

**CRISIS Y MOVIMIENTOS SOCIALES EN NUESTRA AMÉRICA:  
CUERPOS, TERRITORIOS E IMAGINARIOS EN DISPUTA**





Mar Daza, Raphael Hoetmer y Virginia Vargas (eds.)

# **CRISIS Y MOVIMIENTOS SOCIALES EN NUESTRA AMÉRICA: CUERPOS, TERRITORIOS E IMAGINARIOS EN DISPUTA**

Sonia E. Álvarez, Mónica Amador, Belissa Andía, Teresita Antazú, Pablo Ares, Kiran Asher, Olmedo Auris, Hugo Blanco, Lilian Celiberti, Miriam Chion, Giancarlo Cornejo, Liliana Cotto, Mar Daza, Equipo Sidestreaming Feminisms, Yuderkys Espinosa, Mafalda Galdames, Willmer Galarza, Juan Carlos Giles, Jorge Guamán, Eduardo Gudynas, Raphael Hoetmer, Lourdes Huanca, Edgardo Lander, Agustín Lao-Montes, Jorge Miyagui, Dunia Mukrani, Rocío Muñoz, Guillermo O'Donnell, Aníbal Quijano, César Ramos, Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólog@s de Chiapas, Red Transnacional Otros Saberes, Julia Risler, Jeff Rubin, David Smilde, Mary Soto, Luis Tapia, Juan Tiney, Marten van den Berge, Virginia Vargas, Alejandro Velasco, Catherine Walsh, Raúl Zibechi

*Programa Democracia y Transformación Global*



*Coordinadora Interuniversitaria de Investigación sobre  
Movimientos Sociales y Cambios Político-Culturales*

Crisis y movimientos sociales en Nuestra América:  
cuerpos, territorios e imaginarios en disputa

Primera edición  
Lima, setiembre de 2012

ISBN: 978-612-45667-7-6  
Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2012-04126

© Mar Daza, Raphael Hoetmer y Virginia Vargas (eds.)

**Programa Democracia y Transformación Global**

Av. 6 de agosto 838, interior E, Jesús María, Lima, Perú  
Teléfono: (51) (1) 7153450 • Fax: (51) (1) 7187526  
www.democraciaglobal.org • e-mail: info@democracia.global.org

**Coordinadora Interuniversitaria de Investigación sobre  
Movimientos Sociales y Cambios Político-Culturales**

*Universidad de Massachusetts, Amherst (Secretariado actual)*  
*Programa Democracia y Transformación Global*  
*(Secretariado Latino-americano, co-coordinación)*  
*Universidad de Brown, Providence, Rhode Island, EEUU*  
*Universidad de Harvard, Massachusetts, EEUU*  
*Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, EEUU*  
*Universidad de Puerto Rico, Río Piedras*  
*Universidad del Valle, Cali, Colombia*  
*Universidad Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil*  
*Universidad Estadual de Campinas, Brazil*  
*Universidad General San Martín, Argentina*

Cuidado de la edición: Verónica Ferrari, Camila Álvarez y Raphael Hoetmer  
Diagramación: Raúl Huerta  
Corrección: Álvaro Maurial y Verónica Ferrari  
Diseño de la carátula y de interiores: Franco Zegovia

Esta publicación ha sido posible gracias al auspicio de Hivos.

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

Impreso en Perú  
*Printed in Peru*



## ÍNDICE

Arte en movimiento / Franco Zegovia	12
Agradecimientos <i>Programa Democracia y Transformación Global</i>	15
Presentación <i>Sonia E. Álvarez</i>	19
Crisis y movimientos sociales en Nuestra América: a modo de introducción <i>Mar Daza, Raphael Hoetmer y Virginia Vargas</i>	23
Saberes en movimiento <i>Raúl Zibechi</i>	69
<b>I. Globalización, crisis y colonialidad: cuerpos, territorios e imaginarios en disputa</b>	
Des/colonialidad del poder, crisis de la civilización occidental capitalista y movimientos antisistémicos <i>Agustín Lao-Montes</i>	79
«¿Podremos sobrevivir a la crisis terminal del capitalismo?» <i>Entrevista con Edgardo Lander</i>	91
Acerca de crisis y democracias <i>Guillermo O'Donnell</i>	103
Democracia con tiempos de beligerancia: los retos en la construcción de la ciudadanía de las mujeres en el siglo XXI <i>Virginia Vargas</i>	113
¿Bien vivir? Entre el «desarrollo» y la descolonialidad del poder <i>Aníbal Quijano</i>	125

Imaginarios en disputa <i>Lilian Celiberti</i>	137
<b>II. Entre las crisis y los otros mundos posibles: reflexiones desde dos décadas de movimientos sociales</b>	
Movimientos Sociales: cierres y aperturas del tiempo histórico <i>Luis Tapia</i>	157
¿Cómo imaginar, desde Puerto Rico, la transformación social en tiempos de crisis? <i>Liliana Cotto Morales</i>	165
Movimiento indígena: su lucha actual, sus características, su relación con otras luchas y el resto de la sociedad <i>Hugo Blanco</i>	177
En tiempos de crisis, entre la praxis y la utopía: «Nosotras también tenemos la palabra» <i>Mafalda Galdames Castro</i>	195
Movimiento TLGB en Bolivia: un movimiento social diverso <i>Willmer Galarza</i>	203
Los desafíos de las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano en el contexto actual <i>Yuderkys Espinosa Miñoso</i>	209
<b>III. ¿Perú en movimiento?</b>	
Los movimientos del Perú: Nueve hipótesis sobre conflicto y movimiento social, y una afirmación epistemológica <i>Raphael Hoetmer</i>	227
El movimiento indígena amazónico en el Perú del siglo XXI <i>Teresita Antazú</i>	245

El movimiento afroperuano, ¿y las mujeres dónde están? <i>Rocío Muñoz</i>	249
Perú visto desde los movimientos sociales <i>Lourdes Huanca</i>	255
CGTP: la visión del país que queremos <i>Olmedo Auris Melgar</i>	259
El difícil camino para incluir en la agenda de los movimientos sociales el derecho a la identidad de la población Trans <i>Belissa Andía Pérez</i>	263
La rebelión de los artefactos culturales. 70 años de construcción popular del nuevo Perú <i>César Ramos Aldana</i>	267

#### **IV. Imaginarios, saberes y lenguajes en disputa: reflexiones desde el arte, la construcción de conocimiento y la comunicación**

A simple vista no se ve. Apuntes sobre las dimensiones políticas del arte <i>Jorge Miyagui</i>	285
Formas, historias y derivas en la creación de saberes emancipatorios. Un posicionamiento desde las artes radicales <i>Juan Carlos Giles</i>	295
Tejiendo nuestras raíces de cara a las múltiples crisis <i>Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólog@s de Chiapas (RACCACH)</i>	305
Prometeo, el fuego que resiste y alienta. Resistencias e insurgencias político-culturales al poder hegemónico <i>Mary Soto</i>	321
Desde la investigación militante hacia teorías/metodologías promiscuas. Aprendizajes metodológicos desde el proyecto de investigación: «La Diversidad Sexual en Perú en Movimiento» <i>Giancarlo Cornejo y Marten van den Berge</i>	333

Investigación colaborativa en tiempos de crisis: hacia la co-producción de conocimientos <i>Juan Tiney</i>	339
Iconoclastas, laboratorio de comunicación y recursos contrahegemónicos: «Creación política, itinerancia y articulación social en el contexto latinoamericano» <i>Iconoclastas (Pablo Ares y Julia Risler)</i>	343
<b>V. Movimientos sociales, instrumentos políticos y la disputa por el Estado: reflexiones desde los procesos bolivianos y ecuatorianos</b>	
Algunas reflexiones sobre un «Gobierno de los Movimientos Sociales» en Bolivia y sus posibles significados y sentidos <i>Dunia Mokrani Chávez</i>	351
La primera crisis del Estado plurinacional <i>Raúl Zibechi</i>	361
«Con la simple inclusión representativa no se puede superar el racismo estructural, sociopolítico y epistémico, la discriminación y el legado colonial» <i>Entrevista a Catherine Walsh</i>	373
«No se puede seguir construyendo desde arriba hacia abajo, ese modelo se agotó, se está agotando y cada vez se deteriora más» <i>Entrevista a Jorge Guamán</i>	387
Extractivismos persistentes y el progresismo sudamericano <i>Eduardo Gudynas</i>	397
<b>VI. América Latina en movimiento: avances de investigación</b>	
Coordinadora Interuniversitaria de Investigación sobre Movimientos Sociales y Cambios Político-Culturales	411
Los retos en la construcción de conocimientos descentrados. Una conversación reflexiva <i>Mónica Amador, Kiran Asher y Miriam Chion</i>	415

Los viajes de los feminismos hacia otros movimientos sociales <i>Equipo «Sidestreaming Feminisms»</i>	427
Conocimientos en movimientos: co-razonando en tiempos de crisis <i>Red Transnacional Otros Saberes</i>	453
Religión, movimientos sociales y reforma progresista en América Latina: recuperando lo obviado <i>Alejandro Velasco, Jeffrey Rubin y David Smilde</i>	465
<b>Anexos</b>	
Sobre los autores	485
Programa del Encuentro de Saberes y Movimientos	493
Por una San Marcos autónoma, plural y libertaria	497



# ARTE EN MOVIMIENTO<sup>1</sup>

Los sueños de otros mundos mejores se sostienen en lenguajes que hacen sentir la indignación y la esperanza, que abren nuestra imaginación a vidas distintas y que difunden el deseo de cambio. Así, desde los movimientos y en diálogo con ellos, nacen palabras, imágenes, ritmos y sentimientos que resisten a la cultura del miedo, de la violencia, del materialismo sin límites y de la competencia de todos contra todos que se vienen imponiendo desde los poderes fácticos.

Toda resistencia es en sí misma un acto de creación, de invención de nuevas subjetividades<sup>2</sup>. Sensibilidades que recrean vidas y permiten visibilizar alternativas concretas de otros mundos. Recuperando y reinventando lenguajes y formas de ser y estar. Y desde allí, construir culturas contrahegemónicas, es decir, evidenciar las grietas de las estructuras simbólicas hegemónicas y disputar sentidos para (re)crear prácticas disidentes a estos patrones de poder que colonizan nuestras vidas<sup>3</sup>. Es, también, recuperar la capacidad de reinventarnos, de crear, de transformarnos.

Uno de estos lenguajes es el arte, cuya vertiente «crítica», «alternativa», «contracultural» y/o «contrahegemónica» subvierte la noción de que no hay alternativa al mundo actual. En esta forma, el arte y la cultura han sido plataformas para la transformación social y la construcción de comunidades<sup>4</sup>. En nuestras publicaciones queremos hacer visible y reivindicar estas resistencias creativas que hacen visible lo invisibilizado, e invitan a soñar, luchar, sentir y cambiar(nos) el mundo.

En esta ocasión, el arte de la publicación ha sido realizado por Franco Zegovia, a quien agradecemos su solidaridad y colaboración.

---

1 La noción de las resistencias creativas y de la importancia del arte y de la cultura para nuestras luchas han sido desarrollados en el PDTG en los últimos años en colaboración y diálogo con decenas de personas a quienes agradecemos profundamente sus aportes. Particularmente, a Roxana Crisólogo, Jorge Miyagui y Jorge Millones, a quienes debemos una mención especial. Son ellos con quienes hemos co-construido una comprensión del arte y de la subjetividad como dimensiones de lucha y de cambios fundamentales, y una propuesta de intervenciones culturales en nuestras diversas actividades. En las palabras que constituyen este texto están presentes —hasta literalmente— sus palabras y las cosas que aprendimos juntos.

2 *El arte como potencia de la nueva radicalidad*. Documento interno del Movimiento Raíz (2003).

3 *PDTG y su trabajo desde las culturas contrahegemónicas*. Documento de trabajo interno PDTG (2009).

4 Jorge Miyagui Oshiro, «Muestra 'Resistencias creativas': visibilizando la disidencia» en: Raphael Hoetmer (ed.), *Repensar la política desde América Latina. Cultura, Estado y movimientos sociales* (Lima 2003), pp. 267-273.



## FRANCO ZEGOVIA



Franco Zegovia es un sociólogo interdisciplinario y diseñador gráfico de profesión. Reside en Lima y su trabajo está orientado al desarrollo de identidad de marca. Ha estado trabajando en diseño desde el 2008, y en la actualidad es jefe de diseño del área de identidad en Infinito Consultores.

Con el Programa Democracia y Transformación Global, Zegovia colaboró en numerosas ocasiones con diseños de afiches y materiales gráficos. Como parte de la colaboración diseñó las portadas de los libros: *Hablan los diablos* (2007), *Minería y territorio en el Perú* (2009) y, ahora, *Crisis y movimientos sociales en Nuestra América*.



Zegovia plantea sobre su colaboración con el PDTG: «Los proyectos que desarrollo con el Programa son mi reconexión con una gráfica más espontánea, menos certificada como estratégica y comercial, pero que pretenden detonar una idea en la cabeza del espectador como otras cosas estratégicas y certificadas. En mi experiencia cada vez más he tratado de acercarme a lo más literal e inclusivo, suele pasarle a los diseñadores que procuramos las generalidades para poder hablarles a muchos, pero con el Programa he aprendido que una voz debe ser escuchada por sí misma, más allá y lejos de todas sus pretensiones».

Con relación a las ilustraciones de *Crisis y movimientos sociales en Nuestra América* señala: «Mis ilustraciones, con carácter ingenuo, hablan del ser interior que busca libertad, que no discrimina condiciones y que hace de la emoción una bandera que se traduce, desde mi perspectiva, como la democracia más visceral. Una vuelta al conjunto humano, a la nación de los seres vivientes de la tierra».







## AGRADECIMIENTOS

Este libro es el resultado de una aventura, de una apuesta por hacer encontrar a personas, ideas, sueños, luchas, saberes y energías. Los textos e imágenes se basan en el *Encuentro de Saberes y Movimientos Sociales: Entre las Crisis y los Otros Mundos Posibles*, que se realizó del 26 de mayo al 2 de junio de 2010 en Lima, como una jornada de conferencias, talleres de diálogo de movimientos y saberes, exposiciones, talleres de artes y comunicación e intervenciones artísticas, una feria y la exhibición de documentales, poesía y fotografía.

El Encuentro nació de imaginaciones y voluntades utópicas, críticas y transgresoras a los espacios y formas en cómo se piensa y hace teoría y política hegemónicamente, esto nos hizo apostar nuevamente por hacer dialogar diversas perspectivas, experiencias y sensibilidades transformadoras. En este sentido, el evento se inscribió en la —ya larga— tradición del Programa Democracia y Transformación Global de provocar debates críticos desde miradas y lenguajes distintos sobre el escenario político, social y cultural actual del Perú, el continente y el mundo, en búsqueda de otros mundos posibles.

Desde el *I Foro de Democratización Global* que se realizó en noviembre de 2004, en el todavía existente Centro Cultural La Noche del Centro de Lima, pasando por el *II Foro de Democratización Global: Repensando la Política desde América Latina* que se realizó en noviembre de 2008 en la Casona de San Marcos, llegando al actual Encuentro, todas estas actividades y procesos siempre han sido construcciones colectivas; resultados del «caminar juntos» con organizaciones de mujeres, feministas, campesinas, indígenas y de diversidad sexual, como también con l@s educadores, comunicadores, artistas críticos, compañer@s de luchas y sueños de liberación.

Aunque estas páginas no sean suficientes para devolver toda la solidaridad y el compromiso que hemos sentido de todas estas personas, y sabiendo además que no vamos a poder reconocer a todas y todos lo que han aportado a este proceso, queremos expresar nuestra más sincera gratitud a lxs que han hecho posible el Encuentro de Saberes y Movimientos, deseando (y sabiendo) que volveremos a trabajar juntos en la construcción de un Perú nuevo dentro de un mundo nuevo.

En especial debemos un reconocimiento a la *Coordinadora Interuniversitaria de Investigación sobre Movimientos Sociales y Cambios Político-Culturales*, y particularmente a su coordinadora Sonia E. Álvarez, por habernos invitado a ser parte de este esfuerzo de repensar la investigación sobre la transformación social de nuestras realidades, además de confiarnos la responsabilidad de organizar el II Encuentro de la Coordinadora. Asimismo, valoramos la participación de l@s distint@s investigador@s de la Coordinadora, y su interés de dialogar con la rea-

lidad peruana.

Entre las organizaciones e instituciones con quienes hemos venido caminando juntos en distintos procesos, debemos agradecer especialmente a Demus, Conacami y Femucarinap, quienes contribuyeron de distintas formas al Encuentro, entre ellas, facilitando la participación de dirigentes de provincias. En el caso de «las Femus» —como las llamamos con mucho cariño— la ayuda en la facilitación de distintas dinámicas y momentos de mística que nos hicieron recordar que nuestras discusiones no podrían estar desvinculadas de la Madre Tierra, de nuestras espiritualidades y culturas ancestrales. Al compartir solidariamente con nosotr@s sus productos naturales, Manuel Seminario y Maná Integral hicieron lo mismo.

Como siempre, las actividades culturales convocaron a una enorme variedad de personas; agradecemos las coordinaciones de Jorge Miyagui (curador de la exhibición), Félix Álvarez (coordinador de la muestra de cine crítico), Mary Soto (coordinadora de la presentación de poesía y el pasacalle de apertura) y Diego Saavedra (coordinador del programa musical y la organización de los talleres artísticos).

Particularmente queremos reconocer a Jorge Miyagui, quien una vez más facilitó la presencia de lo mejor del arte crítico de Lima, con la muestra *Arte en Movimiento* en la que participaron el Colectivo Ambre, Lizbeth Ramírez, Teodoro Ramírez, Mauricio Delgado, Alfredo Márquez, Santiago Quintanilla, Karen Bernedo, Proyecto Bochinche, Herbert Rodríguez, Javier Vargas y Rosario (Akito) Bertrán. A través de los talleres de arte, facilitados por Freddy de la Cruz y Mónica Miros del Colectivo Los Marginales, l@s participantes del Encuentro pudieron involucrarse y expresarse con el espíritu de la muestra.

Queremos hacer una mención especial a la *Asociación Cultural Yawar* y a las compañeras de la *Batukada Feminista Ritmos de Libertad* quienes abrieron el Encuentro recordándonos la enorme riqueza de la diversidad de nuestro Perú, y a la vez, la necesidad de rebelarnos en múltiples formas y expresiones. Este mismo espíritu estaba presente en el programa musical del Encuentro con muchos colores y voces, conformado por Jorge Millones, Kiri Escobar, Norka Monzón, Gina Mattos, el Comité Pokoflo, La Sarita y Del Pueblo. Más que su participación en este encuentro, agradecemos su compromiso con la difusión de la alegría de la libertad y de la rebeldía en todos estos años.

Del mismo modo, nuestra gratitud para Marita Troyano, May Rivas, Alessandra Tenorio y Carolina Fernández, quienes compartieron desde la poesía su sensibilidad y sus miradas críticas del statu quo. El programa de cine mostró realidades del Perú que normalmente son invisibilizadas en los medios de comunicación hegemónicos; gracias a la colaboración de Christian Velásquez y Alejandro Legaspi del Grupo Chaski, la Cátedra Alberto Flores Galindo, Diego Saavedra y Félix Álvarez, Renzo Zanelli y Luis Felipe Degregori. El equipo de comunicación alternativa conformado por José Mata, Yasser Gómez, William Soberón, Guillermo

Orrego y Lucía Diez Canseco hizo un importante trabajo al facilitar la transmisión en vivo y la difusión general del Encuentro.

Las distintas dinámicas de los talleres fueron facilitadas por un equipo pedagógico de primer nivel integrado por Juan Carlos Giles, Ana María García, Marita Pareja, Elna Abad, Alfredo Ortiz, Nicola Foroni, Ela Pérez, Diana Flores, Selene López y I@s integrantes del equipo del PDTG. Ell@s convirtieron el *Taller de Diálogo de Movimientos y Saberes* y el *Taller Investigadores, Educadores, Dirigentes y Militantes en América Latina: Hacia Relaciones de Co-Labor* no solo en espacios de profunda reflexión, sino también en espacios de mucha humanidad, de cariño, apertura, solidaridad y articulación. Esperamos que nos sigan acompañando en el futuro.

Todo ello no hubiera sido posible sin la Embajada del Reino de los Países Bajos, el Programa de Conocimiento de Hivos y el Instituto de Estudios Sociales quienes apostaron por este tipo de proceso, lo que es cada vez menos común en el mundo de la cooperación internacional. Agradecemos tanto su apoyo económico como su compromiso expresado a través de su participación en distintos momentos. Vale la pena mencionar que los equipos de investigación de la Coordinadora interuniversitaria y vari@s de I@s investigador@s participantes han costado sus viajes. Sin ello, no hubiera sido posible tener tantas personas juntas para compartir sus reflexiones y experiencias. En general, queremos agradecer el gran compromiso de tod@s I@s participantes de las mesas de discusión y diálogos, no solo a los ponentes y comentaristas, sino a todo el público en general que fue crítico y participativo.

Agradecemos al Hotel Riviera, al Vichama Bar y al Centro Cultural El Averno por abrirnos sus espacios físicos haciendo posible el Encuentro, esto tras la decisión del Rector de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, quien lamentablemente privilegió una reunión privada con el Fondo Monetario Internacional en reemplazo del Encuentro de Saberes y Movimientos, negándonos así los espacios de la Universidad pese a compromisos previos con nosotros (ver el pronunciamiento anexo). Muchas gracias por ello. También gracias a los participantes de la feria quienes se tomaron los espacios del Riviera para mostrar sus trabajos, entre ellos la Femucarina, las señoras shipibas de Cantogallo y los compañeros de Amapolay.

Finalmente, el Encuentro ha sido resultado de un año de duro trabajo para el equipo del PDTG. Ello fue coordinado por Mary Soto, quien se entregó —como suele hacer— enteramente para convertir las actividades en un éxito. Sin embargo, este éxito no hubiera sido posible sin el trabajo colectivo muy comprometido de todo el equipo del PDTG, en ese momento integrado por Álvaro Maurial, Ángela Benavides, Ángel Estensoro, Diego Saavedra, Félix Álvarez, Gina Vargas, Jenny Nureña, Mar Daza, Miriam Castro, Raphael Hoetmer, Patricia Manrique, Marten van den Berge y Roxana Romero. En el Encuentro este equipo fue reforzado ade-

más por Víctor Campos, Diana Flores, Liliana Loayza, Danilo de Asis, Fernando Rivera, Johnattan Rupire, Karina Moreno, Fernando Echevarría y Antenor Orrego.

Tras este gran esfuerzo colectivo enorme, es una gran alegría para el PDTG presentar *Crisis y movimientos sociales en Nuestra América*, que recoge las discusiones desarrolladas en el Encuentro y los textos de l@s participantes, complementados con los artículos de Guillermo O'Donnell, Edgardo Lander, Catherine Walsh, Eduardo Gudynas, Yuderkys Espinosa y Dunia Mukrani que dialogan con estas perspectivas. Gracias al esfuerzo de cada un@ de ell@s el libro da un análisis panorámico del escenario actual de crisis y de luchas por el cambio en Nuestra América.

La elaboración y difusión de la publicación se ha realizado gracias al trabajo de Álvaro Maurial y Camila Álvarez en el cuidado de la edición y la corrección, a Raúl Huerta por sus aportes en la diagramación, a Franco Zegovia por diseño y la ilustración de la portada, y a Miriam Castro por la promoción y distribución. Muchas gracias a cada un@ de ell@s, como también a las personas que —pese a la intención de ser incluidos— hemos obviado en estas palabras de agradecimientos.

PROGRAMA DEMOCRACIA Y TRANSFORMACIÓN GLOBAL  
Lima, junio de 2012

### **EN MEMORIA: GUILLERMO O'DONNELL (1936-2011)**

Tras haber dado el permiso para incluir su texto *Acerca de democracias y crisis* en esta publicación, falleció Guillermo O'Donnell durante el proceso de edición de la publicación. Por lo tanto, queremos honrar a uno de los politólogos más importantes de América Latina de las últimas décadas. O'Donnell nació el 24 de febrero de 1936 en Buenos Aires, ciudad donde concluyó sus estudios de Derecho en 1958. Obtuvo el doctorado en Ciencias Políticas en la Universidad de Yale, y fue profesor en las Universidades de Notre Dame, Sao Paulo, California y Buenos Aires. Falleció el martes 29 de noviembre de 2011 en Buenos Aires. Como PDTG estamos agradecidos de su importante colaboración en este libro, que refleja una vida de intensas y comprometidas reflexiones con el fin de seguir construyendo la democracia en América Latina.

## PRESENTACIÓN

Sonia E. Álvarez

Fruto de un exitoso y estimulante encuentro que reunió a decenas de activistas-intelectuales del sur y el norte de las Américas, esta antología nos brinda nuevos marcos conceptuales generados desde el accionar de los más variados movimientos contemporáneos, dejando en claro que la acción es fuente transbordante de conocimientos, saberes, teorías y epistemologías innovadoras y transformadoras. Producto también del sobresaliente trabajo político-intelectual-cultural del PDTG y de colaboraciones transfronterizas inéditas, facilitadas por la *Coordinadora Interuniversitaria de Investigación sobre Movimientos Sociales y Cambios Político-Culturales*, este volumen nos ofrece nuevas herramientas y nuevos lenguajes indispensables para el análisis crítico del mundo «capitalista/moderno/colonial/patriarcal/imperial», para la comprensión dinámica de los movimientos actuales y su capacidad de forjar alternativas, y para la construcción de otro mundo donde, como dicen los zapatistas, quepan todos los mundos.

Nos lleva más allá de binarios como Norte-Sur, activismo-academia, teoría-acción y muchos otros, facilitando diálogos y promoviendo interconexiones entre la diversidad de luchas sociales y saberes/imaginarios que son imprescindibles para el cambio radical. Anclado en el Sur Global e inspirado por los análisis, diagnósticos y soluciones a las crisis de nuestros tiempos propuestos desde los movimientos sociales, este libro forma parte integral de las «luchas epistémicas» invocadas por muchos de los autores aquí reunidos, desafiando la teoría social hegemónica (del Norte Global), produciendo una nueva «ecología del conocimiento» y avanzando así hacia una «democracia cognitiva», como proponen los organizadores en su introducción.

El volumen promueve esas luchas al ofrecer análisis contundentes de las múltiples crisis —alimentarias, energéticas, ecológicas, económicas, políticas, sociales— que hoy azotan a la región y al mundo, mostrando cómo el accionar e imaginario de los muchos movimientos sociales aquí examinados ya encarnan formas radicalmente distintas de organización política, desarrollo y en las mismas formas de aprehender la realidad, que nos dan pistas para mejor enfrentar y superar esas crisis multidimensionales e interconectadas. Los capítulos en su conjunto apuntan a una crisis sistémica y epistémica, en la estimación de algunos autores, una crisis «civilizatoria del mundo moderno/colonial» y sus imaginarios hasta ahora hegemónicos, y documentan cómo muchas prácticas y saberes de los movimientos sociales señalan hacia alternativas y soluciones viables. En ese sentido, algunos de esos movimientos, proponen varios autores,

deben ser entendidos como movimientos «sociales» y «prefigurativos» que desestabilizan el orden existente.

Aquí no solo encontramos una cobertura exhaustiva de los más variados movimientos —desde las luchas socioambientales, los movimientos indígenas y afrodescendientes, los feminismos y movimientos de mujeres, los movimientos rurales/campesinos, movimientos por la diversidad sexual, entre muchos otros— actuando hoy día en la región, con foco especial en el Perú, sino también ganamos acceso a las más diversas miradas sobre ellos. El libro nos trae una polifonía de voces y perspectivas sobre los movimientos y las crisis que, como sugiere Celiberti en su ensayo, convierte el diálogo plural en «una cultura política en sí», colocando «en escena una polisemia de sentidos».

También aborda nuevos ejes de conflicto en la región, tales como los crecientes enfrentamientos entre movimientos antisistémicos y los gobiernos progresistas en países como Ecuador y Bolivia, las luchas en torno del cuerpo, y las complejas luchas por el control de bienes comunes. Así, identifica tres grandes campos/espacios de disputa en el terreno político-cultural actual de la región: cuerpos, territorios e imaginarios, trazando equivalencias y conexiones entre las luchas relacionadas a cada uno de esos campos. Como proponen persuasivamente I@s organizadores, ya que los sistemas de dominación y las crisis están entrelazados, también lo tienen que estar las luchas sociales. Y varios capítulos analizan las alianzas entre movimientos, las subjetividades «intersectadas», y lo que Vargas llama el «proceso de beligerancia democrática y de expansión de ciudadanías» que hacen posible esos entrelazamientos desde abajo.

Los cuerpos —racializados, «generizados», sexualizados, de diversas sexualidades e identidades de género, explorados y desplazados por la «acumulación por desposesión» del capitalismo global neoliberal— figuran centralmente en los ensayos que aquí siguen. Varios analizan, como lo pone Andía elocuentemente, «las luchas por la dignidad del ser humano, condicionada y avasallada por las injustas consecuencias de un sistema [...] que desvaloriza los cuerpos y sus energías reduciéndolas a simples fuerzas de trabajo, que incorpora además una serie de dispositivos de discriminación ya sea por tener un color que las descalifica, por hablar una lengua nativa, por pertenecer a una etnia, provenir de culturas del tercer mundo, como también por asumir un género no convencional, expresar una sexualidad no heterosexual, ejerciendo la libertad y autonomía de inscribir en sus propios cuerpos una historia no oficial». Los cuerpos, por eso, son portadores de derechos, afirma Vargas, «cargados de ciudadanía». Esta afirmación es de especial relevancia para las mujeres indígenas y afrodescendientes, I@s LGTBTI y otros cuerpos no-hegemónicos, ya que, como sugiere Espinosa, el «cuerpo normativo del género no es comprensible sino desde estas condiciones específicas de producción de poder que arranca con la colonización, y el amplio periodo histórico de la modernidad».

El libro también documenta ampliamente y analiza a fondo lo que los organizadores llaman «el giro territorial» de los movimientos sociales contemporáneos. Esto porque los conflictos territoriales contra el extractivismo y la expansión de la agroindustria figuran entre los principales espacios de conflictividad político-social-cultural en las Américas hoy en día. Varios capítulos ofrecen análisis contundentes sobre esas luchas y documentan cómo los llamados «Gobiernos de movimientos sociales» en países como Ecuador y Bolivia promueven o al menos protegen un «neo-extractivismo» (Gudynas), activando resistencias y rebeliones de las bases (Zibechi) y crisis de los Estados plurinacionales que están «tratando de cerrar el horizonte abierto por el ciclo de movilizaciones desplegado desde el 2000» (Tapia).

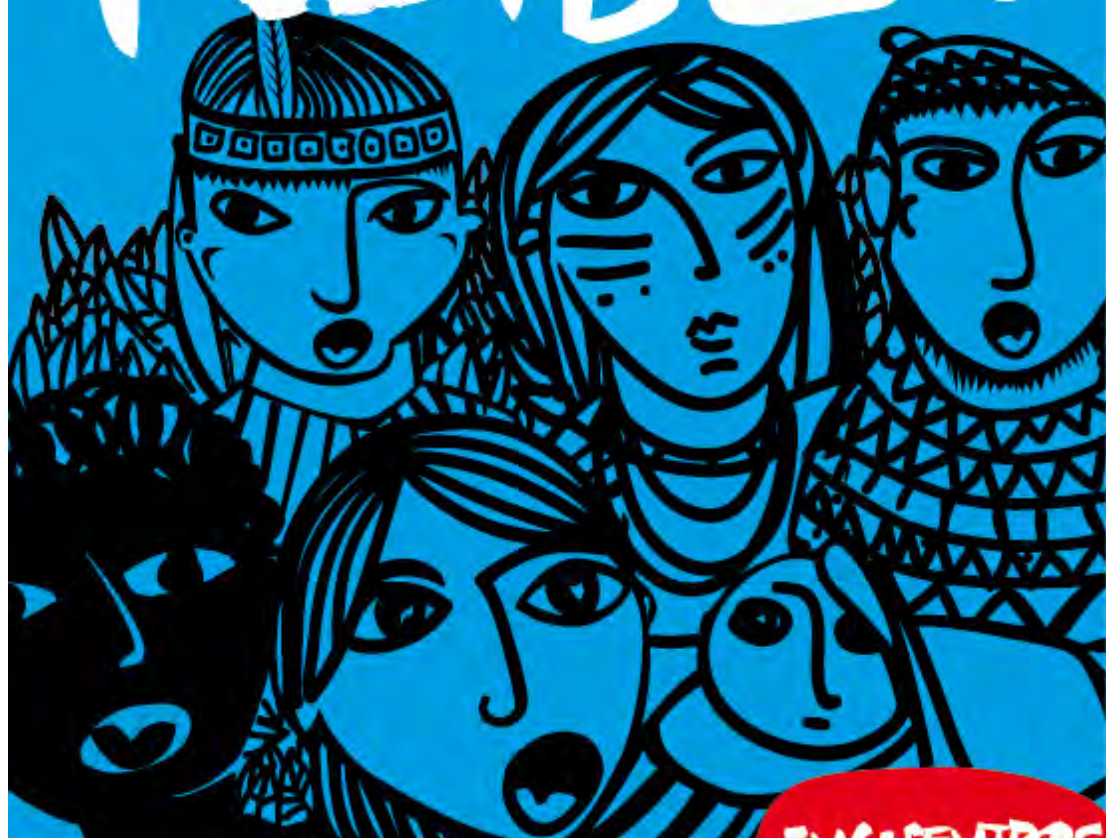
Ese horizonte abrió nuevos imaginarios y despertó otros antiguos que, sostienen vari@s autores, apuntan hacia mundos y epistemologías de(s) coloniales (ver Walsh), estimulando así un tercer campo de disputa en la región. Los movimientos, declara la Introducción, «han generado nuevos mapas cognitivos» y el arte, lo simbólico, los saberes y los imaginarios aparecen a lo largo de esta antología como campos ricos en innovación y rebosantes en inspiración. Producen, nos plantea Celiberti, «conocimientos fronterizos» que nos sirven en el enfrentamiento y la superación de las múltiples crisis. El discurso oficial tiene «una perspectiva monocorde, impone un modo único de percibir la realidad». Como nos alerta Soto, el libro documenta «una multiplicidad de miradas, de expresiones que dialogan, se encuentran y construyen espacios de resistencia y lucha frente al poder hegemónico», expresiones culturales y artísticas, siempre entendidas como también políticas, que «cotidianamente acompañan todos los procesos sociales de vivencias y resistencias culturales».

En suma, esta colección invaluable abunda en innovaciones conceptuales convincentes, conocimientos empíricos frescos y análisis políticos provocadores, estableciendo nuevos parámetros para futuros estudios sobre los movimientos sociales en América Latina y el Caribe. Ciertamente se convertirá en lectura obligatoria para activistas, defensor@s de los derechos humanos y todos los que luchan por otro mundo, al igual que para especialistas y estudiantes de los movimientos sociales, los estudios feministas y LGBTTI, los estudios críticos sobre raza y relaciones étnico- raciales, y en los campos de política comparada, sociología, antropología, crítica cultural/estudios culturales, estudios globales/transnacionales y estudios del (pos)desarrollo.

SONIA E. ÁLVAREZ  
University of Massachusetts, Amherst



# ENTRE LAS CRISIS Y LOS OTROS MUNDOS POSIBLES



**28 AL 30** CENTRO CULTURAL SAN MARCOS (CASONA)  
**MAYO** AV. NICOLÁS DE PIÉROLA 1992 - PARQUE UNIVERSITARIO

MESAS DE DEBATE + MUSTRAS DE ARTE Y POLÍTICA + TALLERES  
INTERVENCIONES ARTÍSTICAS + COMUNICACIÓN ALTERNATIVA

ENCUENTROS  
SABERES Y  
MOVIMIENTOS  
SOCIALES





## CRISIS Y MOVIMIENTOS SOCIALES EN NUESTRA AMÉRICA: A MODO DE INTRODUCCIÓN

*Mar Daza, Raphael Hoetmer y Virginia Vargas (eds.)*

*«Se puede engañar a alguna gente durante un tiempo,  
pero no a todas las personas todo el tiempo»*

BOB MARLEY

Este libro y el Encuentro que está en su base, son la continuidad del encuentro (2008) y libro posterior *Repensar la política desde América Latina* (HOETMER 2009). Ambos analizan el proceso de múltiples transformaciones actuales que están configurando una sociedad mundial radicalmente distinta a la del siglo XX, desde dos ideas principales. De un lado, planteamos que una mirada desde América Latina (como también desde África, Asia e incluso Europa del Este) traiga a la luz raíces, razones, dinámicas e implicancias de este proceso que no se puedan ver con facilidad desde Europa y Norteamérica, desde donde suelen mirar y realizarse las ciencias sociales hegemónicas (QUIJANO 2003 y SANTOS 2006).

De otro lado, entendemos que la práctica es previa a la teoría; que la acción genera conceptos para entender y transformar la realidad. Por lo tanto, los procesos de movimiento social y societal (ZIBECHI 2007), que son parte de estas transformaciones globales actuales, han abierto espacios de innovación teórica, epistemológica, social y política, puesto que construyen (o defienden) espacios para pensar y vivir de maneras que no coinciden (totalmente) con la modernidad capitalista. En esta línea, Luis Tapia plantea en la presente publicación que los movimientos sociales tienen la capacidad de abrir la historia, lo cual implica que amplían las posibilidades presentes y futuras de las nociones, instituciones y prácticas que guían la sociedad, desbordando las opciones presentadas como únicas desde los poderes políticos, económicos y mediáticos en nuestras sociedades.

Tapia afirma que los movimientos sociales en América Latina —y particularmente en Bolivia— han generado una «ruptura del tiempo histórico» del capitalismo neoliberal en las últimas dos décadas, que va más allá de la crisis de legitimidad de los proyectos políticos que lo promueven. En *Repensar la política* distintos autores justamente interrogan estas dos décadas de movimiento en América Latina, sus implicancias sociales, teóricas y epistemológicas, las propuestas y proyectos políticos de democratización social, cultural y política que han surgido de ello, y el futuro incierto de estos procesos. Varios autores ya plantearon

la noción de distintas crisis en el seno de los procesos de transformación global, y la hipótesis de que su desarrollo iba a ser clave para el desarrollo de los propios movimientos como para el futuro de nuestras sociedades en general.

Mientras que en el debate político corriente la atención para la crisis financiera sigue superando largamente al énfasis en las otras crisis, en el debate crítico en América Latina, en los propios movimientos y en espacios como el Foro Social Mundial, la noción de múltiples crisis interrelacionadas ha ganado centralidad. Por ello, el *Encuentro de Saberes y Movimientos: Entre las Crisis y Otros Mundos Posibles* que está en la base de este texto, fue dedicado justamente a analizar con mayor profundidad las raíces, razones, realidades e implicancias de estas crisis, y del papel de los movimientos sociales en todo ello. El *Encuentro* fue organizado por el Programa Democracia y Transformación Global, en el marco de la *Coordinadora Interuniversitaria de Investigación sobre Movimientos Sociales y Cambios Político-Culturales* de la que forma parte, y convocó además a otros investigadores, analistas políticos, comunicadores alternativos, artistas críticos, educadores populares, activistas y dirigentes sociales, quienes en distintas dinámicas y espacios, con lenguajes y saberes diferenciados, analizaron justamente esta problemática.

