Colombia. Nace para la defensa de las comunidades, las autoridades indígenas y la autonomía, así como para apoyar las recuperaciones de tierras y la ampliación de los resguardos. Una de sus principales diferencias con las guerrillas se sustenta en su obediencia comunitaria. Los grupos de apoyo, o autodefensas, son uno de los dos niveles de organización del MAQL; el otro es el Comando operativo; eran grupos mixtos, ya que en parte dependían de los cabildos. Tanto en la definición de las acciones como en la selección de sus miembros en “el reglamento del Quintín Lame, estaba prevista la consulta a los cabildos” (Peñaranda, 2010: 44).

Sin embargo, el Quintín Lame mostraba una doble actividad: “mantuvo un pie en la autodefensa y otro en la actividad político-militar regional e incluso nacional” (Ferro, 207: 134). Como las otras organizaciones indígenas del Cauca llevaba en su seno ambas tendencias, ambas culturas políticas. Sin embargo, fue la cultura comunitaria la que permitió al MAQL salir bien parado de la lucha armada. Fue la única experiencia de desmovilización exitosa, al punto que la inmensa mayoría de los desmovilizados permaneció en el Cauca, reintegrándose a las organizaciones comunitarias. En la etapa final del proceso de paz, los combatientes acamparon en el resguardo de Pueblo Nuevo, donde “los antiguos combatientes, los simpatizantes y las familias, confluyeron junto con representantes de los cabildos del norte del Cauca” (Peñaranda, 2010: 102). Ningún otro movimiento armado podía hacer algo similar. La breve experiencia del MAQL tiene sintonía con la del EZLN. En ambos casos el anclaje son las comunidades.

III.- La autonomía y las relaciones con el Estado

*Un pueblo que tiene derechos
pero no tiene poder no es nada. El
derecho no vale sin poder.*

GABRIEL SALAZAR

El movimiento indígena caucano llega a la Constituyente de 1991 fortalecido por la recuperación de tierras, los procesos organizativos en varios niveles, desde las comunidades, cabildos y resguardos, donde se implementaron proyectos productivos comunitarios y cooperativos, de educación y salud; implementaron *planes de vida* y avanzaron notablemente en la construcción de su autonomía, pese a la dura represión que sufrieron. Me parece necesario enfatizar en que, cuando se eligió la Asamblea Constituyente, el movimiento indígena del Cauca era un poder autónomo, o mejor, un conjunto de poderes comunitarios y de cabildos que controlaban territorios (resguardos), los cuales estaban en pleno proceso de expansión y fortalecimiento. Poderes diferentes a los estatales, expresados, entre otros, en la Guardia Indígena, la autodefensa elegida y controlada por las comunidades y los cabildos. La lucha nasa consiguió la recuperación de 100 mil hectáreas de tierra, pagando el precio de más de 300 indígenas muertos (Beltrán, 2003),

Los *planes de vida* son proyectos comunitarios destinados a un conjunto de comunidades o cabildos, basados en la decisión y el control de las asambleas, orientados a construir la autonomía, que abarca todos los aspectos de la vida comunitaria: desde la producción hasta la justicia, porque son proyectos integrales. No se trata de “planes de desarrollo”, como pretende el Estado, ni de “contra-desarrollo”, como lo sugieren algunos académicos (Gow, 2005), sino de la proyección del mundo indígena con sus cosmovisiones propias, hacia el futuro, arraigados en el presente e inspirados en el pasado. Este punto me parece central por dos razones: primero, porque en el Cauca se estaba construyendo un mundo diferente, no capitalista y no occidental; segundo, porque en el proceso desatado por la Constitución de 1991, la acción del Estado y de la izquierda armada actúan, de forma convergente aunque no concertada, desvirtuando y coartando la construcción de una sociedad otra, que en los hechos cuestiona a ambos. Una de las formas de hacerlo fue llevar la guerra a los territorios indígenas.

Desde el principio hubo divergencias entre las diversas organizaciones, básicamente entre el CRIC y AISO. También las había entre las organizaciones y las comunidades, como quedó reflejado en la presión realizada desde abajo para que se dejara la lucha armada. Ferro reflexiona sobre una de

las tensiones más importantes que atravesaron al MAQL, que ya estaba presente en la coyuntura de la década de 1970, cuando nacen la ANUC y el CRIC. Ésta siguió operando, profundizándose en la coyuntura de la Constituyente. Se refiere a “las tensiones existentes entre la defensa de la autonomía del pueblo nasa y la participación en proyectos políticos nacionales” (Ferro, 2007: 135). Habría que decir que esta tensión o contradicción está presente en todos los movimientos populares, aunque en los movimientos indios se expresa de modos particulares.

A mi modo de ver, la cuestión no es elegir entre lo local-regional y lo nacional, porque ninguna de las tendencias o corrientes se niega a fortalecer la autonomía ni a participar en lo nacional. El problema es más sutil. La autonomía es un proyecto irrenunciable, porque si se pierde o se debilita, todo el pueblo estará en problemas. Digamos que la autonomía es la viga maestra de un pueblo. De aquí surgen dos cuestiones que se irán desarrollando poco a poco: primero, qué entendemos por autonomía, si se trata de una cuestión declarativa o si se apuesta a la autonomía integral. Segundo, si la participación en proyectos nacionales esteriliza la autonomía, no por el hecho de ser nacionales sino porque el carácter de dichos proyectos puede atentar contra la sostenibilidad de las autonomías.

Los años 1989 a 1991 conforman una coyuntura de enorme trascendencia en la vida política colombiana. El desgaste del sistema político y de los partidos tradicionales (liberales y conservadores) había alcanzado grados importantes. El asesinato del candidato liberal, Luis Carlos Galán, a manos del narcotráfico en 1989, agravó la crisis política. Amplios sectores de la sociedad reclamaban una reforma del Estado que se plasmó en la demanda de una Asamblea Nacional Constituyente. Fue una demanda que nació abajo y por fuera del sistema político. No fue una simple maniobra del poder establecido, aunque los partidos estaban convencidos de la necesidad de introducir reformas. La principal presión provino del movimiento estudiantil, a través de la Séptima Papeleta, que consiguió que en las elecciones parlamentarias de marzo de 1990 se contara esa papeleta no contemplada para la convocatoria de una Asamblea Constituyente. Con el aval de la Corte Suprema se consultó a la población en las presidenciales de mayo de ese año, resultando aprobada por 86% de los votantes. La asamblea se votó el 9 de diciembre, siendo considerada un modo de apoyar el proceso de paz que en esos momentos se estaba negociando con cuatro grupos armados: EPL, MAQL, PRT y M-19.

Los 70 constituyentes electos por votación popular incluían 19 de la Alianza Democrática M-19, dos de la Unión Patriótica, dos indígenas (uno de AICO y otro de ONIC), además de cuatro constituyentes sin voto: dos del EPL, uno del PRT y otro del MAQL. La izquierda tuvo una

notable *performance*, obteniendo un tercio de los electos. Sin embargo, ese resultado encubría debilidades que comenaron a hacerse visibles con el tiempo. La principal de ellas es que la Constitución otorgaba derechos pero nada más. Sobre este punto vale la pena detenerse.

El proceso constituyente nace desde abajo, en un momento de crisis del sistema político, de división de las clases dominantes y de fortaleza del campo popular. En ese contexto, la Constitución de 1991 concede algunos derechos que fueron considerados fundamentales por los movimientos indígenas. El artículo 286 establece: “Son entidades territoriales los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas”. En adelante, los territorios indígenas están en igualdad de condiciones con las instituciones que forman parte del Estado colombiano.

El artículo 187 establece que las “entidades territoriales” gozan de “autonomía para la gestión de sus intereses”. Por lo tanto tendrán derecho a gobernarse por autoridades propias, a ejercer competencias, a administrar los recursos y a establecer tributos, así como a “participar en las rentas nacionales”, o sea, a recibir recursos del Estado. A su vez, el artículo 329 señala que los resguardos son de propiedad colectiva y no enajenable. El artículo 330 dice que los territorios indígenas estarán “gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades”.

En adelante, los indígenas tendrían un lugar en el Estado, que los reconocía “casi” en relación de igualdad: territorios, autoridades, competencias y recursos. Es bueno recordar que la Constitución fue parte de un proceso de paz mucho más amplio, que debía incluir a los dos movimientos, los cuales hasta ese momento no se habían desarmado: las FARC y el ELN. Había un clima de enorme esperanza. Se hablaba de la “Constitución de la paz”. En todo caso, me interesa destacar los cambios que aparejó el proceso constituyente en la cultura política del único movimiento que tenía una propuesta y formas de hacer diferentes a las hegemónicas.

1) Un primer cambio se relaciona con la participación en las elecciones. “La participación de los indígenas en este proceso constituyente fue un cambio político importante en la medida en que las organizaciones indígenas históricamente había sido muy reticentes a la participación electoral, habiendo incluso defendido la abstención por muchos años” (Ferro, 2007: 139). Los tres constituyentes indígenas fueron: Lorenzo Muelas, misak, por el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia; Francisco Rojas Birri, emberá, por la Organización Indígena de Colombia (ONIC); y Alfonso Peña en representación del desmovilizado Quintín Lame.

La participación electoral en sí no es el problema principal, por lo menos no lo fue en aquel momento. Lo decisivo es que inició un proceso

nuevo, inédito, entre los indígenas colombianos y, muy en particular, entre los nasa y los demás grupos caucanos. Los parlamentos y gobiernos elegidos luego de la Constituyente presentan una relación de fuerzas muy favorable a la derecha, que comienza a aplicar el modelo neoliberal. Con el gobierno de Álvaro Uribe a partir de 2002, se aprueban leyes en materia de recursos naturales, seguridad, desarrollo rural y derechos humanos, que vulneran los derechos políticos y culturales aprobados en la Constitución de 1991, al punto que buena parte de las movilizaciones indígenas de la década de 2000 enfatizó en “la defensa del espíritu democrático de la Constitución” (*ibid.*: 142).

Aparece aquí un problema que no sólo afecta a los indígenas colombianos: las constituciones tienen poco valor en sí mismas, y su aplicación depende de la relación de fuerzas en la sociedad. Otra dificultad adicional se deriva de una consideración más sutil. El movimiento indígena del Cauca contenía en su interior elementos de la vieja y de una posible nueva cultura política. Esto es algo que le sucede en todos los movimientos, por más rupturistas que sean nunca pueden encarnar una ruptura completa con lo viejo. La participación en ciertos espacios como el electoral tiene el efecto de producir un desequilibrio a favor de la vieja forma de hacer política o, dicho de otro modo, tiende a bloquear lo nuevo, a sacrificarlo en el altar de la representación y de la eficiencia en el terreno electoral. Entre otras cosas, porque agudiza la distancia entre representantes y representados.