En esta introducción reflexionamos sobre lo conversado en los tres días de foro público de múltiples dinámicas, cuatro días de taller cerrado, y los posteriores diálogos con los autores de los artículos de esta publicación. Analizamos de manera secuencial las crisis actuales desde una mirada histórica desde Nuestra América<sup>1</sup>; las disputas por el control y su inserción en las transformaciones globales de los cuerpos, territorios e imaginarios; y los movimientos en y de nuestras sociedades, y el potencial de generar alternativas sustanciales que permitirían reconquistar la capacidad de responder a los principales desafíos que afrontan el mundo y Nuestra América en el siglo XXI.

## I. Crisis

Para empezar, entendemos que la noción de crisis tiene un doble significado. De un lado, se refiere a los momentos históricos en los cuales, en un espacio determinado, una problemática llega a superar largamente a las soluciones y respuestas sociales disponibles frente a ello. Cuando, por ejemplo, la demanda de comida

---

1 Entendemos a Nuestra América como la América Latina que ha sido construida desde abajo al margen o en contra de los procesos de colonización, explotación, esclavitud y genocidio que han impactado en el continente. Pese a ellos, en las Américas siempre hubo luchas sociales, identidades políticas y proyectos culturales e intelectuales que reivindicaron la riqueza tremenda del continente y la promesa de un futuro distinto basado en la independencia y la diversidad de pueblos y culturas del continente. Este sueño de Nuestra América fue resumido lúcidamente por José Martí, y apropiado por los movimientos populares posteriores.

supera largamente la capacidad de producción y distribución de alimentos se produce una crisis alimentaria, en la forma de una hambruna. De otro lado, una crisis es un momento de inflexión, un tiempo vacío en la historia, en que se evidencia que nuestra forma de organización social y política no basta para responder a los desafíos colectivos que enfrentamos como sociedad. Así, estos momentos pueden abrir espacios de disputa entre distintos actores sobre la organización de nuestras sociedades. En el caso de la hambruna, esto puede implicar que surjan cuestionamientos del modelo de producción y distribución de la comida en la sociedad, e incluso propuestas y prácticas alternativas para ello.

### *Múltiples crisis*

Las discusiones y testimonios en el marco del *Diálogo de Saberes y Movimientos* evidenciaron distintas crisis que atraviesa nuestra sociedad, y el mundo en general, en este momento, produciendo cada una dolor, violencia y desesperanza. Sin pretender ser exhaustivos, estamos frente a crisis **alimentarias** (persiste el hambre en el mundo pese a la suficiente capacidad de producción de alimentos), **energéticas** (el actual modelo energético es insostenible, puesto que genera un impacto ambiental tremendo y depende de bienes comunes agotables), **ecológicas** (el nivel de destrucción de la naturaleza y de explotación de los bienes comunes impacta cada vez más violentamente en nuestras sociedades) y **económicas** (la crisis financiera que perdura ha costado millones de empleos y evidenció la fragilidad del sistema económico actual, principalmente en Europa y los Estados Unidos). A ellas se suma una doble crisis **política**, que consiste en la reducción de la confianza en la democracia representativa y sus partidos tradicionales en los países alrededor del planeta<sup>2</sup>, y de otro lado, en el fin de un sistema de relativo equilibrio de poderes a nivel global (aquí comentado por O'Donnell) en términos económicos y políticos<sup>3</sup>.

- 
- 2 Aquí vale mencionar que justamente en América Latina esta situación tiene una particularidad. Si bien los partidos tradicionales de todo el espectro político han perdido legitimidad en la mayoría de los países, y si bien esto ha llevado a una crisis del sistema político en Ecuador, Argentina, México, Venezuela y Bolivia, esta situación ha sido canalizada por la propia democracia representativa, resultando en gobiernos de partidos (relativamente) nuevos o renovados con un apoyo popular relativamente sólido, lo contrario de otras épocas históricas en las cuales la deslegitimidad de los actores políticos tradicionales desembocó en diferentes formas de autoritarismo.
  - 3 El creciente poder económico y político de Brasil, India y la China, el retorno de Rusia como un actor relevante, y en menor medida, la creciente capacidad de acción autónoma de Sudáfrica, Turquía, Irán, Venezuela, y un poco menos, México, Indonesia, Pakistán, Argentina y Egipto, han acabado con la concentración del poder económico, político y militar en unos polos (los Estados Unidos y la Unión Soviética desde la Segunda Guerra Mundial hasta los años 80, y luego los Estados Unidos con la Unión Europea como socio directo), dando paso a una nueva realidad geopolítica que recién está cristalizándose.

Finalmente, podemos percibir una crisis social, a la cual De Sousa Santos se refiere como la difusión del *fascismo social*, entendido como un régimen social (ya no político) que consiste de un «conjunto de procesos sociales por los cuales masas extensas de población son marginadas o expulsadas de cualquier tipo de contrato social» (SANTOS 2006: 161). Fenómenos nuevos, o reconfigurados como el feminicidio, las nuevas prácticas de esclavitud, el tráfico humano para la explotación sexual o la mercantilización de órganos, los desplazamientos forzados por megaproyectos de desarrollo, los conflictos internos en torno del narcotráfico en México y Guatemala, y la ampliación de la paramilitarización para imponer proyectos extractivos en países como Colombia y Honduras son solo algunos ejemplos que evidencian la fragilidad tremenda de la existencia humana debido a prácticas de violencia ligadas a los procesos económicos y culturales en nuestras sociedades.

La presencia de estas múltiples crisis revela que la noción del fin de la historia de Fukuyama (1992, y su expresión latinoamericana: CASTAÑEDA 1993) era demasiado simplista y lineal, puesto que una revisión de fondo permite entender que no estamos siendo testigos y partes de crisis coyunturales que se diluirían si avanzan el capitalismo, el liberalismo y la democracia representativa. En el caso de la crisis alimentaria, no es la capacidad de producción y distribución de alimentos la que genera hambre y muerte en millones de personas en el mundo. Más bien, son los propios mecanismos económicos y sociales que concentran la comida en determinadas poblaciones y espacios, dejando a otras poblaciones y localidades (o países enteros) con hambre (a veces los mismos que produjeron alimentos que han sido transportados a otras localidades). Este proceso se profundiza por la producción masiva de soja y agrocombustibles que reducen la capacidad de producción de alimentos, y el acceso a la tierra para gran parte de las poblaciones rurales. En consecuencia, los precios de alimentos aumentan, excluyendo aún a más personas de una alimentación sana, equilibrada y suficiente.

Este ejemplo enseña que en realidad estamos frente a una crisis sistémica, por su dimensión política (entendida como la capacidad de dirección y reproducción de la sociedad) y epistemológica (entendida como la capacidad de la sociedad de producir conocimiento sobre sí misma que sirva para resolver sus problemas fundamentales), y por su carácter global (las crisis impactan de manera diferenciada, pero sustancial, en los países y pueblos de todo el planeta). Las múltiples crisis no solamente están interrelacionadas, sino que son consecuencia de la incapacidad de la sociedad mundial de identificar sus principales desafíos para el futuro de la humanidad en sus reales dimensiones, y de actuar sobre ello. Desde las ciencias sociales europeas esta situación ha sido analizada de manera interesante, pero insuficiente, desde distintas miradas políticas y teóricas, como evidencia —por ejemplo— el trabajo de dos sociólogos alemanes trascendentales, Niklas Luhmann y Ulrich Beck, provenientes de ámbitos contrarios del espectro político.

*Las crisis vistas desde Nuestra América*

Desde la historia particular de América Latina, sus luchas sociales actuales y los debates intelectuales relacionados con ellas, se explican estas crisis de manera distinta y quizás más compleja. En el Encuentro, los aportes de representantes de distintos movimientos no solo denunciaron las crisis explícitas, sino más bien plantearon la necesidad de entenderlas como parte de procesos históricos más largos. En esta publicación, los dirigentes indígenas Hugo Blanco, Juan Tiney y Teresita Antazú afirman que las crisis solo puedan ser superadas si se impulsan formas radicalmente distintas de desarrollo, de organización política y estatal, y propias formas de conocer la realidad. Las líderes campesinas Lourdes Huanca y Mafalda Galdames relacionan en sus aportes la crisis alimentaria no solo con el proceso histórico de la explotación de los bienes comunes y la mercantilización de la vida, sino también con la explotación y discriminación de las mujeres, evidenciando equivalencias entre las luchas por los territorios y por los cuerpos.

De otro lado, Rocío Muñoz, Wilder Gamarza, Yuderkys Espinosa y Belissa Andía también plantean la intersección de opresiones de género, clase y raza, y por lo tanto, la necesidad de tejer las distintas luchas por la liberación, sin dejar de problematizar las dificultades en ello. Además, sus análisis afirman que la opresión se ejerce en las distintas dimensiones de la sociedad y de la vida, lo cual hace a la lucha cotidiana por el derecho a ser visibles y a tener una identidad reconocida como tal, fundamental para el cambio. El artista Jorge Miyagui reivindica desde su trabajo también el hacer visible lo invisible, volver (de) lo invisibilizado una dimensión fundamental de lucha, y por lo tanto, del arte comprometido. Los aportes de Liliana Cotto y del sindicalista Olmedo Auris evidencian que estas luchas, además, se siguen inscribiendo (aunque probablemente de forma distinta) en la lucha antiimperialista, en el caso del pueblo puertorriqueño que no tiene ciudadanía plena en ningún país debido a la continuidad de su estatus de colonia estadounidense en pleno siglo XXI, y clasista en el caso de los trabajadores peruanos.

De esta manera, desde distintos conocimientos situados, las reflexiones del seminario criticaron e hicieron visible un patrón de poder múltiple y complejo, que no solo está sobre la base de distintas crisis estructurales, sino de una crisis paradigmática y civilizatoria de la modernidad occidental, como plantean de forma explícita Lander, Celiberti, Lao-Montes, Quijano, RACCACH y RETOS. Esto quiere decir que las crisis no son solo sistémicas, es decir, consecuencias de fallas en el desarrollo estructural de la maquinaria histórica, que puedan ser resueltas dentro de ella misma (como plantean Beck y Habermas). Más bien, las crisis son consecuencias de las propias raíces de la matriz civilizatoria de la modernidad, que se han difundido desde Europa transformando realidades locales alrededor del mundo. La idea de una crisis civilizatoria plantea que la modernidad se basa en una racionalidad del poder, del conocimiento y de la relación humanidad-natura-

leza que naturaliza distintas opresiones y la explotación excesiva de la naturaleza, de tal modo que han creado las condiciones para las crisis descritas, y a la vez, dificultan una comprensión y consciencia suficiente de ellas. En consecuencia, según De Sousa Santos (2006) no habría «soluciones modernas para problemas modernos», y Lander plantea que el daño potencial de la crisis civilizatoria es enorme y amenazaría el futuro de la humanidad.

Según la teoría de la colonialidad del poder, de Aníbal Quijano, la conquista de América por los españoles ha sido fundamental para la construcción y materialización de estas racionalidades (puesto que permitió la invención de la noción de raza), que codifica la diferencia entre conquistadores y conquistados como consecuencia de una diferencia biológica, en vez de una serie de acontecimientos que pudieron haber resultado distintos, pero terminaron materializando un patrón de poder. Para algunas teóricas feministas, como Lugones (2008), la construcción de género dio origen, junto con la invención de raza, al *sistema moderno-colonial de género*. En esta línea, María Emma Mannarelli (1994) sostiene que los patrones de las relaciones de género que imperaron a lo largo del periodo colonial se empezaron a forjar en los momentos iniciales de la invasión europea. De esta manera, se construyó la diferenciación entre Europa y no-Europa, que ha originado una serie de codificaciones binarias jerárquicas —como civilizado/primitivo, moderno/tradicional, occidente/oriente—, que es presentada como natural, en vez del resultado de la historia del poder. El geógrafo social Carlos Walter Porto Gonçalves ha analizado de manera lúcida cómo este proceso se ha articulado con la idea fundacional de la modernidad occidental de separar la humanidad de la naturaleza:

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

La idea de la naturaleza a ser dominada (para poder transformarla en «civilización»), y su equivalencia en la separación del sujeto del objeto que describe Lander en este libro, crearon un espacio discursivo para distintas intervenciones desde la razón del polo dominante/activo para civilizar/formar/constituir/disciplinar al polo subordinado. Es decir, según esta lógica, el hombre tiene que gobernar a la mujer, el blanco al indígena, el rico al pobre, el adulto al niño, el hombre a la naturaleza, la razón a las emociones y la ciencia a los saberes prácticos, efectivamente, produciendo la colonización de lo segundo por lo primero, sobre la base de su objetivación (que quita a la naturaleza, a la mujer, al indígena, etc., su

historia, contingencia y complejidad, y sus deseos, sueños y propuestas). Zygmunt Bauman plantea, por lo tanto, que la cultura moderna es una cultura jardinera que parte de la convicción de que la intervención racional del humano (y luego del mercado, como interacción racional y compleja entre humanos) puede realizar «un diseño de vida ideal y de condiciones humanas perfectas» (1991: 92). Esta noción naturaliza la opresión como acciones necesarias para generar el orden deseado, abriendo paso a la violencia en nombre de la razón como una estrategia más para la modernización, que la historia moderna indica con tanta claridad, y que Baumann ha descrito con precisión en su análisis del Holocausto.

### *Modernidad-capitalista-patriarcal-colonial-imperial*

La trascendencia de la conquista de América (y por cierto de los procesos de colonización posteriores del Sur Global<sup>4</sup>) para el proceso de formación de la modernidad occidental hace que su patrón de poder múltiple, y sus discursos fundacionales sean más visibles desde Nuestra América (y otras sociedades del Sur Global). En nuestras sociedades persisten disputas diarias sobre las implicancias, límites y procesos de las transformaciones que son impulsados por distintos actores y discursos en nombre de esta modernidad. Agustín Lao-Montes distingue «cuatro regímenes modernos/coloniales de dominación, explotación y conflicto: capitalismo, racismo, imperialismo y patriarcado», que impactan, de diferentes formas intersectadas y simultáneas en las vidas de los hombres y las mujeres latinoamericanos. Siguiendo el análisis de Lao-Montes, analizaremos brevemente las dimensiones capitalista, patriarcal, colonial e imperial de la modernidad.

El **capitalismo** es un proyecto de organización de la sociedad que promueve la mercantilización de cada vez más espacios y dimensiones de la vida en búsqueda de la acumulación infinita de capital, para lo cual promueve la explotación de los bienes comunes, como también de los cuerpos y vidas de hombres y mujeres. Se supone que de esta manera se genera riqueza material que eventualmente generaría un mayor nivel de vida en la población según un desarrollo lineal y progresivo en el tiempo. Sin embargo, para ello se producen dos tipos de relaciones

---

4 Nos referimos al Sur del Globo como una construcción geopolítica histórica que ha marginalizado personas, poblaciones y pueblos del poder económico y político en el mundo, y de los privilegios que producen. Aunque ellos y ellas están localizados principalmente en países en África, América Latina, Asia y —en menor medida— Europa del Este (tendencialmente en el Sur del Globo según la cartografía hegemónica), el Sur Global está crecientemente presente en los países de la Unión Europea y de Norteamérica por el empobrecimiento de sectores populares de sus poblaciones, la precarización del trabajo y la constitución de poblaciones migrantes excluidas total o parcialmente del contrato social. Del mismo modo, en los países del Sur hay islas de riqueza y privilegios que sin duda integran el Norte Global. Finalmente, cabe precisar que entendemos al Sur Global además como espacio de construcción de alternativas económicas, sociales, políticas y culturales para precisamente organizar la vida social a pesar de estos sistemas.

jerárquicas del capital sobre el trabajo, y del capital sobre la naturaleza, que naturalizan la opresión y explotación de la naturaleza y de las clases populares.

El **patriarcado** es un proyecto de organización de la sociedad que promueve el control de los cuerpos, los deseos y la propia libertad de autorrealizarse de las mujeres y lxs disidentes sexuales bajo normas que imponen formas únicas de ser hombre y mujer, donde lo masculino está basado en la fuerza, la razón y la virilidad que justifican el protagonismo público de los hombres, mientras que lo femenino equivaldría a la naturaleza, lo frágil, sentimental e intuitivo reduciendo su protagonismo social al trabajo (por cierto, sin reconocimiento de remuneración) del cuidado. Así también, impone vivir la sexualidad de una forma determinada: entre personas del sexo opuesto y dentro de relaciones monógamas (en especial para las mujeres). De esta manera se producen dos tipos de relaciones jerárquicas, del hombre sobre las mujeres y *los otros géneros* existentes, de la heterosexualidad (monógama) sobre las otras formas de vivir la sexualidad, naturalizando así la opresión y explotación de las mujeres y disidentes sexuales.

La **colonialidad** organiza a la sociedad desde la construcción histórica de la noción de raza a partir de la codificación de la diferencia entre el colonizador y el colonizado (QUIJANO 2003). Implica no solamente la imposición de jerarquías entre personas según sus fenotipos, o culturas; también impone jerarquías de saberes, productos culturales, prácticas sociales y políticas, y modelos de desarrollo y bienestar, desde la noción de que lo producido por la razón occidental es superior a las culturas subalternas. Por lo tanto, las culturas subalternas no serían capaces de construir alternativas razonables de conocimiento, cultura, política y desarrollo, y más bien tienen que seguir el camino (por cierto, lineal) de la cultura occidental hacia el «progreso» y la «civilización».

El eje de dominación **imperial** organiza el mundo a través de la lucha por el dominio hegemónico (del poder y de los recursos) en el mundo entre los actores políticos dominantes, generando orden a través de sus intervenciones (en lo cual la fuerza militar juega un papel central) en el sistema mundial. Anteriormente, esto se expresó en el imperialismo ejercido por los países del centro hacia las periferias (primero desde Europa, y luego desde los Estados Unidos y la Unión Soviética). En la actualidad la dominación imperial se ha vuelto más compleja (ver HARDT y NEGRI 2000 y 2004, y QUIJANO 2003), lo que Lao-Montes describe aquí como «el accionar conjunto de instituciones del capital global como el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial de Comercio con los Estados metropolitanos y las corporaciones transnacionales, que presidieron un proceso de intensificación de la globalización del capitalismo con vocación de colonizar, mercantilizar y privatizar todas las áreas de la vida».

Estos cuatro sistemas de dominación tienen sus propias temporalidades y especificidades geohistóricas, en los cuales se generaron, por un lado, imaginarios que naturalizaron relaciones estructurales de discriminación y desigualdad,



y por otro, surgieron mitos que permitieron el ejercicio de la violencia directa y fuerza disciplinadora (y hasta genocida) ante aquellas personas y colectividades que desafiaron estas relaciones «naturales» de dominación<sup>5</sup>. Así, los ejes de dominación se han materializado a través de procesos históricos como la propia colonización, la evangelización, la esclavitud y la servidumbre, la industrialización, la interconexión de mercados comerciales, las guerras mundiales e imperiales, la construcción de la división sexual y racial del trabajo, la revolución de la tecnología de información, etc., que han facilitado la penetración de cada vez más espacios y relaciones sociales alrededor del planeta por sus operaciones. A la vez, son reproducidos (y reconstruidos) desde los espacios y experiencias de la vida cotidiana, en el sistema educativo, las interacciones con el Estado, las relaciones comunitarias y amorosas, y en la propia crianza.

Progresivamente, el mercado global ha logrado articular en los procesos y relaciones sociales que produce, al capitalismo, al patriarcado, a la colonialidad y al imperialismo, originando nuevas intersecciones a partir de la Colonia, como explica Aníbal Quijano:

En la medida en que aquella estructura de control del trabajo, de recursos y productos, consistía en la articulación conjunta de todas las respectivas formas históricamente conocidas, se establecía por primera vez en la historia conocida, un patrón global de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos. La incorporación de tan diversas y heterogéneas historias culturales a un único mundo dominado por Europa, significó para ese mundo una configuración cultural, intelectual, en suma intersubjetiva, equivalente a la articulación de todas las formas de control del trabajo en torno del capital, para establecer el capitalismo mundial. En efecto, todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales, terminaron también articulados en un solo orden cultural global en torno de la hegemonía de Europa u Occidente (2003).

Esto evidentemente no implica que se haya generado un conjunto de relaciones y prácticas de opresión idénticas en espacios geohistóricos distintos, sino más bien que los sistemas de dominación han interactuado con las historias particulares de distintos pueblos y sociedades generando nuevas configuraciones, pero siempre articulados, contemporáneos y en función de la acumulación del capital.

Para evitar determinismos y exageraciones, es necesario precisar que la cultura moderna no es homogénea o solo opresora, ni tampoco que las experiencias

---

5 Los ejemplos de esta lógica son múltiples, e incluyen la invención del concepto de la bruja para poder perseguir a las mujeres más independientes y sabias de las comunidades europeas, a menudo vinculadas a la sabiduría local ancestral. El ejemplo más notorio es quizás la noción de los judíos como pueblo conspirador que ha sido utilizada para justificar pogroms, linchamientos, y hasta finalmente el genocidio.

de los pueblos europeos o norteamericanos han sido totalmente absorbidas y definidas por las racionalidades descritas. Tampoco será acertado pensar que el camino histórico de la modernidad occidental no tenía otras opciones de desarrollo a lo largo de su historia, o que su futuro es uno solo. La modernidad occidental ha dado a luz a luchas emancipatorias de enorme importancia, como el ecologismo, el feminismo, el socialismo, el anarquismo e incluso, en un momento inicial, el propio liberalismo, puesto que todos ellos cuestionaron dimensiones fundamentales de la matriz civilizatoria de la modernidad, generando ajustes e incluso abriendo nuevos espacios discursivos que siguen sirviendo a otras realidades.

Por lo tanto, concordamos con De Sousa Santos en que: «Los valores modernos de la libertad, de la igualdad y de la solidaridad siempre serán fundamentales, tan fundamentales como las críticas a los actos de violencia cometidos en su nombre, y del pobre desempeño concreto que han tenido en las sociedades capitalistas» (SANTOS 2006: 37). Sin embargo, las crisis descritas previamente son consecuencia del curso histórico de la cultura moderna, sostenido y originado por sus ideas fundacionales; lo cual implica la necesidad de ir más allá del cuestionamiento de solo las dimensiones o consecuencias de la modernidad. Para ello, sin duda pueden servir enormemente las experiencias y culturas no-occidentales, como plantean Quijano, Blanco, Tiney, Antazú, Lander y Lao-Montes en esta edición. Sin embargo —de nuevo para evitar esencialismos—, sería un error pensar que estas culturas estarían libres de los mencionados —u otros— ejes de dominación (algunos de ellos incluso pueden ser más violentos en algunas culturas), que en todos ellos se mantiene una relación distinta con la naturaleza, o que estarían fuera de la modernidad. Evidentemente, el desarrollo de las culturas, pueblos y sociedades que habitan el planeta es más complejo, y profundamente mediado por los encuentros y experiencias históricas, lo cual hace inviable pensar a la cultura occidental y las culturas no-occidentales como totalidades separadas y opuestas, como plantea Celiberti aquí.

No obstante, los pueblos del Sur Global han aprendido desde la Colonia a vivir con y sin el Estado y el mercado capitalista a la vez<sup>6</sup>. Puesto que estos no resolvieron problemas fundamentales para sus vidas, comunidades de personas han defendido su capacidad de auto-organización (en el movimiento indígena), o la han venido experimentando y construyendo (como los campesinos sin tierra, las mujeres urbano-populares y los piqueteros, para mencionar a los más obvios), lo cual resulta en otras prácticas de organización social, política, jurídica y económica, e incluso de otras relaciones con la naturaleza o reivindicaciones de otros saberes, que sin duda sirven para pensar en respuestas alternativas sustanciales a las crisis actuales.

---

6 Anibal Quijano ha planteado esta noción en distintas presentaciones públicas y diálogos con organizaciones sociales.

## II. Disputas

Para ir más allá de las crisis como amenazas, y entenderlas como espacios o tiempos de disputa del futuro (como plantean Celiberti, Quijano y Lao-Montes aquí), tenemos que analizar su relación con los procesos políticos actuales. Para ello utilizamos el principio metodológico de analizar los resultados del proceso político como respuestas a los problemas que son percibidos como los más importantes en un determinado espacio-tiempo por los principales actores que participan del proceso<sup>7</sup>. Las reformas neoliberales, ya ampliamente analizadas en otros trabajos<sup>8</sup> fueron impulsadas por los principales actores políticos del «Norte Global» (Estados, instituciones multilaterales y, cada vez más, empresas transnacionales, grupos de medios y élites nacionales en países del Sur), justamente en un escenario en el cual las múltiples crisis analizadas ganaron por primera vez una presencia en el debate público y político. Sin embargo, pese a la emergencia de las crisis energéticas (en torno a las crisis del petróleo, y el malestar en las sociedades europeas con la alternativa de la energía nuclear, y su eventual aplicación militar), ecológicas (explícitas en distintas catástrofes ecológicas relacionadas con la actividad económica, y analizadas con una fuerza analítica imponente en el reporte del Club de Roma<sup>9</sup>), y alimentarias (más presentes que nunca en los medios y el debate público europeo en la forma de hambrunas con impacto devastador en África, y principalmente Etiopía), fueron las crisis económicas y financieras internacionales de los años setenta y ochenta, a las cuales las reformas neoliberales correspondieron (CASTELLS 2000 y CERNY 2004).

La priorización política y producción discursiva de la crisis económica como principal desafío para las sociedades de ese momento abrieron las puertas a una serie de reformas que buscaron instalar un nuevo patrón de acumulación, explotación y desarrollo «sin fin», basado en la reconstitución y reterritorialización de nuestras sociedades en función del mercado capitalista global en las últimas tres décadas del siglo XX. De esta manera, no solo se dejó de priorizar y asumir las crisis en sus reales dimensiones en los debates y políticas públicas, sino que

7 Esta perspectiva analítica tiene varias dimensiones que merecen consideración. De un lado, parte de la percepción de los principales problemas en un determinado espacio-tiempo (una sociedad), y de otro lado, pone énfasis en que estas percepciones provienen de determinados actores que participan del proceso político. Es decir, la identificación de los principales desafíos surge del proceso político a lo cual determinados actores tienen más acceso o capacidad de imponer sus intereses, incluyendo actores externos al sistema político como tal (los llamados poderes fácticos).

8 Algunos textos que nos parecen particularmente importantes por su impacto en el debate público, originalidad y/o fuerza analítica son: Álvarez (1998), Bourdieu (1998), Castells (2000 y 2004), Cerny (2004), Dagnino (2006), Demmers (2001), Gill (2000), Hardt (2000 y 2004), Sassen (1996), Sklair (2002), Sommers (2001), Sousa Santos (2003), Stiglitz (2003), Teivainen (2002), Waterman (1998) y Williamson (1990).

9 Ver: Meadows (1972).

incluso se impulsó un patrón de desarrollo que más bien agudizó las crisis ya en marcha (como analizaremos más abajo). En respuesta a las preocupaciones y críticas generadas por este patrón en el propio Norte Global —por ejemplo, por el movimiento ecologista—, se confirmaron la razón moderna (lo cual se expresa en la idea de que hay soluciones tecnológicas para todos los problemas de nuestras sociedades) y el mercado capitalista como las racionalidades de respuesta a las crisis ecológicas, energéticas y alimentarias en camino —dejando de reconocer el carácter sistémico de las crisis—, como evidencian la agricultura transgénica como solución a la crisis alimentaria, el mercado de carbonos como respuesta a la crisis climática, y la energía nuclear como respuesta a la crisis energética.

### *Las disputas en torno al capitalismo-neoliberal*

Para entender las dimensiones de las disputas impulsadas y generadas en torno al capitalismo-neoliberal, es indispensable reconocerlo como «un proyecto político y cultural con consecuencias económicas y no solo al revés [...] es un proyecto de sociedad, de transformación radical del tejido social en sí mismo, al servicio de un proyecto hegemónico de nuevos grupos y clases nacionales e internacionales» (ÁLVAREZ 2008: 28). Las reformas neoliberales crearon regímenes legales y políticos que apuntaron a la refundación del Estado y de la sociedad, a través de tratados de libre comercio, negociaciones con y en instituciones multilaterales, políticas de privatización, y la creciente reducción del gasto estatal en los servicios públicos, facilitando la integración de cada vez más dimensiones de la vida social, del espacio y de las economías nacionales a las redes transnacionales de inversión, producción y comercio. De esta manera, la lógica del mercado (la búsqueda del crecimiento económico, como indicador principal o único del desarrollo) logró imponerse sobre la lógica de la democracia en la dirección de nuestras sociedades (las prácticas y procedimientos que permiten decisiones sobre el futuro de nuestras sociedades, desde la diversidad de intereses y comprensiones del desarrollo que las componen) y sobre la propia noción de la regulación estatal.

El nuevo ciclo de expansión del mercado capitalista que se consolidó de esta forma, incluyó la expansión de la explotación de los bienes comunes llegando incluso a zonas de enorme importancia y de biodiversidad como la selva tropical, páramos y pantanos, y glaciares y cabeceras de cuencas; la creciente transformación del campo en función de proyectos agroindustriales de monocultivos de exportación o industrias extractivas, que desplazaron la agricultura alimentaria de pequeños y medianos agricultores y comunidades campesinas e indígenas; nuevos flujos migratorios masivos dentro y entre países, en búsqueda de una vida mejor; el aumento del consumo mundial de energía y bienes; la intensificación de distintas prácticas comerciales ilegales como el tráfico de drogas, de órganos

humanos, de especies en peligro de extinción, de migrantes ilegales, y de niños y mujeres para la explotación sexual; la aparición de nuevos (o reconfiguración de anteriores) conflictos armados en torno del control y la explotación de los bienes comunes; entre muchos otros más.

De otro lado, los procesos de reforma y globalización neoliberal —a menudo facilitados por gobiernos provenientes de corrientes de izquierda (DEMMEERS 2001 y BARRET 2008)—, dieron paso a una contradicción cada vez mayor, sentida por grandes sectores de la población latinoamericana entre las expectativas de bienestar provocadas por el lenguaje de progreso del neoliberalismo, y las experiencias cotidianas de desigualdad, desempleo, discriminación, violencia, exclusión y destrucción de la naturaleza (tema ampliamente desarrollado en esta publicación). La combinación entre este «malestar en la globalización» (STIGLITZ 2003) con la crisis de los proyectos históricos de la izquierda (ADAMOVSKY 2007 y Barret 2008); las posibilidades de comunicación ofrecidas por las nuevas tecnologías de la información (CASTELLS 2004); la creciente presencia de adversarios internacionales en situaciones locales —como instituciones multilaterales o empresas transnacionales (SKLAIR 2002)—, y la conciencia incrementada de la globalidad de muchos problemas y riesgos contemporáneos (BECK 1997), originaron nuevos caminos de organización social, articulación, resistencia y alternativas al *statu quo* profundamente enraizados en historias locales, pero a la vez crecientemente expresados en estrategias, redes, campañas, discursos e identidades transnacionales (KECK 1998; OLESEN 2005; WATERMAN 1998; QUIJANO 2009).

Este nuevo ciclo internacional de luchas (HARDT y NEGRI 2004) tiene entre sus momentos fundacionales el *Caracazo* (1989), el levantamiento indígena en Ecuador (1990), la marcha por la dignidad y el territorio en Bolivia (1990), el levantamiento zapatista en Chiapas (1994), la huelga general de Corea (1996-7) y las protestas exitosas contra la privatización del agua en Cochabamba (2000), para presentarse posteriormente en el Norte Global con las protestas contra la OMC en Seattle (1999), y contra el G8 en Génova (2001), y la creación de una plataforma compartida en el Foro Social Mundial —inicialmente en Brasil y luego como fenómeno mundial— a partir de 2001, con el lema «Otro mundo es posible».

En *Repensar la política* los participantes y autores analizaron cómo la irrupción de estos nuevos y renovados movimientos había cambiado profundamente a América Latina. Queda claro que lograron cuestionar la hegemonía neoliberal, e incluso a la lógica capitalista sin que esto implicara su extinción (BORÓN 2008, y aquí, LANDER y O'DONNELL); pudieron parar o incluso revertir leyes y acuerdos bilaterales que promovieron la mercantilización, y proyectos de gran inversión en distintas localidades; sacaron a presidentes que promovieron las reformas neoliberales en escenarios de presión y movilización popular en Argentina, Bolivia, Ecuador y Perú; y se constituyeron nuevos actores sociales y políticas en distintos países y a nivel global (BARRET 2008, QUIJANO 2003 y ADAMOVSKY 2007). Los mo-

vimientos de Nuestra América abrieron, además, paso a victorias electorales de candidatos progresistas en diferentes países de la región, cuyas identidades de una u otra forma revelan la desestabilización de la colonialidad del poder como patrón de poder histórico en el continente<sup>10</sup>.

Tres años después de este balance estamos frente un escenario más complejo, como describen aquí Celiberti, Tapia, Walsh, Mukrani, Zibechi, Guamán y Gudynas, entre *otrxs*. La contradicción relativamente sencilla entre los actores a favor de las políticas neoliberales y su aplicación en localidades concretas (gobiernos neoliberales, empresas o instituciones multilaterales) y los actores que denunciaron y se oponían a estas políticas y sus consecuencias (comunidades y poblaciones locales afectadas por sus proyectos, movimientos nacionales por el cambio, y multitudes alterglobalizadores en arenas de la globalización), que permitió movilizaciones masivas y articulaciones amplias, ha sido reemplazada por una gama más amplia de conflictos y disputas.

### *El nuevo escenario*

El actual escenario de conflictos en torno al impacto de las crisis sociales, ecológicas, alimentarias, energéticas, económicas y políticas en nuestras sociedades, incluye todavía los conflictos entre empresas y poblaciones afectadas por sus actividades y entre gobiernos neoliberales y movimientos sociales críticos a ellos (como en Chile, México, Honduras y Colombia), y si bien han perdido fuerza mediática, también persisten movilizaciones, campañas y articulaciones de actores sociales que se dirigen a (o en contra) de las instituciones multilaterales. A ello se suman, evidentemente, las campañas (que en algunos sitios incluyen movilizaciones masivas, como en Venezuela y en un momento en Bolivia) de fuerzas conservadoras contra los llamados gobiernos progresistas. Sin embargo, también han aparecido nuevos ejes de conflicto que revelan contradicciones más complejas dentro de la modernidad-capitalista-colonial-patriarcal-imperial. Mencionamos — sin pretender ser exhaustivos— cuatro:

En primer lugar, los movimientos ecologistas, feministas, sin tierra (siendo Brasil un caso más complejo, por el gran éxito de los programas sociales dirigidos a las bases de las organizaciones sociales en este país) e indígenas que protagonizaron la lucha contra el neoliberalismo en las décadas anteriores han mantenido y en algunos casos fortalecido sus luchas, pero la configuración de su adversario ha cambiado dramáticamente. Crecientemente estos movimientos antisistémicos se ven enfrentados a los gobiernos progresistas (antes aliados en la lucha contra

---

10 En el último caso, aparte del discurso antiimperialista del presidente Ortega, es muy difícil de distinguir una dimensión progresista en el actual régimen sandinista, que más bien se ha alineado con las políticas neoliberales del FMI y los intereses de la Iglesia conservadora para mantenerse en el poder.

el neoliberalismo), como particularmente es el caso en Ecuador y crecientemente en Bolivia, pero que se expresa también en la criminalización de la disidencia en Argentina, Brasil y Nicaragua<sup>11</sup>.

En segundo lugar, la lucha por el control de los bienes comunes (y particularmente el agua) está adquiriendo ejes más complejos. Aparte de los conflictos entre los movimientos que reclaman cambios sustanciales del modelo extractivista y los gobiernos progresistas que más bien han generado un nuevo extractivismo (ver Gudynas aquí), incluyen los conflictos entre empresas<sup>12</sup>, entre regiones, localidades y comunidades, y a través de inversiones geopolíticas (que van mucho más allá de las inversiones económicas), entre los países que disputan el poder en distintas regiones y en el mundo<sup>13</sup>. Aunque muchos de los conflictos por el control de los bienes comunes tienden a ser muy localizados (especialmente en el Perú), las agendas y problemáticas presentes en ellos son cada vez mayores y más programáticas.

En tercer lugar, están los conflictos y contradicciones que no logran tener la visibilidad mediática o la fuerza social de los conflictos territorializados, pero por ello, no son menos reales, ni menos controversiales. La falta de reconocimiento y/o de garantías para los derechos del cuerpo, tanto sexuales como reproductivos, coloca al centro tanto la lucha por estos derechos como la defensa de una conquista democrática y el carácter constitucionalmente laico del Estado en los países de la región. Incluso en varios de los casos, los gobiernos progresistas no han implicado mayor libertad en torno a estos temas, y en el caso de Nicaragua incluso la presión de la Iglesia implicó retrocesos.

Finalmente, la región mediterránea parece haber surgido como el nuevo eje regional fundamental a nivel global, tras una serie de escenarios de movilización protagonizados tanto por los pueblos árabes (fundamentalmente en Túnez y Egipto, pero también en Palestina, Irán, Marruecos y bajo configuraciones fundamentalmente étnicas y tribales en Yemén, Siria, Libia y Bahréin), como por los europeos (fundamentalmente en el Estado español y Grecia), que antes no habían tenido esta visibilidad. En términos generales parece que la actual ola de movilizaciones toca a sociedades que habían quedado (relativamente) al margen de los movimientos de los años en torno al cambio del siglo pasado, como Chile, Israel y los países árabes. Hay dos elementos fundamentales presentes en este ciclo de

---

11 En el último caso, aparte del discurso antiimperialista del presidente Ortega, es muy difícil de distinguir una dimensión progresista en el actual régimen sandinista, que más bien se ha alineado con las políticas neoliberales del FMI y los intereses de la Iglesia conservadora para mantenerse en el poder.

12 Un ejemplo de las tensiones entre distintos proyectos de inversión y comercio se evidenció, por ejemplo, en el departamento norteño de Piura, donde Javier Atkins ganó las elecciones sobre la base de un pacto entre los agricultores grandes y la izquierda regional basado en su visión compartida de la agricultura como eje central del modelo de desarrollo local, en oposición a la minería.

13 En América Latina, particularmente Brasil y China disputan el poder de los Estados Unidos y países europeos.

protesta que van más allá de este dato histórico, y que pueden tener implicancias profundas para los movimientos sociales en el mundo. De un lado, las movilizaciones son el resultado de un tipo de sociedad en la cual el modelo de crecimiento ha producido niveles altísimos y estructurales de desempleo (más que todo en jóvenes, incluso con alto nivel de educación) y de concentración de riqueza, a la par de expectativas de bienestar, progreso e incluso libertad. En segundo lugar, el papel de las nuevas herramientas de comunicación (Twitter, YouTube y Facebook) —incluso en sociedades muy cerradas— ha sido fundamental para generar solidaridad internacional, crear escenarios de movilización de manera descentralizada y disputar a los medios de comunicación masivos.