Veamos esto con algo más de detalle. Por un lado, aparece una clara división indígena en dos candidaturas, o tres, ante las elecciones, porque los ex militantes del Quintín Lame forman Alianza Social Indígena (ASI, luego Alianza Social Independiente). En este campo, división es sinónimo de competencia. Además, la participación electoral provocó tensiones de nuevo tipo en el movimiento, producto de la separación entre representantes y representados, mucho más aguda que las que conocían en sus organizaciones, porque ahora los elegidos estaban participando en espacios fuera del control de los electores. Esta situación es la que vivieron otros movimientos indígenas en el terreno electoral, como Pachakutik en Ecuador, y no tiene sencilla solución. Comenzó a ser común que los cargos electos en el parlamento desobedecieran la voluntad expresa de las bases. En las elecciones de 2006, en la circunscripción especial, ganó el voto en blanco (58%), lo que puede interpretarse como un rechazo de las bases a la autonomización creciente de sus elegidos (Archila y González, 2010; Ferro, 2007).

2) La gestión de parte del aparato estatal generó frustración por las dificultades para hacerlo funcionar a favor de los pueblos y las comunidades.

Floro Tunubalá fue el primer gobernador indígena del Cauca en 2000, por el Bloque Social Alternativo. Aunque su gestión tuvo aspectos positivos, entre ellos un adecuado manejo de las finanzas que habían quedado maltrechas por el anterior gobierno, la relación con las bases de apoyo fue distante y no se propuso movilizarlas, por lo que las élites recuperaron el poder regional en 2003. Diversos dirigentes comenzaron a considerar los problemas que conlleva la participación en las elecciones y, con mayor profundidad, a comprender cómo el Estado colombiano había conseguido capturar el programa político indígena (Archila y González, 2010: 41).

Éste es un problema que atañe a todos los partidos de izquierda y a los movimientos, que en determinado momento optaron por gestionar el aparato estatal, aun en sus escalas locales, como los municipios. El problema es que esta dificultad no tiene solución *dentro* de la gestión estatal, sino en los territorios indígenas, en los resguardos, en las asambleas de cabildos y comunidades. La Cátedra Nasa Unesco⁶ formuló una pregunta clave una década después de aprobada la Constitución: “¿Qué oportunidades y dificultades nos trajo la Constitución de 1991?” De forma casi unánime, las respuestas señalan lo positivo del reconocimiento de los indígenas y, a la vez, apuntan que el problema está en el propio pueblo nasa, sea porque “llegamos dormidos y eso nos generó una crisis”, o porque “no debemos esperar que reglamenten desde arriba”, o bien, que “nos hemos quedado como en la espera de algunos” (Cátedra Nasa Unesco, 2001). La virtud de estos testimonios es que colocan el problema “adentro”, sin culpar a otros de los problemas que les generó el proceso constituyente.

El padre Antonio Bonanomi, quien vivió veinte años en el norte del Cauca, conviviendo con el movimiento nasa, fue muy claro:

La nueva Constitución daba a las comunidades indígenas muchos derechos, pero al mismo tiempo los ponía en ‘enredos’. Además nos obligaba a hacer el Plan de Desarrollo, obligaba a tener también relaciones más estrechas con el Estado, porque la nueva Constitución hacía que las comunidades indígenas, que vivían al margen o fuera del Estado, entraran y los cabildos se convirtieran en autoridades públicas [...] en resumen, me parece importante que tengamos en cuenta que con la nueva Constitución se crea una cierta ruptura en el proceso (*ibid.*: 31).

Esta mirada es central. Porque viene desde dentro del mundo indígena y por su particular lucidez. Ciertamente, la Constitución cortó el proceso que venían desarrollando las comunidades y los cabildos en el Cauca, y es

⁶ Se trata de un proyecto de exploración de saberes de los y las mayores, realizado por la propia comunidad, confrontando su memoria con documentos para ir reconociendo asuntos cruciales y sistematizando.

ésa, precisamente, la lectura de los taitas cuando señalan que el problema verdadero (y véase que no mencionan la represión ni la guerra como causas principales) nació en 1991. La Constitución llevó al movimiento al terreno del poder, lo separó de lo que venía haciendo al hacerlo girar en torno a la agenda estatal, dejando la propia agenda en segundo plano.

3) El Estado colombiano no actuó ingenuamente. La Constitución de 1991 y la elección popular de alcaldes y concejales al consejo municipal, a partir de 1986, abrieron al movimiento indígena espacios en las instituciones. En adelante, muchos municipios donde la mayor parte de la población es indígena pasaron a ser gobernados por indígenas a través de los “movimientos cívicos”. Resultaron electos indígenas como senadores y diputados en la cámara nacional y en las asambleas departamentales, además de alcaldes, concejales y ediles. En pocos años se pasó de no tener ningún representante en el aparato estatal a contar con un buen número de representantes encargados de gestionar y de administrar algo ajeno, cuando siempre habían dirigido lo propio, sus comunidades y cabildos.

Pero además, y esto me parece central, el Estado comenzó a realizar los correspondientes traspases de fondos a las alcaldías y a los proyectos de vida. El flujo de fondos creció de forma exponencial al estar mejor gestionados en manos de dirigentes que apelaban permanentemente a la democracia comunitaria y a la participación de los pueblos tanto en la toma de decisiones como en el trabajo cotidiano. El presupuesto del municipio de Toribío, donde se implementaba el Proyecto Nasa, pasó de 780 millones de pesos en 1994 a ocho mil millones de pesos en 1997 (*ibid.*: 7).

Gracias a la buena administración y al masivo involucramiento de las comunidades en mingas, en Toribío fueron capaces de poner en marcha la factoría de truchas Juan Tama (en la que trabajaron más de mil comuneros), con capacidad para producir 30 toneladas cada tres meses. El valor de las instalaciones supera los 1 500 millones de pesos, de los cuales 600 millones correspondieron al trabajo comunitario, mientras que el resto provino del Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA) y de apoyos internacionales.⁷

El Centro de Educación, Capacitación e Investigación para el Desarrollo Integral de la Comunidad (CECIDIC) es otra de las importantes realizaciones del movimiento nasa en el norte del Cauca, dedicado a la educación formal, no formal e informal en el marco del Proyecto Nasa (plan de vida de los cabildos de Toribío, Tacueyó y San Francisco). Como sucedió con otras iniciativas, en la formación del CECIDIC convergieron esfuerzos comunitarios de los cabildos del Norte del Cauca, con apoyos internacionales (la Comunidad Económica Europea y la Conferencia

⁷ Su nombre es Piscícola Comunitaria Juan Tama, es de propiedad colectiva y comenzó a funcionar en 1997. Véase <http://truchasjuantama.com/>

Episcopal italiana) y del Estado de Colombia, a través del Plan Nacional de Rehabilitación y del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar.

Por otro lado, las administraciones municipales indígenas representaron una importante mejora en las condiciones de vida, como lo demuestran las cifras aportadas por los alcaldes nasa para Toribío entre 1994 y 2002: se pasa de mil a siete mil estudiantes; escuelas en todas las veredas, cuando sólo las había en 20% de éstas; acceso de los adultos a la educación, acueductos, electrificación rural, deporte, salud y vivienda experimentan un crecimiento significativo (*ibid.*: 15).

En este punto parece necesario atender dos procesos que sucedieron en forma paralela: el despliegue de las políticas estatales y lo que sucede en los territorios. Respecto al primero, debe tenerse en cuenta que el reconocimiento de la diversidad cultural por parte del Estado colombiano no fue sólo el resultado de la lucha indígena y popular sino también de la presión del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial, que utilizaron el proceso constitucional para comenzar a introducir políticas sociales y económicas neoliberales. La descentralización con participación de miembros de organizaciones populares e indígenas en los escalones más bajos de la jerarquía administrativa, en general los municipios, fue una política que se aplicó en toda América Latina con resultados negativos para los movimientos.

Varios países con población indígena incluyeron sistemas de autonomía en sus constituciones (Panamá, Nicaragua, Ecuador, Venezuela y Colombia), con diferencias, reconocieron la existencia de territorios propios y de representación política en el parlamento, pero “sólo el Estado colombiano ofrecía un procedimiento para la autonomía fiscal indígena” (Van de Sandt, 2012: 13). Esas transferencias se realizan través de los municipios y de programas de desarrollo (en el caso nasa, sus planes de vida) y pueden ser implementados según sus usos y costumbres. Algunos autores aseguran que el caso de Colombia representa el reconocimiento más seguro y coherente de los derechos de autonomía en América Latina (Van Cott citado por Van de Sandt, 2012).

Pero eso es lo que sucedía observado desde el Estado y la macropolítica. Desde el punto de vista de la organización indígena del norte del Cauca, la ocupación de la administración municipal de Toribío y el traspaso de recursos por parte del Estado, generó dependencia en la administración de esos recursos y problemas de nuevo tipo con los que no estaban acostumbrados a lidiar. La Asociación Indígena de Cabildos de Toribío, San Francisco, Tacueyó del Proyecto Nasa, en 2007 advirtió que las transferencias implicaban nuevas exigencias jurídicas, tributarias, administrativas y técnicas:

Para el cumplimiento de las nuevas exigencias se ha hecho necesaria la construcción de una estructura administrativa conformada por un equipo de personas con experiencia técnica y con claridad del proceso organizativo. A raíz de esta nueva etapa se profundiza una contradicción entre lo propio y lo externo y se agudizan los temores acerca del riesgo que se corre con estos cambios, se cree que puede llevar a la institucionalización del proceso comunitario, burocratización de las personas y la centralización del manejo de los recursos (Proyecto Nasa, 2007: 53).

De este modo, la lógica estatal penetra lenta y profundamente la organización indígena, mediante un modo de hacer completamente opuesto al de las comunidades, que basan su trabajo en la rotación (lo que impide el nacimiento de una burocracia), la descentralización permanente del hacer (opuesta al centralismo) y la sujeción de los dirigentes a las asambleas (lo que no permite su separación de la comunidad). Esta cuestión es mucho más compleja que la participación electoral, ya que afecta los modos de hacer de los cabildos y las comunidades, en particular, el trabajo cotidiano de los dirigentes, teniendo la capacidad de modificar la cultura política de un movimiento. Por eso me parece que el debate sobre si acudir o no a las elecciones, aunque es importante, tiene menor relevancia que estas pequeñas “modificaciones” en el hacer cotidiano. El texto de los cabildos del Proyecto Nasa sugiere la aparición de una burocracia especializada en la administración de los cabildos y sus proyectos, lo que evidencia el inicio de un proceso de separación de un grupo de personas respecto de sus comunidades, las cuales, a la larga, quedarán fuera del control de las asambleas. Con el tiempo, esa burocracia, por pequeña que sea, comienza a defender intereses propios, que básicamente consisten en su perpetuación como grupo social por encima de las comunidades.