Ambos elementos estaban presentes también en el ciclo de protesta latinoamericana (como evidencian el surgimiento del sujeto político de los desempleados —los *piqueteros*— en Argentina, y el uso creativo y eficaz de los nuevos medios de comunicación en Chiapas), pero a la vez evocan nuevas condiciones de movilización y organización social, propia de las sociedades contemporáneas. Pues, la combinación de la «revolución tecnológica, que implica mayor productividad del trabajo y, por ende, menos necesidad de trabajo vivo» (ver Lao-Montes) con el modelo extractivista que sigue hegemónico en el continente (ver Gudynas) seguirá profundizando el desempleo estructural, la informalización del trabajo, la flexibilización de los derechos laborales, la «acumulación por desposesión»<sup>14</sup> y la explotación de los sectores más vulnerables por la división global del trabajo según los ejes de dominación de género y de raza (aquí Espinosa, Vargas y Celiberti). Estos procesos promueven la creciente precariedad de la vida, especialmente en los países del Sur Global y en América Latina, y a la vez, generan nuevas multitudes de personas con tiempo, sueños y capacidades suficientes para organizarse. Asimismo, la movilización digital ya es un elemento esencial del activismo latinoamericano, como evidenció la campaña contra la candidatura presidencial de Keiko Fujimori en el Perú, que se sostenía en redes difusas de colectivos, activistas y organizaciones y sus estrategias de una suerte de guerrilla mediática (ver aquí Miyagui), no solo contra la candidatura de la hija del ex dictador, sino también contra el control mediático de los principales grupos económicos en el país.

Un último elemento fundamental para entender el escenario actual es la adecuación de los actores que promovieron las reformas neoliberales a las nuevas condiciones, en las cuales su teoría de sociedad ya no es hegemónica, y que han perdido el control directo sobre distintos Estados en el continente. Pues, como plantea aquí O'Donnell: «El capitalismo se ha reproducido y producido a través de crisis recurrentes, crueles, que han desarmado y desarticulado formaciones sociales, pero de las cuales el capitalismo ha salido transformado, renovado y rati-

---

14 Noción planteada por David Harvey a lo cual aluden Lander y Lao-Montes en esta publicación.



ficado en su dinamismo». Vemos en la actualidad tres estrategias fundamentales de transformación del capitalismo-neoliberal frente al escenario descrito:

En primer lugar, el discurso —y en menor medida las políticas— del Consenso de Washington ha sido reemplazado por agendas nuevas, que incorporan algunos aspectos de los reclamos de los movimientos (respecto del medioambiente, políticas participativas y el multiculturalismo), pero de ninguna forma cambian las estructuras de dominación. Charles R. Hale (2002) plantea, por ejemplo, a propósito del caso guatemalteco, que ha surgido un «multiculturalismo neoliberal», que consiste en la entrega de ciertos derechos o apoyos económicos sin la realización de ciudadanía real<sup>15</sup>. Y Porto Gonçalves sostiene, en su libro *Geo-grafías* (2001), que la idea del desarrollo sustentable es profundamente despolitizadora, debido a que reemplaza la lucha por la justicia social, la solidaridad y el equilibrio de la naturaleza, por la demanda de supervivencia del mundo.

En segundo lugar, persiste una capacidad tremenda de los actores del *bloque imperial global* (QUIJANO 2001) de seguir condicionando políticas, incluso de gobiernos progresistas, a través de los mercados financieros, las negociaciones internacionales bilaterales y multilaterales, por la continuidad de los miles de funcionarios estatales formados según el imaginario capitalista-neoliberal, y el ejercicio del poder fáctico a través de los medios de comunicación, los lobbies empresariales e incluso las iglesias conservadoras y los sectores militares (como en el caso de Honduras) (BARRET 2008).

Finalmente, estamos siendo testigos de nuevos (o renovados) patrones de manejo de las poblaciones que buscan obstruir la constitución de sujetos (políticos) desde los conflictos sociales en nuestras sociedades, a través de la cooptación (si fuera posible) o destrucción (si fuera necesaria) de las organizaciones sociales. Ellos combinan las políticas sociales con nuevas políticas de seguridad<sup>16</sup>, que incluyen la creciente *regulación de la sociedad civil*, que pone progresivamente condiciones legales a sus acciones; la *criminalización de la disidencia* (mediante la penalización de la acción política disidente, el ataque sistemático a través de los medios masivos y la política hegemónica de las personas y discursos que expresan su oposición al statu quo, así como el uso de leyes antiterroristas para ello); la *privatización de la seguridad* (cada vez existe más espacio legal y/o político para

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

16 La forma de combinar ambas estrategias es muy distinta en los países de la región dependiendo de su orientación política, relación con los movimientos sociales, etc., pero se da en todos los países. Inclusive bajo distintos gobiernos progresistas la criminalización de la protesta ha vuelto con mucha fuerza, como son los casos de Argentina, Ecuador y Nicaragua.

la organización privada de la seguridad, como servicios de seguridad de empresas transnacionales, la organización de vigilancia en las ciudades o las actividades de grupos paramilitares); y la *militarización* (la creciente intervención militar en la sociedad, a través de bases militares, campañas de ayuda humanitaria efectuadas por el ejército y mecanismos legales que permiten su participación en el manejo de protestas) (ver TACURI 2009).

Es en este escenario complejo, donde —más allá de su existencia u organización formal— la democracia, el desarrollo, la soberanía y la ciudadanía realmente existentes están siendo reconfigurados continuamente en complejas dinámicas en diferentes escalas geopolíticas y espacios geohistóricos paralelos e interconectados, entre diferentes actores sociales, estatales y económicos que incluyen tanto la confrontación como la negociación. Por lo tanto, requerimos comprender la dominación y la liberación en este escenario más allá de los espacios, dimensiones y procesos estatales e institucionales solamente (sin restar importancia a ellos). Más bien, las disputas por el control de los cuerpos, territorios e imaginarios de nuestros pueblos para la realización de distintos proyectos de vida, de desarrollo y de la sociedad permiten entender con mayor precisión los procesos de transformación, y las potencialidades de cambio y de respuestas sustanciales a las crisis.

Los itinerarios políticos, conceptuales, epistemológicos y subjetivos de los cuerpos, territorios e imaginarios son grandes y diversos. Los tres espacios de disputa han sido claves en la conformación de las coordenadas de desigualdad y de la reproducción de la lógica de la colonialidad del poder, del saber y del ser. Si la colonialidad del poder se define como la imposición de una cosmovisión, a través de la invasión del imaginario del «Otro», se produjo también la colonialidad del saber al no solo invisibilizar y folklorizar las cosmovisiones originarias de estos pueblos sino implantar una «historia local particular», la europea, en designios y visibilidad globales, negando el estatus de cultura a las «otras» cosmovisiones. De esta manera, junto con la superioridad étnica, se dio una violencia epistémica, que lleva al control de todas las formas de subjetividad, cultura y conocimiento bajo la «*colonialidad del ser*», que dio origen a «jerarquías y señoríos y distintas formas de esclavitud basadas ya no en diferencias étnicas o religiosas, sino más bien en diferencias presumidas como naturales,...ancladas en la corporalidad misma de los sujetos considerados no enteramente humanos» (MALDONADO 2008).

Se produce lo que Maldonado llama un «exceso ontológico» que ocurre cuando seres particulares imponen sobre otros, discursos y modelos de conocimiento, que representan una particularidad, posicionada como universal (el eurocentrismo). Esta imposición se da desde un proceso que comienza a asumir como «normal» la no-ética, el racismo, la guerra, la hambrunas, la existencia de poblaciones «desechables», los recursos apropiables, el mundo de la muerte, y que termina

produciendo territorios, cuerpos y relaciones sociales desde ellos funcionales a las sistemas de dominación y acumulación. Analizamos, brevemente, las disputas en torno de estos tres espacios.

### *Cuerpos*

El cuerpo es un campo de batalla, un terreno de disputa, un espacio de tensión. Sin embargo, estas tensiones no refieren solamente a los discursos de la biología (natural o naturalizada) que se supone demarcan la estructura del cuerpo y su manera de estar en el mundo. El cuerpo es parte de una trama de significación compleja que encarna en sí mismo un mundo político, económico, religioso, científico, es un cuerpo penetrado por las estructuras sociales y viceversa, un campo de acción fundamental que reta y cuestiona estas estructuras (MUJICA 2007: 275).

El cuerpo ha sido históricamente un mecanismo por excelencia de regulación y control social (en las sexualidades, en su uso para la reproducción y la producción social, desde poderosísimas instituciones, como las iglesias, la familia, el sistema educativo, y el mismo Estado), como lo expresan las investigaciones de las historiadoras feministas. Mannarelli (1999) plantea que el cuerpo es una construcción mediada por relaciones de poder. Y, en el caso de la mujer, es el *locus* de poder, el espacio donde se explicitan las relaciones de dominación, subordinación y jerarquía (MANNARELLI 1999). Igualmente, Scribano (2009) ve el cuerpo como locus de la conflictividad y el orden: «Lo que sabemos del mundo lo sabemos por y a través de nuestros cuerpos, lo que hacemos es lo que vemos, lo que vemos es cómo dividimos el mundo. En ese 'ahí-ahora' se instalan los dispositivos de regulación de las sensaciones, mediante los cuales el mundo social es aprehendido y narrado desde la expropiación que le dio origen a la situación de dominación» (SCRIBANO 2009: 145).

La formación de territorios, del Estado, y de la propia nación están entonces estrechamente articulados a las historias de nuestros cuerpos como espacios de disputa y de construcción histórica de la sociedad. Gioconda Herrera (2007) nos dice que los cuerpos femeninos, ya sea como portadores de diferencias tanto nacionales como étnicas, o como encarnación de la familia o de la heteronormatividad, son imágenes recurrentes en los diversos periodos de construcción nacional y han sido centrales en la construcción de agendas y políticas nacionalistas (tanto en la construcción de la «nación» como en la destrucción que traen las guerras nacionalistas e identitarias, donde el cuerpo de las mujeres es asumido como botín de guerra de todos los bandos), y los Estados han ensayado diversas intervenciones orientadas a regular sus identidades y prácticas sexuales y a controlar el cuerpo-territorio. Segato perfila este argumento al hablar de territorio en su sentido político. Las prácticas guerreras, «... siempre tuvieron ese correlato

de la conquista de un territorio, la anexión del cuerpo de las mujeres, la inseminación por violaciones individuales o colectivas, su esclavización para servicios sexuales»<sup>17</sup>. Igualmente, el dominio territorial de instituciones (paraestatales) como la Iglesia debió afirmarse en su dominio sobre los cuerpos como territorios, anexándolo a designios preestablecidos, impidiendo su acceso a decidir autónomamente sobre ellos. En este contexto, la institución familiar aparece como refugio frente a las transformaciones sociales y, en este marco, las posibles rupturas a la domesticación de la mujer son percibidas como amenazas al orden deseado.

Estos itinerarios de regulación y control colocan límites discursivos y opresivos sustentados y justificados desde una «universalidad» que oscurece las diversidades de los cuerpos y las profundas y múltiples exclusiones que recibe. La heteronormatividad, el racismo, la división sexual y división social del trabajo, la explotación económica, la desvalorización de los cuerpos y sus energías, reducidas a simples fuerzas de trabajo (Belissa Andía, en esta publicación), o a portadoras de trabajo invisible (trabajo reproductivo o de los cuidados, sin reconocimiento económico-social), etc.; todas estas son expresiones de los cuerpos como territorios «otros», los ajenos, lejanos, aunque sean nuestros, territorios sobre los que se decide desde otros, se proyecta desde otros, se construye discursos que restringen la libertad y que alimentan subjetividades desechadas y devaluadas, cuerpos expropiados de las mujeres, en el marco de la colonización geopolítica y discursiva de América Latina, a los que alude Yuderkys Espinosa en este libro.

Esta es, sin embargo, una de las dimensiones, de control y sojuzgamiento de los cuerpos. Para los movimientos feministas y de diversidad sexual, el control del cuerpo y la sexualidad fue desde el inicio un campo de análisis y de lucha política. Varios artículos del libro (Celiberti, GT Sidestreaming Feminisms, Gamales, Huanca, Vargas, entre otros) recuperan la otra(s) dimensión(es), más potente y transgresora, que alude a las múltiples y variadas formas de resistencia que el cuerpo desarrolla. Se asienta en la conceptualización del cuerpo como territorio y como portador de derechos, con capacidad de decisión; en suma, dotado de ciudadanía (ÁVILA 2000) y como territorio de resistencia e innovación, superando los vicios de la modernidad de un yo separado del cuerpo, de una razón separada de subjetividad y emoción. Esto queda expresado en la performance autobiográfica e intimista que nos ofrece Josefina Alcázar (2008): «El cuerpo expande su significación, se vuelve metáfora y materia, texto y lienzo». Otra significación fundamental en este proceso es que esta exploración del cuerpo y la búsqueda de una sexualidad libre, dice Alcázar, se bordan desde los ángulos de feminismo, las luchas lésbicas-gay, el cuestionamiento de la religión y el análisis del comportamiento público y privado.

---

17 Rita Segato 2009. La Guerra en el Cuerpo. Entrevista por Roxana Sandá, en Página 12. Lunes, 20 de julio de 2009.

Son los cuerpos políticos —portadores de conocimiento e historia, afirmando identidades y confrontando exclusiones étnicas, raciales, sexuales, de origen, de clase, en lo público y lo privado— los que producen prácticas políticas disidentes, prácticas rupturistas, imaginarios y teorías políticas transgresoras (Scribano 2009), ampliando conceptualizaciones y produciendo otros conocimientos, invisibilizados o ausentes de los parámetros de reflexión y de los horizontes de transformación a los que estamos aún adheridos. Un ejemplo es el concepto de género, que quedó atrapado en su concepción binaria (además de tecnificada y despolitizada), que ha sufrido una explosión conceptual por la diversidad de construcciones posibles como lo expresan la teoría y práctica *queer*, los cuerpos de los movimientos LGBT, los movimientos afro e indígenas y sus perspectivas y cosmovisiones.

Todo ello nos llama a romper el «congelamiento» de los conceptos para que quepan cuerpos tradicionalmente excluidos (cuerpos heterosexuados, racializados y oprimidos por el capital), desarticulando y deconstruyendo la matriz de poder originada en la colonialidad de género (Espinosa, en esta colección). Y nos abre un caleidoscopio político y epistemológico de gran riqueza, alimentada por los «cuerpos abyectos» (Van den Berge y Cornejo, en esta publicación), aquellos expulsados de los regímenes de inteligibilidad del género binario, de la heteronormatividad, de la política de racialización. Cuerpos promiscuos, generados desde un pensamiento de frontera» (ANZALDÚA 1987 y MIGNOLO 2003), un pensamiento desde «otro lugar», marcado por la interseccionalidad de las discriminaciones, las sensibilidades desechadas, las que no calzan, las de los malos modales; las que, por lo mismo, pueden a su vez, desde los márgenes, contener una dimensión inconmensurable de democratización de la convivencia cotidiana.

### *Territorios*

Uno de los principales objetivos de las reformas neoliberales ha sido abrir nuevos espacios geográficos a la mercantilización y la transnacionalización. Pues regiones como los Andes y la Amazonía habían quedado relativamente al margen de los procesos sociales y económicos impulsados desde el mercado capitalista transnacional. Esta visión fue expresada con una claridad poco común por el ex presidente Alan García en sus artículos sobre el síndrome del perro del hortelano:

Hay millones de hectáreas para madera que están ociosas, otros millones de hectáreas que las comunidades y asociaciones no han cultivado ni cultivarán, además cientos de depósitos minerales que no se pueden trabajar y millones de hectáreas de mar a los que no entran jamás la maricultura ni la producción... Así pues, hay

muchos recursos sin uso que no son transables, que no reciben inversión y que no generan trabajo. Y todo ello por el tabú de ideologías superadas, por ociosidad, por indolencia, o por la ley del perro del hortelano que reza: «Si no lo hago yo, no lo haga nadie» (GARCÍA 2007).

La visión de García representa la propuesta capitalista-neoliberal de «poner en valor» a través de la inversión nuevos espacios del territorio nacional. Con ello se niega de un lado, que en muchos de estos espacios sí existen actividades sociales, ambientales o productivas, como la pequeña agricultura, pero también los procesos propios de la naturaleza, como la generación de agua. De otro lado, la metáfora del «espacio vacío u ocioso» se contrapone a la noción del territorio, como espacio construido históricamente que sostiene un conjunto de identidades, relaciones sociales, prácticas culturales y relaciones entre las poblaciones y la naturaleza — es decir, como espacios que tienen un valor en sí mismos—, alimentando una gran variedad de conflictos sociales que han surgido en los últimos décadas (hasta tal punto que algunos han hablado de un giro territorial en los movimientos sociales).

Precisamente la noción del territorio como espacio de la reproducción de la diversidad de prácticas sociales, económicas y culturales en nuestras sociedades, explica el doble interés en su desterritorialización, y su siguiente reterritorialización en función de la acumulación capitalista. De un lado, espacios que antes sirvieron para las economías familiares, comunitarias o locales son integrados en las redes de producción y negocio transnacional generando mayores ganancias, a través de actividades como la minería a gran escala y la agroindustria, que reemplazan a la agricultura alimentaria. De otro lado, también se desintegran espacios con identidades e institucionalidades colectivas fuertes, que permiten relaciones de solidaridad y acciones colectivas conjuntas, y desde donde se podrían contestar, resistir o negociar con mayor fuerza a las transformaciones que implica la modernidad capitalista-colonial-patriarcal-imperial.

Este proceso de reterritorialización del espacio alrededor del planeta, con consecuencias desde lo global hasta lo local, impacta —de manera diferenciada pero real— en los espacios urbanos y rurales. En las ciudades, los espacios sociales públicos enraizados en una comunidad —como el mercado o la tienda barrial— son crecientemente reemplazados por espacios desvinculados de la cotidianidad de las gentes, como los hipermercados y los complejos comerciales, que carecen de una identidad propia siendo definidos por una estética y relaciones globales relacionadas con los imaginarios y prácticas del consumo. La forma que asumen las construcciones se da cada vez más en función de la ganancia, y menos en función de la libertad y el bienestar de sus habitantes, como evidencian las construcciones de edificios de departamentos en Lima, que son cada vez más pequeños y de materiales más baratos pese al crecimiento económico en el país. Asimismo, pueblos

y ciudades enteras (desde Brujas en Bélgica hasta Ollantaytambo en Perú) son convertidos en museos a cielo abierto por el turismo mundial, transformando la identidad y cultura de sus habitantes en objetos mercantiles. En cada uno de estos ejemplos, las relaciones sociales y las identidades locales en los espacios urbanos pierden densidad y autonomía frente a las reconfiguraciones impulsadas por el mercado capitalista global.

En el espacio rural el impacto de este proceso es quizás todavía más dramático, ya que la mayor utilidad económica del campo está ligada a nuevos megaproyectos de desarrollo (de minería, petróleo, madera, agrocombustible o hidroeléctricas) que requieren de la desarticulación o desplazamiento de comunidades y pequeños productores, generando procesos de reconcentración de tierras en manos de grupos económicos<sup>18</sup>. En el Perú, uno de los ejemplos más ilustrativos de esta lógica es el impacto de la minería en la sociedad. Anthony Bebbington ve en la expansión minera una competencia entre dos proyectos geográficos: «Un[o] que implica una gobernanza de territorios que permite su ocupación por múltiples actores y otro que implica una gobernanza que asegure la ocupación por un solo actor» (2007: 24). Es en esta «tensión de territorialidades» en donde aparecen conflictos sociales por el control del territorio, por la organización del espacio y, en consecuencia, por su significado cultural y social, así como su vínculo con la identidad y su importancia para el futuro de la sociedad y las comunidades<sup>19</sup> de personas que la conforman (PORTO GONÇALVES 2001). De esta manera, las transformaciones territoriales impulsadas por la expansión capitalista son contestadas por la defensa de espacios comunitarios (como de los pueblos indígenas en el continente), pero también por la construcción de nuevos territorios en resistencia, donde rigen otras lógicas sociales, pos o anticapitalistas, como en los campamentos del Movimiento Sin Tierra (MST), en los espacios conquistados por los piqueteros o los manifestantes egipcios, en los barrios ocupados en ciudades alrededor del planeta, y también en espacios organizados por los movimientos de mujeres, de diversidad sexual y de colectivos libertarios.

Para recuperar la capacidad de construcción de otros lenguajes, prácticas y relaciones sociales en estos territorios, es clave entender que ellos no solamente son espacios ocupados por pueblos o comunidades históricas, y que tampoco son

18 En el Perú este proceso de reconcentración de propiedad de la tierra ha sido documentado de manera excelente por el Cepes (Centro Peruano de Estudios Sociales).

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

espacios necesaria o completamente separados de otros espacios sociales. Como se plantea en varios artículos aquí (Celiberti, Espinosa, Vargas, Galdames, Huanca, Muñoz y Sidestreaming Feminisms) hay distintos niveles de territorio, que van desde nuestros cuerpos, pasando por nuestras familias, barrios y comunidades, tierras ancestrales, distritos y provincias, hasta nuestros países y continentes, que pueden ser espacios de lucha y de transformación. Justamente en esta equivalencia del cuerpo, la comunidad, el pueblo y el movimiento como territorios (o enraizados en territorios) se presentan posibilidades de interconectar y profundizar el diálogo entre nuestras luchas y movimientos.

### *Imaginarios*

Sin lugar a duda, la incorporación de cuerpos, territorios y relaciones sociales a las redes y procesos globales de producción, comercio y consumo se sostiene, en una medida importante, en el ejercicio y la amenaza de violencia. Sin embargo, ello es acompañado por la capacidad tremenda de los agentes principales del capitalismo global de generar ideas, deseos, temores y sueños colectivos que convierten a las nociones de progreso, competencia, desarrollo y bienestar que sostienen al mercado capitalista en evidentes. En este sentido, las transformaciones globales no solo son de estructuras o institucionalidades políticas y económicas, más bien implican la transformación de subjetividades, imaginarios y formas de vida que hagan sostenibles y creíbles los procesos económicos y políticos impulsados por los principales actores políticos globales. A propósito de la minería transnacional, Horacio Machado plantea por lo tanto, que:

... [c]omo forma de violencia colonial, la expropiación es, básicamente, expropiación de los *medios de vida*, de los medios a través de los cuales emergen y se re-crean las *formas de vida*. De allí que la expropiación, como forma de violencia productiva, tiene que ver no con el 'arrebato' de 'algo', sino con la producción colonial de formas de existencia, formas de vida colonizadas, expropiadas y re-apropiadas, destruidas y re-creadas (...) por y para el poder colonial. Implica la producción colonial de «formas de vida '*civilizadas*'» (MACHADO 2009).

Para el escenario de crisis, estos procesos de producción de imaginarios y de formas de existencia implican, como dice Lander aquí, que las crisis más riesgosas para la supervivencia de la humanidad no son percibidas como tales por las mayorías del planeta, y menos en el Norte Global. Esto corresponde a la externalización de la mayor parte de la violencia inherente del desarrollo capitalista a otras partes del planeta, y al éxito tremendo del imaginario moderno que plantea que las soluciones a las crisis serán encontradas en la razón y las ciencias, respaldado por una variedad de dispositivos de violencia para imponer donde el convencimiento falla.



Esto vuelve la lucha por los imaginarios una dimensión central en las respuestas ante las crisis descritas, en la medida que, en el contexto actual, el surgimiento de nuevos imaginarios y la revalorización de otros saberes permitan releer el contexto de crisis desde un cuestionamiento de la legitimidad evidente del capitalismo, y su imaginario productivista y depredador. Por ello pensamos también que, frente a este imaginario aún dominante del progreso y el desarrollo, los movimientos del continente han generado nuevos mapas cognitivos —un nuevo horizonte histórico de sentido en construcción en la acción de los actores y actores sociales—. Es decir, el surgimiento de una pluralidad de formas de resistencia, otras opciones culturales, otras cosmovisiones en América Latina son expresión, como dice Lander, de confrontación desde otros lugares de enunciación, desde otras epistemes que posicionan otra forma de relación de lo humano con el resto de la vida.

Todo ello expresa una subjetividad política emergente, que trae rupturas: la de la linealidad de la política, para abrirse a otras interrelaciones con otros actores sociales, que confrontan la unidimensionalidad de la globalización, incorporando dimensiones sociales, culturales, subjetivas, iluminando otras dimensiones de lo político y de la política, más allá de lo económico y tecnológico y más allá de la dimensión institucional. Todo ello ha producido rupturas paradigmáticas en nuestras formas de pensarnos, de ver el mundo y de vernos en el mundo, posicionando lo que Quijano llama «simiente de un nuevo horizonte utópico de sentido», y por lo tanto, pleno de perplejidad y desorientación. La resistencia, afirma Quijano, tiende a desarrollarse como un modo de producción de un nuevo sentido de la existencia social, de la vida misma y de su propia supervivencia. En este nuevo horizonte, el desconcierto y la incertidumbre pueden ser potentes alicientes que alimenten las búsquedas, porque permiten buscar otras soluciones, tanto por la constatación de que eso que sabíamos y que nos fue útil ya no nos sirve, por sí solo, para saber más, ni para responder a los conflictos actuales y sus nuevas configuraciones, como también porque, sin el constreñimiento de la linealidad política, los futuros están abiertos al ensayo de alternativas. Es la acción la que abre el espacio.

Por esto mismo, las disputas por el reconocimiento de la diferencia, evidenciando la existencia de sujetos plurales como los de hoy en América Latina, han adquirido, como sostiene Valdez (2009), «beligerancia política y visibilidad epistemológica». Porque confrontan activamente las múltiples estructuras de dominación desde el género, el patriarcado, el racismo, la explotación económica, la destrucción del ecosistema, el etnocentrismo, eurocentrismo, misoginia, androcentrismo, etc. Y porque al hacerlo, evidencian aquellas dimensiones de la realidad que han sido negadas, folclorizadas o invisibilizadas por la cultura hegemónica y que ahora disputan por su reconocimiento, posicionando otras perspectivas y cosmovisiones no ancladas en la cosmovisión occidental. Es lo que De Sousa Santos

(2006) llama la sociología de las ausencias, que se orienta a visibilizar aquello que existe, pero que es activamente producido para no existir, convirtiendo así esas ausencias en emergencias, que presagian nuevas prácticas y nuevos horizontes democráticos.

### III. Movimientos

Tras nuestro recorrido por los distintos sistemas de dominación y las disputas de los espacios en que se configuran nuestras sociedades, llegaremos finalmente a la pregunta central del *Encuentro de Saberes y Movimientos* sobre lo cual dialogaron investigadores, artistas, dirigentes sociales, educadores y el público general durante varios días: ¿hay posibilidades de transformación de nuestras sociedades, que nos permitan construir respuestas viables a las crisis señaladas?, ¿están ya en el escenario actual?, ¿y cuáles son? Evidentemente no tenemos capacidad de contestar estas preguntas con certeza alguna, pero sí ensayaremos un análisis de tres dimensiones que consideramos fundamentales para eventuales cambios: los movimientos sociales, el Estado y la dimensión epistémica de las luchas por un mundo mejor. En los tres casos recogemos tanto las discusiones del Encuentro sobre sus potenciales políticos transformadores, como sobre las implicancias conceptuales y epistemológicas de estos.

Empecemos recordando que este escenario emergente se caracteriza por: i) lo que Lao-Montes llama la «crisis de la civilización occidental capitalista en su fase de globalización neoliberal»; ii) un conjunto de conflictos sociales más complejos que los conflictos del periodo anterior; iii) la dificultad de los proyectos políticos progresistas de impulsar transformaciones raigales de sus sociedades; y iv) la recomposición de los principales promotores del capitalismo neoliberal, y de sus discursos, frente a este contexto. Entendemos que las transformaciones sociales, políticas, económicas y culturales de nuestras sociedades se desarrollan en las dinámicas complejas, contingentes y múltiples entre las estructuras políticas, económicas, sociales y culturales (el poder institucionalizado), los regímenes de la verdad (el poder discursivo), y las diversas experiencias cotidianas y subjetividades existentes en la sociedad, a partir de (inter)acciones entre una variedad de actores. El desarrollo de las estructuras sociales, los discursos y las subjetividades son relacionales, continuos y se inscriben tanto en procesos históricos de larga duración, como en procesos actuales, de los cuales las tensiones entre el poder y la resistencia, la dominación y el contrapoder son parte fundacional.

#### *Movimientos sociales*

Para entender el papel que juegan los movimientos sociales en el escenario actual tenemos que aplicar una sociología de ausencias y de emergencias (Santos 2006),

que visibiliza las dimensiones de los movimientos producidas como ausentes por la teoría social hegemónica. Para ello es clave desmitificar tres ideas muy persistentes en la teoría social sobre los movimientos, las cuales por cierto han sido desestabilizadas ya en el trabajo de investigadores latinoamericanos como Sonia Álvarez, Arturo Escobar, Raúl Zibechi, Evelina Dagnino, Aníbal Quijano, Carlos Walter Porto Goncalves y otros.

En primer lugar, se suele reducir y analizar a los movimientos sobre la base de la capacidad de construir organicidades representativas persistentes en el tiempo, que centralizan recursos y agendas de su base social. Evidentemente, las organizaciones sociales juegan un papel clave en los movimientos a los que pertenecen, ya que permiten —idealmente— la acumulación de organicidad, militancia, capacidades, aprendizajes y propuestas a partir de sus actuaciones, que permiten la continuidad de la lucha, y su interlocución directa con el Estado. En algunos casos, inclusive organizaciones lograron representar y dirigir luchas sociales durante periodos sostenidos de tiempo, como sucedió con la CONAIE en el movimiento indígena ecuatoriano y el MST en la lucha por la tierra en Brasil. Sin embargo, los movimientos sociales no se reducen a las organizaciones sociales, y adquieren forma según las historias, circunstancias y oportunidades de determinadas espacios. Así, las movilizaciones bolivianas comprendieron a múltiples organizaciones, mientras que los levantamientos argentinos y egipcios, o los escenarios de movilización en torno a la minería en el Perú han consistido de lógicas más descentralizadas en lo cual aparecieron organicidades temporales y flexibles. Inclusive, los movimientos ecologistas y feministas han logrado una influencia tremenda en nuestras sociedades sin que cuenten con organizaciones centralizadoras y líderes únicos, a partir de luchas descentralizadas y múltiples.

En consecuencia, preferimos una definición más abierta y flexible de movimiento, como lo propuesto por Sonia Álvarez (2009) quien los conceptualiza como «espacios discursivos de acción», de los cuales participan múltiples actores, incluyendo organizaciones sociales, intelectuales críticos, artistas, colectivos, comunicadores, y también en determinados momentos, integrantes del Estado o de partidos políticos. Esto permite entender, en segundo lugar, que en la práctica la separación analítica entre lo social (de los movimientos) y lo político (de los partidos y gobiernos) no es tan sólida o real (más aún en el Sur Global), como la teoría social eurocéntrica pretende. Líderes sociales terminan siendo alcaldes, regidores o congresistas, y las movilizaciones sociales producen decisiones políticas de facto que ya no se pueden negar en el sistema político. Dagnino, Olfero y Panfichi proponen, por lo tanto, identificar proyectos políticos que atraviesan —a lo que ellos llaman— la sociedad civil y política. Plantean que estos proyectos políticos «no se reducen a estrategias de actuación política en el sentido estricto, sino que expresan, vehiculan y producen significados que integran matrices culturales más amplias» (Dagnino 2006: 44). Entendemos entonces que la separación entre «lo

social» y «lo político» se refiere a una conceptualización analítica que permite entender distintos roles, procedimientos y actores en la sociedad, pero que a la vez está siendo subvertida continuamente en la complejidad de la realidad por proyectos y propuestas políticas, luchas y propuestas, personas y organicidades que atraviesan y reconfiguran esta supuesta sólida separación.

Finalmente, queda claro que la mayoría de los estudios reducen los movimientos sociales a las modalidades de negociación institucional con el Estado y a la movilización y acciones de contestación frente al Estado, ambas enfocadas en mejorar la inserción de los grupos movilizados en el mercado y en el Estado. Esto, sin embargo, quita toda una dimensión más creativa, y más autónoma, respecto del mercado capitalista y del Estado moderno (ZIBECCHI 2007 y HOETMER 2009). Estas versiones siguen pensando a los movimientos sociales como procesos previos y subordinados al sistema político, y dejan de reconocer la capacidad de construcción de alternativas a la realidad existente sobre la que hablan en esta edición Tapia, Quijano, Celiberti, Vargas, Lao-Montes, Zibechi, Walsh, entre otros.

Asumiendo estas adecuaciones de nuestro modo de ver los movimientos, entendemos que los movimientos sociales son sujetos colectivos de acción política que surgen de los conflictos sociales generados por las opresiones en nuestras sociedades. Estos conflictos se expresan como confrontaciones entre los actores populares y las instituciones públicas y multilaterales, y las empresas, o como las discriminaciones presentes en los sentidos comunes que sostienen la vida cotidiana, y sus agentes en la sociedad. Estos enfrentamientos —a veces directos, otras veces simbólicos— tienen el potencial de producir nuevos liderazgos, discursos, modos de organizarse, métodos de acción, relaciones y prácticas sociales, articulaciones y propuestas para la transformación social, que permiten la emergencia del movimiento social. Su esencia es la idea del movimiento mismo. Es decir, a través de la movilización y organización de grupos de personas se mueven ideas, propuestas políticas, relaciones de poder, códigos sociales y la propia organización del sistema social, abriendo los caminos de la emancipación.

### *Movimientos societales y prefigurativos*

De esta manera, los movimientos disputan el modelo de vida dominante, desde subjetividades específicas (indígenas, mujeres, obreros, estudiantes, ecologistas, etc.) que cuestionan al conjunto de las relaciones de poder en la sociedad, con dos consecuencias fundamentales para los proyectos alternativos a la modernidad-capitalista-colonial-patriarcal-imperial. En primer lugar, en los procesos de movimiento se construyen (o defienden) espacios propios organizados según conceptos y prácticas contra-hegemónicas de la democracia (basadas en un cuestionamiento a la democracia representativa y al Estado liberal), de la autonomía (frente a partidos, financieras, gobiernos, etc.) y del desarrollo (desde la crítica

al economicismo y la mercantilización). De esta forma, diferentes movimientos sociales contemporáneos pueden convertirse en laboratorios para la construcción (o consolidación) de prácticas, saberes y relaciones sociales (parcialmente) no-capitalistas, dentro y en contra del capitalismo neoliberal. Esto lleva a la elaboración de respuestas concretas y prácticas a las consecuencias de las crisis<sup>20</sup>, y de otro lado, permiten la emergencia de los llamados *movimientos sociales prefigurativos* que en sus formas de organización y acciones ya reflejan (normalmente de manera parcial, desde su propia lucha) transformaciones más profundas y posibles de la sociedad<sup>21</sup>.

En algunos casos, la acumulación de movilizaciones sociales y de construcción de prácticas y lenguajes alternativos en un determinado espacio geohistórico puede llegar a desestabilizar el orden existente. Es en estos momentos, como plantean Zibechi (2007) y aquí Lao-Montes y Tapia, que los movimientos logran convertirse en *movimientos societales*, en los cuales las estructuras, discursos y subjetividades que dan forma y orden a la sociedad se ponen en movimiento en su conjunto — esto es a lo que Tapia llama la apertura del tiempo histórico—. Y en este proceso está la posibilidad de construir alternativas que superan, desbordan y transforman la modernidad-capitalista-colonial-patriarcal-imperial.

La combinación de estas dimensiones *prefigurativas* y *societales* permite pensar y creer en mundos radicalmente distintos a los actuales, en los cuales las crisis mencionadas podrían ser superadas. El caso latinoamericano, sin embargo, refleja las enormes dificultades de convertir esta noción de «otro mundo posible» en realidad. Sin lugar a duda, los movimientos societales y prefigurativos de Nuestra América han generado cambios profundos y propuestas de organizar nuestras sociedades de manera distinta. Han permitido la acumulación de propuestas concretas de cambios de política en el continente, desde nociones como el Estado plurinacional, la interculturalidad (ver Walsh aquí), el postextractivismo, el Estado laico, la economía solidaria, prácticas de democracia participativa o directa, el derecho de la Madre Tierra etc. También han desembocado en procesos concretos de políticas transformadoras, con las Asambleas Constituyentes de Bolivia y Ecuador quizás como punto máximo. Pero de allí, las correlaciones de fuerzas, y quizás las lógicas del Estado y el sistema político liberal, patriarcal y antropocéntrico, no han permitido la materialización de este otro mundo soñado y propuesto por los movimientos.

A nuestro modo de ver, de allí surgen cuestiones importantes a considerar cuando hablamos de la capacidad transformadora radical de los movimientos so-

20 Las rondas campesinas y los comedores populares surgieron de esta forma en los años ochenta como respuestas a las crisis económicas, sociales y alimentarias de ese momento.

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

ciales. En primer lugar, cuando hablamos de los movimientos prefigurativos no estamos diciendo que los espacios propios de los movimientos serían perfectos y libres de opresiones. Pues los movimientos sociales emergentes provienen de una realidad social en la que existen desigualdades, opresiones, discursos, personalismos, luchas por el poder y prácticas políticas hegemónicas, todo lo cual se reproduce dentro de ellos. Además, los movimientos son parte de procesos históricos en los cuales poblaciones subalternizadas renegocian su inserción en las sociedades, Estados y el mercado como sujetos propios, en los cuales la fuerza (y la violencia) ha jugado un papel fundamental, ya que ha sido a menudo una condición para ser tomados en cuenta (CHATTERJEE 2007)<sup>22</sup>. No obstante, sostenemos que dentro de los movimientos y sus espacios sociales existen mejores condiciones para la innovación social que en otros espacios de producción social de la realidad, debido a la mayor sensibilidad a la opresión, el mayor grado de libertad de pensamiento y de exploración de otras formas de interacción social, y la necesidad más grande de cambio, solidaridad y justicia en las periferias del sistema social.

En segundo lugar, y vinculado con ello, para que los movimientos puedan generar alternativas viables para la realidad, tienen que superar y desbordar las luchas en que han nacido. Es decir, si las dominaciones y crisis son múltiples e interseccionadas, es necesario que las luchas y movimientos también lo sean, lo cual justamente implica el enfrentamiento con las estructuras y prácticas opresivas y discriminatorias dentro de los movimientos (la colonialidad dentro del movimiento feminista, el patriarcado dentro del movimiento indígena, etc.) y el reconocimiento de las “herencias o tráficos” que se dan entre movimientos. La emergencia de subjetividades políticas interseccionales, como el feminismo comunitario o afro (aquí presente en los aportes de Muñoz, Huanca y Galdames) son un paso interesante en esta dirección, pero el propio Encuentro (y fundamentalmente el taller final de este último) evidencian que hay mucho camino por recorrer. Para ello, una reflexión más seria y continua sobre cómo se retroalimentan, viajan y atraviesan imaginarios, propuestas, críticas y prácticas entre los distintos movimientos (como aquí propone el Equipo de Sidestreaming Feminisms) es indispensable.