La transferencia de recursos del Estado equipara los resguardos con los municipios, pero a la vez, les impone la realización de inversiones en cinco áreas: salud, educación, vivienda, agua potable y saneamiento. La legislación concede a los resguardos y a las comunidades cierto margen para tomar decisiones según las tradiciones propias; sin embargo, están obligados a rendir cuentas a las instituciones de control fiscal del gobierno nacional (Van de Sandt, 2012: 200). Pese a estas limitaciones, la administración indígena llevó a cabo una administración más abierta, participativa y horizontal que la que habían realizado los partidos tradicionales, con permanente consulta a las comunidades en grandes asambleas.

En este periodo, mediados de la década de 1990, como consecuencia de la implementación del modelo neoliberal se profundizan dos tendencias: aparecen los programas de asistencia y “fortalecimiento étnico” vinculados a la cooperación al desarrollo y se expanden los cultivos de amapola

y coca. Ambas tendencias, sumadas a la presencia agresiva de las fuerzas armadas, los grupos paramilitares y la guerrilla en los territorios, configuraron un panorama de guerra que debilitó al movimiento indígena en un periodo de fuerte reestructuración capitalista que redundó en la crisis de la producción tradicional de los pueblos indígenas y campesinos.

La cooperación al desarrollo supone la colaboración del Estado, de diversas ONG e instituciones internacionales (Unesco, FMI, BM y otras) en la implementación de una gama de proyectos que van desde la producción hasta la formación, los que suelen imponer criterios propios a las comunidades y a los cabildos. Estas instituciones crean una camada de dirigentes y de organizaciones de segundo grado, que Víctor Bretón ha definido con acierto como “verdaderos cacicazgo de nuevo cuño” (Bretón, 2001: 248). Se trata de una camada de administradores de los recursos que vuelcan las agencias de desarrollo bajo la forma de proyectos o transferencias. En su excelente y riguroso trabajo sobre lo sucedido en Ecuador luego de los levantamientos indígenas de comienzos de la década de 1990, Bretón señala que la distribución de esos recursos no es igualitaria sino que obedece a lógicas clientelares y a “estrategias implementadas por los sectores que controlan las organizaciones precisamente para poder seguir controlándolas” (*idem.*).

Esta nueva camada de dirigentes suele ser reclutada entre los más capacitados para dialogar con agentes externos y atraer recursos para las organizaciones de base, lo que asegura su reproducción como camada separada de las comunidades. El debate que proponen los taitas al comienzo de este texto, sería incomprensible sin tener en cuenta los tres temas concatenados que propone Bretón: el surgimiento de un entramado clientelar que las agencias de desarrollo y el Estado articulan en torno a los sectores subalternos que luchan y están creando un mundo nuevo; los efectos que tiene sobre un liderazgo indígena que ve en estas políticas una oportunidad de ascenso social; y la persistente lucha de las bases indígenas, que muestran su malestar por la exclusión y el racismo que sufren (Bretón, 2001).

En este punto, el debate que proponen los taitas cobra especial relevancia. No se escudan en la guerra, en los cientos de muertos provocados por el ejército, los paramilitares y la guerrilla, para explicar sus dificultades. Tampoco culpan al gobierno ni a las ONG ni a ningún actor externo. Saben que esos actores intervienen a partir de las debilidades del proceso nasa. Por lo mismo, tampoco responsabilizan a la institucionalización del movimiento de lo que les sucede (Archila, González, 2010). Ni creen que el reconocimiento que trajo la Constitución de 1991 sea el responsable del debilitamiento de la organización (Van de Sandt, 2012). Ni siquiera

la omnipresente escasez de tierra, la crisis económica que los afecta, los cultivos ilegales y la violencia, aparecen en su relato. Ellos son los responsables, conclusión que contiene un altísimo valor ético y político.

Taita Segundo dice que las mesas de negociación son la “compra y venta de los pueblos”, que el Estado ha sido y sigue siendo el enemigo y que los dirigentes y los cabildos están confundidos y cooptados por pequeñas ventajas económicas. Taita Lorenzo manifiesta que los funcionarios indígenas deberían renunciar, pero advierte que no lo van a hacer porque “están muy viciados”. Algo similar agregan los otros taitas y los demás participantes en el debate. Rosa Tombé señala que “nos tienen comprados con buenos hoteles, pago de avión y una cantidad de cosas que el indígena antes no vivía”.

Éste es el primer punto que debe enfatizarse: la política del reconocimiento ha generado una camada de dirigentes que ocupan espacios de poder en nombre de los pueblos pero para beneficio personal.

No obstante, hay una segunda cuestión más sutil, que se relaciona no ya con el hecho económico sino con el colonial. Harold Secué dice que en las comunidades se sigue creyendo a los dirigentes porque “mueven plata” desde Bogotá y llevan proyectos que calman el hambre de esa semana. Taita Lorenzo dice exactamente lo mismo: la gente presiona para que se consiga dinero porque está con la mente monetarizada. Pero el punto central es otro: la sombra de los conquistadores sigue presente. Y agrega que ahora la terrajería son las instituciones. El tema es que, a través de las instituciones, se reproduce el hecho colonial, que afecta de modo particular la subjetividad de los colonizados, quienes desean ocupar el lugar de los conquistadores.

Lorenzo trae el deseo del conquistado, del subalterno, de ser como el amo. A mi modo de ver, éste es el tema central de Fanon. Cómo el colonialismo deshumaniza, humilla, inculca miedo y complejo de inferioridad en el colonizado, temas que están presentes desde la primera frase, a través de la cita de Aimé Césaire (Fanon, 2009: 49). Para ocupar un lugar, cualquier lugar, el negro habla la lengua del colonizador, desea blanquear su piel porque se ha convertido en “esclavo de su inferioridad” (*ibid.*: 76).

Fanon indaga extensamente en las consecuencias que tiene para el negro la falta de reconocimiento, la negación de su humanidad; es un ser que vive en el infierno, condenado de antemano. En su interpretación psicoanalítica de la dominación comprende que se produce una internalización de la inferioridad, lo que llama “epidermización” de la inferioridad, que se incrusta en las estructuras psíquicas y corporales del negro (Grosfoguel, 2009: 263). Esta negación-inferiorización del colonizado no puede ser comparada con la situación de explotación del obrero fabril, al que el

patrón no niega su condición humana. Todo lo contrario, el burgués está vivamente interesado en valorar a su trabajador como productor y como consumidor potencial.

Por eso Fanon no se detiene solamente en la situación económica del colonizado y dedica buena parte de *Piel negra, máscaras blancas* a la cuestión psíquica y a la necesidad de que la liberación sea integral, porque “toda liberación unilateral es imperfecta”, denunciando lo que podríamos llamar como economicismo en el terreno de la lucha anticolonial (Fanon, 2009: 45). En palabras de Grosfoguel:

La lucha descolonizadora de los negros se efectúa simultáneamente contra dos niveles: el nivel psíquico individual y el nivel macro estructural de los procesos sociales. El asunto es ver cómo históricamente se constituyen o fusionan uno con el otro. Eso tiene implicaciones fundamentales en el plano político. Cualquier liberación unilateral que privilegie solamente uno de los niveles es incompleta, y el error más grave es creer en su automática interdependencia, es decir, creer que resolviendo un nivel automáticamente se resuelve el otro (Grosfoguel, 2009: 264).

Lo anterior supone un trabajo en el terreno de la subjetividad y la corporalidad, no sólo en el terreno de la pobreza, de la expropiación de los medios de producción y de cambio. La siguiente pregunta es: ¿cómo se hace política desde la “zona del no-ser”, por sujetos que ven negada su humanidad? Esto nos conduce directamente al tema del campo de concentración (Agamben, 1998). Aquí aparece una doble lucha, contra el opresor y por afirmarse como ser humano a través de la liberación. Todos los movimientos tienen claro el primer aspecto. Los indígenas del Cauca recuperaron miles de hectáreas de los hacendados, al igual que lo hicieron muchos otros movimientos. El problema que nos ocupa comienza en el segundo aspecto, en lo que Fanon llama “la envidia” que produce el mundo del colono, a tal punto que el colonizado “sueña con instalarse en el lugar del colono”; un lugar hostil y cruel, pero que se convierte para él en “un paraíso al alcance de la mano protegido por terribles canes” (Fanon, 1999: 41).

Es evidente que Fanon comprendió a fondo el imaginario del colonizado, sus deseos más profundos. Por eso afirma que el colonizado quiere convertirse en perseguidor. No sólo por venganza sino porque es su referencia. Porque el colono es el que escribe la historia, el pensamiento colonial es el único validado; para el colonizado, los espacios coloniales se presentan como paraísos, aunque funcionan como infiernos. Aun si consigue expulsar al colonizador de su tierra, no logrará borrarlo de su imaginario. ¿Cómo se sale de este círculo?

La única respuesta que nos da Fanon es la violencia. Es a través de la violencia contra el colono como el colonizado se libera del complejo de inferioridad, de su apatía y de su desesperación. En un párrafo apocalíptico afirma: “La violencia eleva al pueblo a la altura del dirigente” (*ibid.*: 73). Es cierto que la violencia es necesaria para romper el lugar de subordinación, para salir del campo, porque toda colonia tiende a convertirse en “un inmenso campo de concentración donde la única ley es la del cuchillo” (*ibid.*: 242). La violencia tiene un papel terapéutico, humaniza al deshumanizado al hacerle recuperar su autoestima. Porque la vida del colonizado no consiste en realizar valores sino apenas en no morir, en permanecer con vida, muchas veces volviéndose contra sus hermanos, en un ambiente en el que nace el odio contra sí mismo.

Los partidarios de la no violencia, y quienes critican la defensa de la lucha armada que proclama Fanon, suelen olvidar que bajo una dominación como la francesa no había espacios para otras opciones que la violencia. No fue así en la India, donde el colonialismo británico no interfería mayormente en la dinámica de la sociedad hindú. Como señala Silvia Federici, a diferencia del colonialismo francés que ocupaba todos los espacios marginando y violentando a los argelinos, la dominación británica en la India dejó margen para un tipo de acción no violenta, como la que encarnaba Mahatma Gandhi (Federici, 1994).

Pero la violencia contra el colono sigue teniendo al colono en el centro del imaginario. Es una violencia negativa, es la negación de quien lo niega. Una violencia necesaria para expropiar al colonizador, para permitir la recuperación de lo expropiado. Pero es una actitud frágil, incapaz de superar el problema de fondo: la inferiorización del colonizado y de su mundo. El propio Fanon es consciente de este problema cuando afirma que las concesiones hechas por el poder son capaces de desarmar al colonizado. Éste es el objetivo de las políticas sociales, capaces de desviar la acción colectiva mediante algunas monedas y, sobre todo, trabajando sus frustraciones, sus deseos profundos rigurosamente estudiados por las ciencias sociales.

El hambre del colonizado es tal, su hambre de cualquier cosa que lo humanice —aun limitadamente—, es hasta tal punto incoercible, que estas limosnas consiguen hacerlo vacilar localmente. Su conciencia es de tal precariedad, de tal opacidad, que responde a la menor chispa [...] El lobo impetuoso que quería devorarlo todo, que quería efectuar una auténtica revolución puede volverse, si la lucha dura, y efectivamente dura, en irreconocible (Fanon, 1999: 110-111).

Superar esta debilidad intrínseca supone dejar de ver al colonizador como el personaje a imitar, a perseguir para ocupar su lugar. Eso no puede ha-

cerse contra el colonizador sino trabajando interiormente, en un interior colectivo-individual, a través de una creación heroica que otorgue sentido a la existencia como pueblo y como personas que forman parte de un pueblo. Que la creación de un mundo propio del colonizado sea tan potente como para que deje de referenciarse en el “paraíso” del colonizador.

Pero Fanon no nos da más pistas sobre cómo podría darse este paso. Lo único que nos dice es que no debemos imitar a Europa, al Norte, al mundo colonial. Lo que no es poco. “No rindamos, pues, compañeros, un tributo a Europa creando Estados, instituciones y sociedades inspirados en ella” (*ibid.*: 248). Nos llama a “cambiar de piel”, a crear un hombre y un pensamiento nuevos, a sentir y vivir de otro modo. Nos dice, en suma, que superemos la imagen del amo como el futuro deseable para los pobres y los condenados de la tierra. Lo que sería tanto como completar la descolonización.

En el Cauca, y de modo muy particular en el norte del Cauca, estaba naciendo una sociedad otra cuando se aprobó la Constitución de 1991. En miles de hectáreas recuperadas pusieron en marcha iniciativas de producción colectiva, de salud y de educación; crearon un centro de estudios como el CECIDIC, con criterios propios; recuperaron los cabildos como espacios de decisión supracomunitaria con base en grandes asambleas; pusieron en pie una organización como la Guardia Indígena, elegida, dirigida y controlada desde las comunidades, con la capacidad de proteger y educar al mundo nasa sin violencia. El movimiento fue capaz de diseñar los planes de vida como norte de los proyectos comunitarios.

Como sucedió con el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indios y Negros del Ecuador (Prodepine), focalizado en la región andina y en especial en aquellas provincias que estaban siendo epicentro del potente movimiento indio, en Colombia la cooperación se focalizó en el Cauca y en aquellos resguardos (como Tobirío y Jambaló) que eran los centros neurálgicos de la rebelión. El proceso descrito por Bretón para los Andes ecuatorianos sirve para delinear lo que sucedió en el Cauca, que redundó en “la sustitución simultánea de una dirigencia muy militante, combativa e identificada con un perfil político reivindicativo (el característico de la etapa de la lucha por la tierra y la alianza con los movimientos sociales de izquierda), por otra de carácter mucho más tecnocrático” (Bretón, 2001: 247).

Atendiendo al análisis de Manuel Rozental, uno de los mestizos fundadores del Tejido de Comunicación de la ACIN, en el caso del Cauca el control y manejo de los fondos estatales “transforma líderes en burócratas y comuneros en roscas y mafias con hambre de poder”. El nivel de desarrollo del movimiento fue tan amplio y profundo que para imponer un control burocrático se hizo necesario, como señalan los testimonios

de Harold Secué y Vilma Almendra, que se pasara a las amenazas y a la persecución de los que aún creen que las asambleas no son para aprobar cosas que vayan decididas, sino espacios para construir colectivamente. Con los años, las nuevas autoridades indígenas terminaron reproduciendo en gran medida la cultura política hegemónica en Colombia.

Aun así, el movimiento indígena del norte del Cauca fue capaz de encabezar iniciativas muy importantes que modificaron la relación de fuerzas en el país, como las mingas (marchas multitudinarias) en pleno régimen represivo y guerrero de Álvaro Uribe: el Congreso Itinerante de los Pueblos por la Vida, la Alegría, la Justicia, la Libertad y la Autonomía en 2004, con la marcha de 60 mil personas hasta Cali, que elaboró el Mandato Indígena y Popular para trabajar en la convergencia de toda las luchas; la Consulta Popular frente al TLC en 2005; el proceso de movilizaciones para Liberar a la Madre Tierra, también en 2005; la Minga Social y Comunitaria de 2008, que culminó en Bogotá y fue el primer paso para instalar el Congreso de los Pueblos, el mayor proceso unitario desde abajo, que realizó su primera sesión en octubre de 2010, con 17 mil militantes de 212 organizaciones.

Pese a todas las dificultades señaladas, parece evidente que más allá de las claudicaciones y desviaciones de muchos dirigentes, hay una base indígena que, desde el territorio, está reconociendo esas dificultades, “que están hablando en las asambleas, y que es posible que hayan cambios, no sabemos cuándo ni desde dónde”, como señala Vilma Almendra, que puede ser capaz de “poner en su lugar a los que han perdido el rumbo y están actuando como los mismos colonizadores”.⁸

IV.- La escuela zapatista: una nueva cultura política

*Tengo nostalgia de la gente pobre y
auténtica que luchaba para derribar al
patrón sin convertirse en el patrón.
Puesto que estaban excluidos de todo,
nadie los había colonizado.*

PIER PAOLO PASOLINI

En 1995, hace ya casi veinte años, estuve un mes en La Realidad, donde conviví con la comunidad y las bases de apoyo zapatistas, participé en algunos trabajos colectivos, tuve intercambios con jóvenes, mujeres y hombres, y mantuve una entrevista con el comandante Tacho. Antes y después de mi estadía en aquel maravilloso lugar leí casi todos los comuni-

⁸ Intercambio personal.

cados del Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI) y del subcomandante insurgente Marcos, consulté libros; en San Cristóbal y en México hablé con personas que conocían más de cerca el proceso. En fin, creía que sabía bastante del zapatismo.

Pero, cuando estuve en la escuelita, en la comunidad 8 de Marzo del municipio 17 de Noviembre del Caracol Morelia, se me hizo evidente todo lo que ignoraba. Digamos que no había aprendido lo elemental. Creo que ahora tampoco. Apenas pude entender más cosas, pero en unos años siento que volveré a decir lo mismo: cuánto ignoro sobre lo que están haciendo los zapatistas.

Ahora me voy a limitar a transcribir algunas percepciones que tuve a raíz de mi participación en la escuelita, del intercambio con otros compañeros y compañeras que también estuvieron, teniendo como telón de fondo la experiencia indígena del Cauca. Se trata de poner juntas dos experiencias de lucha que, de algún modo, se iluminan mutuamente. Si hasta ahora hablé de los nasa, ahora daré paso a lo que entiendo del zapatismo, porque una de las cosas que aprendí es que abordan el tema que propone Fanon: la doble emancipación, material y subjetiva, desde otro lugar.

En primer lugar, debe recordarse siempre que las comunidades y las bases de apoyo zapatistas consiguieron “expropiar a los expropiadores” a raíz del levantamiento del 1 de enero de 1994. La comunidad 8 de Marzo se asienta en una de las fincas del terrateniente Pepe Castellanos, hermano de Absalón, ex gobernador y ex terrateniente de Chiapas. Sin ese paso, no hubiera sido posible nada de lo que vino después, ni la construcción de la comunidad autónoma, de los municipios autónomos, ni los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno.

El zapatismo va más allá de la negación, del *Ya Basta*, del necesario y nunca concluido combate contra el capital y el Estado. Su aspecto más innovador, como sabemos, consiste en la renuncia al vínculo con el Estado. No acepta recibir las políticas sociales del Estado, ni bajo la forma de subsidios ni como alimentos ni viviendas. Tampoco quiere ocupar el Estado, ni por la vía electoral ni por la insurreccional. Apuesta a construir un mundo nuevo y diferente en los territorios que re-conquistó. Las personas que entren en tratos con el Estado dejan de pertenecer al movimiento. En este punto, los zapatistas han mostrado una radical coherencia, lo que ha provocado que numerosas comunidades se dividan o que muchas familias abandonen el movimiento, subordinándose a las políticas contrainsurgentes del gobierno y de las fuerzas armadas.

Creo que el zapatismo se desgaja de la tradición revolucionaria occidental en varios aspectos centrales de la misma y, como hemos venido

sosteniendo algunos de los que acompañamos su lucha, representa la ruptura más radical con las viejas formas de hacer política. Lo que sigue es un recorrido por una decena de aspectos en los que el zapatismo muestra modos de hacer que lo distancian de la cultura política revolucionaria del siglo xx, tanto la de cuño marxista como anarquista, ya sea la tradición insurreccional europea o la guerra popular y prolongada maoísta.

La ética al timón de mando

Lo ética es imprescindible para cambiar el mundo. Todo lo demás viene después. Algo así nos dicen los zapatistas. La centralidad de la ética no es el resultado de sesudas lecturas filosóficas sino algo mucho más sencillo y básico: es la que guía los pasos de los rebeldes, la que lleva a los militantes al compromiso con los que más sufren, con los olvidados. Ética que implica poner el cuerpo, incluso arriesgar la vida, en cada decisión que se toma.

El zapatismo nos ha enseñado la importancia de escuchar y de obedecer allí donde la izquierda acostumbra a hablar y mandar. En las organizaciones revolucionarias no hay precedentes de que hayan sido capaces de someterse a los pueblos, de cambiar de raíz la cultura política que llevaban, lo que Marcos denomina como “derrota” del pequeño grupo que se internó en la selva. “El contacto con los pueblos significó un proceso de reeducación más fuerte y más terrible que los *electroshocks* que acostumbran en las clínicas psiquiátricas” (Subcomandante Insurgente Marcos, 2008).

El proceso fue lento, plagado de dolores. Pudieron afrontar el aislamiento y la soledad gracias a esa carga ética que llevaban tanto los mestizos que provenían de la ciudad como los indígenas que forman el EZLN. Las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) eran una guerrilla diferente de aquellas que conocimos en América Latina, con una “ética de lucha” que las llevaba a no hacer asaltos ni secuestros para conseguir recursos sino a apoyarse en los sectores sociales populares con los que trabajaban; no hacían acciones espectaculares y mediáticas; acumulaban fuerzas en silencio, esperaban el momento en que el pueblo requiriera su apoyo y decidieron irse al rincón más olvidado del país (Subcomandante Insurgente Marcos, 2006). En suma, no tienen vocación de vanguardia sino de servicio.

Del otro lado, los indígenas que se fueron sumando al grupo inicial y los integrantes de ese primer grupo provenían de pueblos que durante cinco siglos habían resistido la dominación, la guerra y el despojo. Y que, sobre todo, encarnaban una historia de resistencias, de pueblos que nun-

ca se rindieron ni claudicaron. Marcelino, mi *Votán* (cuidador, guía, traductor) en la escuelita, ingresó a la organización en 1987; Julián, quien me recibió en su casa en la comunidad 8 de Marzo, ingresó en 1989. Relataron las reuniones clandestinas, cuando los zapatistas eran decenas, quizá cientos; por la noche, en cuevas en las montañas, caminando desde el anochecer, saliendo a oscuras de la comunidad. Así durante años, en el más absoluto silencio, reuniéndose en cavernas como los primeros cristianos en la Roma imperial esclavista.