Muchas de las discusiones del Encuentro giraron en torno de las escalas y modalidades organizativas de los movimientos actuales. Se preguntó: ¿fragmentación o multiplicidad sin centro?, ¿resistencia o emancipación? Lo primero a considerar es que algunas de las tendencias de estos movimientos no son las clásicas conocidas. Ni la forma de constitución del sujeto emancipador ni los conceptos ni

---

22 En el caso de la minería en el Perú, queda claro que la acción directa y la disponibilidad de usar la fuerza son necesarias para generar escenarios de negociación con posibilidad real de incidencia para las poblaciones afectadas hasta este momento (BEBBINGTON 2007, DE ECHAVE 2009a y 2009b).

las prácticas, ni las formas de organización, ni la institucionalidad. Estamos progresivamente frente a movimientos transnacionales o hasta de escala planetaria, con claras raigambres locales, movilizados por su visión antineoliberal (y a veces anticapitalista, anticolonial y/o antipatriarcal). Se expresan a través de redes amplias y descentralizadas, facilitadas por las nuevas tecnologías de la comunicación y la información, generando fisuras en la subjetividad dominante y alimentando subjetividades diferentes y alternativas, con prácticas sociales inéditas que abren otros horizontes referenciales y posibilidades de nuevas formas de reconocimiento y articulación, en interactividad, en prácticas más horizontales, con articulaciones transversales. Todo lo que ha generado, según Arturo Escobar (2005): «... la creación de culturas en red, la irrupción de subculturas conscientes de la necesidad de re-inventar órdenes sociales y políticos; espacio de intercambio intercultural para construir visiones compartidas por personas de todas partes del mundo».

### ¿El Estado en movimiento?

Una de las discusiones más profundas y movilizadores del Encuentro sin duda tenía que ver con el papel del Estado y su relación con los movimientos en las transformaciones actuales. Como plantea Michel Foucault, el Estado es una práctica social meditada de manejo de la población, a partir de instrumentos que son preexistentes a ello (como el ejército, el sistema fiscal y la propia policía). De esta manera, el Estado es el resultado de prácticas históricas de dominación y, a la vez, sigue formando parte de un «[...] campo [más amplio] de prácticas de poder» (FOUCAULT 2004: 291-339), que se desarrolla continuamente. En este proceso histórico, la legitimidad del Estado ha sido elaborada sobre la coincidencia —según O'Donnell aquí— de un conjunto de burocracias, una identidad colectiva, un sistema legal y un filtro de comprensión y actuación frente a lo externo del Estado. Según varias versiones, el Estado, y los partidos por cierto, tienen la responsabilidad fundamental de articular las distintas agendas, propuestas e imaginarios que vayan surgiendo de su población y fundamentalmente de sus movimientos en una propuesta de sociedad, debido a su ubicación por encima de las luchas sectoriales o territoriales. Esta posición, sin embargo, presupone una capacidad de acción y creación autónoma (soberana) por parte de los Estados, que justamente está en cuestión en las transformaciones actuales<sup>23</sup>.

La implementación de las políticas neoliberales justamente forma parte de un proyecto internacional de reorganización del ejercicio de la soberanía, que sigue siendo característica del sistema político, pero ya está localizado en una pluralidad de arenas institucionales (SASSEN 1996). Manuel Castells ve una reorganización espacial del mundo en la cual el poder social, político y económico —en

23 Y posiblemente siempre lo ha estado, como argumenta John Holloway (2002).

la forma de flujos de capital, información, tecnología, interacción organizacional, imágenes, sonidos y símbolos— se mueve sin límites por el planeta. El mundo se estructura desde este «Espacio de Flujos» que está constituido por una meta red de actores globalizados, que incluye a las empresas transnacionales, los mercados de acciones, las instituciones internacionales, los gobiernos nacionales, los medios de comunicación, los científicos, los ricos, los turistas y las ONG. Siguiendo la lógica de Foucault, esto implica que el conjunto de prácticas de poder que dirige nuestras sociedades ha desbordado al Estado progresivamente.

Sin embargo, en este escenario de transformaciones mundiales el Estado no desaparece sino que se transforma e incorpora en las nuevas configuraciones de autoridad a escala global. La competencia económica, política y militar entre Estados; el atractivo de los países para la inversión transnacional; la protección de empresas transnacionales en el extranjero; al igual que una política de recursos humanos que favorece el crecimiento económico dependen cada uno de políticas nacionales ejecutadas desde el Estado (CASTELLS 2000: 365). Las negociaciones internacionales que crean los marcos jurídico-políticos para la «nueva geografía del poder» se siguen realizando también entre Estados y/o bloques de Estados, como la Unión Europea o en el caso latinoamericano la Unasur. Además, sigue siendo el espacio nacional en donde se intenta manejar a la población, sus deseos y resistencias, a través de políticas asistencialistas en contra de la exclusión social, políticas participativas, mesas de diálogo abiertas por el gobierno de turno a propósito de las reivindicaciones sectoriales, la criminalización de la disidencia y las políticas (anti)migratorias.

De otro lado, la ola de movimientos sociales en Nuestra América (y en menor medida en el mundo), y la llegada al gobierno de representantes o personas vinculados a ellos, implicaron más bien una fuerza de reconfiguración contraria a las reformas neoliberales del Estado. Pues, desde los movimientos se esperó consolidar sus propuestas de cambio a través de gobiernos progresistas, lo cual implica la recuperación de parte de la autoridad perdida del Estado en las décadas neoliberales y el incentivo de generar nuevas institucionalidades que incorporen a los movimientos y sus agendas, y que, siguiendo a O'Donnell (2006), superen algunos de los vicios que arrastra el Estado en Latinoamérica: el ser un *Estado absorbente, masculino y celoso*. Absorbente, porque pretende regular un amplio conjunto de relaciones sociales en su territorio. Masculino, porque es el género de la cúpula política dominante y refleja la base social e ideológica del Estado en la familia paterna. Y celoso, porque crea una nación basada en un «nosotros» que entraña un reclamo de lealtad por encima de otras identidades e intereses (lo que ha generado también grandes tragedias, al no reconocer otras asociaciones políticas e identidades colectivas en un mismo territorio). Y al no desarrollar una perspectiva crítica frente a la conceptualización estrecha y monocorde del concepto de «Estado nación» que tiende a ocultar diversidades de vida y de historia, y



de cosmovisiones en un mismo territorio. A este proceso se suma la crisis económica y financiera que evidenció la necesidad de regulación estatal del capitalismo, incluso en el propio Norte Global.

De estos procesos han surgido tres visiones en América Latina (con sus matices dentro de ellas) de la relación entre organizaciones sociales, partidos y gobiernos en relación con las transformaciones de nuestras sociedades y sus potenciales de cambio. El primer conjunto de visiones enfatiza al Estado como el espacio fundamental (y casi único) para articular agendas y propuestas de cambio, y materializarlas en nuestras sociedades. En la versión vanguardista casi clásica, esto implica la necesidad de un partido para levantar los conflictos y luchas a un nivel político, para eventualmente poder dirigir el Estado en función de los proyectos de cambio. Una visión menos clásica es la de García Linera —hoy vicepresidente de Bolivia— quien plantea un ciclo de movimiento en el cual haya un desarrollo progresivo de los movimientos sociales que logren construir un instrumento político que los represente en el sistema político, y que finalmente pueda lograr ocupar el Estado para consolidar los proyectos de cambio construidos en y por los movimientos. Así se entiende el gobierno de los movimientos como el momento máximo de un ciclo de lucha, que requiere la defensa y el alineamiento con ello de los movimientos, hasta que un nuevo ciclo de lucha (contra la clase dominante) deba ser empleado por el agotamiento del proceso de cambio anterior. Tiene esta visión, sin embargo, el riesgo de, una vez en el poder, subsumir a los movimientos en las lógicas y las dinámicas del gobierno, debilitando su capacidad crítica y autonomía, como plantean aquí Walsh, Zibechi, Mukrani y Guamán.

Según el segundo conjunto de visiones, el Estado mismo es estructuralmente un espacio de disputa (es decir, incluso cuando está siendo ocupado por un gobierno amigo). De un lado, permite consolidar normas y políticas que van transformando las opresiones presentes en nuestras sociedades, pero a la vez esto requiere de la constante presión e interacción con las organizaciones sociales o movimientos para evitar que los propios procedimientos, funcionarios e instituciones del Estado terminen impidiendo cambios sustanciales. Eduardo Gudynas plantea que desde el Estado se pueda impulsar cadenas de reformas que permitan la transición a sociedades postextractivistas, para lo cual la presión y las propuestas de la sociedad son fundamentales. Vargas y O'Donnell ven que efectivamente el Estado puede impulsar cambios reales a través de políticas públicas y leyes, pero ellas deben estar acompañadas por la generación de nuevas consciencias más democráticas (o contraculturalmente democráticas) en nuestras sociedades, a partir del trabajo en la sociedad civil. Boaventura de Sousa Santos va más allá de ello, cuando plantea que el Estado mismo pueda volverse movimiento de democratización, cuando haya la disposición de asumirse como un experimento continuo de nuevas relaciones con la sociedad que subviertan los fundamentos de la democracia representativa moderna y abran cada vez más espacios y relaciones sociales al

control democrático de la sociedad sobre sí misma. Las Asambleas Constituyentes de Ecuador y Bolivia serían los mejores ejemplos de ello (SANTOS 2010).

El tercer conjunto de visiones maneja una visión mucho más pesimista y crítica del Estado moderno y su capacidad de auto-transformarse o volverse herramienta de cambio, ya que su propia construcción histórica lo vuelve parte fundamental de la maquinaria del poder moderno-capitalista-colonial-patriarcal-imperial que siempre lleva a la concentración del poder y de los recursos. Autores como Holloway (2002) y Zibechi (2007) plantean, por lo tanto, que transformaciones reales son construidas desde fuera del sistema político institucionalizado, desde el poder propio de la gente, lo que se puede llamar contrapoder, autonomía o antipoder, que van dispersando o desmantelando el poder institucionalizado sobre la gente. En una línea parecida, Walsh y Lander plantean aquí —desde sus experiencias directas en los procesos ecuatorianos y venezolanos— sus dudas sobre las posibilidades de impulsar cambios desde el Estado moderno, y proponen más bien luchas transformadoras enraizadas en realidades locales concretas, que puedan ir recuperando espacios y expandiéndose, construyendo —como propone Quijano aquí— nuevas formas de autoridad e institucionalidad política

Por lo pronto, las tres posiciones son hipótesis que están en pleno proceso de validación en las experiencias de Nuestra América. En los últimos años se ha evidenciado, cada vez con mayor claridad, que los nuevos gobiernos progresistas pueden haber atendido las necesidades inmediatas de sus poblaciones (en algunos casos) e impulsado procesos importantes de transformación de las estructuras simbólicas de las relaciones de opresión (más que todo frente al racismo y la continuidad de relaciones coloniales en sus sociedades). También pueden haber avanzado en transformar las estructuras de la desigualdad y opresión en algunos pocos casos (lo cual es bastante tras dos décadas de hegemonía neoliberal), pero no han logrado avanzar en absoluto en transformar las razones estructurales de las crisis señaladas. Entre los principales problemas de estos procesos, ha estado la dificultad de imaginar e implementar una alternativa al desarrollo<sup>24</sup>, de generar un manejo —hasta se podría hablar de una economía— del poder que genere democratización y ampliación de los procesos de cambio (en vez de la recurrente concentración del poder), y de combinar y conectar las temporalidades del cambio inmediato con las transformaciones de fondo de nuestras sociedades.

Reconociendo que en la actualidad no hay respuestas evidentes, claras ni corroboradas en la práctica, de táctica ni de estrategia para materializar los proyectos de cambio, entendemos que la experimentación con distintas teorías de

---

24 La noción de la necesidad de ir más allá de un desarrollo alternativo, a una alternativa al desarrollo para superar las problemas de fondo que viven nuestras sociedades, está cada vez más difundida en los movimientos sociales y la teoría crítica. Este debate, sin lugar a duda, debe mucho al trabajo pionero de Arturo Escobar (1998).

cambio y con relaciones constructivas entre ellas, es necesaria. Desde nuestro punto de vista, esto implica el fortalecimiento y la expansión de territorios de resistencia en los cuales se construye y profundiza autonomía, como también de la construcción de reformas no-reformistas (Barret 2006), la generación de institucionalidades que subvierten las lógicas excluyentes y concentradores de poder y recursos de la democracia liberal, y la experimentación de políticas que efectivamente abren espacios, procesos, imaginarios y articulaciones de cambio, desde múltiples actores y sujetos que logran diversidades despolarizadas, en palabras de De Sousa Santos (2009). Para ambos caminos de cambio —que entendemos en la práctica se vinculan, mezclan, encuentran y desencuentran continuamente— se requiere de la defensa de la autonomía, la radicalidad, los espacios y el protagonismo de los movimientos sociales, tanto para mantener el rumbo de cambio en los procesos ligados al Estado, como aquellos que apuestan principalmente por la expansión de autonomías.

## Saberes

Una dimensión clave de las transformaciones —impulsadas desde donde se sitúan los diferentes actores societales y desde donde actúan y producen conocimiento— es el de las luchas epistémicas. Lao-Montes plantea aquí que la búsqueda de justicia epistémica se ha convertido en una dimensión fundamental de los movimientos antisistémicos, y Juan Tiney (y con él, Hugo Blanco) no solo cuestionan al saber académico, sino que reivindican la presencia de otros saberes más eficaces para responder a las crisis. Queda claro que en los procesos de movimiento descritos nuevas categorías adquieren visibilidad, en la medida que expresan luchas que pugnan por nuevos sentidos comunes, por cambios en las subjetividades, por «incivilizar la civilidad» (Álvarez), impregnándola de multiplicidad, ayudándola a dudar de las certezas, a cambiar los lenguajes, a generar nuevas conceptos que den mejor cuenta de los procesos en curso: luchas contraculturales, nuevos sentidos comunes emancipadores, crisis civilizatoria, nuevos paradigmas y cosmovisiones, colonialidad, etc., son palabras que también comienzan a nombrar estas nuevas subjetividades que se van lentamente construyendo y, para ponerlo en palabras de Agustín Lao-Montes, «reinventando la emancipación».

Múltiples sujetos, múltiples luchas, múltiples subjetividades, nuevas categorías epistemológicas son algunas de las dimensiones de estos nuevos escenarios contrahegemónicos que alimentan una imaginación alternativa y una democracia cognitiva (SANTOS 2006), que confronta la perspectiva monocultural del conocimiento. Ante la ausencia de conciencia epistemológica sobre el patrón de conocimiento, los sentidos comunes universalizantes se consolidan, nos dice Edgardo Lander (en este libro), obviando cuestionamientos y resistencias desde otros lugares, otras epistemes, otras formas de entender lo humano, incapaces de ser cap-

tadas por el pensamiento de la modernidad. De allí la importancia de una nueva ecología del conocimiento, que afirme justamente la parcialidad de todo conocimiento, que el conocimiento visto como privilegiado es el hegemonismo de una forma particular de conocimiento, que viene de occidente.

Por ello, uno de los ejes de este nuevo acercamiento está siendo el «desoccidentalizar» la emancipación social, con un paradigma distinto y una imaginación más allá de la modernidad (Escobar), posicionando nuevas formas de interrogar la realidad y de vivirla. Esto implica simultáneamente una emancipación de esquemas de interpretación ideológicamente arcaicos (monoculturales, racistas, sexistas, homofóbicos, belicosos, etnocentristas, antropocentristas, masculinizados, etc.), y la construcción de nuevas prácticas sociales que van dejando pistas, nuevas preguntas que prefiguran nuevos paradigmas, o que permiten la visibilidad y diálogo entre conocimientos «otros», recuperando, como dice Juan Tiney, la sabiduría milenaria, que ha sobrevivido a los intentos de negación, folclorización, destrucción, y que ha perdurado no necesariamente en los libros, si no en la memoria ancestral, en su práctica cotidiana y en la fe. Allí se asienta, sugiere Tiney, la investigación como poder, cuando los libros o la academia son considerados la única forma de producir conocimientos, en vez de abrirse a unas ciencias sociales útiles para los propios sujetos y enraizadas en sus propias historias y vidas. Una ciencia social que no se haga cargo de ser la voz de los sin voz sino de reconocerlos, en su propia voz, como sujetos de cambio. Es la misma aspiración de Juan Carlos Monedero (2005) cuando afirma que, en las condiciones actuales, una ciencia social que no ayuda a la transformación social colabora necesariamente con la conservación del privilegio. Es así un reto al conocimiento, recuperando los discursos silenciados, los contradiscursos no hegemónicos, que vienen desde lo subalterno, desde el pensamiento fronterizo, desde los saberes abyectos, desde el cuerpo y su trascendencia espiritual. Pero también desde el reconocimiento y mayor comprensión de lógicas de pensamiento sensorial y holística.

En esta nueva ecología de saberes, el arte juega un papel fundamental como lo expresan varios de los artículos del libro. Las transformaciones contraculturales enriquecen estas múltiples otras formas de conocimiento, dice Pablo Ares, generando a contrapelo del relato dominante lo que él llama «herramientas insubordinadas», como la cosmovisión rebelde que, desde donde se posicione, desnaturaliza la desigualdad y la injusticia. Es la misma reflexión de Miyagui sobre el arte y las instituciones artísticas, que reproducen discursos racistas, deslegitiman formas de arte —la popular y contracultural— y privilegian otras —la académica, la comercial— en países de enorme diversidad multilingüe y pluricultural. La pregunta de Miyagi, de cómo articular la agenda del arte crítico con las demás agendas de lucha: el feminismo, la división sexual, los movimientos ecologistas, el movimiento indígena, etc., es de tremenda actualidad. El responde que solo

pensando el arte más allá de los productos, a partir de los procesos que pueden generar creativamente, pues no hay recetas; lo que hay más bien es una subjetividad que se ha rebelado ante la indolencia cotidiana. Y es allí donde empieza lo político, es allí donde la acción crea el espacio de transformación. Los aportes de Mary Soto, César Ramos y del RACCACH de nuevo hacen visible que ya existen experiencias, espacios y procesos que justamente están poniendo en práctica esta lucha epistémica y política para construir otros mundos desde abajo.

A la vez, las luchas epistémicas enseñan otros caminos de construcción de conocimiento desde la propia academia, como argumentan (y practican) varios autores aquí (pero principalmente: Asher, RETOS, Equipos Sidestreaming Feminism, Lander y Cornejo). En el Encuentro de Saberes y Movimientos experimentábamos con relaciones más dialogantes entre la academia y otros espacios de construcción de conocimiento y de teoría (como los movimientos, el arte y la comunicación), y a la vez, discutimos las posibilidades, potencialidades y obstáculos para generar otras prácticas de investigación y de trabajo académico, que niegan la separación de sujeto y objeto, ni reivindican la neutralidad como muestra de rigurosidad académica. De esta forma, se habló en el Encuentro de «Co-labor», de la investigación-acción, el co-razonamiento y la investigación militante como caminos, igual de experimentación. Se puede decir que la propia Coordinadora de Investigación se ha comprometido con esta búsqueda, como evidencian los proyectos de investigación en marcha, cuyos avances se presentan en este libro (Asher, Rubin, RETOS y Sidestreaming Feminisms).

### ***Palabras finales***

El *Encuentro de Saberes y Movimientos* se realizó sin duda en un momento de mayor incertidumbre, y menos optimismo que el Foro *Repensar la política*, por la dimensión de los problemas discutidos, y por las dificultades vividas en los procesos de cambio en el continente. Así, hemos analizado cómo persisten múltiples crisis, consecuencias de los propios fundamentos de la modernidad, sin ser atendidas por los principales actores sociales, económicos, y políticos en el mundo. Los patrones de dominación que han configurado al mundo en los últimos siglos han externalizado del Norte Global las consecuencias más violentas de las crisis, y a la vez, han naturalizado que ellas caigan sobre las poblaciones del Sur Global. Por lo tanto, la posibilidad de una respuesta sustancial y prudente en el tiempo al escenario civilizatorio de crisis múltiples, sin episodios de destrucción y violencia y sin la intensificación de la desigualdad y la exclusión de grandes partes de la población mundial de una vida buena, es sumamente incierta. Sin embargo, el Norte Global no escapa de las crisis, como evidencia la crisis económica que recorre Europa y la creciente destrucción de la naturaleza en los países que forjaron originalmente el capitalismo.

De otro lado, esta inacción está en la base de —según Agustín Lao-Montes— la producción de un malestar sobre un modo de vida en las últimas décadas, que Michael Lowy (2009) llama una «crítica artista» del desencanto, de la inautenticidad y de la miseria de la vida cotidiana, de la deshumanización del mundo por la tecnocracia, de la pérdida de autonomía, y del autoritarismo represivo de los poderes jerárquicos. Con base en ello, en el Encuentro se afirmó que se ha venido gestando lentamente desde los procesos de Chiapas, Seattle, Porto Alegre, y todo el posterior desarrollo de los movimientos de alter globalización y de los movimientos globales identitarios que hoy emergen, visibles y transgresores, una «apertura» histórica que flexibiliza la capacidad de reconocimiento de lo «otro»-«otra», que ha roto con el fatalismo que acompañó la percepción de inamovilidad y permanencia sin fin del capitalismo, y que comienza a presagiar la posibilidad de «otros mundos posibles», desde múltiples aportes y apuestas, cuestionando los imaginarios, institucionalidades y poderes hegemónicos con bastante éxito.

En los procesos de movimiento también se han desarrollado propuestas alternativas a estos, como la noción del buen vivir como alternativa al desarrollo, pero también políticas más concretas como el Estado plurinacional, el Estado laico, distintas prácticas de democracia directa o participativa, experiencias de autogobierno y economía solidaria en espacios locales, el postextractivismo, etc. Hoy en día no podemos decir que existe una hegemonía neoliberal en el continente ni tampoco que no existen propuestas concretas de transformación de la realidad. Sin embargo, la realización de estas alternativas depende de la construcción de otras correlaciones de fuerza, y probablemente de otras institucionalidades y procedimientos de autoridad. Aunque ello está sucediendo en niveles locales, y dentro de los espacios prefigurativos de los propios movimientos, no es así a nivel de los gobiernos progresistas que han llegado al poder estatal tras las olas de movimiento. Los intentos en esta dirección —como las asambleas constituyentes o el presupuesto participativo— han resultado en experiencias innovadoras —y por cierto en Constituciones muy progresistas en muchos sentidos—, pero no en transformaciones del modelo de desarrollo y de los procesos económicos y culturales que estructuran la sociedad.

Vemos, además, en la actualidad la recomposición del poder moderno-capitalista-colonial-patriarcal-imperial a partir de su adecuación al nuevo contexto. Esto ha implicado privilegiar a la crisis económica y financiera como la crisis principal que requiere de respuestas políticas, restando importancia a las demás crisis, planteando su solución en términos de ciencia, tecnología y mercado capitalista. Edgardo Lander, por lo tanto, ve difícil que los imaginarios y las relaciones de poder que sostienen a esta modernidad puedan entrar suficientemente rápido en tal debilitamiento que será reemplazado por otro patrón civilizatorio, y Luis Tapia ve más bien un nuevo cierre del tiempo histórico (y de una oportunidad de cambio radical —es decir, de las raíces—) por la dirección de los proyectos estatales de cambio.

Se puede plantear entonces que el momento actual es uno de inmensa complejidad e incertidumbre, que requiere de respuestas heterogéneas, y en las cuales las disputas por nuestros territorios, cuerpos e imaginarios estarán en la base del reforzamiento de las tendencias actuales, o de la progresiva construcción de alternativas y liberaciones de estas tendencias. Esta heterogeneidad e incertidumbre son otro signo de nuestro tiempo y de nuestros movimientos. La búsqueda y necesidad de mundos radicalmente distintos implica que no hay respuestas u hojas de ruta claras, pero que a la vez, hay un campo amplio para la construcción y experimentación. Persisten resistencias y luchas en torno del planeta, como también debates y construcciones de nuevos imaginarios utópicos y de propuestas políticas concretas. Evidentemente, la profundización de las crisis señaladas creará nuevas condiciones para la organización y movilización social. Es sin duda otro momento de cambio, las revoluciones al parecer ahora son llamadas crisis, porque se suponen impuestas o no controladas por los sujetos sociales. Por eso cabe cuestionar ese sentido implícito recordando lo que dijo un gran poeta peruano, César Vallejo: «Hay, hermanos, muchísimo que hacer».

## Bibliografía

ADAMOVSKY, Ezequiel

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

ALCÁZAR, Josefina

2008 «Mujeres, cuerpo y *performance* en América Latina». En: *Estudios sobre sexualidades en América Latina*. Araujo, Kathya y Mercedes Prieto, ed. (2008) Quito: FLACSO-Sede Ecuador.

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

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

ÁLVAREZ, Sonia

2009 «Repensando la dimensión política y cultural desde los movimientos sociales: algunas aproximaciones teóricas». En: Raphael Hoetmer, *Repensar la Política desde América Latina. Cultura, Estado y movimientos sociales*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global.

ANZALDÚA, Gloria

1987 «Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan». En: *Borderlands/ La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

ÁVILA, Betania

2000 «Feminismo y Ciudadanía. La producción de Nuevos Derechos». *Cuadernos para la Incidencia Política Feminista. Mujeres al Timón*. Lima: Ed. Flora Tristán. Agenda Equidad de Género.

BAUMAN, Zygmunt

1991 *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

BARRERA GUARDERAS, Augusto

2001 *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena en la década de los noventa*. Quito: Observatorio Social de América Latina-Centro de Investigaciones Ciudadanas-Abya Yala.

BARRET, Patrick, César RODRÍGUEZ GARAVITO, Daniel CHÁVEZ

2006 *La nueva izquierda en América Latina*. Bogotá: Ed. Norma

BEBBINGTON, Anthony

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

BECK, Ulrich

1994 *La Sociedad de riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.

BLOM HANSEN, Thomas y Finn STEPPUTAT

2005 'Introduction' en: Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat, *Sovereign bodies. Citizens, migrants and states in the postcolonial world*. Princeton y Oxford, pp. 1-39.

BOURDIEU, Pierre

1998 *Acts of Resistance. Against the New Myths of Our Time*. Cambridge: 1998.

BORÓN, Atilio

2008 El socialismo del siglo XXI, notas para su discusión. Publicado el 30/08/08. En: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=71979>

CASTELLS, Manuel

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

2004 *The Information Age: Economy, Society and Culture. Volume II: The Power of Identity II* Cambridge-Oxford: Blackwell.



CASTAÑEDA, JORGE

1993 *La utopía desarmada: intrigas, dilemas y promesas de la izquierda en América Latina*. México: Joaquín Mortiz/Planeta.

CERNY, Philip G.

2004 «Mapping varieties of Neoliberalism». En: Conferencia Anual de la Asociación de Estudios Internacionales en Montreal (Québec, Canadá). Ver: [www.psa.ac.uk/cps/2004/cerny.pdf](http://www.psa.ac.uk/cps/2004/cerny.pdf).

CHATTERJEE, Partha

2005 «Sovereign Violence and the Domain of the Political». En: Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat. *Sovereign bodies. Citizens, migrants and states in the postcolonial world*. Princeton y Oxford: pp. 61-82.

2007 *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Lima: IEP.

DAGNINO, Evelina, Alberto J. OLVERA, Aldo PANFICHI (coords.)

2006 *La disputa por la construcción democrática en América Latina*. Veracruz y México DF: Fondo de Cultura Económica.

DE ECHAVE, José C., Alejandro DIEZ, Ludwig HUBER, Bruno REVESZ, Xavier Ricard LANATA y Martín TANAKA

2009a *Minería y conflicto social*. Lima: IEP.

DE ECHAVE, José C., Raphael HOETMER y Mario PALACIOS PANÉZ

2009b *Minería y territorio en el Perú: conflictos, resistencias y propuestas en tiempos de globalización*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global.

ESCOBAR, Arturo

1998 *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma

2005 *Más allá del Tercer Mundo, globalización y diferencia*. Universidad del Cauca.

FOUCAULT, Michel

2004 *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires-México DF: Fondo de Cultura Económica.

FUKUYAMA, Francis

1992 *El fin de la historia y el último hombre*. Madrid: Planeta.

GARCÍA PÉREZ, Alan

2007 «El síndrome del perro del hortelano» en: *El Comercio* (Lima, 28 de octubre de 2007). Ver: [www.elcomercio.com.pe/edicionimpresa/Html\(2007-10-28/el\\_sindrome\\_del\\_perro\\_del\\_hort.html\)](http://www.elcomercio.com.pe/edicionimpresa/Html(2007-10-28/el_sindrome_del_perro_del_hort.html)).

GILL, Stephen

2000 *The Constitution of Global Capitalism* (2000) op de jaarlijkse conventie van de International Studies Association in Los Angeles, die plaatsvond van 14 tot en met 18 maart. Te vinden op: [www.theglobalsite.ac.uk/press/010gill.htm](http://www.theglobalsite.ac.uk/press/010gill.htm).

HALE, Charles R.

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

HARDT, Michael y Antonio NEGRI

2000 *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.

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

HERRERA, Gioconda

2007 «Género y Nación en América Latina». *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*. Num. 28, Quito, mayo 2007, pp. 31-34. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Académica de Ecuador.

HOETMER, Raphael

2008 «Democracia y movimientos sociales en un mundo de globalizaciones: Hacia concepciones contra-hegemónicas». En: Erick Tejada. *Movimientos sociales y democracia en el Perú de hoy. Reflexiones a propósito de la gesta de Arequipa*. Arequipa 2009: Programa Democracia y Transformación Global. Universidad Nacional de San Agustín.

2009 *Repensar la política en América Latina. Cultura, Estado y movimientos sociales*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global.

HOLLOWAY, John

2002 *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones.

KECK, Margaret E. y Kathryn SIKKINK

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

Lowy, Michael

2009 «Contra hegemónica: del internacionalismo de mayo 68 hasta el altermundialismo del siglo 21». En: *Cultura de la Rebelión*. La Rosa Blindada. [www.rosablindada.info/](http://www.rosablindada.info/)

LUGONES, María

2008 «Colonialidad y género». *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre 2008.

LUHMANN, Niklas

1996 *Protest. Systemtheorie und Soziale Bewegungen*. Frankfurt.

1997a *Die Gesellschaft der gesellschaft*. Frankfurt.

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

MALDONADO-TORRES, Nelson

2008 «La descolonización y el giro des-colonial». *Tabula Rasa*. University of California, Berkeley, USA. Bogotá - Colombia, No.9: 61-72, julio-diciembre 2008.

MANNARELLI, María Emma

1994 *Pecados públicos*. Lima: Ediciones Flora Tristán.

MEADOWS, Dennis et al.

1972 *Los límites del crecimiento. Informe al Club de Roma sobre el predicamento de la Humanidad*.

MIGNOLO, Walter

2003 «Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder». Entrevista de Catherine Walsh. En: *POLIS*, revista de la Universidad Bolivariana. Año 1/Vol: 1. 004. Santiago de Chile: Universidad Bolivariana.

MONEDERO, Juan Carlos

2005 «Conciencia de Frontera: La teoría crítica posmoderna de Boaventura de Sousa Santos». Presentación a Santos, Boaventura de Sousa. *El milenio huérfano: Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Editorial Trotta.

MUJICA, Jaris

2007 *Economía política del cuerpo. La restructuración de los grupos conservadores y el biopoder*. Lima: Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos.

NUN, José

1989 *La rebelión del coro*. Buenos Aires: Nueva Visión.

O'DONNELL, Guillermo

2006 *Hacia un Estado de y para la democracia*. PRODDAL II- PNUD. Abril, 2006

OLESEN, Thomas

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

PORTO GONCALVES, Carlos Walter

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

2002 «Latifundios genéticos y existencia indígena». En *Chiapas 14*. México: Era.

QUIJANO, Aníbal

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

RECALDE, Eulalia Flor

2005 «Una mirada sobre el Movimiento Indígena Ecuatoriano». En: Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez. *Movimiento indígena en América Latina: Resistencia y Proyecto Alternativo*. México D.F.: pp. 95-107.

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

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

SANTOS, Boaventura de Sousa

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

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

SASSEN, Saskia

1996 *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*. Nueva York.

SCRIBANO, Adrián

2009 «A modo de epílogo. ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones?». En: *Cuerpo(s), subjetividad(es) y conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Carlos Figari y Adrián Scribano (compiladores). Colección CLACSO COEDICIONES / CICCUS.

SEGATO, Rita

2009 «La Guerra en el Cuerpo». Entrevista por Roxana Sandá, en Página 12: Lunes, 20 de julio de 2009.

SKLAIR, Leslie

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

SOMMERS, Margaret

2001 «Romancing the Market, Reviling the State: Historicizing Liberalism, Privatization, and the Competing Claims to Civil Society». En: C.Crouch, K.Eder and D.Tambin, *Citizenship, Markets and State*. Oxford: Oxford Press: pp. 23-48.

STIGLITZ, Joseph

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

TACURI, Jorge

2009 «Nuestro país es uno muy fracturado. Es muy duro tratar de defender desde una visión y lógica de los pueblos indígenas, pero con una legislación que no los ampara. Ese es el mayor desafío», en: José de Echave C., Raphael Hoetmer y Mario Palacios Panéz, *Minería y territorio en el Perú: conflictos, resistencias y propuestas en tiempos de globalización*. Lima. PDTG: pp. 439-463.

TEIVAINEN, Teivo

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

VALDEZ, Gilberto

2009 «Movimientos antisistémicos y gobiernos populares: nuevos desafíos». En: Centre Tricontinental.

VALDIVIA DEL RÍO, María de Fátima

2008 «Estudios sobre sexualidades en América Latina». En: *Estudios sobre sexualidades en América Latina*. Araujo, Kathya y Mercedes Prieto, ed. (2008) Quito: FLACSO – Sede Ecuador.

WATERMAN, Peter

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

WILLIAMSON, John

1990 *What Washington Means by Policy reform* en: [www.iie.com/publications/papers/williamson1102-02.htm](http://www.iie.com/publications/papers/williamson1102-02.htm).

ZIBECHI, Raúl

2003 *Genealogía de una revuelta*. La Plata: Letra Libre.

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

## SABERES EN MOVIMIENTO<sup>1</sup>

Raúl Zibechi

Entre finales de mayo y comienzos de junio, un nutrido grupo de militantes sociales y pensadores comprometidos con los movimientos antisistémicos participaron en Lima en una semana de debates, unos abiertos y otros cerrados, bajo el lema *Entre las crisis y los otros mundos posibles*. Convocados por un conjunto de investigadores-militantes agrupados en el Programa Democracia y Transformación Global, vinculado a la Universidad de San Marcos, se juntaron feministas, campesinos, artistas, comunicadores, obreros y estudiantes de casi todos los países de la región para poner en común algunos temas de los desafíos que tiene por delante el combate por un mundo nuevo.

Junto a veteranos luchadores como Hugo Blanco, destacó la presencia de la generación de activistas que ganó las calles de Perú bajo la dictadura de Alberto Fujimori, hacia finales de la década de los 90. Y aun la más joven generación de Bagua, la que se conmovió con la masacre del año pasado en la selva, cuando los pueblos amazónicos resistieron el atropello de las multinacionales que, con apoyo irrestricto del presidente Alan García, pretenden apropiarse de la biodiversidad y los bienes comunes. Como suele suceder en estos casos, lo más enriquecedor fueron los debates durante cuatro días a puertas cerradas en un espacio lejos de los medios de comunicación y de las prisas urbanas, allí donde la convivencia suele desvanecer algunas diferencias que, en otros espacios, se traducen en jerarquías de los que hablan hacia los que escuchan.

Aparecieron tanto los puntos en común, que son muchos, como las diferencias, que suelen quedar sepultadas por la impronta unitaria y las urgencias que imponen las campañas para desactivar operaciones estatales o de las multinacionales. Quedó demostrado que con tiempo y buena voluntad es posible clarificar esas diferencias, de modo que aunque no se resuelvan de un plumazo, cosa imposible, el solo hecho de ponerlas sobre la mesa crea un ambiente nuevo, fresco y despejado, capaz de abrir los necesarios tiempos para el intercambio. Algo así sucedió entre feministas y mujeres campesinas y de los sectores populares urbanos, que al principio tuvieron dificultades en reconocerse.

Un largo debate, sin varones, permitió a unas y otras hacer lo que las urgencias del día a día tornan imposible: comenzar a esculpir un lenguaje común con el que abrir los cerrojos de los tiempos largos, esos que hacen posible modelar proyectos colectivos. El lenguaje común es, en este punto, un lugar de encuentros,

---

1 Publicado originalmente en el diario mexicano *La Jornada* el 18 de julio de 2010.

que solo puede construirse con voluntad y afectos. Huelga decirlo, cimentados en la confianza que surge de la experiencia colectiva.

Las mujeres campesinas, como la quechua Lourdes Huanca, explicaron a los críticos las razones que las llevaron a abandonar las organizaciones mixtas para crear la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú (Femucarinap), nacida en 2006. Lourdes fue expulsada de su tierra, Moquegua, en el sur andino, por una transnacional minera. Aprendió a estudiar siendo testigo de Jehová y cuando abandonó la religión se integró al club de madres de su barrio y luego a la Confederación Campesina del Perú, siendo la única mujer entre decenas de varones. Cuando conoció la Vía Campesina le contagió el impulso para crear Femucarinap. Recuerda que durante varios años «los varones militantes nos decían que éramos traidoras y que estábamos dividiendo al movimiento».

Lourdes y sus compañeras volcaron en el encuentro la religiosidad andina y el poderoso vínculo con la tierra, con la vida, que cargan en cada acción y actividad que realizan. Los rituales andinos y afros fueron momentos muy especiales, tiempos lentos para la convivencia sin palabras, el intercambio místico que abona los compromisos y fidelidades que no pueden garantizar, solamente, programas y estrategias diseñados en la relación medios-fines, sujeto-objeto. Quiero decir que la presencia de las mujeres indígenas es mucho más que el complemento indispensable para prepararnos para la lucha. Portadoras de la cosmovisión y los secretos de la cultura, son como la gigantesca ceiba que me enseñaron a comprender un lejano día en La Realidad, en la selva Lacandona: argamasa de la comunidad, contenedora de los mundos otros.

Quizá el momento más significativo y creativo fue cuando nos dividimos en grupos, frente a grandes mapas de América Latina y de Perú, para dibujar en ellos las resistencias y las opresiones que sufren nuestros pueblos. Un largo y minucioso trabajo en el que cada quien aportó sus recuerdos, experiencias y saberes, arrancando del olvido colectivo multitud de resistencias, pero también las represiones y violencias sin límites de los de arriba. El mérito de la propuesta correspondió al artista argentino Pablo Ares, miembro del grupo Iconoclastas, que consiguió que campesinas y artistas y un sinfín de diferentes se sumergieran durante horas labrando los mapas de las dominaciones y las resistencias, que cada grupo luego explicaba a los otros. Y, de ese modo, mostró que los saberes se pueden construir entre todos, de modo horizontal y sin dependencias externas a los movimientos.

México y el zapatismo estuvieron presentes de varios modos, pero sobre todo a través de expresiones y convicciones de los movimientos indígenas del continente que enarbolan postulados muy similares. Los jóvenes indígenas, que dominan Internet, suelen completar sus estudios secundarios y en ocasiones asisten a la universidad, mostraron altos grados de conocimiento de las realida-



des de la región. No solo están informados sino que, junto a las mujeres jóvenes de los sectores populares, encarnan nuevos modos de hacer que podrían sintetizarse en la capacidad de combinar el trabajo colectivo con una alta creatividad individual. La conocida frase «entre todos lo sabemos todo» toma forma de modo casi natural en sus prácticas, dejando atrás a quienes se formaron en otro ciclo de luchas. Una nueva generación de activistas que parece preparada para entrar en acción.









Imágenes del Foro público en el Encuentro de Saberes y Movimientos





Mural colectivo realizado durante el Encuentro de Saberes y Movimientos



Talleres de serigrafía y de percusión



Mirada al Foro Público desde la sala de exposición Arte en movimiento



Imágenes  
del Taller de  
Diálogos de  
Saberes y  
Movimientos



Entrevista con  
Liliana Cotto  
en el espacio  
de medios  
alternativos  
del Encuentro





I  
**GLOBALIZACIÓN,  
CRISIS Y COLONIALIDAD:  
CUERPOS, TERRITORIOS  
E IMAGINARIOS EN DISPUTA**







# DES/COLONIALIDAD DEL PODER, CRISIS DE LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL CAPITALISTA Y MOVIMIENTOS ANTISISTÉMICOS<sup>1</sup>

*Agustín Lao-Montes*

A contracorriente de las promesas de pronta recuperación que escuchamos cotidianamente de presidentes como García en Perú y Obama en los EE. UU., las imágenes cotidianas y mass-mediáticas de millones de personas desempleadas, desahucadas, familias sin hogar, hambrunas y epidemias masivas, violencias múltiples (de corte étnico-racial, religioso, sexual, doméstico, geopolítico) y guerras continuas, expresan una condición de profundo malestar que caracterizamos como crisis. Los síntomas de crisis global se componen con huelgas generales en Francia, Grecia y Martinica, despidos masivos en Puerto Rico, 20 millones de desamparados en Afganistán y casi un país entero en la calle en Haití como productos combinados de desastres alegadamente naturales con intervención imperial. Vivimos una situación de caos estructural en el sistema-mundo moderno/colonial capitalista que nos afecta seriamente a tod@s, y por eso es imperativo analizar dicha crisis sistémica, identificar sus dimensiones y entender sus dinámicas, pero también vislumbrar qué posibilidades de cambio ofrece para potenciar las posibilidades emancipatorias de esta coyuntura histórico-mundial.

## ***Colonialidad del poder y modernidad capitalista***

Para entender la crisis actual a profundidad es necesario un marco analítico claro, complejo y flexible, que nos permita ahondar en sus raíces de fondo, a la vez que nos facilite la posibilidad de indagar en sus matices y contradicciones. Aquí haremos un análisis breve de lo que denominamos «crisis de la civilización occidental capitalista» a partir de la analítica de la colonialidad del poder, perspectiva teórico-política cuyo autor inicial es el intelectual peruano Aníbal Quijano. ¿Qué entendemos por colonialidad del poder? Quijano la define como «un patrón de poder», es decir, un entramado de relaciones que articula de manera compleja y desigual una multiplicidad de formas de dominación, explotación y conflicto en relación con la organización y apropiación de seis ámbitos fundamentales de la vida

---

1 Este texto se basa en las presentaciones de Agustín Lao-Montes en el Encuentro de Saberes y Movimientos: Entre las Crisis y los Otros Mundos Posibles, realizado en Lima entre el 26 y el 28 de mayo de 2010, y en el simposio internacional La Cuestión de la Des/colonialidad y la Crisis Global, efectuado en la Universidad Ricardo Palma entre el 5 y 7 de agosto de 2010.

social: autoridad, comunicación, naturaleza, sexo, subjetividad y trabajo. Dichos elementos están entrelazados a la vez que representan dimensiones particulares del espacio y proceso social. Otra estrategia de representación conceptual de la colonialidad del poder es como el entrelazado de cuatro regímenes modernos/ coloniales de dominación, explotación y conflicto: capitalismo, racismo, imperia- lismo y patriarcado.

El patrón de poder moderno/colonial debe entenderse como un proceso histórico-mundial que nace junto con la modernidad capitalista y que caracteriza fundamentalmente el proceso de globalización que surge en el largo siglo XVI en el contexto de la conquista de las Américas, el comercio esclavista transatlántico y la institucionalización del sistema de plantaciones, la emergencia de imperios europeos modernos y, eventualmente, un orden geopolítico basado en un siste- ma de naciones-estado, y la emergencia de la ideología de Occidente como marco discursivo para darle sentido a las nuevas formas de dominación tanto religiosas y lingüísticas como culturales y epistémicas, lo cual implicó la emergencia de nue- vos modos de identificación y de intersubjetividad. Es en esta coyuntura histórico- mundial del largo siglo XVI cuando emerge el capitalismo centrado en el Atlántico, junto a las invenciones simultáneas de las Américas, África y Europa, en cuanto categorías geohistóricas continentales y regionales. Asimismo, se crean las formas de clasificación y estratificación racial, que conjugadas con las nuevos modos de explotación del trabajo, subyugados a las dinámicas de acumulación de capital en el naciente mercado mundial, y con la redefinición del poder patriarcal, originan el patrón de colonialidad del poder que continúa primando mundialmente hasta hoy. Denominamos las formas modernas de la dominación usando el sustantivo «colonialidad» para significar y acentuar no solo su origen colonial pero, sobre todo, la continuidad de estas jerarquías de poder y formas de desigualdad (eco- nómicas, geopolíticas, epistémicas, étnicas, sexuales, etc.) en el largo plazo de la historia de la modernidad capitalista.

Entendemos el poder no solo como dominación o como poder sobre, sino también como poder para y poder como capacidad e impulso vital humano, tomando la definición de Enrique Dussel de su filosofía política de la liberación.

### **Crisis recurrentes y crecientes del capitalismo histórico**

Los procesos político-económicos del patrón del poder, que en este aspecto de- nominamos capitalismo histórico, han sido azotados por crisis globales al menos desde la primera globalización propiamente dicha en el siglo XIX. En el estricto sentido económico son crisis de rentabilidad del capital (o sea, de ganancias), lo cual implica disminución en los niveles de inversión acompañados por creci- miento del capital financiero, destrucciones masivas de capital, desempleo ma- sivo, marginalidad y hambre para las masas trabajadoras, así como para los sec-

tores populares y campesinos. Pero estas crisis globales del capitalismo no son provocadas simplemente por las contradicciones económicas del capital; son también producto de conflictos políticos como competencias entre imperios por hegemonía y control como fueron los conflictos entre potencias occidentales que llamamos Primera y Segunda Guerra Mundial. Estas coyunturas de crisis también han servido y sirven de marco histórico-mundial para la emergencia de movimientos antisistémicos que a su vez catalizan las crisis. Para entender la crisis actual es necesario destacar dos atributos generales de las crisis recurrentes del capitalismo histórico; por un lado, su carácter cíclico y, por otro lado, el que su magnitud y profundidad es cada vez mayor. Si partimos de mediados del siglo XIX, podemos identificar crisis cíclicas desde la crisis de 1870, la depresión de la década de treinta y la crisis presente que emergió en los setenta. Pero además de ser recurrentes, dichas crisis son cada vez mayores tanto en su escala espacial y profundidad de efectos, como en las áreas de la vida social que afectan. A este carácter creciente de las crisis del capitalismo histórico lo caracterizamos como una «tendencia secular» a ser cada vez mayor y, por ende, a desafiar la capacidad del sistema-mundo moderno/colonial capitalista de recuperarse y reestructurarse. A propósito de esto, hay dos elementos conexos fundamentales para entender la crisis actual. La combinación de una nueva revolución tecnológica, que implica mayor productividad del trabajo y, por ende, menos necesidad de trabajo vivo, con menores ganancias en el capital productivo (lo que conlleva una búsqueda de menores costos), ha implicado, por un lado, la conversión del capital financiero y de la especulación en fenómenos dominantes y estructurales, y por otro, desempleo estructural, precarización e informalización del trabajo, y resurgimiento de servidumbres y esclavitud para la sobre-explotación del trabajo. A esto añadimos que la globalización plena del capital ha agotado la búsqueda de nuevos mercados como solución parcial, lo que ha tenido como consecuencia una ofensiva feroz de promover «acumulación por desposesión» de tierras y recursos naturales que explican las ofensivas de recolonización del nuevo capitalismo extractivista.

### **Raíces y temporalidad de la crisis reciente**

Hay diferentes modos de entender y explicar la crisis presente. La narrativa dominante en los medios de comunicación masiva, los centros de poder político y económico, y de el mundo académico, es verla como una crisis financiera de corto plazo, y en cada país, que se puede solucionar relativamente rápido a partir de mega-inyecciones de fondos de parte del Estado con el fin de restablecer las condiciones de rentabilidad del capital y, por ende, la salud de la economía en general. En contraste, los análisis marxistas y radicales de la crisis actual la entienden como un problema fundamental, de larga duración, y de carácter global,

pero aún tendiendo a enfocarse en lo económico. Aun si solo se ve la crisis en su dimensión económica, su temporalidad es mucho mayor que la debacle financiera y de bienes raíces de los Estados Unidos en 2008. Tampoco es así con crisis similares como las que ocurrieron en México en los ochenta, en Asia del Este en los noventa y Argentina en 2001. Caracterizamos su aspecto económico como una crisis de acumulación de capital a escala mundial que comenzó a principios de los setenta, cuyos síntomas más patentes fueron la subida de los precios del petróleo en 1973, el déficit fiscal del Estado imperial estadounidense a partir de la guerra de Vietnam, y la combinación sin precedentes de inflación y estancamiento que se llamó *stagflation*. Ese momento marcó una tendencia que persiste con sus altas y bajas hasta hoy de disminución de la tasa de ganancias, desempleo estructural, reducción de salarios reales, empobrecimiento creciente y masificación de la marginalidad social. Los procesos de globalización que denominamos como neoliberalismo son, en gran medida, estrategias de reestructuración de las condiciones de rentabilidad del capital a través de la elaboración de un nuevo paradigma de desarrollo capitalista basado en una revitalización y redefinición de las doctrinas del liberalismo económico que imperaron a finales del siglo XIX, la era del imperialismo de libre comercio bajo hegemonía británica.

En realidad, el keynesianismo que imperó desde la crisis mundial anterior, cuyos referentes principales fueron la gran depresión de los años treinta y dos grandes guerras entre las potencias del centro capitalista, no fue norma sino excepción en el *modus operandi* del capitalismo histórico. Es decir, el Estado interventor a favor del desarrollo económico (en América Latina el Estado desarrollista y populista), el Estado benefactor en aras de empleo pleno y consumo colectivo (sobre todo en los países del centro), fue producto tanto de estrategias para lidiar con la crisis económica, como de las luchas históricas de los ciudadanos y sobre todo de las clases subalternas demandando la extensión del sufragio a través de derechos sociales y políticos. Por ende, es también necesario entender las crisis en relación con las luchas y acciones colectivas que denominamos movimientos antisistémicos para significar olas de luchas que tienen no necesariamente la vocación sino efectos de desafiar y transformar el patrón de poder.

La ola de movimientos sociales, que comenzó a mediados de los cincuenta (tres de cuyos referentes clave fueron la Conferencia de Países No-Alineados en Bandung, Indonesia, el movimiento de liberación negra en los Estados Unidos y la revolución cubana) y que culminó hacia el final de los setenta, cuya cúspide fue 1968 (con la ofensiva de Tet en Vietnam, la huelga general en Francia y el escalamiento de los movimientos antiguerra de estudiantes y minorías raciales y sexuales en los Estados Unidos), fueron detonantes fundamentales de lo que catalogamos como crisis sistémica.

La emergencia de la doctrina y las políticas neoliberales a finales de la década de los setenta (dos marcadores fueron las políticas económicas de los

«Chicago Boys» en el Chile de la dictadura de Pinochet y la crisis fiscal de la ciudad de Nueva York), marcó una nueva era que contrarrestó parcialmente la crisis tanto económica como política: abriendo mercados, facilitando mayor explotación del trabajo, redefiniendo el rol del Estado, y articulando nuevos proyectos ideológicos imperiales para Occidente y el capital global. Esto implicó la constitución de lo que Aníbal Quijano denomina *bloque imperial global*, para significar el accionar conjunto de instituciones del capital global como el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial de Comercio con los Estados metropolitanos y las corporaciones transnacionales, que presidieron un proceso de intensificación de la globalización del capitalismo con vocación de colonizar, mercantilizar y privatizar todas las áreas de la vida, incluyendo los espacios públicos, la producción intelectual, los recursos naturales básicos y la corporalidad humana. Este modelo de globalización que buscó agresivamente dismantelar el gasto estatal en bienes sociales, aminorar el nivel de salarios, abrir mercados sin fronteras para inversiones y productos del gran capital, y crear ganancias para el capital a cualquier costo, confrontó desafíos múltiples y luchas plurales desde sus inicios que han venido madurando en varias direcciones. El capitalismo neoliberal ha sido confrontado por movimientos y movilizaciones a través del mundo, desde rebeliones populares espontáneas como el Caracazo en 1989 y nuevas luchas armadas como el levantamiento zapatista de 1994 (que conscientemente coincidió con la firma del tratado de libre comercio de América del Norte-NAFTA), hasta movimientos sociales de desocupados (como los Piqueteros en Argentina), campesinos (como los Sin Tierra en Brasil) y de la nueva clase obrera (como Conserjes por la Justicia de Trabajadores Inmigrantes Latinos en Los Ángeles, California).

Nuestra interpretación de las crisis cíclicas de la modernidad capitalista, y de la que encaramos ahora, trasciende los instrumentos de análisis de la economía política. Como bien arguye Fernando Martínez Heredia, hay que superar el economicismo y «colocar la crítica revolucionaria en el plano de la totalidad del sistema». En este sentido postulamos una crisis multifacética y polivalente.

### **Crisis global del patrón de poder moderno/colonial capitalista**

La manera más general y sintética con que podemos caracterizarla es como una crisis de la civilización occidental capitalista en su fase de globalización neoliberal. Es decir, más que una simple crisis económica, hay problemas en todas las aristas del patrón de poder. Por eso es una crisis de un modo de vida con sus formas de economía, política, ecología, ética, conocimiento y subjetividad. Es una crisis de la modernidad capitalista que ha sido el patrón civilizatorio dominante por más de 500 años. Aclaro rápidamente que no utilizo el concepto de civilización como una gran constelación cultural en el sentido de Toynbee, Elias o Huntington, sino como el or-

den dominante de poder que configura una racionalidad económica, política, ética, estética y epistémica, en este sentido similar a como Braudel y Wallerstein entienden la civilización capitalista, a la vez que entiendo la noción de civilización occidental como ideología dominante y discurso hegemónico en la modernidad capitalista.

Buscando la raíz de la palabra crisis encontramos que procede del griego «krisis» que significa el momento crítico cuando se define el desenlace de una dolencia, a la vez que se relaciona con «krio» que denota decidir o juzgar y de ambos se deriva la noción de crítica. Por eso, hay un doble sentido en el concepto de crisis, por un lado, una situación de dolencia grave y posibilidad de muerte, y por otro, un momento de grandes posibilidades y promesas. Cuando hablamos de crisis nos referimos a una situación insostenible, que requiere cambios sustantivos, y nuestro argumento es que no solo la economía y la política sino también las lógicas culturales, éticas, estéticas, epistémicas y ecológicas del sistema-mundo moderno capitalista sufren de esta condición.

### **Crisis ecológica y nueva política ecológica**

Una de las dimensiones más críticas de la crisis civilizatoria actual es la ecológica. El llamado «cambio climático» es una especie de eufemismo para denominar la debacle ambiental causada por la acumulación en el tiempo de las injurias que el paradigma de desarrollo productivista y extractivista ha causado en la ecología planetaria. La emisión indiscriminada de gases tóxicos alimentados por un modo de producción donde la naturaleza es vista como fuente de ganancia, la revitalización de la minería a costa de la erosión y mercantilización de recursos vitales como el agua junto con la amenaza a las formas de vida ancestrales de comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas, y la insistencia de los poderes occidentales (bajo el recalcitrante liderazgo de los Estados Unidos) de continuar con esa racionalidad económica que cada vez destruye más el ambiente y pone en peligro la vida misma del planeta, componen lo que definimos como una severa crisis ecológica. Uno de los síntomas más notables es lo que comúnmente llamamos «calentamiento global», manifiesto en fenómenos como la reducción de las masas glaciales que podrían eventualmente causar tsunamis en varias partes del mundo, y en las enormes inundaciones alrededor del planeta que están ocasionando muertes y destrucción agrícola. En fin, la civilización capitalista occidental está destruyendo el planeta y hay un consenso global creciente de que hay que tomar medidas radicales al respecto como claramente lo demostraron las cumbres en Copenhague y Cochabamba.

Aquí es importante subrayar el liderazgo de Evo Morales en la cumbre de Copenhague y destacar que como primer presidente indígena de Bolivia revela el carácter protagónico de los movimientos indígenas en la conciencia ecológica que informa los nuevos paradigmas de emancipación.

Los esfuerzos del capital transnacional de obtener mayores ganancias a través de la agroindustria y la minería han implicado intentos de colonización de territorios relativamente fuera de su control tales como el Pacífico colombiano y las tierras ancestrales de comunidades indígenas en la región andina, para explotarlos con megaproyectos como el establecimiento de plantaciones de palma africana y la extracción de oro. Estas iniciativas, promovidas por Estados como los de Colombia y Perú, son desafiadas por movimientos sociales de afrodescendientes, indígenas y campesinos que se oponen a la colonización de sus territorios ancestrales por el capital transnacional, a la vez que afirman su identidad étnico-racial y promueven una política ecológica que promueve formas de economía en armonía con el ambiente y basadas en modos comunitarios de autogobierno. Esta conciencia ecológica es un componente clave en las nuevas culturas políticas de los movimientos antisistémicos en la época presente, una suerte de «nuevo sentido común contrahegemónico», como lo llama De Sousa Santos.

La cuestión ecológica se refiere directamente a la crisis alimentaria provocada por una conjunción de la nueva «revolución verde» con el grave desequilibrio ambiental y la hiperinflación del capital financiero. En otras palabras, la mecanización de la producción agrícola, la agroindustria a gran escala, y el modelo extractivista y exportador, junto con las políticas neoliberales de libre mercado a favor de las corporaciones transnacionales del agrocomercio, han tenido como consecuencia el empobrecimiento, desplazamiento y destierro de las masas campesinas del mundo y la desnacionalización de la producción agrícola, lo que se agrava con la financiarización de la economía y los desastres ecológicos. Esta dinámica apunta hacia la profundización del hambre, la desnutrición y la alimentación tóxica debido a la proliferación de semillas transgénicas y la agricultura química promovidas por el gran capital agrícola, sobre todo de los Estados Unidos. Estas condiciones han nutrido el crecimiento de los movimientos campesinos como vemos claramente en la coalición mundial Vía Campesina y en grandes organizaciones como el Movimiento de los Sin Tierra en Brasil que enuncian un nuevo discurso de poder campesino, soberanía alimentaria y armonía ecológica que articula una nueva racionalidad no solo económica sino de vida colectiva para todo el planeta.

### **Crisis política: hegemonía imperial, legitimidad estatal, democracia liberal**

La dimensión más estrictamente política la podemos definir como una triple crisis: de hegemonía del imperialismo, de legitimidad del Estado moderno, y de la democracia liberal representativa. Si analizamos lo político desde sus aspectos formales e institucionales podemos distinguir cuatro escalas: local-regional, nacional, regional-supranacional y global. A escala mundial, la crisis se caracteriza por carencia de hegemonía combinada con pérdida creciente de la soberanía relativa de los estados-nación sobre todo en la periferia. Concordamos con Giovanni

Arrighi en que la historia de la modernidad capitalista se puede dividir en tres periodos de hegemonía: primero la holandesa en el siglo 17, luego la británica a mediados del siglo XIX, y finalmente la estadounidense en el periodo posterior a la segunda gran guerra occidental (circa 1945). La ola de movimientos antisistémicos de los sesenta y setenta marcó el principio del final de la hegemonía yanqui en el sistema-mundo moderno/colonial capitalista. Dicha crisis de hegemonía es a la vez causa y efecto de la crisis de legitimidad del Estado y de la crisis económica. En esta dinámica se conjugan la erosión de la democracia liberal representativa en el Estado-nación con la pérdida de hegemonía global del Estado imperial. Aquí un ejemplo revelador es cómo el nuevo presidente Obama continuó la política antidemocrática de encarcelamiento sin juicio en Guantánamo y el Acta Patriótica, ahondando la guerra en Afganistán, y escalando la presencia militar en América Latina, a pesar de haber ascendido al cargo con una plataforma de cambios democráticos. Esta política imperial de mano dura es indicadora de la pérdida de hegemonía, como se demostró en la bienvenida a Cuba en la última conferencia de la Organización de Estados Americanos y el fuerte rechazo a las bases militares yanquis en Colombia en la última cumbre de UNASUR.

Desde otro ángulo de lo político, una de las características de la organización del poder político en la era de la globalización neoliberal es una combinación de mayor concentración del Poder Ejecutivo en detrimento de la participación ciudadana, junto con un giro participativo hacia el gobierno local. Esto ha implicado una serie de paradojas en la organización política entre las cuales podemos destacar el entrelazo de mayor participación local con menor incidencia pública en los escenarios nacionales. Esta contradicción entre la socialización relativa del poder local y la centralización y privatización de la autoridad estatal se corresponde con la desnacionalización del poder a través del establecimiento de Estados neoliberales que tienden a servir de agentes globalizadores para las fracciones exportadoras y financieras de las burguesías criollas, a la vez que responden y sirven a instituciones del capital global como las corporaciones transnacionales y el Fondo Monetario Internacional. Una de las consecuencias de esta condición político-económica es que los Estados cada vez tienen menor voluntad y mayor dificultad en proveer bienes públicos como educación y salud, y de resolver problemas de desigualdad social como desempleo y hambre, situación que se agrava en las actuales condiciones de crisis. Este conjunto de factores también exacerba las tendencias autoritarias en los Estados modernos que crecientemente pierden la capacidad y voluntad de garantizar derechos civiles y políticos. Otra de las paradojas de los Estados capitalistas en la era neoliberal y su crisis, tanto en los centros metropolitanos como en las semiperiferias y periferias, es la combinación de reconocimiento de derechos culturales y étnico-raciales con la pérdida de políticas sociales a favor de la redistribución de riqueza y poder, lo que se traduce en una disyunción de la política de reconocimiento cultural con la política de redistribución de riqueza y poder.



## **Crisis civilizatoria y racionalidades alternas**

Las dimensiones políticas de la crisis civilizatoria se corresponden al deslinde de dos tipos de crisis que plantea el intelectual boliviano Luis Tapia; por un lado, el malestar en la estabilidad de las instituciones del poder dominante como el Estado y la economía; y por otro, en su desafío y cuestionamiento a partir de las prácticas emancipatorias de muchos movimientos sociales y espacios subalternos contra las formas patriarcales de alimentación, de explotación, organización política, ecología y de producción de conocimientos que dominan la vida social de nuestra región y el mundo.

Lo político se corresponde con las dimensiones culturales y éticas de la crisis sistémica. En este registro se integran la crisis de valores, de proyectos de vida, de modos de producción y comunicación de conocimientos, y de formas de identidad y subjetividad imperantes en la civilización occidental capitalista. Esto es en parte resultado del fracaso de los modelos de desarrollo socioeconómico, ecológico y de organización política de la modernidad capitalista, como también de sus lógicas culturales hegemónicas con sus elementos éticos, estéticos, cognoscitivos e identitarios. En este sentido, planteamos que la liberación de historias, memorias, conocimientos y modos de vida no-occidentales es un síntoma positivo de esta crisis.

Una de las peculiaridades y novedades de la crisis actual es su severidad en tanto crisis de las estructuras de conocimiento de carácter eurocéntrico-occidentalista. Su contraparte en la búsqueda de justicia epistémica se ha convertido en una de las características y reclamos principales de una nueva ola de movimientos antisistémicos que ya sea en su vocación, alcance, o efectos, surgen como actores protagónicos en los procesos crecientes de des-colonialidad del poder y el saber produciendo una nueva episteme y racionalidad de vida.

## **Crisis multifacética, movimientos antisistémicos y des/colonialidad**

Muchos también caracterizarían la condición presente como una crisis de alternativas. Ahora se suele hablar del posneoliberalismo, pero con frecuencia sin una memoria histórica de fondo y sin un horizonte utópico alternativo. Esto es así en gran medida porque también hemos tenido una crisis del socialismo actualmente existente y, por ende, de visión y confianza en los paradigmas familiares de emancipación, lo que puede implicar escepticismo en la viabilidad de futuros posibles. Contrario a esta visión, entiendo que muchos partimos de una visión más optimista, no solo por el poder positivo de la esperanza que es algo importante a cultivar, sino porque reconocemos la gran importancia de la nueva ola de movimientos antisistémicos que hoy día demuestra no solo que «Un Mundo Mejor es Posible», como reza la consigna de los procesos del Foro Social, sino también

porque en esta región se construyen alternativas diariamente desde los cambios en lo íntimo y en las relaciones de género y sexualidad, y las pequeñas trincheras de autogobierno comunitario, hasta los difíciles y contradictorios procesos de gobiernos de «izquierda». La resolución de este momento crítico, de esta coyuntura histórico-mundial crucial, es impredecible. Hay al menos dos cosas que creo debemos tener claras para construir alternativas colectivas: la primera es que es una crisis raigal en todas las aristas del patrón de poder, lo que ofrece el potencial de construir un mundo radicalmente distinto; la segunda es que la crisis abre la posibilidad de potenciar plenamente nuestras capacidades como sujetos históricos. En este sentido la crisis representa un momento crítico de autocreación de la sociedad y auto-afirmación de los sujetos con potencial de construir un nuevo contrato social.

En esta coyuntura de crisis y transformación no es suficiente hablar de movimientos sociales sino más aún de movimientos societales, acciones colectivas que tengan la capacidad de provocar cambios a nivel de la sociedad en su conjunto con vocación y/o potencial de llegar a ser de carácter antisistémico. Para concluir voy a levantar algunas de las preguntas fundamentales que debatimos constantemente en espacios de construcción colectiva de conocimiento crítico y alternativas de vida, que varían desde asambleas comunales y caracolas hasta conferencias académicas. Estas preguntas y respuestas van conformando en el caminar una problemática común para «reinventar la emancipación» y crear juntos una nueva política de des-colonialidad y liberación. Aquí solo voy a traer cuatro:

- 1) ¿Qué significa y cómo se pueden construir formas justas, igualitarias, y plenamente democráticas del poder? ¿Cómo conjugar el poder constituyente con la institucionalidad política? Lo que Dussel representa usando el lenguaje de Spinoza como potencia y potestas. ¿Necesitamos refundar el Estado y/o crear nuevas formas de institucionalidad y comunidad política? ¿Qué significa y cómo se construye en términos concretos el buen gobierno y el mandar obedeciendo?
- 2) ¿Cómo traducir en proyectos de país/región y en políticas concretas la nueva racionalidad de economía, ecología, convivencia y gobierno connotadas por principios ético-políticos anticapitalistas/no-occidentalistas como *Suma Kawsay* (o «Buen Vivir» en quechua) y *Unbutu* en lenguaje surafricano? ¿Cómo construir economías y ecologías de armonía entre todos los entes existentes en vista del impulso neodesarrollista y poskeynesiano de los mismos gobiernos que declaran el socialismo del siglo XXI? ¿Cómo conjugar en práctica y teoría la política de lo posible con la utopía como horizonte de futuro?
- 3) ¿Qué estrategias de transformación radical se pueden perseguir a corto, mediano y largo plazo sin perder de vista las severas contradicciones que impli-

- can los procesos de des-colonialidad del poder? ¿Qué espacios de lucha y liberación son cerrados y cuáles posibilidades son abiertas por la crisis?
- 4) ¿Qué implicaciones tienen las transformaciones profundas que supone esta crisis raigal para los modos de producción, pedagogía y comunicación de conocimiento crítico?

Hoy día las luchas son clara y explícitamente múltiples, a la vez que los actores de cambio y sus reclamos plurales, lo que hace más complejo el desafío de articular bloques contrahegemónicos que puedan construir y mantener espacios sociales fundados en principios de igualdad, reciprocidad, libertad, paz y vida; en contraste con las lógicas de desigualdad, competencia, opresión, violencia y muerte que imperan en la civilización occidental capitalista. Para nosotros, como intelectuales comprometidos y como activistas de los movimiento sociales, debería ser imperativo producir conocimiento crítico con el fin de contribuir a combatir la cadenas de la colonialidad con hilos de solidaridad para construir «unidad compleja» a partir de las diferencias, como demandan las culturas políticas que surgen en una nueva política de des-colonialidad y liberación en la región.

En su definición como momentos de malestar múltiple y profundo, las crisis son periodos de enormes riesgos y dificultades, pero como épocas insostenibles que demandan cambios fundamentales también pueden ser eras de grandes transformaciones con el potencial de producir un contrato social más justo e igualitario, coyunturas en las que podemos dar a luz futuros posibles, en las que estamos más aptos para crear fuertes suertes de liberación en aras del buen gobierno y el buen vivir. Nuestro gran reto es construir ese nuevo pacto social dándole contenido concreto y positivo al buen gobierno y buen vivir desde nuestras múltiples trincheras de lucha y dimensiones de vida. En este sentido, un modo de recrear el quehacer crítico latinoamericano en el contexto del espectáculo de los bicentenarios es el vislumbrar y reinventar América Latina como un proyecto de descolonialidad del poder, desde cada sujeto, desde cada lugar, para tejer futuros de liberación para *corazonar* el mundo.



## «¿PODREMOS SOBREVIVIR A LA CRISIS TERMINAL DEL CAPITALISMO?<sup>1</sup>»

*Entrevista con Edgardo Lander*

**Raphael Hoetmer:** *¿En qué se distingue este escenario de crisis de las crisis anteriores?, ¿cuál es su particularidad?*

**Edgardo Lander:** Hay un aspecto medular que es a su vez punto de partida para ver la diferencia entre esta crisis y las anteriores, que permite constatar que no se trata de una crisis cíclica más del capitalismo. Este patrón civilizatorio de acumulación, esta lógica capitalista de crecimiento sin fin en un planeta restringido, está llevando a sus límites la posibilidad de la vida en la Tierra.

Estamos en una nueva situación histórica en la que, o se detiene este patrón depredador —que está sistemáticamente socavando las condiciones que hacen posible la vida—, o nos enfrentamos a un colapso de estas condiciones y la imposibilidad de continuar la vida tal como la conocemos. En términos inmediatos los conflictos por el acceso a los bienes comunes van a incrementar los procesos que ya están ocurriendo: guerra por el acceso a los bienes energéticos y las pugnas por la apropiación de tierras, migraciones ecológicas masivas, murallas y represión hacia los migrantes y tendencias hacia un *apartheid global*. Todos estos procesos apuntan en una dirección de violencia y conflicto cada vez más generalizado.

Además, estamos utilizando las condiciones que hacen posible vivir en el planeta con una extraordinaria y creciente desigualdad. Mientras unos se apropian de proporciones crecientes de los *bienes comunes* de la Tierra, una elevada proporción de la humanidad no solo carece de acceso a condiciones básicas de vida como la alimentación o el agua potable, sino que es la que está siendo más afectada por el cambio climático.

Estas dos cuestiones juntas (sobreutilización de la capacidad de carga y creciente desigualdad en el acceso a los bienes comunes), constituyen una combinación explosiva. Esto no puede continuar por mucho tiempo sin resultados catastróficos y probablemente irreversibles. Por lo expuesto, creo que esta es la crisis terminal del patrón civilizatorio industrialista de crecimiento sin fin cuya máxima expresión histórica ha sido el capitalismo. Yo no podría calcular por cuántos años o décadas más durará esta situación; creo que es un asunto un poco más abierto, pero efectivamente estamos en un momento histórico en el que no está claro si podremos sobrevivir a esta combinación de colapso ecológico y violencia. Este

---

1 La entrevista fue realizada por Raphael Hoetmer en el marco del simposio internacional La Cuestión de la Des/Colonialidad y la Crisis Global, efectuado en la Universidad Ricardo Palma entre el 5 y 7 de agosto de 2010. Lander fue invitado al Encuentro de Saberes y Movimientos, pero no pudo asistir.

futuro de catástrofes ambientales cada vez más generalizadas y de guerra permanente ya llegó.

**RH: Llama la atención que en el debate público no exista una conciencia de la gravedad —incluso en el debate del cambio climático— sobre este asunto. Menos en Europa, donde se cree que «igual vamos a encontrar una solución»; ¿cómo ves esta respuesta? ¿Y de qué forma crees que las instituciones multilaterales, los gobiernos más poderosos del mundo y las grandes empresas están anticipando este nuevo escenario?**

**EL:** Me parece que predomina la política del avestruz, es decir, la política que en lo fundamental ignora el problema a pesar de los informes del Panel Intergubernamental del Cambio Climático, entre muchos otros. Los diagnósticos sobre lo que está ocurriendo y lo que va seguir ocurriendo no solo aparecen en algunos artículos científicos de alguna revista especializada; son crecientemente palpables día a día para proporciones crecientes de los habitantes del planeta.

El año 2010 ha sido particularmente catastrófico desde el punto de vista ambiental. Culminando el año, se estima que ha sido el más caluroso en milenios, mientras que el invierno europeo ha sido el más frío en décadas. La elevación de la temperatura produjo devastadores incendios de bosques en Rusia, y una sequía que condujo al gobierno a decidir suspender la exportación de trigo, siendo este país el tercer exportador de trigo del mundo. El hecho de que Rusia deje de exportar trigo puede afectar significativamente al mercado mundial de productos alimentarios y producir una nueva elevación de precios. Como resultado del calentamiento global se desprendió en Groenlandia un bloque de hielo cinco o seis veces más grande que la isla de Manhattan. Unas 20 millones de personas fueron afectadas severamente por las inundaciones en Pakistán. En Venezuela, en un mismo año, se ha producido la sequía más severa de los últimos 40 años junto con las precipitaciones más abundantes de que se tenga registro. Se pasó así de una severa crisis eléctrica a inundaciones que han afectado a por lo menos 150 mil personas, destruyendo cultivos, viviendas e infraestructura a través del país.

Estos sucesos no son ni ciencia ficción ni acontecimientos que podrían pasar en el futuro. Son transformaciones profundas que están ocurriendo ante nuestros ojos, las vemos en la televisión, en los titulares de la prensa internacional. Y sin embargo, el asalto sistemático a la vida no da señales de frenarse. La expansión de las fronteras de acceso a bienes energéticos que ignora los riesgos llevó a lo que ha sido considerado como el desastre ambiental más grave ocurrido en la historia de los Estados Unidos: el derrame petrolero de la BP en el Golfo de México.

Los diagnósticos del Panel Intergubernamental del Cambio Climático tienen un sesgo de cautela conservadora. Luego de que los equipos científicos multinacionales y multidisciplinarios sistematizan un *estado del arte* recogiendo los estudios publicados por *todas* las principales revistas y *todos* los principales institutos científicos que trabajan sobre temas relacionados en todo el mundo, estos diagnósticos pasan por el filtro político de negociaciones intergubernamentales

durante las cuales representantes de algunos países, como los Estados Unidos, logran moderar sus contenidos. A pesar de ello, el diagnóstico que realizan sobre la situación actual del planeta y las proyecciones de las tendencias a corto y mediano plazo (próximas décadas) —si no se toman medidas radicales para revertir estos efectos— son extraordinariamente alarmantes.

Estos procesos de devastación de las condiciones de la vida se están acelerando en la actualidad. En lo que David Harvey ha denominado como proceso de *acumulación por desposesión*, en las décadas de globalización neoliberal ha venido operando un proceso sistemático de superación de los obstáculos tecnológicos, financieros, jurídicos y políticos a la extracción de lo que denominan «recursos» energéticos y minerales en zonas que hasta hace poco resultaban inaccesibles (grandes profundidades debajo del lecho del mar; a miles de metros de altura bajo los glaciares en la Cordillera Andina; en la Amazonía). Esto constituye un asalto generalizado a territorios de pueblos y comunidades indígenas y campesinas en el Sur global, poniendo en riesgo sus culturas y vida. Es esta la razón por la cual hoy las mayores expresiones de resistencia a la lógica expansiva del capitalismo ocurren en dichos territorios. No se trata, sin embargo, de conflictos que puedan ser entendidos como luchas parciales de estos pueblos. En estas confrontaciones está en juego si se logra, o no, detener el asalto final a los bienes comunes de la Tierra. Del resultado de estas depende el futuro de la vida tal como la conocemos.

Por otro lado, es importante destacar que lo que está en juego no es solo el calentamiento atmosférico, tal como esto ha sido definido en los debates camino al Protocolo de Kyoto y a las negociaciones de Copenhague y Cancún. No queda duda de que se trata de un asunto extraordinariamente importante y que en ello se juega el futuro de la vida. Pero este acotamiento, al reducir el debate sobre el *patrón civilizatorio* exclusivamente a la elevación de la temperatura atmosférica, abre el camino para considerar que es posible una solución tecnológica. Dado que dicha elevación de temperatura es consecuencia de las emisiones de gases de efecto invernadero, de lo que se trataría es, en lo fundamental, de cambiar el patrón de producción y consumo de energía. Bajo esta idea, se afirma que es necesario darle incentivos adecuados a las empresas y corporaciones con el fin de que pongan los recursos necesarios para la creación de las nuevas tecnologías requeridas. Esto está sustentado en una fe ciega —y absolutamente infundada— en que con el mismo patrón tecnológico que nos ha conducido a esta crisis será posible encontrar las soluciones para salir de esta. Se supone que si no se encuentran en este momento estas «soluciones» (*technological fixes*), las conseguiremos en el futuro y que para ello necesitamos crear condiciones para que «el mercado» reciba las señales requeridas y estas innovaciones seas rentables para las corporaciones.

Hemos llegado a esta situación límite precisamente como resultado de esta lógica productiva y tecnológica del crecimiento sin fin de la sociedad capitalista. Es profundamente irresponsable argumentar que esa misma tecnología y ese mismo mercado, guiados por la búsqueda de la maximización de la ganancia, van a tener capacidad de responder a la presente crisis.

Las negociaciones internacionales de cambio climático, en su agenda y en sus mecanismos de toma de decisiones, están controladas por agentes (gobiernos del Norte, transnacionales y comunidad científica) que comparten los supuestos básico del patrón civilizatorio que ha conducido a la crisis más severa que jamás ha conocido la humanidad. Están dispuestos a discutir todo menos esos supuestos. Las otras voces, las otras visiones del mundo, son sistemáticamente excluidas. Es por ello que hay pocos motivos para ser optimistas en relación a estas negociaciones. Son las únicas existentes, las únicas en las cuales se podrían tomar decisiones capaces de alterar esta dinámica destructiva. Es esa la razón por la cual los movimientos sociales de todo el mundo (Justicia Climática Ahora, Vía Campesina, articulaciones de pueblos indígenas de todo el mundo, etc.) dedican tanta energía, tanto esfuerzo a intentar incidir sobre ellas. No es porque crean que se trate de procesos democráticos abiertos a la participación y las posturas de los *otros*. No sorprende, por lo tanto, que en Copenhague no se llegara a acuerdo alguno. No sorprende que en Cancún hubiese mucha retórica, pero poco en términos de acuerdos concretos. No se establecieron compromisos obligantes de ningún tipo en relación a la reducción de gases de efecto invernadero, no se abordó el tema de los derechos de propiedad intelectual, condición sin la cual es poco lo que pueda esperarse de los llamados a la transferencia tecnológica. Incluso el único acuerdo que, a pesar de su poca eficacia, efectivamente compromete a los países industrializados del Norte geopolítico a reducir sus emisiones, el Protocolo de Kyoto, probablemente no será renovado con lo cual solo estaría vigente hasta el año 2012.