Fue un encuentro entre dos rebeldías con trayectorias diferentes. Ese hecho es asombroso y excepcional. A ese encuentro debe sumarse otro, también extraordinario: la capacidad de los militantes urbanos, formados en universidades y en la organización guerrillera, de aceptar ser guiados por los indígenas, por las comunidades y los pueblos. Por lo que conozco, esto no tiene precedentes. Es cierto que estuvo la guerrilla colombiana del Quintín Lame. Pero ésta desde el comienzo estuvo formada por indígenas, fue creada y dirigida por las comunidades y los cabildos.

Escuchar, aprender y esperar. Ahí hay una ética. También un trabajo interior. No sé decirlo con otras palabras. El haber estado aislados y en soledad (olvidados dice Marcos), les permitió “hacer un proceso de involución” que los llevó a despojarse de muchas cosas aprendidas, para escuchar, para aprender a esperar, que “es lo más difícil”. Aquí quiero introducir un matiz. No es que se hayan encontrado aislados y olvidados contra su voluntad. Eligieron ese lugar. Desde ese lugar pudieron trabajar lo que llamo el “ego revolucionario”, el papel del macho, ilustrado, seguro de sí mismo, que es el carácter del dirigente en el que nos hemos formado, sobre todo si se trata de un guerrillero. Era el paso necesario para colocarse no por encima, siguiendo la tradición, sino por debajo de las comunidades. Para servir en vez de dirigir. Para obedecer en vez de mandar. Ese pasaje no se hace en dos días ni sin trabajo interior. No se puede hacer bajo los focos de los medios, en medio del ruido de la cotidianidad, sobre templates y frente a micrófonos. Es necesario apartarse de lo hegemónico para construir algo diferente.

Quienes comenzamos la militancia en las décadas de 1960 y 1970 nunca pensamos que una de nuestras tareas más importantes fuera aprender del pueblo, servirlo y obedecerlo. En el mejor de los casos podíamos sentir admiración por los sectores populares, por su abnegación en la vida cotidiana y en la lucha; dábamos importancia a ciertos aspectos de su cultura como la solidaridad espontánea y el calor humano con que acogen a los que llegamos de otros espacios. Pero, incluso los que no tenemos formación universitaria, nunca creímos que pudieran existir ideas políticas correctas entre los de abajo. Menos aún una estrategia de

largo aliento. Siempre actuamos buscando trasladar e imponer nuestras ideas a los sectores populares, independientemente de que esto se hiciera de forma más o menos vertical y autoritaria.

Propuestas como la “acumulación de fuerzas en silencio”, la necesidad de esperar activamente a que el pueblo se decidiera a actuar, de trabajar abajo y desde abajo sin la intención de subir, podían ser apenas reflexiones aisladas pero nunca un modo consolidado de trabajar. En suma, creo que la ética era para nosotros un medio, no un fin; no la brújula que guiaba los pasos, ni el camino mismo. Menos aún la forma de vivir y de relacionarnos con el mundo. Por supuesto que en la comunidad nadie habla de ética. No es necesario nombrar las cosas cuando éstas se practican.

Familia y comunidad

“La tarea primera de la persona que ingresa en la organización es trabajar con su familia”, dice Marcelino. Convencer a los hermanos, a los padres, los tíos, y así. Lo mismo en la comunidad o el poblado. Trabajar en el núcleo básico de la vida cotidiana. Es cierto que esos núcleos íntimos suelen ser los más seguros, los que pueden evitar que se produzcan delaciones. Pero el tema va mucho más allá y se relaciona con el modo de ver y de transformar el mundo.

Para los revolucionarios la familia siempre ha sido algo ajeno al proyecto de cambio, o bien, un obstáculo a superar. Nunca se la consideró como parte central del proyecto. En no pocos casos se la visualiza como un factor de conservadurismo, una limitación para la militancia de los hijos. Esta concepción, en la que nos formamos muchos militantes, ignora el papel de las madres en la defensa de la vida de sus hijos, cuando arrecia la represión. Se trataba de una posición excesivamente ideologizada, que no toma en cuenta el papel de los afectos, los sentimientos y las emociones. Tampoco toma en cuenta lo local como el espacio central de la actividad militante y núcleo de los cambios.

La comunidad fue y sigue siendo estigmatizada, ya sea por representar el atraso frente a la modernidad y el progreso que suponen la ciudad y la fábrica, o en otras versiones, porque anula las iniciativas individuales actuando como factor retardatario del compromiso de sus miembros. Pese a la célebre polémica entre Marx y los populistas rusos a través de la correspondencia con Vera Zasulich, en la que concede que la propiedad colectiva de la tierra que encarnaba la comuna rural rusa podría convertirse en factor de la regeneración de la sociedad socialista, aún

predominan los prejuicios.⁹ Parte de esos prejuicios puede ser modificada luego de la convivencia con familias bases de apoyo en las comunidades zapatistas en el marco de la escolita. Sin embargo, la inmensa mayoría de los intelectuales participó en la escolita desde San Cristóbal de las Casas, sin entrar en contacto directo con las bases de apoyo en las comunidades.

La opinión sobre la comuna y la familia rural está atravesada por la fe ciega en el progreso, por una creencia no demostrada de que el campesinado es un vestigio del pasado destinado a desaparecer y de que los pueblos indios no pueden aportar nada sustancial al futuro de la humanidad y a la emancipación.

El escaso aprecio por la familia y la comunidad responde también al “ego revolucionario”, a la prioridad que se concede al espacio público sobre la (mal)llamada vida privada, sin considerar que es precisamente en el espacio público donde el capital ha penetrado con mayor fuerza. Lo decisivo es que el descrédito de la familia y de la comunidad como espacio-tiempos de la resistencia al capitalismo y de la reconstrucción de la sociedad, encubren el desprecio de la esfera de la reproducción en favor de la centralidad de la producción, en particular, la producción fabril. Por el contrario, pienso que es en la producción fabril donde la dominación del capital es más intensa, a través de la rígida división del trabajo que introdujeron el taylorismo y el fordismo primero, y luego, la automatización y el toyotismo.

La desestimación del trabajo de reproducción no sólo es reflejo del predominio del patriarcado y del machismo entre los revolucionarios, sino que atenta contra la posibilidad de transformar el mundo en una dirección opuesta al capitalismo. Los espacios de la reproducción, la familia y la comunidad, el hogar, la cocina y el dormitorio, pero también la milpa, la escuela y la sala de salud, empiezan a ocupar un lugar en la resistencia y en la construcción del mundo nuevo. Entre los zapatistas existe una clara división sexual del trabajo, a partir de la cual las mujeres se encargan de la casa, los niños, la limpieza, la alimentación y la milpa. No es una división absoluta, ni férrea. En la familia de Julián y Ester hay cierta flexibilidad para las tareas cotidianas.

Empezando por lo más elemental, Julián colabora en la cocina, en servir la comida, limpiar los platos, y se ocupa de los hijos. Todas estas tareas recaen sobre su compañera; él simplemente colabora en ciertas ocasiones, algo que no sucede en las familias no zapatistas. Ester no sólo se ocupa en la casa. Trabaja en el gallinero comunitario de las mujeres, en cuya construcción los varones de la comunidad también colaboraron. Trabaja en el cafetal comunitario de las mujeres, ya que hay dos cafetales,

⁹ Puede consultarse el libro de Teodor Shanin (1990).

el de los varones y el de las mujeres. Gracias a sus emprendimientos ellas consiguen dinero suficiente para los viajes fuera de la comunidad, ya sea al Caracol o a otros sitios donde participan en talleres y cursos. Cuando Ester sale de la comunidad, Julián se encarga de la casa. “Son mis hijos y me hago cargo de ellos”, afirmó rotundamente.

Quiero decir que la marcada división sexual del trabajo en el mundo indígena tiene en las comunidades zapatistas ciertos márgenes de flexibilidad. Del mismo modo, la separación entre la casa-familia y la comunidad-colectivo es bien elástica.¹⁰ La comunidad asume el cuidado de la milpa familiar durante quince días cada vez que Julián sale a trabajar en la tienda comunitaria en Altamirano. Las mujeres, como Ester, ocupan cargos cada cierto tiempo, y eso las coloca en espacios distintos de la casa y la comunidad.

En la resistencia zapatista, así como en la construcción del mundo nuevo, las familias y las comunidades ocupan un lugar muy destacado, siendo a la vez trincheras y puntos de apoyo. Esto visibiliza el trabajo de reproducción que se realiza en esos espacios. Si a eso le sumamos la contención que ofrece la comunidad a las mujeres que ocupan cargos, por encima de las resistencias y las dificultades que este cambio supone, coloca al movimiento en otro lugar. Los hombres y las mujeres que se integran al EZLN no dejan la comunidad, ni dejan sus familias, se integran al trabajo cotidiano y desde ese lugar buscan cambiar las relaciones sociales.

Al participar en los trabajos colectivos las mujeres salen de sus casas, se relacionan de otro modo con los varones, colectivizan y potencian su capacidad de hacer fuera de los marcos tradicionales, ya sea en gallineros o en tiendas comunitarias, en el cafetal, los potreros, o en cualquier otro emprendimiento; compran su ganado, construyen su autonomía como grupos de mujeres. Cientos de mujeres participan como promotoras de salud, como parteras, hueseras, yerberas o administrando medicinas occidentales. Otras muchas participan como maestras y profesoras de secundaria, hacen tareas financieras, de comunicación en las radios. En todas las áreas en las que trabaja el movimiento intentan que sean mitad varones y mitad mujeres.

Por eso, aunque se mantiene la división sexual del trabajo, sostengo que las labores de reproducción ya no son sólo cuestión de las mujeres. Cuando la comunidad se encarga de la milpa para que la mujer pueda asumir cargos; cuando la comunidad hace trabajos colectivos para levantar el gallinero comunitario de las mujeres; cuando los varones quedan a

¹⁰ Prefiero usar estos términos en lugar de los clásicos público y privado, ya que en las comunidades indígenas no se verifica una reproducción mecánica de los patrones urbano-occidentales. La comunidad no encaja en ninguno de los dos conceptos.

cargo de los hijos al salir la mujer de la comunidad; en todos estos casos estamos ante el involucramiento colectivo en el trabajo de reproducción. No conozco otro movimiento que haya ido tan lejos, que haya sido capaz de modificar las relaciones de poder entre los géneros, aunque es evidente que falta mucho, que hay resistencias importantes, y que los cambios pueden neutralizarse por el peso muerto de las inercias.