No forman parte de estas negociaciones los debates propiamente civilizatorios. No se tomaron en cuenta en Cancún los resultados de la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra realizada en Cochabamba en abril de 2010. La defensa de estos hecha por Pablo Solón a nombre de Bolivia terminó siendo una postura solitaria que no fue acompañada ni siquiera por los representantes de los países del ALBA que pocas semanas antes habían ratificado su acuerdo con la posición de Bolivia.

Obviamente, nada de esto debe sorprendernos. Cuando ponemos en cuestión las nociones hegemónicas de *riqueza*, cuando se cuestionan las ideas del *desarrollo* y el *progreso*, cuando hablamos de *Sumak Kawsay* y *Suma Qamaña*, se están cuestionando los fundamentos del actual patrón civilizatorio dominante. No solo los intereses económicos corporativos y la geopolítica global, sino igualmente los imaginarios y subjetividades instalados en una elevada proporción de la humanidad como consecuencia de cinco siglos de modernidad-colonial-capitalista. Dadas las relaciones de poder extraordinariamente desiguales hoy existentes, los sectores privilegiados del planeta no están dispuestos a alterar sus patrones de vida. Se trata de un esfuerzo inútil: por más que acumulen bienes materiales, sus hijos y nietos no los podrán disfrutar porque es poco probable que sobrevivan al colapso ecológico.



**RH:** *Y por lo tanto, personas como tú, Aníbal Quijano, entre otros, hablan de crisis civilizatoria, que nos hace pensar que esto tiene mucho que ver con el conocimiento y las teorías que se vienen produciendo en el planeta, ¿cuál es esta relación entre el conocimiento y la situación a la cual hemos llegado?*

**EL:** Para responder a la pregunta podemos hacer una especie de arqueología de saberes sobre cómo se fueron dando pasos en la dirección y constitución de la ciencia moderna. Yo creo que este patrón, hoy hegemónico, de la cultura occidental, científica, tecnológica, tecnocrática, capitalista, colonial y moderna —con todas las caracterizaciones que se le pueda dar— es el resultado de un proceso histórico que viene de muy atrás, y que no forma parte en modo alguno de un desarrollo inexorable de las leyes de la historia, o de un guión inevitable del devenir humano. No es simplemente una cultura «superior» o más «avanzada». Este patrón hegemónico es el resultado de decisiones humanas que se fueron tomando en contextos donde imperaban determinadas correlaciones de fuerzas, unos intereses económicos específicos, al interior de determinados imaginarios y patrones culturales. En diferentes coyunturas se fueron marginando, invisibilizando o cerrando otras opciones y direcciones históricas. El resultado de estas sucesivas exclusiones, de estas sucesivas amputaciones y empobrecimientos de la rica experiencia humana lo tenemos ante nuestros ojos.

Un imaginario fundante de la llamada cultura occidental aparece en el mito de creación del judeo-cristianismo. En el texto del *Génesis*, y las interpretaciones que han sido hegemónicas durante ya más de dos mil años, hay una clara división entre lo *divino*, la «naturaleza», y los *seres humanos*<sup>2</sup>. Este mito fundacional, en relación a la ubicación del ser humano en el conjunto de las redes de la vida, es muy diferente a los de la mayoría de las otras culturas y pueblos del planeta. Es muy importante profundizar en este aspecto porque es parte de los sentidos comunes que esta tradición judeo-cristiana, gracias a la larga historia colonial-imperial de los últimos siglos, se ha prácticamente universalizado. La ciencia moderna se ha montado sobre este mito que separa a lo divino, la «naturaleza» y los seres humanos.

La palabra *objetivo* nos es tan familiar que hemos perdido la capacidad de reconocer que, en realidad, está afirmando algo de una extraordinaria radicalidad. Un *conocimiento objetivo* quiere decir literalmente que es un conocimiento que no depende del sujeto, que hace abstracción del cuerpo, del sexo, del color de piel, de la experiencia histórica, de la memoria, del contexto geográfico, de toda especificidad cultural. Hace abstracción de todo y depende solo de una razón independiente que —arrogantemente— cree ser universal. Esta razón «universal» se ha transformado en razón instrumental que impone la prioridad absoluta del

---

2 Esta no es, por supuesto, la única interpretación posible de los textos bíblicos. En las últimas décadas se han realizado notables aportes alternativos desde perspectivas teológicas críticas como las de Leonardo Boff y Frei Betto, que colocan a la vida como el fundamento de toda responsabilidad ética cuestionando en forma radical el dualismo humanos-resto de la vida.

control, el dominio y el progreso sobre todo otro valor humano. Esa pretensión postula un sujeto de conocimiento que convierte a todo lo demás en objeto, en exterioridad, y al hacerlo, lo convierte en cosa. No solo construye como cosa a la llamada «naturaleza» sino al cuerpo mismo. Es este el fundamento político/epistemológico de la construcción de la inferioridad de los *otros*, de los excluidos, sean mujeres, pobres, negros, no-europeos, sean los que hablan esas lenguas «raras» que no son las de la modernidad europea occidental. Esta razón —con sus construcciones de objetividad y universalidad— define a esos múltiples *otros* y *otras* como objetos.

Igualmente creo que es fundamental lo que aparece con extraordinaria claridad en la obra de Bacon. Me detengo un momento para decir que hay que tener cuidado cuando le atribuimos excesiva influencia a un determinado autor. Cada autor opera en un contexto histórico/cultural particular en el que es posible afirmar unas cosas que en su época encuentran o no sentido. Cuando Enrique Dussel dice: primero viene el *yo conquisto* del colonizador ibérico y después el *yo pienso* de Descartes, está afirmando que el pensamiento corresponde a un momento histórico, a un *lugar de enunciación* particular. Desde el poder creciente que da la conquista y la colonización se busca el dominio, el control global. Desde este particular lugar de enunciación se pretende hablar por (y sobre) el resto del planeta. Esto no es solo un asunto epistemológico, es fundante, constitutivo, de las relaciones de poder del sistema-mundo colonial moderno.

En ese sentido, la obra de Bacon es un lúcido mandato moderno. Su obra proclama una clara relación entre el *saber* y el *poder*. Afirma que el ser humano es impotente ante las fuerzas de la naturaleza, a menos que desarrolle un conocimiento de sus regularidades para someterla. Se formula así el *para qué* del saber de la ciencia moderna: el sometimiento de la «naturaleza» para lograr el bienestar material de los seres humanos.

Historiadoras feministas críticas de historia la ciencia, como Carolyn Merchant argumentan que la imagen de la *tortura*, utilizada por Bacon como vía para sacarle los secretos a la naturaleza, viene directamente de la persecución a las brujas y a las mujeres a quienes se torturaba para sacarles sus diabólicos secretos. La concepción que está detrás es claramente una declaración de guerra de los hombres a la «naturaleza» (incluido el cuerpo femenino como lugar de la tentación). En su *Nueva Atlántida* hay una descripción de una utópica sociedad tecnocrática en cuyo centro —la casa de Salomón— solo están los sabios capaces de organizar la vida colectiva sobre la base de la ciencia y la verdad. Aquí Bacon prefigura el pensamiento positivista y tecnocrático moderno.

Otra dimensión muy importante —como lo ha señalado la epistemología crítica feminista— es lo que puede ser caracterizado como la *muerte de la naturaleza* en la ciencia moderna. Esto es, el reemplazo de una metáfora organicista (vitalista) de la naturaleza, por una que la entiende como *mecanismo* compuesto por partes simples que, al ser desmontadas, descompuestas, separadas, pueden ser conocidas. Esta imagen es extraordinariamente potente. Conduce al *desencan-*

*tamiento de la naturaleza*, al convertirla en una cosa, en un artefacto. Al entender la «naturaleza» como cosa, como un reloj que se puede desmontar (y volver a armar) para entender cómo funciona, se pierde toda noción de totalidad, de complejidad.

Este sigue siendo el sentido común de la ciencia moderna, la epistemología implícita de la práctica de la «ciencia normal», a pesar de las extraordinarias revoluciones epistemológicas que ya hace más de un siglo provocaron la *teoría de la relatividad* y el *principio de incertidumbre* de la mecánica cuántica. La práctica cotidiana de la ciencia no parece haberse enterado. Cuando en las universidades del mundo entran estudiantes a escuelas de química, física o a las diferentes ramas de la ingeniería, de la tecnología, etc., llegan directamente a estudiar «la verdad». No hay una reflexión epistemológica de que están estudiando un conocimiento basado en unos supuestos históricos particulares, conocimiento guiado por unos valores y objetivos particulares: prever, controlar, someter, transformar, utilizar. Esta ausencia total de conciencia epistemológica sobre el patrón de conocimiento que se está asumiendo hace posible que unos sentidos comunes particulares se consoliden y se establezcan como *verdaderos, objetivos, universales* y, por lo tanto, «científicos». Este mecanicismo (relaciones unívocas, *un gen = un rasgo*) está en la base de las extraordinariamente irresponsables manipulaciones de la ingeniería genética.

Todo esto (separación de razón y cuerpo, de razón y naturaleza; así como las nociones baconianas de la relación entre saber y poder, y la concepción de la «naturaleza» como exterioridad a ser dominada en función del bienestar material humano, de la naturaleza como muerta y radicalmente diferente a lo humano), no se refiere solo a la historia de la ciencia —a su pasado—, tiene una contemporaneidad extraordinaria.

Lo anteriormente dicho se muestra, por ejemplo, en el debate sobre la *evolución* y el *creacionismo* en la derecha estadounidense. El rechazo radical a la teoría darwiniana de la evolución expresa la negación a aceptar algún tipo de continuidad y relación de parentesco entre el resto del llamado reino animal y los seres humanos. Estos hechos expresan que la concepción radicalmente *antropocéntrica* del ser humano como centro, razón de ser de la vida, es un sentido común que no solo está todavía presente, sino que opera como un potente recurso político conservador.

Estos supuestos, estas formas de conocer, han alimentado y han sido a su vez potenciados por la acumulación del capital. Esta lógica pretende no solo que es posible el crecimiento sin límites en un planeta limitado, sino que exige que ese proceso no se detenga porque ello puede conducir al colapso. En este sentido, el capitalismo es como una bicicleta que se tiene que seguir pedaleando sin detenerse en ningún momento. Estamos hoy en una situación de locura colectiva. A pesar de todas las advertencias, seguimos pedaleando sonámbulamente hacia el precipicio.

**RH: ¿En esa situación, cómo ves el papel de la teoría crítica de los investigadores y de los proyectos de conocimiento crítico? ¿Cuáles son los caminos y las tareas que tienen en este escenario?**

**EL:** Una primera tarea fundamental es la *desnaturalización* de todo lo que las ideologías hegemónicas han convertido en «natural». Esto exige contextualizar e historizar los procesos que nos han llevado a la situación actual. Por ejemplo, la radicalización neoliberal que ha argumentado el fin de la historia y el TINA (*There is no alternative*) de la Thatcher. Es indispensable cuestionar todo lo que contribuya a legitimar/sustentar los relatos dominantes de la historia universal, de la modernidad, del progreso, del desarrollo. Estos patrones forman parte potente y eficazmente de una construcción de hegemonía cultural y de sentidos comunes en sectores amplios de las sociedades contemporáneas. Esto exige desnaturalizar, relativizar, contextualizar, historizar los patrones de conocimiento que pretenden ser universales, pero que no son sino una opción histórica particular, en determinados tiempos y resultado de determinados intereses.

Otra dimensión absolutamente fundamental, y que tiene ver con lo anteriormente explicado, es que ante el reconocimiento actual de los límites de la lógica de la acumulación capitalista, han resurgido opciones/alternativas que habían sido negadas, aplastadas y silenciadas por el patrón hegemónico capitalista. Estas opciones están resistiendo/confrontando los patrones de conocimiento y los patrones productivos dominantes —en forma simultánea— desde muchos lugares: desde la crítica feminista, y ecofeminista, desde múltiples cuestionamientos al mecanicismo al interior de las propias comunidades científicas. Son cruciales en este sentido los aportes desde la economía ecológica y la crítica a la economía, ese dogmático patrón de conocimiento que ignora la materialidad de todo proceso de creación de riqueza, y suma, como creación de riqueza, la devastación de esa base material.

Pero, más importante aún es que hay en el planeta —a pesar de 500 años del dominio creciente del sistema-mundo colonial moderno— *otras* memorias, historias, comunidades, pueblos, sujetos, experiencias que miran la vida desde *otros* lugares. Estas otras opciones culturales o civilizatorias, presentes en todo el mundo, tienen particular vigor hoy en América Latina. Esto lo podemos reconocer con mucha nitidez en las luchas de los pueblos y comunidades indígenas y campesinas, en las diferentes formas organizativas, modalidades de enunciación, en las diversas formas de entender el *buen vivir*.

Sus resistencias frente al extractivismo; a la contaminación de las aguas o al desplazamiento de la gente de sus tierras por grandes represas, etc., son con frecuencia cuestionamientos y resistencias desde *otros lugares, otras epistemes*, otras formas de entender la relación de los humanos con el resto de las redes de la vida. Hay aquí significados que el pensamiento moderno es incapaz de entender, porque simplemente las veía (y sigue viendo) como animismo, como expresión de atraso y obstáculo al progreso. Estos «obstáculos» constituyen hoy las potencia-

lidades mayores con las cuales cuenta la humanidad para resistir y detener esta máquina de destrucción llamada capitalismo.

Entonces, creo que el reto del pensamiento crítico y del trabajo por venir no es la elaboración autocontenida y de diálogo entre intelectuales, sino precisamente el reconocer y participar de esta pluralidad de ámbitos de resistencia que opera en tantos lugares. Es posible contribuir a ello con aportes teóricos, con conceptos y categorías, pero fundamentalmente por la vía del reconocimiento del *otro*, y la potenciación del diálogo de esta pluralidad de saberes y creaciones políticas que están dándose más allá de que lo digan o no los intelectuales. Solo asumiendo la crisis terminal de las pretensiones del *monopolio epistemológico* de la academia, de la ciencia, de la universidad, será posible contribuir a estos procesos.

**RH: Uno de los proyectos de teoría crítica más interesantes en las últimas décadas ha sido el de la descolonialidad/modernidad. Hace un par de años Arturo Escobar planteó tres desafíos importantes a esta teoría: uno tenía que ver con los imaginarios económicos alternativos, otro con la relación humano/naturaleza y un tercero con el control del cuerpo, la sexualidad, los temas de género. En ese sentido ¿qué avances ves en el proyecto? ¿Este planteamiento ha ayudado a provocar una discusión con buenos resultados?**

**EL:** Me parece que en las áreas del feminismo, el cuerpo y el género hay diálogos crecientes y enriquecedores. Por ejemplo, los aportes críticos feministas a lo no-presente o a lo no suficientemente elaborado en las propuestas o agenda teórico/política de la modernidad/colonialidad. Hay reflexiones importantes en las formulaciones críticas al desarrollo o a las implicaciones de la forma colonial-moderna de entender la «naturaleza». Hay enriquecimientos extraordinarios en los diálogos actuales con pueblos y comunidades indígenas y campesinas en el continente. No digo que esté resuelto, nunca podrá estarlo, pero creo que hay ricos debates en marcha.

Mucho más me preocupan las limitaciones existentes en el ámbito de alternativas en términos de la producción. Los proyectos políticos de Bolivia y Ecuador, que han incluido nociones como el *buen vivir* y los *derechos de la naturaleza* en sus constituciones o leyes, representan el potencial de rupturas decolonizadoras radicales. Desde el punto de vista epistemológico, el pensar en la naturaleza como *sujeto de derecho* es para el pensamiento constitucional moderno simplemente una aberración, algo que carece de sentido. Se trataría de los derechos de un no-sujeto. Desde esas perspectivas resultan igualmente problemáticas la plurinacionalidad y pluriculturalidad. Sin embargo, estas nociones ya forman parte de los nuevos textos constitucionales. Los retos, que han resultado extraordinariamente complejos, consisten hoy en convertir estos programas constitucionales (que a su vez están atravesados por tensiones y contradicciones), en procesos efectivos de cambio. Nuestras herramientas teóricas y conceptuales, y las subjetividades/intersubjetividades de amplios sectores de las poblaciones de estos países continúan en buena medida ancladas en la realidad colonial-liberal que se busca alterar.

En los actuales gobiernos de izquierda o «progresistas», más allá de las proclamas decolonizadoras, buena parte de las políticas públicas siguen montadas sobre las lógicas del Estado nacional y de la ciudadanía universal (homogénea), en las nociones de bienestar social correspondientes a la lógica de la modernidad colonial. Esto no se puede abordar en forma maniquea simplemente como expresión de la traición de estos gobiernos. Además de la pesada inercia institucional de una maquinaria estatal que fue hecha precisamente para homogeneizar y colonizar a la sociedad, las demandas que las sociedades hacen a estos gobiernos solo han cambiado parcialmente. Además de las demandas decolonizadoras y en defensa de la Madre Tierra, están igualmente sometidos a presiones de comunidades y movimientos sociales exigiendo carreteras, semillas, acceso a servicios de salud, educación. Las pugnas entre desarrollismo extractivista por un lado, y las provenientes de las lógicas decolonizadoras por otro, no se manifiestan solamente en el Estado, atraviesan igualmente el conjunto de la sociedad, incluidos los sectores populares.

Las nociones del buen vivir representan una utopía de una parte de la sociedad. Otros (incluyendo —es importante reiterarlo— amplios sectores populares) no se sienten representados, contenidos en este proyecto de futuro. Las luchas decolonizadoras enfrentan así, no solo la oposición férrea de los grupos privilegiados de la sociedad (y sus aliados externos), sino igualmente el sentido común colonial de parte del campo popular.

Confrontamos así unos retos extraordinariamente complicados. Adicionalmente, dados los límites del planeta y la voracidad destructora del sistema mundo actual, no tenemos a nuestra disposición un tiempo infinito. Si son ciertas las tendencias a la destrucción, y los alarmantes diagnósticos sobre las crisis de la vida no son inventos, si estos, efectivamente, caracterizan lo que está ocurriendo, no podemos darnos el lujo de dejar la resistencia a esta lógica depredadora para un futuro, por lo demás, incierto. ¿Cómo responder simultáneamente a las exigencias de la decolonización, de la igualdad, y a la vez ponerle freno a esta lógica suicida? ¿Cómo detener a muy corto plazo una maquinaria de destrucción —que es como un ferrocarril desbordado que tiene que ser detenido— y a la vez construir/recuperar tejidos sociales, sensibilidades e intersubjetividades de otras formas de vivir? ¿Cómo contribuir a prefigurar y fortalecer —en forma democrática— esas otras subjetividades, esas otras formas de producir, de vivir, de estar en la «naturaleza» en condiciones en que se nos agota el tiempo? Si tuviésemos todo el tiempo del mundo podríamos optar por ir prefigurando un nuevo tejido social democrático compatible con la vida en los intersticios del orden capitalista, tal como ocurrió con el largo proceso de transición de la sociedad feudal a la sociedad capitalista en Europa. El problema es que no contamos con el tiempo para ello. Si esa maquinaria desbocada no se detiene a corto plazo, simplemente no hay futuro.

**RH: *¿Y si pensamos en un escenario medianamente más optimista? Hemos visto las dificultades, profundidades y la multiplicidad de las crisis; así como las dificultades de los gobiernos progresistas de romper con este modelo, pero también hay un nuevo movimiento de los movimientos, un momento que exige otros tipos de estrategia, ¿dónde ves pistas que puedan llevarnos a una transformación más profunda?***

**EL:** Las pistas las veo, fundamentalmente, en los lugares donde se combina la prefiguración, recuperación, revitalización —ya decía, las diferentes formas en que se pueden nombrar otras formas de vivir— simultáneamente con actividades de militancia de movilización y organización de freno a la lógica del productivismo y el extractivismo, fenómeno global, pero que opera en ámbitos locales y territoriales. Hoy en América Latina, sin duda alguna, los conflictos territoriales contra el extractivismo y la expansión de la agroindustria, se han constituido en los principales lugares de la conflictividad político-social. Esto lo podemos ver, por ejemplo, en torno a la producción de soya. La expansión de la frontera de la soya transgénica —que ya ocupa millones de hectáreas, incluida más de la mitad de las tierras agrícolas argentinas— tiene efectos severos en las condiciones de vida de las poblaciones afectadas: contaminación con glifosato, expropiación de tierras, desplazamiento de campesinos, sustitución de la producción de alimentos de autoconsumo por materia prima para la exportación, etc., etc. La resistencia no es desde un solo lugar. Por el contrario, a esta gran maquinaria de destrucción se le están metiendo múltiples trancas, una miríada de obstáculos. Una cuña por aquí, una por allá, una más allá. Estas múltiples resistencias locales, y de creciente articulación —en alianza con otros sectores de la sociedad— podrían efectivamente detener esta maquinaria.

Lamentablemente —regresando al pesimismo— es poco probable que todas estas reacciones de resistencia sean suficientemente eficaces en el tiempo limitado del cual disponemos. Aun cuando uno ve en la televisión lo que ocurrió en el Golfo de México, los bosques rusos en llamas y el desprendimiento glacial, la mayor parte de la población del planeta no ve esta situación como una amenaza vital a corto plazo. Yo sospecho que va a llegar algún momento en que estos desastres ambientales llegarán a un punto en que ya no podrán seguir siendo ignorados. Ya no será posible que los gobiernos digan: «Vamos a reunirnos nuevamente dentro de uno dos años y veremos qué pasa». No veo que vaya a ocurrir sin que antes se den devastaciones y sufrimientos en mayores escalas que las actuales.

Es extraordinario el control y la potencia de los medios de comunicación y la industria cultural en la producción de sentido común y de cultura, de la subjetividad, así como su capacidad de desviar la atención de los asuntos más críticos, más urgentes. Sin embargo, en la medida en que los efectos de estas transformaciones climáticas globales se hagan más y más visibles, más y más cotidianos, en que se hagan presentes en la vida de más y más gente, habrá mayores posibilidades de reconocimiento de los problemas, de acción y resistencia. Esperemos que para entonces ya no sea demasiado tarde...





## ACERCA DE CRISIS Y DEMOCRACIAS<sup>1</sup>

Guillermo O'Donnell

Quisiera señalar algunas características específicas de las crisis que vivimos. Voy a marcar, dentro de las especificidades, ciertas continuidades históricas que me parece importante ubicar, para encuadrar más concretamente dónde estamos y dónde tal vez vayamos a parar.

También voy a recalcar un aspecto que creo es fundamental, aunque por cierto no el único que nos debe ocupar en la crisis: el tema del *redescubrimiento y la revalorización del Estado*, después del período en que ha sido desconocido, demonizado y hecho cargar con todos los males del mundo. Esta revalorización del Estado, para no caer en errores opuestos de un pasado más lejano, no implica querer que el Estado sea todo, pero es creer que es un importante timón para conducir el barco de una sociedad hacia buenos puertos, sobre todo en épocas como las presentes en las cuales hay mares muy tormentosos.

De entrada, quiero plantear una dura paradoja que después voy a desarrollar, porque es una paradoja con la cual tenemos inevitablemente que lidiar: los que más necesitan buenos timones, estados fuertes y dedicados auténticamente al bien común, a promover y defender a su gente, son los países económicamente más débiles y socialmente fragmentados; pero estos países son precisamente los que menos tienen este tipo de Estado.

Además, esta paradoja se junta con un nuevo desafío para América Latina, que considero es una fuente de esperanza en estas circunstancias: el hecho de que con tanto trabajo, con tantos percances hemos logrado estas *democracias* que tenemos; democracias que sabemos muy perfectibles, en las que falta mucho camino por andar, pero que plantean un horizonte de esperanza de ciudadanía y de justicia social, a pesar de que aparezcan frecuentemente en estos días sumergidas en la banalidad de pequeñas pasiones y múltiples corrupciones.

---

1 Este texto ha sido originalmente publicado en Cecilia Tovar (ed.) 2010, *La crisis Mundial y los pobres* (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones e Instituto Bartolomé de las Casas) que fue el resultado del seminario con el mismo nombre realizado en Lima entre el 21 y el 23 de julio de 2009. Reproducimos el texto aquí ligeramente editado (para adecuar al contexto del presente libro) con la autorización de los editores y el autor.

En la versión original el autor inicia su presentación con el siguiente párrafo que reproducimos como nota al pie por razones de contexto, con lo cual igual nos queremos sumar al reconocimiento del trabajo importantísimo del Instituto Bartolomé de las Casas durante todos estos años. Dice O'Donnell: «Para empezar, quiero expresar mi agradecimiento al Instituto Bartolomé de las Casas, que queremos y admiramos mucho en todas partes en América Latina, por lo que hace, por lo que dice y por lo que nos enseña como institución ejemplar. Estoy particularmente honrado de estar presente en esta ocasión.»

Ante estos dos grandes desafíos —primero, si lograremos o no tener un Estado adecuado, que resuelva problemas y sea factor de ciudadanía, que apoye y sostenga esta democracia; y segundo, si podemos darles contenido auténtico, humano, humanista y de justicia social a estas democracias que aún tienen tanta deuda pendiente en estos terrenos— yo no tengo las respuestas, pero me he convencido de que una manera de ir encontrándolas colectivamente es comenzar por plantearnos los interrogantes con la mayor crudeza posible, cosa que estoy haciendo y continuaré haciendo durante mi presentación.

Paso rápidamente a una imagen de las crisis. Se trata, en primer lugar, de una crisis económica y social, se trata también de una crisis política, una crisis de redistribución del poder a nivel mundial; se trata también de una crisis de la naturaleza, del entorno natural, y se trata también de lo que llamaría una crisis por derivación, es decir, los aspectos de la crisis desatada y hasta ahora administrada en el Norte, y sus impactos en nuestros países. Ni qué decir que la complejidad del tema y la limitación de mis conocimientos y del tiempo, me van a permitir solamente un rápido vistazo a estos problemas.

1) Empiezo por la **crisis económico-social**, en la cual reconozco ciertas continuidades históricas importantes. Es decir, el capitalismo se ha reproducido y producido a través de crisis recurrentes, crueles, que han desarmado y desarticulado formaciones sociales, pero de las cuales el capitalismo ha salido transformado, renovado y ratificado en su dinamismo. Cada una de estas crisis ha provocado comentarios, algunos muy preocupados, otros muy contentos anunciando el fin del capitalismo, y no fue cierto. Creo que esta crisis tampoco anuncia el fin del capitalismo, aunque sí anuncia su transformación. Para referirme solo al lado más vinculado con la temática del Estado, quiero comentar que en los albores del capitalismo industrial las doctrinas de *laissez faire*, de libre cambio se volvieron hegemónicas en los países centrales, sobre todo en Gran Bretaña y poco después en Estados Unidos. En otras palabras, el capital quería libertad, liberarse de las restricciones del Estado mercantilista, de los remanentes feudales, y decía al mundo que si se dejaba al capital libre para expandir sin trabas su lógica todos iban a acabar finalmente beneficiados. Costó muchas luchas y discusiones, muchos años, por parte de los socialismos, de la sociología clásica de Durkheim, de Weber, de grandes autores como Karl Polanyi, para descubrir y convencer a buena parte de la humanidad de que el enloquecimiento autonomizado del capital era la causa de tremendos males. Se volvió, por lo tanto, a una recuperación del papel del Estado, a algunos controles y en los países más ricos llevó a la construcción de Estados de bienestar que igualaron bastante a esas sociedades. En nuestros países, llevó a Estados intervencionistas, aunque desgraciadamente nos quedamos bastante cortos de un Estado propiamente de bienestar.

Debido a cambios tecnológicos, culturales, de globalización, de tecnología, se ha repetido esta situación en los tiempos recientes, es decir, el capital financiero ganó un papel cada vez más preponderante, favorecido por esos cambios. Y ese capital financiero, como antes durante la hegemonía del capital industrial, reclama lo mismo, y realmente los discursos son notablemente similares: liberémonos del Estado, minimicemos el Estado, porque es la fuente de todos los males, y déjenos a nosotros y nuestros capitales actuar con entera libertad, y serán todos finalmente beneficiados. Esto empieza con Thatcher y Reagan, que apoyan políticamente estos cambios económicos y financieros y provoca lo mismo que los horrores de la revolución industrial: la explosión enloquecida de un capital cada vez más sin controles, que va produciendo efectos que acaban siendo evidentes para muchos.

Y ahora volvemos a un período en el cual se intenta redescubrir y reformular maneras por las cuales los Estados, apoyados por sociedades que descubren las injusticias resultantes, podrían volver a ejercer cierto control. Pero hay una gran diferencia. Ese capital que se controló post- revolución industrial era un capital territorializado, domiciliado en lugares, mucho más capturable en términos de control por parte del Estado. Hoy creo que nadie sabe cómo, de qué manera y por quién va a ser posible controlar a ese capital financiero. Vemos hoy en los países altamente desarrollados numerosos atisbos, experimentos, intentos de establecer controles que devuelvan cierta lógica social a esta autonomización del capital financiero. Creo que nadie en el mundo sabe si esto va a ser posible y cómo, y tendremos que vivir con esa incertidumbre. De lo que estoy seguro es que los principales intentos de solución a nivel mundial no se van a dar por nuestros países, sino por los países de economías dominantes, donde ya se está experimentando, y nosotros tendremos que ser receptores, tratar de procesar las respuestas que vengan. Gran desafío, gran incertidumbre.

**2) La segunda crisis es la política**, que por supuesto se conjuga de maneras muy complejas con la crisis económica y social. Estamos viviendo una drástica y no menos incierta reconfiguración del poder mundial. Históricamente, a partir de la gran revolución científica y tecnológica hacia el siglo XVI, con grandes adelantos en la navegación, en los armamentos, surge el período imperialista, cuando Europa comienza a colonizar el mundo. Los portadores de estas ventajas fueron grandes imperios de la época: España y Portugal, y en ese período Inglaterra no tanto.

Con el segundo gran salto tecnológico-científico, la revolución industrial y la introducción decisiva de la maquinaria a vapor, pasan a la delantera las potencias que se han especializado y logrado los conocimientos para eso: Gran Bretaña, rápidamente Estados Unidos, poco después Francia y Alemania. Se da entonces una gran recomposición del poder mundial: entran como dominantes estas potencias, *primus inter pares* Gran Bretaña; y salen de este grupo España, Portugal y Venecia.

Es una drástica reconfiguración del poder mundial, que tras la paz de Westfalia del siglo XVII, lleva a un período de unos 200 años de relativa paz europea y cuando se crea una especie de oligarquía competitiva de estas potencias que se reparten el mundo y comienzan a crecer y a competir continuamente entre ellas.

Hasta que cometen el «haraquiri» de las dos guerras llamadas mundiales, que realmente fueron grandes guerras europeas, donde Europa como tal es la gran perdedora, pues queda muy debilitada y clientelizada, en una estructura de poder que nuevamente se transforma; se hace bipolar, la Unión Soviética y Estados Unidos con sus respectivos satélites, incluso Europa, compitiendo por dominar militar, política, ideológica y económicamente el resto del mundo. Esta bipolarización del poder mundial es una situación única en el mundo.

Pero lo que se produce después es aún más único en la historia. Ya unos 10 años antes de la caída del muro de Berlín, era evidente la esclerosis e inviabilidad de la Unión Soviética, lo que fue confirmado espectacularmente con la caída de ese muro. Se produjo el fenómeno único en la historia del mundo de un solo poder hegemónico, aunque por supuesto acompañado por otros poderes importantes; pero fue una clara dominación que juntó, también únicamente en la historia, una gran dominación militar y una gran dominación económica. Este es un período muy corto de la historia, piensen que comienza con la caída del muro de Berlín y termina hace unos 7 u 8 años, cuando la locura del gobierno Bush como reacción a los ataques terroristas el 11 de septiembre, lo llevó a una política de agresión militar que produce dos cosas: primero un desgaste evidente de la posibilidad de usar gran poder militar en cualquier parte del mundo; es decir, la amenaza siempre pendiente del poder militar estadounidense se esfumó en buena medida; y segundo, una tremenda decadencia en términos de la capacidad de concitar consensos o simpatías en el resto del mundo. Estados Unidos pasó de ser una potencia bastante popular, en términos de encuestas y de opiniones públicas en buena parte del mundo, a ser sumamente impopular —y por buenas razones—. Este mundo unipolarizado acaba de explotar con la crisis que comenzó —no casualmente— en Estados Unidos, centro mundial de la gran orgía del capital financiero, donde este explotó en el paroxismo de su descontrol.

Este es el mundo en que vivimos ahora, donde Europa, a veces individualmente con algunos países importantes como Francia, Alemania y Gran Bretaña, pero más como Comunidad, vuelve a un lugar asertivo; y donde Rusia y China, que aparte de su poder propio, tienen la gran ventaja de ser miembros de esa institución importantísima y a la cual prestamos poca atención que es el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, se afirman fuertemente en su demanda de ser pares en el nuevo oligopolio hegemónico, y donde entra reclamando ser parte la India y, un poco a codazos acercándose por su peso regional, Brasil y Sudáfrica. Esta es la composición básica de miembros o candidatos a una nueva oligarquía mundial.

En medio de esta crisis nos encontramos con una serie de incertidumbres. Primero, ¿quiénes van a pertenecer realmente al club de los países que, aunque no hegemónicos, tienen algún peso considerable en la escena internacional, y en base a qué recursos? Hace falta, por supuesto, pero no solamente, ser fuertes económicamente o tener economías sanas y vigorosas como Corea, Taiwán, Australia o Nueva Zelanda. Además se plantea el problema hoy constitutivo del poder mundial: ¿quién y en qué foros va a decidir las grandes cuestiones pendientes? Cuando se trata de cuestiones básicamente económicas y financieras, se ve hoy cómo intenta constituirse de nuevo el famoso G-5, es decir las cinco potencias representadas en el Consejo de Seguridad: Gran Bretaña, Estados Unidos, China, Francia y Rusia. Esos son los que quieren concentrar la capacidad de decisión de esas materias; pero, por supuesto, India, Brasil, Japón reclaman también participar, y hacen el máximo acto de desafío, que si se concretara sería una revolución mundial en serio, que es desafiar el hecho de que el dólar siga siendo la moneda de reserva mundial. Este desafío plantea la pregunta de qué otra moneda y quién la va a respaldar. ¿Quién va a decidir? Pasan del G-5 al G-8, ampliado a otros países y también al G-20, donde están Brasil, Sudáfrica y otros países de menor importancia, incluso la Argentina. Es decir, se va cambiando no sólo qué decidir sino dónde y por parte de quiénes; parece que el mundo se quedó sin ninguna constitución, a la vez que se plantea con tremenda urgencia qué hacer.

**3)** A lo cual se agrega **la tercera crisis, la de la naturaleza**. Ya mencioné la crisis económica, dije que había una cierta continuidad histórica y que era importante reconocer las maneras en que el capitalismo se va transformando a través de crisis. Comenté que la crisis de reconstitución del poder mundial, la crisis política, tiene antecedentes: en la historia hay varias reconstituciones del poder mundial en medio de grandes crisis, son grandes sacudones. La tercera crisis, que es inédita, es la crisis del crimen que estamos cometiendo contra la naturaleza; eso es realmente nuevo. Para intentar enfrentar estos problemas el G-5 y el G-8 se amplían al G-20, porque la India, China y Brasil están entre los países que son grandes contaminadores del mundo; todas esas potencias son las grandes productoras de la contaminación mundial. En este tema no se trata tanto de tomar decisiones por los demás, sino de tomar decisiones sobre ellos mismos, tanto en sus países como por sus compañías multinacionales, que también son grandes contaminadoras en el todo del mundo. En alguna medida ese interés y responsabilidad colectiva los lleva a ampliar o a restringir quiénes son los que se supone que van a tomar decisiones. Y todo esto está en juego. Esto no está decidido y tampoco está decidido cómo decidir. Seguro que atrás del gesto a veces soberbio de «nosotros sabemos, estamos encarando los problemas», aparece una tremenda angustia, no se sabe ni siquiera cómo empezar a decidir, por parte de quiénes, y este es un mundo

tanteando en medio de estas incertidumbres, qué hacer con ellos, los poderosos, y con nosotros los países débiles.

**4) La cuarta crisis** es la que llamaría **una crisis de recepción**. Otra continuidad es que nuestros países han sido históricamente receptores de impulsos, decisiones, bonanzas y crisis que vienen de otro lado; siempre han participado muy poco de las decisiones y los procesos que determinan las corrientes mundiales; navegamos bonanzas más o menos bien, sufrimos crisis, generalmente bastante más que los países ricos, pero realmente no hemos tenido nunca en nuestra historia la condición de países participantes reales y activos, ni individual ni colectivamente, de las decisiones que determinan los mares en los que navegamos. Y continuamos en esta situación; no tenemos un papel importante en las decisiones que se están tomando, ni siquiera en la forma en que se está de hecho rearticulando el poder mundial. Y esto tiene connotaciones que tienen que ver con temas más directamente vinculados con la democracia.

Frente a esto la pregunta que me hago y que quiero transmitir con toda la carga de preocupación que no quiero ocultar es: ¿qué hacemos frente a esto?, ¿cómo hacemos para protegernos, defendernos, para proseguir una tarea de construcción de ciudadanía, de inclusión, cuando realmente tenemos tan pocos elementos para condicionar las aguas que navegamos y a la vez partimos de sociedades fragmentadas y de Estados muy deficientes?

Permítanme un pequeño **excurso sobre el tema del Estado**. Creo que es importante recuperar la teoría del Estado, que ha estado muy capturada por visiones que me parecen reduccionistas, por un lado, y por otro lado, además, calumniada por las corrientes neoliberales, que lo han convertido en un demonio pernicioso al cual hay que combatir o neutralizar en todo lo posible. Creo —y he estado argumentando y escribiendo últimamente bastante sobre eso— que es importante reconocer al Estado como una entidad de base territorial que contiene y alberga una población a la que delimita y define; y que a pesar de las predicciones realmente ideologizadas del fin del Estado, de que la globalización iba a terminar con el Estado, creo que, al contrario, los agudos procesos de transnacionalización y de globalización lo que hacen es acentuar la enorme importancia de hacerlo un albergue amistoso de su población. Me gusta pensar el Estado desagregándolo en cuatro aspectos principales:

- Uno, el obvio, es el *Estado como un conjunto de burocracias*, que es el aspecto del Estado al cual muchas veces algunas miradas teóricas tienden a reducirlo exclusivamente. Es la que llamo la dimensión de *eficacia* del Estado, es decir, el grado en que estas burocracias efectivamente cumplen o tratan de cumplir la parte de satisfacción del bien público que les ha sido legalmente encomendada. Creo que está claro que nuestros Estados son de baja eficacia;

nuestras burocracias cumplen realmente bastante mal este cometido de servir eficaz y devotamente la parte del bien público que a cada una de ellas se le ha encargado; el nuestro es un Estado poco eficaz.

- *El Estado también es un foco de identidad colectiva*, es una intención de constituir un «nosotros», que nos reconozcamos un nosotros peruano, o argentino, o chileno, o lo que sea; diciéndonos que los Estados y sus gobiernos existen para todos nosotros, que deciden y mandan en busca del bien de todos nosotros. El grado en que ese discurso de ser realmente para nosotros es creído la mayor parte del tiempo por la mayor parte de la población, lo llamo su *credibilidad*. También vale la pena anotar que en una encuesta reciente sobre toda América Latina, el Latinobarómetro, se hace la pregunta de si cree que el Estado y el gobierno gobiernan para el pueblo o solamente para los privilegiados; un abrumador promedio, el 90% de latinoamericanos, contestamos que ese Estado y ese gobierno gobiernan sólo para los privilegiados. Ésta es la medida de la espantosamente baja credibilidad de nuestros Estados. Los Estados creíbles son una fuerza de energía social, de cohesión, permiten esfuerzos colectivos, alimentan esperanzas en las que nos reconocemos los unos a los otros. Los Estados poco creíbles naufragan, ya lo sabemos, en desaliento y en fragmentación social.
- Una tercera dimensión del Estado que es también constitutiva es el *Estado como sistema legal*. Es también un entramado legal, que no está fuera ni en frente de la sociedad, sino que penetra y textura la sociedad y supuestamente —cuando funciona bien— provee el gran bien público del orden y la previsibilidad de las relaciones sociales. Un Estado informado por la democracia es un Estado que también, como ayer decía Arnillas, es un Estado que sanciona y consagra normas condicentes con la ciudadanización y la dignidad humana. Pero primero esa legalidad, para ser efectiva, tiene que abarcar a toda una población, abrazar a todos; y segundo, por supuesto no basta que se inscriba en la ley, sino que debe ser un tipo de legalidad que efectivamente se cumpla, que es accionable, que es juzgable, y que haya burocracias estatales dispuestas a implementar esa legalidad. A esto le llamo el grado de *efectividad* del Estado como sistema legal. Creo que es claro que más allá de bellas leyes y de hermosas constituciones, la efectividad de la legalidad de nuestro Estado es baja.
- Finalmente, para completar esta visión, *el Estado es también un filtro*; delimita una población, trata de crear una identidad colectiva y nos pone frente a otros, a todos aquellos que no somos nosotros. Esto está altamente simbolizado por pasaportes, fronteras, uniformes, banderas, y también —cada vez es más importante en el mundo— por las diversas y variadas agencias que deben o deberían filtrar de manera conveniente para los intereses nacionales los impulsos de la globalización, la transnacionalización y todo lo demás que

se ha agudizado tanto en los últimos tiempos. Es notable que precisamente Estados fuertes y complejos, como muchos Estados del norte, países capitalistas ricos, están dedicando enormes esfuerzos a perfeccionar, ampliar en número y en calidad las instituciones que están a cargo de este filtraje, es decir, del filtraje financiero, económico, cultural; está claro que lo peor que se puede hacer —como hizo mi país con el presidente Menem por ejemplo— es abrir completamente las puertas hacia una globalización irrestricta que arrasa identidades e intereses de los países. Esta labor de filtraje, dedicada, compleja, que requiere gran preparación y gran motivación por parte del personal de Estado, también es muy deficiente en nuestra región.

En otras palabras, vuelvo a la paradoja inicial y a la gran preocupación, es decir, nunca como durante las crisis los débiles necesitan un buen Estado, los países débiles en sí mismos, y los débiles dentro de los países débiles. Hemos sido pobres siempre, pero esa pobreza hoy aparece con un dramatismo y una necesidad de solución que las características insólitas de la crisis mundial marcan con particular elocuencia.

Y con esto vuelvo al comentario inicial: por supuesto, no tengo una respuesta o una receta; pero creo que sí aparece **un camino** será el que nos abren las **potencialidades de estas democracias** que hemos conseguido, a pesar de sus defectos. Primero, porque implican libertades a veces negadas de hecho y/o que a veces parecen irrelevantes, pero libertades para hablarnos entre nosotros, para juntarnos, para movernos, libertades para hablar a los que pueden poco, como hacen ustedes en el Instituto, promoverlos fraternalmente, no de un modo paternalista. Crear posibilidades, que además uno siempre puede y debe intentar, tal como se proponía ayer, apuntar a inscribir libertades en la legalidad del Estado, es decir, no sólo escribirlas sino movilizar, reclamar y hacerlas efectivas, de manera constante y persistente, sabiendo que hay dos tradiciones de nuestros países que deben ser combatidas: una, la ley muerta como papel, y otra, los derechos ganados que son fácilmente conculcados después de un tiempo. Por eso, esas luchas y vigiliadas permanentes, a las cuales estamos convidados todos los rincones de la sociedad, no es la tarea de un partido político, de una institución, sino que hay que pelearla en cualquier lugar que uno ocupa en la sociedad.

Dentro de esta postulación de la democracia como una vía de esperanza, aparece lo que creo que es un derecho que habría que reivindicar como fundamental, no menos que otros que ya están reconocidos, y es que los ciudadanos y ciudadanas tenemos *un derecho al Estado*; pero no a cualquier Estado, sino derecho a un buen Estado; es decir, tenemos derecho a demandar y movilizarnos por la exigencia de Estados que mejoren clara y sostenidamente en la eficacia de las burocracias, en su efectividad como sistema legal, en su autenticidad como focos reales de identidad colectiva y en su capacidad de filtraje inteligente y apuntado



al bien público. Ese es nuestro derecho, es decir, hacer de ese Estado un momento de reapropiación ciudadana del propio sentido del Estado y recordar que en democracia el poder que allí ejercen se lo prestamos nosotros con la condición expresa que lo ejerzan en beneficio de todos. Ese recuerdo del préstamo, de ese título a demandar sólo viene claramente con la democracia, una democracia interpretada vigorosamente en ese sentido.

Insisto en esto porque me parece que a nuestros países nos esperan tiempos muy difíciles. Me parece claro que la actual incertidumbre mundial va a repercutir duramente sobre nosotros. No creo que nadie sepa si y cómo los Estados van a controlar el capital financiero, tampoco creo que nadie sepa todavía qué Estados van a intentarlo. Primera enorme incertidumbre. Segunda incertidumbre, nadie ha resuelto —ni siquiera ha resuelto cómo resolver— cómo se compone la arquitectura de una nueva oligarquía de grandes potencias en el mundo y cuáles van a ser sus relaciones con nuestros países. Eso tampoco está resuelto. Tampoco sabemos qué violencias van a intervenir, qué va a pasar con el Islam como religión y con los países de preponderancia islámica reentrando a la historia, marcados por las barbaridades hechas por los países occidentales durante tantos siglos y por supuesto por las barbaridades recientes cometidas no sólo por Estados Unidos sino por varias potencias europeas; inmenso enigma que no creo tampoco que nadie sepa qué consecuencias va a traer a los pueblos islámicos, una importante parte de la humanidad dotada de una muy rica cultura e historia.

En este mundo creo que nuestra tarea incluye reclamar como sociedad nuestro derecho a un mejor Estado, un Estado que realmente albergue amistosa y fraternalmente a sus poblaciones y se proponga de veras una tarea de justicia, integración y desfragmentación de las sociedades. Si esto es posible no lo sé, pero lo que me parece claro es que el camino que nos queda es intentarlo.



# DEMOCRACIA CON TIEMPOS DE BELIGERANCIA: LOS RETOS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA CIUDADANÍA DE LAS MUJERES EN EL SIGLO XXI<sup>1</sup>

Virginia Vargas

*La historia del movimiento feminista latinoamericano y amplio de mujeres está fuertemente vinculada con el ejercicio de la ciudadanía, la construcción de la democracia, la relectura de la igualdad, la exigencia de inclusión y una consecuente lucha por la vigencia de los derechos humanos. Sin embargo, en los gobiernos democráticos latinoamericanos y caribeños, la consideración de los intereses, problemas y propuestas de las mujeres han transitado por un difícil proceso.*

LINE BAREIRO (2010)

## El contexto

Hablar de democracia y ciudadanía política de las mujeres en el siglo XXI es un reto político, cultural y de conocimiento, debido tanto a las tremendas transformaciones vividas en las últimas décadas, a las múltiples crisis —para much@s, expresión de una crisis civilizatoria— que están alimentando cambios paradigmáticos, y por lo tanto nuevos contenidos democráticos y ciudadanos; como también a los déficits democráticos que presentan y las amenazas desestabilizadoras que traen fenómenos como la corrupción, el narcotráfico, la inseguridad social, la falta de transparencia, y la creciente exclusión social, que caracterizan a la mayoría de países de la región, los que se expresan en una creciente e inaceptable polarización en la redistribución de la riqueza, que hace a América Latina, según datos de Naciones Unidas, el continente más inequitativo. Todo ello ha producido democracias aun frágiles, o «de baja intensidad» (DE SOUSA SANTOS 2006) y un desencanto creciente de las ciudadanías frente a las democracias realmente existentes y frente a los riesgos de la pérdida de dimensiones ciudadanas ya conquistadas<sup>2</sup>. En este contexto, las nuevas conceptualizaciones que acompañan la búsqueda de nuevos contenidos democráticos van mucho más allá de su dimensión representativa o electoral, abarcando muchas más dimensiones en las vidas de las gentes: globalización, diversidad, multiculturalidad,

---

1 El texto fue presentado en el Foro Hemisférico: Liderazgo de las Mujeres para la Democracia de Ciudadanía, realizado en Washington D.C. entre el 4 y el 6 de abril de 2011.

2 Retrocesos que evidencian que aquello que creíamos irreversible puede fácilmente desvanecerse, como lo muestra el persistente e irresuelto conflicto democrático que vive Honduras después del golpe de Estado, o como lo ocurrido en Nicaragua cuyo gobierno derogó la ley de aborto más antigua de América Latina y persiguió judicialmente a nueve feministas.

pluriétnicidad, interseccionalidad, interculturalidad, deconstruyendo visiones homogéneas sobre nación, sobre ciudadanía, sobre mujer, y potenciando el reconocimiento de las diversidades, muchas de ellas convertidas en desigualdades en realidades tan diversas como las de América Latina; todas ellas dando otras bases para la ciudadanía, superando un contenido abstracto de igualdad que no consideraba la enorme disparidad de experiencias y posicionamientos en las relaciones de poder entre los sexos y en la sociedad; y la enorme diferencia y desigualdad en el desarrollo de las ciudadanías de las mujeres, según su ubicación en las escalas de discriminación de la sociedad.

Esta permanente extensión de los contenidos preestablecidos de los derechos ciudadanos obedece a los nuevos riesgos, a los nuevos horizontes de transformación que empiezan a configurarse en las sociedades y a nivel global, y a los nuevos sujetos y actores sociales que los impulsan. Más aún, en esta época, los derechos que configuran la ciudadanía, dice Jordi Borja, han pasado de derechos simples a derechos complejos, porque deben adecuarse a poblaciones diversificadas e individualizadas<sup>3</sup>. Es el paso de un derecho específico a la conciencia del derecho a tener derecho.

En este tránsito hacia conceptualizaciones y prácticas más complejas y amplias de democracia, los aportes de los movimientos feministas han sido centrales. No solo en su activa articulación con las luchas por la recuperación y extensión de la democracia, sino también por reinterpretaciones sobre la democracia, sobre los espacios de construcción ciudadana, sobre la condición política de lo privado, sobre articulación con los procesos de la vida cotidiana, como lo expresó tempranamente el movimiento feminista chileno, en su lucha contra Pinochet, lanzando en 1983 esa extraordinaria consigna política: «Democracia en el país y en la casa», la que amplió infinitamente los contenidos de la democracia y la ciudadanía.

Es en este marco que se dan las luchas actuales por la ampliación de las ciudadanías de las mujeres en América Latina, modificando para muchas su ciudadanía subjetiva —generalmente devaluada al no sentirse sujetos merecedores de derechos— habilitando el desarrollo de una conciencia del derecho a tener derechos, base fundamental del desarrollo ciudadano. Es una conciencia no solo en referencia a las estructuras de derechos o de poderes existentes, sino como «búsqueda permanente que los sujetos hacen de una mayor inclusión y participación dentro del sistema democrático» (BELLO 2004).

---

3 Jordi Borja (2002) explicita algunos de estos derechos complejos en relación a la ciudad: del derecho a la vivienda al derecho a la ciudad; del derecho a la asistencia sanitaria al derecho a la salud y a la seguridad; del derecho al medio ambiente al derecho a la calidad de vida; del derecho a la educación al derecho a la formación continuada; del derecho al trabajo al derecho al salario ciudadano; del derecho al status jurídico igualitario a la inserción social, cultural y política; de los derechos electorales al derecho a una participación política múltiple y deliberativa.

Estas dinámicas de ampliación de las ciudadanías sin embargo se enfrentan en el siglo XXI a una serie de trampas antidemocráticas, que impactan a mujeres y hombres, pero de manera particular a las mujeres. Una de ellas es la tensión entre mercado y ciudadanía o, en términos más amplios, entre democracia y desarrollo económico. En el actual modelo económico capitalista neoliberal, la ciudadanía es valorada como acceso al consumo y no por ser portadora de derechos, acentuando el riesgo a que lo público no sea el espacio primordial de la ciudadanía sino el mercado, debilitando aún más los vínculos sociales colectivos (LECHNER 2006). Y, en el caso de las mujeres, invisibilizando aún más su aporte en los ámbitos reproductivos, cotidianos, porque se asume que no obedecen ni a los intereses del mercado ni a los intereses de la política.

Alimentada por esta lógica, que conlleva también una profunda lógica de exclusión y discriminación, otra de las trampas está dada por la forma en que la perspectiva hegemónica, imperante hoy sobre democracia y ciudadanía, ha obviado las consecuencias políticas, subjetivas y paradigmáticas de la diversidad y las consiguientes diferencias de acceso al poder y los recursos, no solo en la relación entre mujeres y hombres sino también en relación con las diferencias en clase, raza, etnia, orientación sexual, capacidades especiales, etc., invisibilizado así múltiples, persistentes e invisibles formas de exclusión. Como dice la feminista negra Sueli Carneiro, el discurso de la diversidad es más inocuo cuanto más sea capaz de encubrir uno de sus elementos básicos y estructurantes: el racismo y la discriminación racial, en relación con la cual existe una conspiración del silencio (2002). Esta conspiración del silencio es confirmada por algunos cuadros que ofrece el Latinobarómetro para el período 1997-2007 (CEPAL 2010a), evidenciando que la mendicidad de la población afrodescendiente e indígena fue exponencialmente mayor que el resto de la población en los diferentes países. Igualmente, evaluaciones de los avances de Beijing + 15<sup>4</sup> evidencian que los índices mayores de exclusión se concentran en las mujeres de las poblaciones indígenas y negras del continente.

En esta búsqueda permanente de ampliación de las ciudadanías políticas, una dimensión central que ha sido generalmente obviada es la dimensión política de la vida cotidiana. Es lo que Castells (1999) llama la «democracia de proximidad», que se construye y recalifica en los espacios públicos cotidianos, que son, paradójicamente, los espacios donde los aportes de las mujeres son invisibilizados. Y este es un dato central para pensar e imaginar otras formas de hacer política, más ligadas a las cotidianidades de las gentes. Por eso quizá, Norbert Lechner (2006) decía que una política que no se haga cargo de las esperanzas, las apuestas, los miedos, las incertidumbres de las gentes en sus vidas cotidianas, se

---

4 Se trata de la Conferencia Mundial de las Mujeres Beijing+15, realizada en Nueva York en el 2010, en la que se revisó la situación actual de la mujer desde la Declaración de Beijing de 1995.

vuelve una política insignificante porque es en esa vida privada, cotidiana, donde la ciudadanía de las mujeres, y la democracia que lo permite, comienza a ser devaluada e irrespetada.

### **Democracia con tiempos de beligerancia**

La ciudadanía puede ser vista como un proceso de «descubrimiento» y construcción de nuevos derechos y como una renovada y nunca acabada construcción sociocultural (CALDERÓN y DOS SANTOS 1989). Implica crear permanentemente horizontes para la convivencia de lo diverso, en igualdad de condiciones y oportunidades, con derechos garantizados por el Estado y responsabilidades asumidas por las ciudadanas. Implica romper conspiraciones antidemocráticas del silencio, frente a exclusiones e injusticias. Y eso trae conflicto: de intereses, de perspectivas, de poderes, de resistencia a la redistribución de poder y de recursos. No asumirlo, pensar en la neutralidad de las categorías y prácticas, puede ser una poderosa arma para justificar la exclusión: «... cuando estás en los márgenes, cuando tu historia ha marcado el lugar desde el que hablas, cuando el racismo o la explotación económica ha marcado tu identidad, no puedes dejar la historia a un lado y hablar ‘desde ninguna parte’» ... «ese lugar neutro que parece asumir la idea de la des-identificación no existe, es siempre un lugar de poder» (BREN Y MENDOZA, en PRECIADO 2008). Desde esta perspectiva, el conflicto —y no la neutralidad— aparece como motor de la democracia.

Por esto mismo, las disputas por el reconocimiento de la diferencia, generalmente expresada en desigualdad, la existencia de sujetos plurales, como los y las de hoy en América Latina, han adquirido, como sostiene Valdez (2009), «beligerancia política y visibilidad epistemológica». Beligerancia política porque confrontan activamente las múltiples estructuras de dominación desde el género, el patriarcado, el racismo, la explotación económica, la destrucción del ecosistema, el etnocentrismo, el eurocentrismo, la misoginia, el androcentrismo, etc. Y visibilidad epistemológica, porque evidencian aquellas dimensiones de la realidad que han sido negadas, folclorizadas o invisibilizadas por la cultura hegemónica y que pugnan por su reconocimiento, posicionando así otras perspectivas y cosmovisiones no ancladas en la cosmovisión occidental. Es lo que De Sousa Santos (2006) llama la sociología de las ausencias, que se orienta a visibilizar aquello que existe, pero que es activamente producido para no existir, convirtiendo así esas ausencias en emergencia, que presagian nuevas prácticas y nuevos horizontes democráticos.

Esta democracia en beligerancia ha comenzado a posicionar nuevas dimensiones no previstas en la perspectiva tradicional de ciudadanía. Como afirma el estudio de la CEPAL sobre etnicidad y ciudadanía en América Latina, si tenemos en cuenta los cambios que ha traído la globalización, los nuevos riesgos, los nuevos espacios de ejercicio de derechos, la búsqueda de ampliación hacia nuevas dimensiones ciudadanas es coherente con las dinámicas actuales, obligándonos a

pensar nuevas formas de ciudadanía e inclusión y nuevas representaciones plurales y diversas (BELLO 2004).

Y en este proceso de beligerancia democrática y de expansión de las ciudadanías, el rol de los movimientos sociales y sus luchas por reconocimiento y redistribución del poder ha sido clave, contribuyendo a ampliar las nociones y dimensiones ciudadanas con efectos democráticos de largo alcance. Ha sido un proceso de permanente politización, que va más allá de agendas específicas. En esta beligerancia, se han politizado ámbitos de la ciudadanía que antes parecerán relegados a la vida privada, se ha ampliado el horizonte de derechos y las subjetividades ciudadanas, se han expandido los espacios de transformación, se ha politizado la vida cotidiana, se han organizado voluntades y movimientos que aportan contenido a todas estas nuevas dimensiones ciudadanas.

Así, la dimensión étnico racial de las ciudadanías, aportada por los movimientos indígenas y afro latinos ha posicionado la lucha contra el racismo y la perspectiva de interculturalidad e interseccionalidad como co-sustancial a las propuestas democráticas. Esta dimensión apela a los derechos al reconocimiento de culturas y cosmovisiones y, en el caso de comunidades indígenas, a la defensa de territorios expuestos al daño ecológico y la expropiación de tierras que trae el capitalismo minero transnacional. Levantan sus derechos colectivos, en la medida que las disputas son ahora también por los bienes comunes de la naturaleza, como el agua y el territorio. Además de llevar una disputa al interior de sus propias comunidades por el logro de la paridad entre mujeres y hombres, como parte de sus cosmovisiones, resemantizan las practicas liberales y universalizantes, avanzando «... desde definiciones de la persona que trascienden el individualismo occidental, desde concepciones de vida digna que van más allá del derecho a la propiedad y desde conceptualizaciones de equidad que incluyen no solo la complementariedad entre los géneros sino entre los seres humanos y la naturaleza» (MILLÁN 2011). Y si bien los derechos culturales están incorporados al pacto de derechos económicos sociales y culturales, quedan sin embargo absolutamente subsumidos en los ya devaluados derechos económicos y sociales.

Los contenidos de la dimensión sexual de la ciudadanía han sido un aporte significativo de los movimientos feministas y de diversidad sexual, al posicionar el reconocimiento del cuerpo como portador de derechos, «cargado de ciudadanía» y por lo tanto como sujeto político y sujeto de conocimiento con libertad de decisión Y esta ampliación es política. Se expresa también como férrea defensa de una de las ganancias históricas más importantes de la democracia: la separación entre el poder político y las instituciones religiosas, lo que significa colocar las religiones en el ámbito de lo privado y, por lo tanto, como expresión de intereses particulares. En palabras del teólogo Julián Cruzalta (2009): «Un Estado laico no tiene religión, no va a misa, no es creyente, es el que garantiza libertades y derechos de distinta índole, incluyendo la libertad de creencias».

Así, el Estado laico devuelve al ámbito de la conciencia de las mujeres la decisión sobre sus derechos reproductivos y sexuales, dándoles la información necesaria y habilitando su capacidad de ejercer su derecho ciudadano a decidir. Todas estas dimensiones están contempladas en la Propuesta ante la OEA de la Convención Interamericana de Derechos Sexuales y Derechos Reproductivos, levantada por los movimientos feministas de América Latina y el Caribe y cuyo anteproyecto de ley ya está en consulta. Esta dimensión no es un derecho más, es más bien un «nudo estratégico» para la ciudadanía de las mujeres, porque, como sostiene el Anteproyecto de Ley de la Convención, la piedra angular del patriarcado en el control de la vida sexual y la vida reproductiva de las mujeres, ha sido y todavía es considerar la ecuación sexualidad-reproducción como una unidad, constriñendo las identidades de las mujeres solo a su capacidad de ser madres y no a su capacidad y derechos ciudadanos<sup>5</sup>.

Igualmente, los derechos a una ciudadanía global están ya instalados en el horizonte y en las prácticas sociales de los movimientos en el espacio global. Hay avances, aún insuficientes pero importantes, en normatividad internacional: la CEDAW, los diferentes pactos, convenios y convenciones internacionales, las instituciones de justicia regional y global, además de las recomendaciones de las conferencias mundiales, principalmente Cairo, Beijing y Durban; en la región además contamos con la Convención Interamericana de Belem du Para contra todas formas de violencia hacia la mujer; contamos también con lo que significativamente avanza CEPAL a través de los consensos regionales, especialmente el Consenso de Quito (2007) y el Consenso de Brasilia (2010)<sup>6</sup>. Todo ello está alimentando una trama institucional alrededor de una ciudadanía global, exponencialmente visibilizada en su urgencia frente al mega fenómeno de la migración, el que está teniendo cada vez más cara de mujer; pero también debido a la existencia, hoy por hoy, de los que comienzan a ser derechos tan globales como el globo mismo, como por ejemplo la supervivencia del planeta.

Hay otras dimensiones nuevas levantadas por los movimientos sociales en el siglo XXI, y en todas ellas, también están las mujeres y sus movimientos. El aporte de los movimientos ecologistas en su lucha contra el cambio climático y el potente aporte de la cosmovisión indígena, con su propuesta del Buen Vivir (*Sumaq Kawsay*), posicionando el reconocimiento de los derechos de la naturaleza y la defensa del ecosistema, están logrando que esta sea una dimensión cada vez más compartida, que constituye uno de los ejes político paradigmáticos de transformación.

5 Propuesta de Convención Interamericana de los Derechos Sexuales y los Derechos Reproductivos. Preámbulo. [www.convencion.org.uy](http://www.convencion.org.uy)

6 El Consenso de Quito y el Consenso de Brasil han sido productos, respectivamente, de la X Conferencia Regional de la Mujer de América Latina y el Caribe, en 2007, y la XI Conferencia, en Brasilia, en 2010.



Este acceso a nuevas dimensiones ciudadanas impulsadas por nuevos sujetos portadores de derechos no es solo una sumatoria a los derechos existentes, sino que implica la redefinición de la propia ciudadanía (ÁVILA 2000), al evidenciar cómo su construcción asimétrica ha estado normalizada bajo el velo abstracto de la universalidad. Ello ha tenido consecuencias afirmativas en las ciudadanías subjetivas de las mujeres, al ampliar su conciencia de ser merecedoras de derechos y al ampliar los espacios políticos sociales donde la ciudadanía se puede expandir y ejercer. Ha implicado también una redefinición de nuestras visiones democráticas y ciudadanas con valores transculturales y no solo occidentales, y nos invita a desarrollar una perspectiva de interseccionalidad, que en el caso de las mujeres evidencia la confluencia de su exclusión genérica con otros vectores de discriminación (MILLÁN 2011). Esta confluencia de discriminaciones se potencian entre sí al ser experimentadas simultáneamente en una misma persona o categorías de personas, y también puede articular y potenciar su resistencia.

Todas estas dimensiones son la que, hoy por hoy, perfilan una ciudadanía plena y diversa para todas las mujeres y expresan al mismo tiempo la dimensión utópica que alimenta la beligerancia, frente al desarrollo desigual de las ciudadanías y la autonomía de las mujeres en sus múltiples dimensiones, una ciudadanía que no solo fortalece su autonomía política, sino que la alimenta con el desarrollo de sus autonomías económica, física y sociocultural. Y ello es una disputa permanente. Si bien la ciudadanía política de las mujeres es la más desarrollada, presenta también serias limitaciones democráticas. Una de ellas es que no siempre el desarrollo de la ciudadanía política va a tono con el desarrollo de la democracia, como lo evidenció en Perú la dictadura de Fujimori, que fue el gobierno que dio más derechos políticos a las mujeres y más institucionalidad de género en el Estado, al mismo tiempo que ahogaba la democracia. Otra es que, a pesar de los avances en esta dimensión política, sus limitaciones siguen siendo evidentes, como lo muestran estudios recientes de IDEA y el BID<sup>7</sup>: no siempre se cumplen las políticas de afirmación positiva, no llegan las que deberían llegar, no son colocadas en los puestos adecuados para ganar, son hostigadas políticamente, sufren acoso sexual, etc. Y son muy pocas aún las líderes políticas o parlamentarias que expresan la diversidad étnico-racial, cultural y sexual en la región.

Pero hay otras dimensiones aún más problemáticas por su absoluto desigual desarrollo: la ciudadanía económica social es la más devaluada para las mujeres, más aún para las mujeres negras, indígenas, rurales, urbano populares, lo que resta campo de maniobra para su propia supervivencia y su lucha por la expansión de otras dimensiones ciudadanas. Enfrenta también grandes obstáculos por su acelerada inserción en el mercado de trabajo, sin alterar sus responsabilidades de cuidado, junto con la debilidad de las políticas públicas para promover respon-

---

7 [www.awid.org/.../BID-lanza-base-de-datos-sobre-Genero-y-Partidos-Politicos-en-LAC](http://www.awid.org/.../BID-lanza-base-de-datos-sobre-Genero-y-Partidos-Politicos-en-LAC)

sabilidades compartidas (MONTAÑO y CALDERÓN 2007), debilitando su conciencia subjetiva de mercedoras de derechos, al no percibir el valor de su contribución al trabajo de reproducción social. También los derechos que alimentan su autonomía física son los más resistidos por las fuerzas fundamentalistas y la influencia de poderes «non sanctos» en la política. Y los derechos a una autonomía sociocultural se enfrentan a la homogeneización de perspectivas y a un racismo sistemático, etc. Por ello, pensar la ciudadanía plena de las mujeres requiere pensarla también desde la perspectiva de interseccionalidad.

### **El Estado mutante**

En la construcción de las ciudadanías y la consolidación de la democracia el Estado tiene una responsabilidad fundamental. Sin embargo, en estos procesos, el rol de los Estados también cambió. Como dice Line Bareiro, en su concepción de «Estado mutante», este cambio no es menor, pues se refiere tanto a su propia definición, como a sus funciones y formas e incluso, a sus límites nacionales y a su soberanía (BAREIRO y SOTO 2007). Con el proceso de globalización, el casi monopolio de los Estados en otorgar y administrar los derechos ciudadanos ha sufrido una creciente erosión y debilitamiento de los alcances de su autonomía. El modelo capitalista neoliberal imperante ha debilitado su rol de mediador de la conflictividad social, modificando el contenido de su accionar democrático y sus ámbitos de incidencia, al restarle capacidad y fuerza tanto para abordar y decidir sobre los asuntos macro (las migraciones, o la sobrevivencia del planeta), como para atender las preocupaciones vividas como centrales por la ciudadanía en su cotidianidad. Igualmente, uno de los efectos de la creciente diversidad de actores visibilizando sus específicas realidades pluriculturales y multiétnicas, es el haber acabado con el mito de «nación» unitaria sobre la que se construyó el imaginario estatal en la región. Algunos países han iniciado cambios profundos en la institucionalidad estatal, como el actual Estado plurinacional en Bolivia y Ecuador, procesos que abren perspectivas nuevas y también reflexiones y retos, por ejemplo sobre la armonización de los derechos y la forma en que los derechos de las mujeres son considerados.

Ahora bien, no podemos negar los avances tenidos a lo largo de las últimas décadas del siglo XX en institucionalidad de género, igualdad ante la ley, legislaciones adecuadas, consolidación de instancias regionales para las mujeres. Ha habido exitosos logros, mujeres presidentas ya no son una excepción, etc. Y sin embargo, hay una asombrosa inercia política en relación con las agendas emancipatorias de las mujeres. Un ejemplo dramático lo constituye la falta de cumplimiento de los compromisos de los gobiernos latinoamericanos en relación con las recomendaciones de la Plataforma de Acción de Beijing: la evidencia de que lo cumplido no ha sido mucho, ha sido desigual, parcial, fragmentado, sin sentido

de acumulación ni de armonización entre las diferentes áreas críticas de la PAM (VARGAS 2010). Más aún, en relación con las Metas del Milenio, asumidas mucho más entusiastamente por los Estados —sin esforzarse en colocar la implementación de la PAM como requisito indispensable para su cumplimiento real— comienza a ser evidente que no se darán las condiciones reales para ser alcanzadas en el 2015. Por todo ello, parece haber un proceso creciente de deslegitimación del Estado en relación con su capacidad de defender los intereses ciudadanos.

Es indudable la necesidad de más Estado, como sugiere la CEPAL (2010b). Pero es también indudable que no es este Estado; no un Estado que asume una concepción estrecha de la política referida solo al sistema político, sino que reconoce y abarca al conjunto de relaciones sociales. Tampoco un Estado homogenizante y monocultural, que consagra una conceptualización uniforme y restringida de nación. Es más bien un Estado capaz de alterar los patrones de dominación, a múltiples niveles. Uno de ellos es devolverle al Estado y a la política democrática su capacidad de defender los intereses ciudadanos, evitando que la tensión agudizada entre Estado, mercado y ciudadanía se exprese en tremendas desventajas para las ciudadanías.

Y en el caso de las mujeres, cuya exclusión social en lo público se asienta en las múltiples exclusiones y subordinaciones en lo privado, la alteración del patrón de dominación requiere de otras profundas modificaciones. Una de ellas es garantizar a las mujeres la autonomía sobre sus cuerpos, sobre su vida pública y su vida privada. Y ello requiere, entre otras cosas, de un nuevo pacto sexual entre mujeres y hombres que modifique las bases sociales de la división sexual del trabajo, rompiendo el monopolio de la mujer en el ámbito de lo privado y el casi monopolio de los hombres en el ámbito público, como proponen numerosos estudios de la CEPAL y como ha sido recogido en el Consenso de Quito y en el Consenso de Brasilia. Un pacto sexual que se asiente en el reconocimiento del cuidado como responsabilidad compartida, responsabilidad social y función pública. Un pacto entre Estado y mujeres, sugieren Ivonne Farah y Cecilia Salazar (2010), a partir del reconocimiento del trabajo en todas sus formas y espacios. «La fundación de esa nueva relación de ciudadanía de las mujeres, mediante el concepto amplio de trabajo cambia las relaciones entre espacios públicos y privados», modifica las dinámicas de poder e indudablemente enriquece la calidad de vida y la calidad de la democracia. Más aún, generar un horizonte de paridad en el cuidado significa modificar subjetividades y abrir espacio para otras sensibilidades.

Sin embargo, este pacto, o cualquier otro pacto democrático requiere asentarse en una de las funciones clave de la democracia: la redistribución del poder. Y asumirla como «una forma de organización del poder en la sociedad con el objetivo de ampliar la ciudadanía, evitar o limitar la dominación de individuos o grupos que impiden este objetivo y lograr la perdurabilidad de la organización democrática» (OEA-PNUD 2010). Y este es un posicionamiento ético político: no es

éticamente posible construir ciudadanía en democracia y al mismo tiempo asumir la existencia no cuestionada de un modelo económico sustentado en la existencia de patrones de vida inviables para el conjunto de la humanidad, tolerando sin escándalo la existencia de condiciones mínimas (muchas veces infrahumanas) de supervivencia para una gran mayoría y condiciones máximas de bienestar para pequeños grupos de poder.

Por ello, una dimensión central en un nuevo tipo de Estado es la relación con la sociedad. La democracia requiere no solo un Estado democráticamente fuerte, sino también una sociedad civil fuerte que tenga voz e incidencia en las decisiones que la afectan (GONZÁLEZ 2008). La democracia es también el espacio donde la ciudadanía defiende sus derechos de los posibles incumplimientos y agravios estatales, y eso es parte de la beligerancia democrática. Así, la relación entre Estado y sociedad civil será una relación de cooperación y conflicto, en la cual la autonomía de la sociedad civil frente al Estado es de un valor político incuestionable, como una vía cierta para construir y consolidar la democracia y ampliar los contenidos ciudadanos.

## Bibliografía

ÁVILA, María Betania

2000 «Feminismo y Ciudadanía: la producción de nuevos derechos». En: *Mujeres al Timón. Cuadernos para la incidencia política feminista # 2*. Lima: Flora Tristán. Agenda y Equidad de género.

BAREIRO, Line y Lilian SOTO

2007 *La Inclusión de las Mujeres en los Procesos de Reforma Política en América Latina*. Washington D.C.: Banco Interamericano de Desarrollo. Departamento de Desarrollo Sostenible. Unidad para la Igualdad de Género en el Desarrollo.

BAREIRO, Line e Isabel TORRES,

2010 *Gobernabilidad Democrática, Género y Derechos de las Mujeres en América Latina y el Caribe*. Asunción: Centro de Documentación y Estudios (CDE-Paraguay)

BELLO, Álvaro

2004 *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos Indígenas*. Santiago de Chile: Libros de la CEPAL # 79. Publicación de CEPAL-GTZ. En: [www.eclac.org/publicaciones/xml/6/20606/Libro79\\_lcg2230.pdf](http://www.eclac.org/publicaciones/xml/6/20606/Libro79_lcg2230.pdf)

BORJA, Jordi

«La ciudad y la Nueva Ciudadanía». *La Factoría*, Nº 17 Febrero-mayo 2002. En: [www.lafactoriaweb.com/articulos/borja17.htm](http://www.lafactoriaweb.com/articulos/borja17.htm)

CARNEIRO, Sueli

2002 «Una Deuda de sangre». En: Carneiro, Sueli (2008) *Campaña contra los Fundamentalismos, lo Fundamental es la gente*. Articulación Feminista Marcosur.

CALDERÓN, Fernando y Mario DOS SANTOS

«Lo político y lo social: bifurcación o síntesis en la crisis». En *Socialismo, autoritarismo y democracia*. Fernando Calderón (comp.). Lima/Buenos Aires: Instituto de Estudios Peruanos (IEP) - Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

CASTELLS, Manuel

1999 «Los efectos de la globalización en América Latina», en *Insomnio. Separata Cultural*, (Uruguay) Nº 247, viernes 25 de junio.

CEPAL

2010a *América Latina frente al espejo. Dimensión objetiva y subjetiva de la inequidad social y el Bienestar en la región*. Santiago de Chile: AECID, CEPAL, Latinobarómetro.

2010b *¿Qué Estado para qué igualdad?* Documento de la XI Conferencia Regional de la Mujer de América Latina y el Caribe. Brasilia: CEPAL.

FARAH, Ivonne y Cecilia SALAZAR

2010 «Neoliberalismo y desigualdad entre mujeres: elementos para replantear el debate en Bolivia». En: *Género y Globalización*. Alicia Girón (Coord.). CLACSO. En: [bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/giron/06far.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/giron/06far.pdf)

GONZÁLEZ PLESSMANN, Antonio

2008 *Políticas públicas con enfoque de derechos humanos: una propuesta para su conceptualización*. Documento en la Web: <http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/369/File/PDF/CentrodeReferencia/Temasdeanálisis2/dhdemocraciayemancipacion/antoniogonzales.pdf>

LECHNER, Norbert

2006 *Obras Escogidas*. Tomo 1: «Las sombras del Mañana». Santiago de Chile: Editorial Lom.

PRECIADO, Beatriz

2008 *Saberes\_Vampiros@war*. En: Caosmosis. Biblioteca. caosmosis.acracia.net

MILLÁN, Margara

2011 *El anclaje de la mirada. Las diferencias internas del «nosotras»*. Pacarina del Sur. En: [www.pacarinadelsur.com](http://www.pacarinadelsur.com)

MONTAÑO, Sonia y Coral CALDERÓN

2007 *El cuidado en acción. Entre el derecho y el trabajo*. Santiago de Chile: CEPAL. AECID. UNIFEM. Cuaderno CEPAL # 94.

OEA-PNUD

2010 *Nuestra Democracia*. México: FCE.

SANTOS, Boaventura de Sousa

2006 *Conocer desde el Sur*. Lima: PDTG. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

VALDEZ, Gilberto

2009 «Movimientos antisistémicos y gobiernos populares: nuevos desafíos». *Centre Tricontinental*. En: <http://www.cetri.be/spip.php?article1389>

VARGAS, Virginia

2010 «Beijing más quince: más sombras que luces». Discurso leído en: Global NGO Forum for Women: Beijing + 15. NGO-CSW. Nueva York.

## ¿BIEN VIVIR? ENTRE EL «DESARROLLO» Y LA DESCOLONIALIDAD DEL PODER<sup>1</sup>

Aníbal Quijano

Lo que aquí propongo es abrir una cuestión crucial de nuestro crucial período histórico: *bien vivir*, para ser una realización histórica efectiva no puede ser sino un complejo de prácticas sociales orientadas a la producción y a la reproducción democráticas de una sociedad democrática, un otro modo de existencia social, con su propio y específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativos, respectivamente, a la Colonialidad Global del Poder y a la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada<sup>2</sup>, hoy aún mundialmente hegemónicos, pero en su momento de más profunda y raigal crisis desde su constitución hace poco más de quinientos años. En otros términos, hoy, *bien vivir* sólo puede tener sentido como una alternativa hacia la Des/Colonialidad del Poder.