La familia y la comunidad, el territorio que ocupan, son espacios estratégicos re-significados por el zapatismo, porque en esos espacios han creado nuevas relaciones sociales, de producción y reproducción, materiales y simbólicas. Esos son los espacios prioritarios de las mujeres y los niños, y lo que no se puede modificar allí, en lo local, tampoco podrá modificarse a escala mayor.

Trabajos colectivos

“Los trabajos colectivos son el motor de la autonomía”, dice alguien en una reunión en la comunidad. En efecto, los trabajos colectivos son el corazón del movimiento. Comenzaron mucho antes del levantamiento. Según varios testimonios, ya en 1988 se realizaban trabajos colectivos en la clandestinidad (EZLN, 2013c: 59). Los trabajos colectivos se llevan a cabo en los tres niveles: tanto en las comunidades como en los municipios autónomos o en los Caracoles. Hay trabajos de mujeres y de varones; se practican en el área de salud, en las escuelas y las secundarias. Son la base de la autonomía, en todas y cada y una de las esferas del zapatismo. Los trabajos colectivos de los zapatistas son el núcleo duro de la autonomía.

Estos trabajos tienen dos dimensiones: la material y la subjetiva. A través de los trabajos colectivos los zapatistas construyeron su mundo: los Caracoles, donde funcionan las Juntas de Buen Gobierno, los municipios autónomos, todos los espacios en que funcionan las escuelas y las secundarias, las salas de salud, las clínicas y los hospitales, las tiendas y los cientos de emprendimientos comunitarios. Por eso son el motor, porque permiten levantar y sostener día a día el mundo nuevo. Ser zapatista es sinónimo de realizar trabajos colectivos.

Sin estos trabajos en los que participa toda la comunidad no habría autonomía, porque deberían depender de otros, del Estado, de la solidaridad nacional o internacional. Aunque la solidaridad ha realizado importantes contribuciones materiales, el trabajo concreto corresponde a las bases de apoyo.

Los trabajos colectivos refuerzan la resistencia. Son la respuesta a las políticas sociales del gobierno para dividir a las comunidades donando

alimentos, animales y viviendas a quienes se identifican con el PRI. “La respuesta que nosotros estamos dando son los trabajos colectivos”, señala un ex miembro del municipio autónomo San Andrés en la región Oventic (*ibid.*: 32).

Los trabajos colectivos en el municipio San Pedro de Michoacán, en la región La Realidad, abarcan todos los aspectos de la vida cotidiana, desde la alimentación hasta el transporte: milpas, frijolares y ganado colectivos; sociedades que sostienen tiendas, transporte de personas y camiones; las mujeres tienen panaderías, milpas con maíz y frijol, crianzas de pollos, taller de herrería y zapatería, varios bancos, incluso, de mujeres que hacen préstamos a las bases de apoyo y a las bodegas para que no tengan que desplazarse hasta la cabecera municipal a hacer las compras (*ibid.*: 6-12). Con esos trabajos apoyan a las promotoras de salud, de educación, a las autoridades, agentes, comisarios, y a las diversas autoridades de los pueblos y regiones.

No es sólo el interés económico. El trabajo diferencia a los zapatistas del resto, en particular de los que reciben ayudas del gobierno. Un ex miembro de la Junta de Buen Gobierno de La Realidad, del municipio Libertad de los Pueblos Mayas, relata la visión que tienen los no zapatistas de los que integran el movimiento:

Los zapatistas están duro y duro, dale que dale en su milpa o en lo que pueden, en sus pequeños negocios, porque saben que luego se van a la clínica o al Caracol a cubrir su turno, o van a ir a una reunión, según el trabajo que cada quien tenga, entonces los días que están en su comunidad trabajan duro, tienen lo suficiente para alimentarse y lo que les resta vender (*ibid.*: 11).

En cuanto al aspecto subjetivo, los trabajos colectivos significan dignidad y autoestima. Éste es el segundo punto que planteaba Fanon: la interiorización colonial del sentido de inferioridad del colonizado. Gracias a los trabajos colectivos los zapatistas han podido levantar clínicas y hospitales donde los tratan dignamente, sin humillarlos como sucede en los centros de salud estatales. Pero además, en esos espacios reciben a los priístas que no tienen hospitales cerca de sus comunidades, o que no quieren pasar por la humillación. Más aún, en ocasiones, las Juntas de Buen Gobierno intervienen en los conflictos entre comunidades o entre comuneros priístas, porque para ellos tienen más legitimidad y transparencia que la justicia del Estado.

En las comunidades indígenas, como en todas las poblaciones que viven en la “zona del no-ser”, la dominación y el control social son ejercidas por el Estado a través de la militarización, la agresión a las mujeres y la violencia contra grupos raciales enteros (Fanon, 2009 y Grosfoguel, 2012).

Uno de los principales resultados es el miedo, una sensación cotidiana para los “condenados de la tierra”. Una sensación que es excepcional en los países del mundo rico y en las zonas ricas del mundo pobre, porque los conflictos en la “zona del ser” se gestionan a través de la regulación, se pueden hacer valer los derechos humanos, laborales, las libertades de expresión y organización, y se puede trabajar por la emancipación sin ser asesinado o encarcelado. La violencia es excepcional. Por el contrario, en la “zona del no-ser” la violencia es lo habitual, al punto que podemos hablar de una guerra permanente y perpetua contra los de abajo. En el sur global el miedo es el modo básico de dominación y control.

En estas condiciones, los trabajos colectivos, como también los trabajos en salud, son medios para fortalecer la comunidad, los vínculos entre las personas, ya que son el tipo de relaciones que tiene efectos terapéuticos, porque se tejen relaciones de confianza, se comparten las dificultades y las alegrías, las personas son escuchadas con respeto, no hay agresiones sino diálogo (Santiago, 2011). Para las mujeres los trabajos colectivos son fuente de gran satisfacción, dado que se muestran a sí mismas, y también a la comunidad, su capacidad creativa; elaboran medicinas, alimentos, ropas y consiguen autonomía económica para sus colectivos. Los trabajos colectivos las colocan en otro lugar, comienzan a modificar su tradicional relación de dependencia de los varones y del Estado.

Estado y poder o dignidad y descolonización

Al no querer ocupar el Estado ni tomar el poder, al apostar a que los pueblos construyan sus propios poderes, el zapatismo se talla, se trabaja, se cincela a sí mismo como diferente del amo. El amo dejó de ser espejo y referencia. Desaparece. Es apenas sordo recuerdo. No estamos ante la negación del amo, que es una realidad lejana, sobre todo para esa mitad de los zapatistas que nacieron en libertad, que tienen menos de 20 años de edad y llegaron al mundo después del 1 de enero de 1994. Ni negación ni deseo de ocupar su lugar.

Si los zapatistas ocuparan el Estado, aun en los espacios locales como los municipios, estarían ocupando el sillón del colonizador, el lugar del amo. Desde ese lugar sólo se puede administrar lo que existe, no es posible cambiar el mundo: ni expropiar a los expropiadores ni crear nuevas relaciones sociales. Al cambiar el mundo sin contar con el Estado, los zapatistas se muestran como una fuerza descolonizadora, ya que la lógica estatal llegó a América Latina en las carabelas de los conquistadores.

Por otro lado, al no trabajar en las instituciones estatales liberan fuerzas humanas para la creatividad. El mundo nuevo es, básicamente,

crear, inventar nuevas relaciones sociales luego de la expropiación de los medios de producción y de cambio a la burguesía. Crear es la mejor forma de descolonizar porque el colonizado deja de mirarse en el espejo del amo, se vuelve capaz de hacer un mundo nuevo no por oposición al viejo. Con la creación de un mundo nuevo, diferente, referenciado no en el mundo del patrón sino en sus propias tradiciones, en las tradiciones generales de los oprimidos, copiando a la naturaleza e inventando, los zapatistas dejan de referenciarse en quienes los dominaron.

La comunidad 8 de Marzo ocupa una parte de las tierras de lo que fue la finca Los Tulipanes de Pepe Castellanos, que tuvo 5000 hectáreas. Otras dos comunidades ocupan el resto. Lo que han creado los zapatistas en lo que fuera esa finca, así como en otras tierras, no sólo no reproduce los modos de los hacendados sino que instaure formas bien distintas de vivir y de relacionarse con el medio ambiente. Las bases de apoyo ocuparon la tierra del hacendado, pero no tomaron su lugar: la casona de Pepe Castellanos alberga ahora la escuela y la sala de salud de la comunidad, pero las familias y las autoridades siguen en sus viviendas, que son todas iguales, sin mayor diferencia entre ellas. Quiero decir que siguen viviendo como siempre, mejoran las condiciones de vida pero siguen ocupando su lugar material y simbólico como pueblos en resistencia.

Los zapatistas construyen poderes que son bien diferentes a los del Estado. Cada nivel, comunidad, municipio y Junta de Buen Gobierno, son autónomos, tienen sus trabajos colectivos con los que sostienen el funcionamiento, como la alimentación y el transporte. Ningún nivel depende de los otros y, muy en particular, las comunidades y los municipios no dependen de las Juntas. En última instancia, son las comunidades las que sustentan todo el andamiaje.

La integración de cada nivel de autogobierno autónomo es elegida en asambleas. Los miembros de la Junta de Buen Gobierno rotan cada semana o cada quincena entre quienes que integran los municipios. En el caso de Morelia, 60 miembros de los municipios se rotan cada ocho días en turnos de doce personas, mitad mujeres y mitad varones. Esos 60 representantes son elegidos para un periodo de tres años. Hay entonces asambleas de las comunidades, asambleas a nivel de municipio y de zona o región, que se realizan cada dos meses, aunque la periodicidad suele ser flexible.

El alto nivel de rotación en los tres niveles, la multiplicación de asambleas para tomar decisiones y de comisiones para avanzar los trabajos, impide que se consoliden burocracias permanentes, separadas y colocadas encima de la comunidad, es decir, una de las características que define la existencia de un Estado. Por eso creo que las instancias de toma de decisiones del zapatismo son poderes no estatales, aunque ellos no utilizan

este concepto. Hay poder pero no hay Estado. Hay quienes mandan, pero rotan cada cierto tiempo, y al mandar simplemente obedecen lo que decidieron las asambleas. Las bases de apoyo de Morelia lo definen así:

La Junta de Buen Gobierno es la encargada de promover los diferentes acuerdos que se hacen en la asamblea de la zona. La Junta de Buen Gobierno es la encargada de ver que los planes y acuerdos de la asamblea de la zona se cumplan [...] Como autoridades de la Junta de Buen Gobierno, municipales y regionales no podemos realizar ningún plan o acuerdo si el pueblo no está de acuerdo, por eso antes de hacer algún plan primero se le pregunta a los pueblos (EZLN, 2013d: 63).

El *mandar obedeciendo* es mucho más que un lema. Es un modo de hacer que se va abriendo paso tanto en el imaginario colectivo como en las prácticas concretas. Los siete principios que rigen el mandar obedeciendo son principios éticos: servir y no servirse; representar y no suplantar; construir y no destruir; obedecer y no mandar; proponer y no imponer; convencer y no vencer; bajar y no subir. Quiero destacar que no es un discurso, no son consignas para vocear, son principios éticos a los que intentan apegarse pese a las enormes dificultades que deben afrontar. Es el núcleo de lo que llaman “nueva cultura política”, que no podría haber nacido si los zapatistas estuvieran empotrados en el Estado.

La dignidad es el norte que guía el modo de hacer de los zapatistas. La voluntad de autogobernarse a través de la autonomía; el no dejar que otros los gobiernen, está ligado a la dignidad. No quieren la hegemonía, no quieren que todos vivan como ellos, sólo quieren “que nos dejen en paz, que no nos mande nadie” (Subcomandante Insurgente Marcos, 2008). La dignidad se relaciona con aquella observación de Fanon respecto al colonizado: su doble condición como explotado y como ser ninguneado, como humanidad que no existe.

Este segundo aspecto es el que trabaja la dignidad y que no puede resolverse con tener cosas materiales, por más vitales que sean para sobrevivir. El tema es cómo se consiguen esos bienes. Si los entrega el gobierno o el patrón como regalos, la subordinación permanece inalterada. En la medida en que las bases de apoyo consiguen todo lo que necesitan por su propio esfuerzo, están en otro lugar, nadie les regaló nada, todo lo que tienen es fruto de su trabajo colectivo.

Ni vanguardia ni hegemonía, espacios de encuentro y diversidad

Unidad y unificación, vanguardia y hegemonía, forman parte de la cultura política de los revolucionarios occidentales desde hace más de un siglo.

El zapatismo siempre las rechazó. En la serie de comunicados titulados “Ellos y Nosotros”, emitidos entre enero y marzo de 2013, resaltan con mayor énfasis algunas ideas que ya estaban presentes desde tiempo atrás. En primer lugar explican lo que rechazan, los modos más extremos de la vieja cultura política, comprometiéndose a no cooptar, reclutar, dirigir, subordinar o usar a quienes trabajen con ellos. Denuncian la cultura hegemónica en las izquierdas y los movimientos:

Nosotros estamos convencidos que todo intento de homogeneidad no es más que un intento fascista de dominación, así se oculte con un lenguaje revolucionario, esotérico, religioso o similares. Cuando se habla de ‘unidad’, se omite señalar que esa ‘unidad’ es bajo la jefatura del alguien o algo, individual o colectivo. En el falaz altar de la ‘unidad’ no sólo se sacrifican las diferencias, también se esconde la supervivencia de todos los pequeños mundos de tiranías e injusticias que padecemos (EZLN, 2013a).

Con idéntico énfasis rechazan la hegemonía y el vanguardismo, dos conceptos que han sido asumidos sin discusión por el campo revolucionario y que forman parte también de la familia de conceptos estatales. Sobre el vanguardismo se ha debatido mucho. Sobre hegemonía mucho menos. No voy a ahondar en estos debates sino apenas a reflexionar sobre las posibilidades que abre el dejarlos de lado. Luchar por la hegemonía implica una pretensión de totalidad, que toda la sociedad acepte ser guiada y dirigida por una fuerza política, por un Estado o la institución que sea. Lo que implica, o niveles desconocidos de homogeneidad social, o pura y simple dominación.

Una de las innovaciones del zapatismo es que no aspira a gobernar/ dirigir a todas las comunidades, y en cada comunidad a todas las familias. Debo conceder que cuando supe que había muchas comunidades no zapatistas y que en las comunidades hay situaciones bien distintas, desde algunas en las que todas las familias pertenecen al movimiento y otras en las que son apenas un puñado, o a veces una sola familia, pensé que era un síntoma de debilidad, casi de derrota. En la comunidad 8 de Marzo la mayoría de las familias son zapatistas, pero no todas. Las que no lo son, pueden atenderse en la sala de salud o en las clínicas; en algunas comunidades supe que todas envían a sus hijos a la escuela zapatista cuando no hay otra escuela en la comunidad. Muchos no zapatistas acuden a la Junta de Buen Gobierno o a otras instancias para resolver litigios o diferencias entre comunidades o familias.

Esto quiere decir que las Juntas “gobiernan” entre aquellas familias que se definen zapatistas, que forman parte del mandar obedeciendo. Es una lógica bien distinta a la del Estado, que se resume en el *monopolio del*

uso de la fuerza en un territorio determinado (Weber, 1964). En este caso, el poder en sus tres escalones (comunidad, municipio y Junta de Buen Gobierno) no reivindica ningún monopolio del uso de la fuerza, ya que el Ejército Zapatista está subordinado a las comunidades y tiene funciones defensivas. Ese monopolio estatal de la fuerza armada, administrada por una burocracia militar-civil, es el núcleo del Estado-nación. Pero, ya hemos visto que los zapatistas renunciaron a mandar; su objetivo es obedecer y que manden los pueblos. Lo hacen por convicción, no por impotencia, o porque tengan un objetivo “oculto” de mandar todo el territorio aunque ahora no tengan la fuerza para alcanzarlo. Contra la homogeneidad y la hegemonía, prácticas de corte estatal, apuestan a la diversidad:

Sabemos bien que al Mandón no se le vence con un solo pensamiento, con una sola fuerza, una sola directiva (por muy revolucionaria, consecuente, radical, ingeniosa, numerosa, poderosa y demás cosas que esa directiva sea). Es enseñanza de nuestros muertos, que la diversidad y la diferencia no son debilidad para el abajo, sino fuerza para parir, sobre las cenizas del viejo, el mundo nuevo que queremos, que necesitamos, que merecemos (EZLN, 2013b).

El zapatismo estima que el capitalismo, y en particular la globalización neoliberal, busca la unanimidad y la homogeneidad de las poblaciones, lo que nos remite al carácter simétrico que han tenido los proyectos emancipatorios hasta que se toparon con los pueblos indígenas, o sea, con otra civilización en cuyas cosmovisiones no entran esos conceptos.

En lugar de buscar la hegemonía, lo que proponen es crear lugares de encuentro para que esas diversidades se conozcan, se relacionen, comiencen a entenderse y, si quieren y pueden, trabajen juntas para hacer otro mundo. De algún modo, esos espacios que vienen abriendo los zapatistas desde el alzamiento de 1994 son ya, en pequeño, el mundo nuevo. Eso lo han dicho infinidad de veces, lo han llevado a la práctica con mayor o menor éxito, pero es una de sus señas de identidad, de su modo de hacer política.

Lo que suceda en esos espacios, ya es otra cosa. No depende de los zapatistas. Lo primero que aprendemos los militantes es a manipular una asamblea. Hay muchas experiencias que hablan de eso. Por eso ellos proponen otra cosa: escuchar, primero; luego, obedecer. Se dice fácil, pero hasta ahora esta cultura sigue siendo minoritaria.

Un movimiento de lo femenino

“Cuando llego a una comunidad puedo distinguir a las mujeres zapatistas por la forma como están de pie y caminan”, dice el periodista Hermann Bellinghausen. Lleva muchos años recorriendo las comunidades indígenas, incluso desde antes del alzamiento del 1 de enero de 1994. Podría haber agregado algo obvio que todos observamos en las comunidades: las niñas y los niños sonríen, juegan, no pelean ni compiten. La aguda observación de Hermann sobre el andar de las mujeres revela que los cambios promovidos por el zapatismo están arraigados en lo más profundo de las personas, en sus cuerpos, en sus expresiones espontáneas, en los gestos cotidianos, en los pequeños actos de todos los días, a los que normalmente ninguna “línea” revolucionaria presta atención. Estos pequeños detalles, de los que están plagados los textos del subcomandante Marcos, se relacionan con eso tan difícil de explicar que llamo “lo femenino”. Y que es una de las contribuciones más profundas del zapatismo a la creación de un mundo nuevo.

Las fuerzas revolucionarias han sido, hasta ahora, masculinas: hablan sin escuchar, no preguntan, creen que el silencio es negativo, mandan sin obedecer, creen que los demás deben caminar a su ritmo, son hiperactivas, ya saben lo que hay que hacer. La política, y también la política revolucionaria, es una actividad masculina y de hombres, aunque un poco también de mujeres que se comportan masculinamente. O sea, es lucha por el poder, para tener poder, para sobresalir del modo que sea, para imponerse a los demás.

Esas formas de hacer se han mostrado efectivas para destruir, pero pésimas para construir. La cuestión es que hacer un mundo nuevo es una actividad creativa, que no puede hacerse “en contra de”. La fuerza es necesaria para arrancarle a la burguesía los medios de producción y de cambio, y para defender el mundo nuevo. Sin embargo, es bien diferente a la teoría clásica de la revolución, en la que es necesaria la guerra para conquistar el aparato estatal. En ese sentido, el principio masculino es necesario.¹¹ Pero no sólo.

En las cosmovisiones indígenas y en la naturaleza existe equilibrio entre los diferentes principios y entre las diferentes facetas de la vida. La figura del guerrero es necesaria pero no es la única ni la dominante. Se complementa con otras. El zapatismo es básicamente una fuerza social y política constructora, creadora, asentada en el trabajo como creación de lo nuevo, no sólo de los medios para sobrevivir. Véase todo lo que ha

¹¹ Al referirme a principio masculino y femenino tengo en mente el *yin* y el *yang* de la filosofía y la religión chinas. El *yin* es el principio femenino, la tierra, la oscuridad, la pasividad y la absorción o contención. El *yang* es el principio masculino, el cielo, la luz, la actividad y la penetración.

construido el zapatismo en apenas dos décadas, miles de emprendimientos distribuidos en todas las comunidades, en decenas de municipios autónomos y en cinco caracoles.

En la izquierda hegemónica se ha impuesto la idea de que el socialismo consiste en el reparto de la riqueza, tanto de la acumulada por la clase dominante como de los bienes comunes. Los llamados gobiernos progresistas han contribuido no poco a esta percepción a través de sus políticas sociales que reparten migajas entre los pobres. No obstante, ese reparto permanente es funcional a la cultura rentista del capitalismo. Es su contracara dentro de la misma lógica.

Por el contrario, las fuerzas y las personas antisistémicas siempre hemos pensado el socialismo como fruto del trabajo, nunca de la renta. El mundo nuevo es una creación colectiva y permanente de los pueblos, que nunca se puede dar por terminada porque no consiste en levantar edificios sino en tejer relaciones entre las personas y entre éstas y la naturaleza. Es un proceso que re-comienza todos los días en todos los espacio-tiempos de la vida. Es cierto que un primer paso es que los medios de producción retornen a los productores, a quienes les fueron expropiados a lo largo de cinco siglos. Pero ése es apenas el requisito para poder crear la tela sobre la que el pintor bosqueja sus sueños. El mundo nuevo y la nueva cultura política son consecuencia del trabajo y del esfuerzo cotidiano de los pueblos, y ése es uno de los aprendizajes mayores de la escuela zapatista. Las bases de apoyo trabajan desde antes del alba hasta la noche. La ética del trabajo zapatista es opuesta a la cultura rentista promovida por los gobiernos progresistas.

La creatividad es una seña de identidad del zapatismo. Quizá la más importante. La capacidad de crear es un principio femenino, como la tierra, la luna, la procreación de los hijos, la capacidad de contener la diversidad. Es una característica no innata de las mujeres, que también podemos cultivar los varones. Para eso, lo primero es escuchar, o sea, guardar un silencio atento, esmerado, amoroso, porque se escucha con el corazón. Hace falta una buena dosis de humildad para escuchar, pues implica reconocer que nadie está completo y que todos necesitamos a los otros y a las otras para completarnos.

Teoría revolucionaria o nueva cultura política

El *Diccionario de la Real Academia* define teoría como: “Conocimiento especulativo considerado con independencia de toda aplicación”. El zapatismo es lo contrario. Su conocimiento es práctico, no especulativo; lo

que se conoce es para ser aplicado y ése es el único criterio de validación de los conocimientos.

La teoría no es necesaria para hacer la revolución. Son necesarias la ética, la decisión individual y colectiva de poner el cuerpo para cambiar el mundo; hace falta una mirada lúcida de lo que debe hacerse en cada momento en función de analizar la voluntad y la capacidad de los rebeldes de lanzarse al combate. Lo demás, las ideologías, las teorías, son las más de las veces obstáculos que impiden ver las cosas como realmente son. La decisión del levantamiento de 1994 no fue consecuencia de un análisis teórico sobre la correlación de fuerzas en la coyuntura, conceptos a los que Marcos se refiere como “los absurdos que habíamos aprendido”. Quienes empujaron para el levantamiento fueron las mujeres que veían morir a sus hijos e hijas por enfermedades curables, porque “la muerte de su niñez significa la desaparición como pueblo” (Subcomandante Insurgente Marcos, 2008).

Esto no quiere decir que en el zapatismo no haya elaboración de ideas y análisis, sino que las conclusiones a las que llegan son producto de la experiencia colectiva. Los siete principios del *mandar obedeciendo*, por poner un ejemplo, son la sistematización y la traducción de los modos como están actuando en los tres niveles de autonomía. No parten de un cuerpo de ideas que deben aplicar a la realidad. El punto de partida para los rebeldes fue siempre la indignación, la rabia ante las opresiones que sufren. Éstas son el motor. La teoría suele venir después y puede tener cierta utilidad siempre que no se pretenda aplicar mecánicamente en cualquier tiempo y lugar.

Más que una teoría, los zapatistas han elaborado un conjunto de miradas, cierta visión del mundo, de México y de ellos mismos. Quizás el núcleo de su pensamiento consiste en que decidieron cambiar el mundo desde abajo, no desde el Estado, sino desde la resistencia de todos los días. La autonomía es uno de los aprendizajes más importantes y un legado para todos los movimientos del mundo. Autonomía abajo, en las comunidades, en los municipios, en cada emprendimiento, y autonomía construida de abajo arriba.

Han analizado con gran rigor la etapa actual del capitalismo, a la que denominan “cuarta guerra mundial”, que es su modo de ver el neoliberalismo y la globalización, la guerra de despojo y el futuro de las luchas de los pueblos (Subcomandante Insurgente Marcos, 1999). Sin embargo, lo que distingue el modo de hacer del zapatismo es algo que no puede encerrarse en una teoría, tal como la entienden los revolucionarios clásicos y la academia. Se trata de la cultura política, de lo que ellos llaman “nueva cultura política”, en la que se incluye la ética, el mandar

obedeciendo, el rechazo a tomar el poder estatal, en fin, el conjunto de formas de hacer que hemos visto desde 1994.

Si la teoría se puede transmitir a través de libros y conferencias, la cultura política sólo se puede conocer haciendo con otros y otras. Tampoco se puede transmitir sin estar presente. En su largo andar por los mundos indígenas, Rodolfo Kusch pudo comparar los dos modos de conocer. Estimó que los europeos ven el mundo como un espectáculo, en tanto los indios lo sienten como un organismo vivo cuyo equilibrio depende de todos nosotros. El saber indígena, como el zapatista, es un saber para vivir que no puede ser encerrado o almacenado, no es un objeto para competir en el mercado del conocimiento. Es un compromiso para hacer. Estamos ante una cultura política que sólo se puede “multiplicar como sementera” (Kusch, 1977: 65). Sembrar como actitud ritual de vida, sin la ambición de ser también quien cosecha.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio, *El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998.
- Archila, Mauricio y González, Nidia Catherine, *Movimiento indígena caucano: historia y política*, Tunja, Universidad Santo Tomás, 2010.
- Beltrán, Mauricio, “El proyecto Nasa: resistencia y esperanza. La experiencia de Toribio, Cauca”, 2003. Disponible en: <http://siare.clad.org/fulltext/1984001.pdf> [consulta: 22 de marzo de 2014].
- Beltrán Peña, Francisco, *La utopía mueve montañas. Álvaro Ulcué Chocué*, Bogotá, Nueva América, 1989.
- Bretón Solo de Zaldívar, Víctor, *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*, Quito, Flasco, 2001.
- Castillo, Gonzalo, “Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual indígena del siglo xx”, en Manuel Quintín Lame, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, Cali, Editorial Universitaria del Cauca, 2004, pp. 13-49.
- Cátedra Nasa Unesco, “Palabreando sobre la Constitución del 91”, folleto, 2001.
- Caviedes, Mauricio, “Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980”, en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 38, enero-diciembre de 2002, pp. 237-260.
- EZLN, “Ellos y Nosotros. V. La Sexta”, 26 de enero de 2013*. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/01/26/ellos-y-nosotros-v-la-sexta-2/>
- , “Ellos y Nosotros. VI.- Las Miradas 1.- Mirar para imponer o mirar para escuchar”, 6 de febrero de 2013b. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/02/06/ellos-y-nosotros-vi-las-miradas/>
- , *Resistencia Autónoma*, Cuaderno de texto del primer grado del curso La Libertad según l@s Zapatistas, 2013c.

- , *Gobierno Autónomo I*, Cuaderno de texto del primer grado del curso La Libertad según l@s Zapatistas, 2013d.
- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, Tafalla, Txalaparta, 1999 [París, 1961].
- , *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009 [1952, París, Seuil].
- Federici, Silvia, "Journey to the Native Land: Violence and the concept of the Selfin Fanon and Gandhi", en *Quest An International African Journal of Philosophy*, Vol. 8, N° 2, diciembre de 1994.
- Ferro, Juan Guillermo, "Caminando la palabra: el proceso emancipatorio del movimiento nasa del Norte del Cauca, Colombia", Tesis para optar al grado de doctor en Estudios Latinoamericanos, UNAM, 2007.
- Gow, David, "Desde afuera y desde adentro: la planificación indígena como contra-desarrollo", en Joanne Rappoport, *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*, Popayán, Universidad del Cauca, 2005, pp. 65-96.
- Gros, Christian, *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social*, Bogotá, Cerec, 1991.
- Grosfoguel, Ramón, "Apuntes hacia una metodología fanoniana para la descolonización de las ciencias sociales", en Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009, pp. 261-284.
- , "El concepto de "racismo" en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?", en *Tábula Rasa*, N° 16, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, enero-junio de 2012, pp. 79-102.
- Kusch, Rodolfo, *El pensamiento indígena y popular en América*, Buenos Aires, Hachette, 1977.
- Muelas Hurtado, Lorenzo, *La fuerza de la gente*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005.
- Quintín Lame, Manuel, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, Cali, Editorial Universitaria del Cauca, 2004.
- Peñaranda, Ricardo, *El Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL): una guerra dentro de otra guerra*, Bogotá, Corporación Nuevo Arco Iris, 2010.
- Proyecto Nasa, "Un sueño para continuar con las raíces en la tierra", Toribío, Asociación Indígena de Cabildos de Toribío, San Francisco, Tacueyó del Proyecto Nasa, 2007.
- Rappoport, Joanne, *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*, Popayán, Universidad del Cauca, 2005.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Política e ideología en el movimiento campesino colombiano: el caso de la ANUC*, Bogotá, CINEP, 1982.
- Santiago Vera, Cecilia, "Chiapas, años de guerra, años de resistencia. Mirada psicosocial en un contexto de guerra integral de desgaste", en Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk, *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, UAM, 2011.
- Shanin, Teodor, *El Marx tardío y la vía rusa*, Madrid, Revolución, 1990.
- Subcomandante Insurgente Marcos, "¿Cuáles son las características fundamentales de la IV Guerra Mundial?", 20 de enero de 1999. Disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_02_b.htm
- , "23° Aniversario del EZLN en la Casa del Doctor Margil", Apodaca, 17 de noviembre de 2006. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/11/18/17-de-noviembre-de-2006-23-anos/>

- , "Palabras a la Caravana Nacional e Internacional de Observación y Solidaridad con las comunidades zapatistas", La Garrucha, 2 de agosto de 2008. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2008/08/02/platica-del-sci-marcos-y-el-tte-coronel-i-moises-con-los-miembros-de-la-caravana-que-llegaron-al-caracol-de-la-garrucha/> [consulta: 17 de abril de 2014].
- Van de Sandt, Joris, *Detrás de la máscara del reconocimiento*, Popayán, Universidad del Cauca, 2012.
- Vega Cantor, Renán, *Gente muy rebelde. Indígenas, campesinos y protestas agrarias*, Bogotá, Pensamiento Crítico, 2002.
- Weber, Max, *Estado y sociedad*, Madrid, FCE, 1964.
- Wilches-Chaux, Gustavo, *Proyecto Nasa: la construcción del plan de vida de un pueblo que sueña*, Bogotá, PNUD, 2005.
- Zamosc, León, *La cuestión agraria y el movimiento campesino en Colombia*, Bogotá, Unrisd-Cinep, 1987.
- Zibechi, Raúl, "La mirada del Otro/La otra mirada", en Hartmut Becher y Wolfgang Bader, *Menos tiempo que lugar. El arte de la independencia*, Berlín, Instituto Goethe, 2009.
- , "Sobre la forma superior de lucha", en *La Jornada*, México, 29 de noviembre de 2013.

Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías.
Autonomías y emancipaciones en la era del progresismo
se terminó de imprimir en agosto
de 2015 en Impresos y Encuadernaciones Sigar
con domicilio en Calz. de Tlalpan 1702, Country Club, CP 04220, México DF
El tiraje consta de 500 ejemplares