### «Desarrollo», una paradoja eurocéntrica: *modernidad sin des/colonialidad*

«Desarrollo» fue, sobre todo en el debate latinoamericano, el término clave de un discurso político asociado a un elusivo<sup>3</sup> proyecto de desconcentración y redistribución relativas del control del capital industrial, en la nueva geografía que se configuraba en el capitalismo colonial-moderno, al término de la Segunda Guerra Mundial.

- 1 Este texto ha sido publicado originalmente en el *Informe Anual Perú 2009-2010: Pobreza, Desigualdad y Desarrollo en el Perú*, de Oxfam Internacional, y es reproducido aquí con permiso de sus editores.
- 2 Sobre la teoría de la Colonialidad del Poder, o Colonialidad Global del Poder y el Eurocentrismo o Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada, como su específico horizonte histórico de sentido, hay ahora un debate mundial abierto a partir, ante todo, de mis textos «Colonialidad y Modernidad/Racionalidad», originalmente publicado en *Perú Indígena*, Vol.13, No. 29, Lima 1992; «Americanity as a Concept or the Americas in the modern world-system», publicado, en co-autoría con Immanuel Wallerstein, en *International Social Science Journal*, No. 134, Nov. 1992, UNESCO/Blackwell, pp. 549-557, París, Francia. «América Latina en la Economía Mundial», debatido en la reunión mundial de UNESCO en octubre de 1992, y publicado en *Problemas del Desarrollo*, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, vol. XXIV, No. 95, octubre-diciembre 1993, México, y «Colonialidad del Poder y Eurocentrismo en América Latina», en Edgardo Landier, comp. (2000). *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, UNESCO-CLACSO, pp. 201ss.
- 3 El término pertenece al libro de Marshall Wolfe (1981): *Elusive Development*, Budapest, Hungría: UNRISD-ECLA, Statistical Publishing House. Pero hay una vasta literatura, que aún crece, en esa misma dirección. Ver, sobre todo, de Arturo Escobar (1998): *La Invención del Tercer Mundo. Construcción y Deconstrucción del Desarrollo*. Bogotá, Colombia: Editorial Norma.

En un primer momento, ese fue un discurso virtualmente oficial. Sin embargo, pronto dio lugar a complejas y contradictorias cuestiones que produjeron un rico e intenso debate, con reverberación mundial, como clara expresión de la magnitud y de la profundidad de los conflictos de interés político-social implicados en toda esa nueva geografía de poder y en América Latina en particular. Así fue producida una extensa familia de categorías (principalmente desarrollo, subdesarrollo, modernización, marginalidad, participación, de un lado, e imperialismo, dependencia, marginalización, revolución, en la vertiente opuesta) que se fue desplegando en estrecha relación con los conflictivos y violentos movimientos de la sociedad, que llevaron sea a procesos inconducentes o a cambios relativamente importantes, pero inacabados, en la distribución de poder<sup>4</sup>.

De modo breve, se podría decir que en América Latina el resultado principal fue la remoción del «Estado oligárquico» y de algunas de sus instancias en la existencia social de la población de estos países. Pero ni su dependencia histórico/estructural en la Colonialidad Global de Poder ni los modos de explotación y de dominación inherentes a este patrón de poder, fueron erradicados o alterados suficientemente como para dar lugar a una producción y gestión democráticas del Estado, ni de los recursos de producción ni de la distribución y apropiación del producto. Ni el debate logró, a pesar de su intensidad, liberarse de la hegemonía del Eurocentrismo. *En otros términos, esos cambios no llevaron al desarrollo*. De otro modo no podría entenderse por qué el término reaparece siempre, ahora por ejemplo, como fantasma de un inconcluso pasado<sup>5</sup>.

Quizá no hay cómo sorprenderse mucho de aquello, si se considera las marcas específicas de ese período histórico. En primer término, ese fue el más prolongado auge conocido del capital industrial, basado cada vez más en lo que entonces fue denominada como «revolución científico-tecnológica». Ésta comenzó pronto a implicar decisivos cambios en las relaciones capital-trabajo. De una parte, empujando hacia la reducción de las necesidades de fuerza de trabajo viva e individual y, en consecuencia, del empleo asalariado. «Desempleo estructural» fueron los términos posteriormente acuñados entre los economistas convencionales para significar ese proceso. Este implicaba, necesariamente, un margen creciente de acumulación especulativa como tendencia estructural y no solamente cíclica, esto es, una «financiarización estructural» del capital. Así

4 Los nombres de Raúl Prebisch, Celso Furtado, Aníbal Pinto, Fernando Henrique Cardoso-Enzo Faletto, Andrew Gunder Frank, Rui Mauro Marini, Theotonio Dos Santos, José Nun, Aníbal Quijano, entre los muchos que tomaron parte en dicho debate, son probablemente familiares a la generalidad de los lectores. Y hay, por supuesto disponible, a ese respecto, una extensa literatura.

5 Ver de Aníbal Quijano: «El Fantasma del Desarrollo en América Latina» en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 2/2000, pp.73-91, Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela. Del mismo autor: «Os Fantasmas da America Latina», en Adauto Novais, org. (2006). *Oito Visoes da America Latina*. Sao Paulo, Brasil: SENAC, pp. 49-87.



se fue configurando un nuevo capital industrial-financiero, que pronto tuvo una relativamente rápida expansión mundial.

De otra parte, fue ocurriendo un proceso de tecnocratización/instrumentalización de la subjetividad, del imaginario, de todo el horizonte de sentido histórico específico de la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada, un cambio profundo, radical, de las perspectivas y de las promesas iniciales de la llamada «racionalidad moderna». Por eso mismo, ésta era, en ese nuevo carácter, tanto más inmediatamente atractiva y persuasiva cuanto más paradójica y ambivalente, históricamente imposible en definitiva.

El desarrollo y la expansión del nuevo capital industrial/financiero, junto con la derrota de los grupos nazi/fascistas de la burguesía mundial, en la disputa por la hegemonía del capitalismo durante la Segunda Guerra Mundial, facilitaron la desintegración del colonialismo europeo en Asia y Africa, y, al mismo tiempo, la prosperidad de las burguesías, de las capas medias, inclusive de sectores importantes de los trabajadores explotados, de los países euro/americanos.

Por todo eso, en tal cauce histórico se fue generando la idea/imagen de que era posible, en verdad al alcance de la mano, la prosperidad material y aun la democracia político-social, a condición de una adecuada política de los estados/nación y del uso del nuevo instrumental científico/tecnológico, y ocupó de manera hegemónica el imaginario mundial. ¡En eso consistían, pues, el desarrollo y la modernización!

La consolidación del despotismo burocrático (rebautizado de «socialismo realmente existente») y su rápida expansión dentro y fuera de Europa, ocurrió dentro de ese mismo cauce histórico. Dicho modo de dominación fue siendo afectado, cada vez más profunda e insanablemente, por esa corriente tecnocrática e instrumental de la «racionalidad» colonial/moderna. En verdad, al culminar ese período, ya era percibido, dentro y fuera de su propio mundo, como la expresión más acusada de la tecnocratización e instrumentalización de la Colonialidad/Modernidad.

En ese contexto, la hegemonía de esa versión de la «modernidad» operaba como el más poderoso mecanismo de dominación de la subjetividad, tanto por parte de la burguesía mundial como de la despótica burocracia del llamado «campo socialista». Sería más difícil explicar de otro modo la exitosa alianza de ambos modos de dominación para derrotar a los movimientos, juveniles sobre todo, que entre fines de los 60 y comienzos de los 70 del siglo XX, luchaban, minoritariamente pero en todo el mundo, entonces ya no solamente contra la explotación del trabajo y contra el colonialismo y el imperialismo, contra las guerras colonial-imperiales (en ese período, Vietnam era el caso emblemático), sino también contra la ética social del productivismo y del consumismo; contra el pragmático autoritarismo burgués y burocrático; contra la dominación de «raza» y de «género»; contra la represión de las formas no convencionales de sexualidad; contra el reduccionismo tecnocrático de la racionalidad instrumental y por una nueva

tesitura estética/ética/política. Pugnando, en consecuencia, por un horizonte de sentido histórico radicalmente distinto que el implicado en la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada.

Los dominadores del nuevo Capitalismo Colonial Global, la burguesía imperialista y la burocracia despótica, aunque disputando entre sí por la hegemonía mundial del mismo patrón de poder, estuvieron entonces aún en condiciones de contener y dispersar esas luchas (de un lado, París, Nueva York, Berlín, Roma, Jakarta, Tlatelolco, y, de otro lado, Praga, Shanghai). No obstante, la simiente de un horizonte histórico nuevo pudo sobrevivir entre la nueva heterogeneidad histórico/estructural del imaginario mundial. La germinación actual de dicha simiente podría ser, precisamente, lo que otorgaría su pleno sentido a la idea de *bien vivir*.

### La crisis raigal de la colonialidad global del poder

Aquellas nuevas tendencias históricas del Capital Industrial-Financiero confluyeron, por sus contradicciones y sus conflictos, para llevar a ese prolongado período a culminar con la explosión de una crisis raigal en el patrón de poder como tal, la Colonialidad del Poder, en su conjunto y en sus elementos raigales, desde la segunda mitad de 1973.

Con esa crisis, el mundo ha ingresado en un nuevo período histórico, cuyos procesos específicos tienen profundidad, magnitud y alcances equivalentes, aunque con un casi inverso signo, a los del período que denominamos como «Revolución Industrial/Burguesa». Los términos «neoliberalismo», «globalización» y «postmodernidad» (que aquí no podrían ser discutidos detenidamente)<sup>6</sup>, presentan con razonable eficacia, no obstante todas sus ambivalencias y complejidades, el carácter y las tendencias mayores del nuevo período.

Lo primero consiste, básicamente, en la imposición definitiva del capital financiero en el control del capitalismo colonial/moderno. En un sentido preciso, se trata de la imposición mundial de la «desocupación estructural», plenamente tramada con la «financiarización estructural».

Lo segundo, en la imposición de esa definida trama sobre todos los países y toda la población humana, lo que inicialmente ocurrió, precisamente en América Latina, con la sangrienta dictadura del General Pinochet en Chile, y después por la

6 Mi debate sobre esas cuestiones puede verse en: «Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia», originalmente en *Tendencias básicas de nuestra era*. Caracas, Venezuela: Instituto de Estudios Internacionales Pedro Gual, 2001. Una versión revisada, en San Marcos, No. 25, Julio 2006, Revista de la Universidad de San Marcos, Lima, Perú. También: «Entre la Guerra Santa y la Cruzada», originalmente en *América Latina en Movimiento*, No. 341, octubre 2001. Quito, Ecuador; «El Trabajo al Final del Siglo XX», originalmente en: *Pensée Sociale Critique pour le XXI Siècle, Melanges en l'honneur de Samir Amin. Forum du Tiers- Monde*. Paris, France: L'Harmattan 2003, pp.131-149; y «Paradojas de la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada», en *Hueso Húmero*, No. 53, abril 2009, pp. 30-59. Lima, Perú.

política de los gobiernos de Thatcher y Reagan en Inglaterra y en Estados Unidos, respectivamente, con el respaldo y/o la sumisión de todos los demás países. Esa imposición produjo la dispersión social de los trabajadores explotados y la desintegración de sus principales instituciones sociales y políticas (sindicatos, sobre todo); la derrota y desintegración del llamado «campo socialista», y de virtualmente todos los regímenes, movimientos y organizaciones políticas que le estaban vinculados. Los demás integrantes de ese «campo», pero rivales de la hegemonía rusa (principalmente China y, en más bajo nivel, Vietnam) optaron por ser miembros del nuevo «capitalismo realmente existente», industrial-financiero y globalizado, bajo un despotismo burocrático reconfigurado como socio de las mayores corporaciones financieras globales y del Bloque Imperial Global<sup>7</sup>.

En fin, «postmodernidad» denomina, no del todo inapropiadamente, la imposición definitiva de la tecnocratización/instrumentalización de la hasta entonces conocida como «racionalidad moderna». Esto es, de la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada.

Estamos, pues, inmersos en un proceso de completa reconfiguración del patrón de poder, lo que produce la aceleración y la profundización de una tendencia de re-concentración del control del poder mundial, hoy, por eso, una Colonialidad Global del Poder. Eso implica la re-privatización de los espacios públicos, del Estado en primer término; la re-privatización del control del trabajo, de los recursos de producción y de la producción/distribución; la polarización social extrema y creciente de la población mundial; la exacerbación de la «explotación de la naturaleza»; la hiperfetichización del mercado junto con la mercantización de la subjetividad y de la experiencia de vida de los individuos; la consecuente exacerbación del control de la subjetividad, por medio del «fundamentalismo» de todas las religiones e ideologías dominantes y de la manipulación y control de los recursos tecnológicos de comunicación y de transporte, para empujar hacia la exacerbación de la dispersión individualista de quienes no resisten, o no son capaces de resistir, a la tecnocratización/instrumentalización de la colonialidad/modernidad.

### **La «explotación de la naturaleza» y la crisis de la colonialidad del poder**

Aunque aquí de manera apenas alusiva, no sería pertinente dejar de señalar que uno de los elementos fundantes de la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada es el nuevo y radical dualismo cartesiano, que separa la «razón» y la «naturaleza»<sup>8</sup>.

---

7 Sobre el concepto de Bloque Imperial Global, remito a «Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia», ya citado.

8 Un debate más detenido puede ser encontrado en «Colonialidad del Poder y Clasificación Social», originalmente en *Festschrift for Immanuel Wallerstein*. En *Journal of World- Systems Research*, vol. VI, No. 2, Fall/Winter 2000, pp.342-388. Special Issue. Giovanni Arrighi and Walter L. Goldfrank, eds. Colorado, USA.

De allí, una de las ideas/imágenes más características del Eurocentrismo, en cualquiera de sus vertientes: la «explotación de la naturaleza» como algo que no requiere justificación alguna y que se expresa cabalmente en la ética productivista engendrada junto con la «revolución industrial». No es en absoluto difícil percibir la inherente presencia de la idea de «raza» como parte de la «naturaleza», como explicación y justificación de la explotación de las «razas inferiores».

Es al amparo de esa mistificación metafísica de las relaciones humanas con el resto del universo, que en el patrón de poder marcado por su Colonialidad Global, los grupos dominantes del homo sapiens, en especial desde la «revolución industrial», han llevado a la especie a imponer su hegemonía explotativa sobre las demás especies animales y una conducta predatoria sobre los demás elementos existentes en este planeta. Y, sobre esa base, hoy el Capitalismo Global practica una conducta feroz y predatoria, que termina poniendo en riesgo no solamente la supervivencia de la especie entera en el planeta, sino la continuidad y la reproducción de todas las condiciones de vida, de toda vida, en la tierra. Hoy estamos matándonos entre nosotros y destruyendo nuestro común hogar.

Desde esta perspectiva, el llamado «calentamiento global» del clima en la tierra, o «crisis climática», es una expresión directa de esa desorientación global de la especie sobre la tierra, impuesta en beneficio del capitalismo colonial/moderno. La «crisis climática» no es un fenómeno «natural», que ocurre en algo separado de nosotros como miembros de la especie animal Homo Sapiens y que se conoce como «naturaleza». Por el contrario, se trata de una de las más directas expresiones de la crisis del patrón de poder, de la Colonialidad Global del Poder.

### **La nueva resistencia: hacia la des/colonialidad del poder**

Desde fines del siglo XX, una proporción creciente de las víctimas de la Colonialidad del Poder ha comenzado a resistir a esas tendencias, en virtualmente todo el mundo. Los dominadores, los «funcionarios del capital», sea como dueños de las grandes corporaciones financieras o como gobernantes de regímenes despótico-burocráticos, responden con violentas represiones, ahora no sólo dentro de las fronteras convencionales de sus propios países, sino a través o por encima de ellas, desarrollando una tendencia a la re-colonización global, usando los más sofisticados recursos tecnológicos que permiten matar más gente, más rápido, con menos costo. Dadas esas condiciones, en la crisis de la Colonialidad del Poder y, en especial, de la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada, la exacerbación de la conflictividad y de la violencia se ha establecido como una tendencia estructural globalizada.

Tal exacerbación de la conflictividad, de los fundamentalismos, de la violencia, aparejadas a la creciente y extrema polarización social de la población del mundo, va llevando a la resistencia misma a configurar un nuevo patrón de con-

flicto. La resistencia tiende a desarrollarse como un modo de producción de un nuevo sentido de la existencia social, de la vida misma, precisamente porque la vasta población implicada percibe, con intensidad creciente, que lo que está en juego ahora no es sólo su pobreza, como su sempiterna experiencia, sino, precisamente, su propia supervivencia. Tal descubrimiento entraña, necesariamente, que no se puede defender la vida humana en la tierra sin defender, al mismo tiempo, en el mismo movimiento, las condiciones de la vida misma en esta tierra.

De ese modo, la defensa de la vida humana, y de las condiciones de vida en el planeta, se va constituyendo en el sentido nuevo de las luchas de resistencia de la inmensa mayoría de la población mundial. Y sin subvertir y desintegrar la Colonialidad Global, hoy en su más predatorio período de financiarización estructural y de instrumentalización de toda racionalidad, esas luchas no podrían avanzar hacia la producción de un sentido histórico alternativo al de la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada.

Es en este contexto histórico donde hay que ubicar, necesariamente, todo debate y elaboración acerca de la propuesta de *Bien Vivir*. Por consiguiente, se trata, ante todo, de admitirla como una cuestión abierta, no solamente en el debate, sino en la práctica social cotidiana de las poblaciones que decidan urdir y habitar históricamente en esa nueva existencia social posible.

Ese nuevo horizonte de sentido histórico, la defensa de las condiciones de su propia vida y de las demás en este planeta, ya está planteado en las luchas y prácticas sociales alternativas de la especie. En consecuencia, en contra de toda forma de dominación/explotación en la existencia social. Es decir, una Des/Colonialidad del Poder como punto de partida, y la producción y reproducción democráticas de la existencia social, como eje continuo de orientación de las prácticas sociales.

Para desarrollarse y consolidarse, la Des/Colonialidad del poder implicaría prácticas sociales configuradas por: a) la igualdad social de individuos heterogéneos y diversos, contra la homogeneizante y desigualante clasificación e identificación racial/sexual/social de la población mundial; b) por consiguiente, las diferencias ni las identidades, no serían más la fuente o el argumento de la desigualdad social de los individuos; c) las agrupaciones y/o identidades serían el producto de las decisiones libres y autónomas de individuos libres y autónomos; d) la reciprocidad entre grupos y/o individuos socialmente iguales, en la organización del trabajo y en la distribución de los productos; e) la redistribución igualitaria de los recursos y productos, tangibles e intangibles, del mundo, entre la población mundial; f) la tendencia de asociación comunal de la población mundial, en escala local, regional, o globalmente, como el modo de producción y gestión directas de la autoridad colectiva y, en ese preciso sentido, como el más eficaz mecanismo de distribución y redistribución de derechos, obligaciones, responsabilidades, recursos, productos, entre los grupos y sus individuos, en cada ámbito de la existencia

social, sexo, trabajo, subjetividad, autoridad colectiva y co-responsabilidad en las relaciones con los demás seres vivos y otras entidades del planeta o del universo entero.

### **Los «indígenas» del «sur global» y la propuesta de *bien vivir*: cuestiones pendientes**

No es por accidente histórico que el debate sobre la Colonialidad del Poder y sobre la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada haya sido producido, en primer término, desde América Latina. Así como no lo es que la propuesta de *Bien Vivir* provenga del nuevo movimiento de los «indígenas» latinoamericanos.

América Latina es el mundo constituido en las «Indias Accidentales» (términos geniales de un historiador canadiense, como irónica referencia a la divulgada idea de «Indias Occidentales»)<sup>9</sup>; por eso, como el espacio original y el tiempo inaugural de un nuevo mundo histórico y de un nuevo patrón de poder, el de la Colonialidad Global del Poder; pero, así mismo, también como el espacio/tiempo original e inaugural de la primera «indigenización» de los sobrevivientes del genocidio colonizador, como primera población sometida a la «racialización» de su nueva identidad y de su lugar dominado en el nuevo patrón de poder.

América Latina y la población «indígena» ocupan, pues, un lugar basal, fundante, en la constitución y en la historia de la Colonialidad del Poder. De allí, su actual lugar y papel en la subversión epistémica/teórica/histórica/estética/ética/política de este patrón de poder en crisis, implicada en las propuestas de la Colonialidad Global del Poder y del *Bien Vivir*<sup>10</sup> como una existencia social alternativa.

Empero, si bien América, y en particular América Latina, fue la primera nueva identidad histórica de la Colonialidad del Poder y sus poblaciones colonizadas los primeros «indígenas» del mundo, desde el Siglo XVIII todo el resto del territorio del planeta fue conquistado por Europa Occidental y sus respectivas poblaciones, la inmensa mayoría de la población mundial, fueron colonizadas, racializadas y, en consecuencia, «indigenizadas». Su actual emergencia no consiste, pues, en otro «movimiento social» más. Se trata de todo un movimiento de la sociedad cuyo desarrollo podría llevar a la Des/Colonialidad del Poder, esto es a otra existencia social, liberada de dominación/explotación/violencia.

La crisis de la Colonialidad Global del Poder y el debate y la lucha por la Des/Colonialidad del Poder han mostrado a plena luz que la relación social de domi-

9 Robert Finley (2003). *Las Indias Accidentales*. Barcelona: Ed. Barataria.

10 Los términos *Bien Vivir* fueron, notablemente, acuñados en el Virreinato del Perú, por nada menos que Guamán Poma de Ayala. Carolina Ortiz Fernández es la primera en haber llamado la atención sobre ese histórico hecho: «Felipe Guamán Poma de Ayala, Clorinda Matto, Trinidad Henríquez y la teoría crítica. Sus legados a la teoría social contemporánea», En *Yuyaykusun*, Nro. 2, Universidad Ricardo Palma, diciembre 2009.

nación/explotación fundada en torno de la idea de «raza», es un producto de la historia del poder y de ninguna cartesiana «naturaleza». Pero también hacen patente la extrema heterogeneidad histórica de esa población «indigenizada» en su previa historia y, sobre todo, en la que se ha producido por las experiencias durante casi medio millar de años y la que está siendo producida por las actuales experiencias de las luchas por la Des/Colonialidad del Poder.

No tendría sentido esperar que esa extensa e históricamente heterogénea población, que compone la abrumadoramente inmensa mayoría de la población del mundo, haya producido o cobijado un imaginario histórico homogéneo, universal, como alternativa a la Colonialidad Global del Poder. Eso no podría ser concebible inclusive tomando en cuenta exclusivamente América Latina, o América en su conjunto.

De hecho, todas esas poblaciones, sin excepción, provienen de experiencias históricas de poder, distintas entre sí y distintas respecto de la Colonialidad del Poder, aunque no, necesariamente, respecto de la colonización. El poder parece haber sido, en toda la historia conocida, no solamente un fenómeno de todas las existencias sociales de larga duración, sino, más aún, la principal motivación de la conducta colectiva de la especie.

Sin embargo, las poblaciones «indigenizadas» bajo la dominación colonial, primero en América bajo Iberia, y más tarde en todo el mundo bajo Europa Occidental, no sólo han compartido en común, universalmente, las perversas formas de dominación/explotación impuestas con la Colonialidad del Poder. También, paradójicamente, en la resistencia contra ellas han llegado a compartir comunes aspiraciones históricas contra la dominación, la explotación, la discriminación, producidas, precisamente, con su toda su paradójica ambivalencia, en la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada: la igualdad social de individuos heterogéneos, la libertad de pensamiento y de expresión de todos esos individuos, la redistribución igualitaria de recursos, así como el control igualitario de todos ellos, sobre todos los ámbitos centrales de la existencia social.

Por todo eso, en la «indigenidad» histórica de las poblaciones víctimas de la Colonialidad Global del Poder, no está solamente la herencia del pasado, sino todo el aprendizaje de la resistencia histórica de tan largo plazo. Estamos, por eso, caminando con una identidad históricamente nueva, cuyo desarrollo podría producir la nueva existencia social liberada de dominación/explotación/violencia que es el corazón mismo de la demanda del Foro Social Mundial: Otro Mundo Es Posible.

En otros términos, hay, habría, un nuevo horizonte histórico de sentido, en plena constitución y emergencia, sobre la experiencia de y con el mundo en torno, con su propio nuevo horizonte de sentido histórico acerca de la propia existencia social e individual de la especie. Pero eso no niega, de modo alguno, que tal horizonte sea, necesariamente heterogéneo histórica y estructuralmente. En conse-

cuencia, no niega, no puede negar, que la propuesta de *Bien Vivir* sea, no puede dejar de ser, una cuestión histórica abierta<sup>11</sup> que requiere ser continuamente indagada, debatida y practicada.

## Bibliografía

ESCOBAR, Arturo

1998 *La Invención del Tercer Mundo. Construcción y Deconstrucción del Desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma.

FERNÁNDEZ, Carolina Ortiz

2009 «Felipe Guamán Poma de Ayala, Clorinda Matto, Trinidad Henríquez y la teoría crítica. Sus legados a la teoría social contemporánea». En: *Yuyaykusun*, Nro. 2, Universidad Ricardo Palma, diciembre 2009.

FINLEY, Robert

2003 *Las Indias Accidentales*. Barcelona: Ed. Barataria.

GÓMEZ, Esperanza et al.

2010 *Vivir Bien frente al desarrollo. Procesos de planeación participativa en Medellín*. Medellín: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Medellín.

QUIJANO, Aníbal

2009 «Paradojas de la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada». En: *Hueso Húmero*, No. 53, abril 2009, pp. 30-59. Lima, Perú.

2006 «Os Fantasmas da America Latina». En Adauto Novais, org. *Oito Visoes da America Latina*. Sao Paulo: SENAC, pp. 49-87.

2006 «Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia». En: *San Marcos*, No. 25, Julio 2006.

2003 «El trabajo al final del siglo XX». En: *Pensée Sociale Critique pour le XXI Siécle, Melanges en l'honneur de Samir Amin*. París: Forum du Tiers-Monde, L'Harmattan. bpp.131-149, Paris, France

---

11 Acerca de eso, por ejemplo las recientes entrevistas a dirigentes aymaras en Bolivia, hechas y difundidas por Katu Arconada en el correo de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI). La revista *América Latina en Movimiento*, de la Agencia Latinoamericana de Información (ALAI), ha dedicado el No. 452, febrero del 2010, íntegramente a este debate, bajo el título general de *Recuperar el sentido de la vida*. Respecto de las prácticas sociales mismas, hay ya un muy importante movimiento de investigación específica. Ver: Esperanza Gómez et al (2010). *Vivir Bien frente al desarrollo. Procesos de planeación participativa en Medellín*. Medellín: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Medellín, Colombia.



- 2001 «Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia». En: *Tendencias básicas de nuestra era*. Caracas: Instituto de Estudios Internacionales Pedro Gual.
- 2001 «Entre la Guerra Santa y la Cruzada». En: *América Latina en Movimiento*, No. 341, octubre 2001. Quito, Ecuador.
- 2000 «Colonialidad del Poder y Eurocentrismo en América Latina», en Edgardo Lander, comp. *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: UNESCO-CLACSO, pp. 201ss.
- 2000 «El Fantasma del Desarrollo en América Latina». En: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 2/2000, pp.73-91, Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela.
- 2000 Colonialidad del Poder y Clasificación Social. En. *Journal of World-Systems Research*, vol. VI, No. 2, Fall/Winter 2000, pp.342-388. Special Issue. Giovanni Arrighi and Walter L. Goldfrank, eds. Colorado, USA.
- 1993 «América Latina en la Economía Mundial». En: *Problemas del Desarrollo*, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, vol. XXIV, No. 95, octubre-diciembre 1993, México
- 1992 «Colonialidad y Modernidad/Racionalidad». En: *Perú Indígena*, Vol.13, No. 29, Lima.

QUIJANO, Aníbal e Immanuel WALLERSTEIN

- 1992 «Americanity as a Concept or the Americas in the modern world-system». En: *International Social Science Journal*, No. 134, Nov. 1992. UNESCO/Blackwell, pp. 549-557, Paris, Francia.

WOLFE, Marshall

- 1981 *Elusive Development*. Budapest: UNRISD-ECLA, Statistical Publishing House.



## IMAGINARIOS EN DISPUTA

*Lilian Celiberti*

Pensar en otros mundos posibles nos enfrenta a una primera cuestión significativa: cómo poner en diálogo imaginarios en disputa contruidos por diferentes actores/as y sujetos políticos, y hacer de ese diálogo un campo de praxis que permita incorporar y/ o dismantelar imaginarios colonizados.

Más allá de las diferencias entre la condición étnico-racial y la de género, los movimientos afrodescendientes, de los pueblos indígenas, los feminismos y el movimiento de la diversidad sexual, conforman un campo de actores que desde su práctica demandan y disputan una visión de los cambios emancipatorios desde la pluralidad de sujetos y de agendas. Estas presencias, estos cuerpos y subjetividades, cuestionan la «representación» de lo social aportando una mirada más compleja y plural en pugna con las concepciones hegemónicas.

Un horizonte de prácticas alternativas, y el diálogo entre ellas, requiere de algunos requisitos básicos: sospechar de las palabras y los conceptos que hemos aprendido; la recuperación de memorias y experiencias marginalizadas; la transformación de los conceptos y el desarrollo de una capacidad autocrítica o la capacidad de mirarnos a nosotros mismos en el mismo acto de mirar a otros/as.

Sospechar de las palabras en todo caso es el primer acto de rebeldía creativa, para cuestionar los mapas conceptuales con los que hemos interpretado la realidad y creado las alternativas. Podemos pensar y sentir que «unidad en la diversidad» apela exclusivamente a la consolidación de un campo de alianzas posible entre movimientos diversos. Sin embargo, ponernos en diálogo significa un esfuerzo teórico, político y personal para construir otras categorías y otros abordajes que posibiliten romper las formas hegemónicas de clasificación. Incluso la posibilidad de pensar los problemas simultáneamente desde la perspectiva de género, cultural, ecológica, económica y social, y crear nuevas categorías y preguntas que desafíen cada uno de los campos tomados aisladamente.

Para poder crear una pedagogía de la alteridad, como dice Escobar, es necesario ver al otro/otra en su radical diferencia sin pretensión de asimilación y/o conquista.

Desde cada praxis política se abren terrenos de interpelación y disputa, que generan nuevos intersticios y espesores. El encuentro de experiencias políticas y prácticas culturales subalternas es un campo de interacción relativamente reciente, que puede llegar a crear una «epistemología de frontera» (MIGNOLO

1999; WALSH 2002)<sup>1</sup>, cuya originalidad consiste en la diversidad y el cruce de varias filosofías.

Para desarrollar un pensamiento de frontera es necesario revisar conceptualmente las categorías y los mapas de ruta con los cuales hemos interpretado los problemas. La acción de los actores y las actoras en movimiento construye estos cruces y produce conocimientos fronterizos.

### **Campos de disputas desde las «presencias»**

Avanzar en nuevas concepciones de organización de la vida en común supone recorrer un camino de rupturas teóricas, descolonizaciones y cuestionamientos simultáneos al etnocentrismo, al patriarcado, a la heteronormatividad. Supone diálogos y confrontaciones que cuestionan tanto los discursos como las prácticas políticas.

Las feministas afro, por ejemplo, disputan el pensamiento teórico feminista y sus liderazgos. Una disputa que surge de otros lugares de enunciación, de otras experiencias sociales, de otros dolores y marcas. Las mujeres negras interpelan, cuestionan, denuncian al feminismo blanco y proponen un camino de descolonización del pensamiento y de la acción política que supere ese lugar de «otra» asignado por la racialización como sistema de dominación. Para transformar las «ausencias en presencias», Boaventura de Sousa Santos propone partir del análisis de las lógicas de no existencia:

No hay una manera unívoca de no existir, porque son varias las lógicas y los procesos a través de los cuales la razón metonímica produce la no existencia de aquello que no cabe en su totalidad y en su tiempo lineal. Hay producción de no existencia siempre que una entidad es descalificada y vuelta invisible, ininteligible o descartable de modo irreversible. Lo que tienen en común las diferentes lógicas de no-existencia es que son todas ellas manifestaciones de la misma monocultura racional (2006:75).

Las lógicas de no existencia se retroalimentan de tal forma que terminamos por creer que existe una única forma del conocimiento y de saber, un único tiempo lineal, una única historia, un único destino, y que las clasificaciones sociales son parte de la naturaleza de los seres humanos. La clasificación sexual y racial es una manifestación elocuente de esta lógica. La inferioridad «naturalizada» de las mujeres, de los/las negros/as y de los indígenas ha formado parte de las estrategias de la expansión capitalista. Es como si bastara con «ser mujer», «ser negro o negra» o «ser indígena» para legitimar las relaciones sociales de dominación que se

---

1 La epistemología de frontera es parte de un «pensamiento de frontera» (MIGNOLO 1999; WALSH 2002) que hace visibles los conocimientos descalificados por la razón occidental. La epistemología de frontera piensa al sujeto desde una pluralidad de identidades sociales y territoriales (QUIJANO 2000; LATIN AMERICAN SUBALTERN STUDIES GROUP, 1993).

establecen como base de un sistema jerárquico. Sueli Carneiro, en su propuesta de ennegrecer el feminismo, se pregunta ¿cuáles serían los nuevos contenidos que las mujeres negras podrían aportar en la escena política más allá del «toque de color» en las propuestas de género?:

El poeta negro Aimé Césaire dice que «las dos maneras de perderse son: por segregación, siendo encuadrado en la particularidad, o por dilución, en el universal». La utopía que hoy perseguimos consiste en buscar un atajo entre una negritud reductora de la dimensión humana y la universalidad occidental hegemónica que anula a la diversidad. Ser negro sin ser solamente negro, ser mujer sin ser solamente mujer, ser mujer negra sin ser solamente mujer negra. Lograr la igualdad de derechos es convertirse en un ser humano pleno y lleno de posibilidades y oportunidades más allá de su condición de raza y de género. Ese es el sentido final de esta lucha (2003).

Para Rosalva A. Hernández Castillo:

Las feministas poscoloniales han coincidido en señalar que los discursos feministas académicos reproducían el mismo problema de los metadiscursos modernistas al plantear la experiencia de las mujeres occidentales, blancas, de clase media, como la experiencia de las mujeres en general, con una perspectiva etnocentrista y heterosexista (2008: 85).

Pero hablar de feminismo poscolonial no es para nada inocente, ya que como la misma Hernández advierte, existe un debate conceptual y teórico acerca de la categoría poscolonial. Miguel Mellino, por ejemplo, señala que:

La ambigüedad epistemológica fundamental del término poscolonial puede ser explicada en el conflicto entre lo que podemos definir como acepción literal y una metafórica. En sentido literal, la noción poscolonial parece reclamar para sí un nuevo estadio histórico, un periodo sucesivo al proceso de descolonización (2008: 23).

Como dice Virginia Vargas:

Si la colonialidad es una dimensión constitutiva de la modernidad, la «diferencia colonial» surge como un espacio epistemológico y político privilegiado donde las praxis políticas de los grupos subalternos aparecen fundamentales para pensar/ recrear una nueva teoría, una nueva perspectiva epistemológica.

Una contrahegemonía alimenta nuevos marcos de sentido, que a su vez alimentan nuevas formas de interrogar la realidad, lo que implica una emancipación de esquemas de interpretación ideológicamente arcaicos (monoculturales, racistas, sexistas, homofóbicos, belicosos, etnocentristas, antropocentristas, masculinizados, etc.) y responder a las nuevas exigencias democráticas que estas nuevas preguntas colocan (VARGAS 2010: 50).

Aun cuando los conceptos siguen siendo objeto de debates y matices que no pretendo dar por saldados, coincido con Liliana Suárez Navaz (2008) cuando dice que:

La descolonización del feminismo implica abandonar atalayas y laboratorios, instituciones de diagnosis y prognosis, identidades certeras y herramientas analíticas monocordes. La descolonización implica trabajar en alianzas híbridas, multclasistas, transnacionales, para potenciar un movimiento feminista transformador que pueda contrarrestar con organización, solidaridad y fortaleza la dramática incidencia del capitalismo neoliberal en la vida de las mujeres del sur.

Desde esta apuesta es posible revisar conceptos, abrir interrogantes y darle lugar y espacio a matices y diferencias.

### **Nuevos desafíos políticos y epistemológicos**

Los pueblos indígenas originarios del continente estamos coadyuvando al proceso de cambio y proponiendo un nuevo diseño institucional para nuevos estados que reconozcan la diversidad cultural y promuevan la convivencia armónica entre todos los seres de la naturaleza (CAOI 2010).

Las reformas constitucionales en Ecuador y Bolivia representan hoy en América Latina una fuerte señal en la perspectiva del cambio de paradigmas que coloca en el primer plano del debate la descolonización del poder. Este punto de partida y de ruptura tiene para Boaventura de Sousa Santos un carácter experimental:

Asumir lo provisional y lo transitorio y disputar en cada momento el sentido histórico de su desarrollo es lo que llamo el Estado experimental. En el caso boliviano y ecuatoriano el experimento involucra tanto el estado de la plurinacionalidad cuanto la plurinacionalidad del Estado (2010: 110).

El carácter experimental de los cambios reconoce la conflictividad implícita en la construcción de una nueva institucionalidad que constituya una alternativa al Estado nacional. Según Aníbal Quijano, no es casual que la resistencia al colonialismo del poder global surja en América Latina, ya que:

América Latina y la población 'indígena' ocupan un lugar basal, fundante, en la constitución y en la historia de la Colonialidad del Poder. De allí, su actual lugar y papel en la subversión epistémica/teórica/histórica/estética/ética/política de este patrón de poder en crisis, implicada en las propuestas de la Colonialidad Global del Poder y del Bien Vivir<sup>2</sup> como una existencia social alternativa (2010).

---

2 Aníbal Quijano en la presente edición señala que: «Bien Vivir» es, probablemente, la formulación más antigua en la resistencia «indígena» contra la colonialidad del poder. Fue, notablemente, acuñada en

La evolución de esta «transición paradigmática» depende de cómo se desarrollen los diferentes ejes conflictivos en que se expresa, tanto étnicos, regionales, culturales, como de clase (SANTOS 2010: 130). Es un terreno de extrema complejidad, ya que supone poner en juego prácticas políticas e institucionales nuevas, desarrollar una capacidad crítica y fortalecer un amplio espectro de sujetos políticos.

Con el protagonismo de nuevos sujetos políticos, surgen demandas y propuestas que abren la posibilidad de cuestionar radicalmente la colonialidad del poder y refundar el Estado. De Sousa Santos (2010: 70) analiza siete dificultades en relación con esta tarea: 1) la dificultad para refundar una institución que tiene más de trescientos años; 2) el hecho de que su transformación supone una lucha política, pero también una social, cultural y subjetiva; 3) para ello es necesario construir una amplia alianza social; 4) al tratarse de una demanda civilizatoria se necesita de una pedagogía intercultural y de políticas de reconocimiento para avanzar en el cambio; 5) no basta con un cambio político e institucional; se requiere un cambio de relaciones sociales, culturales y económicas; 6) mientras que para algunos sectores implica crear algo nuevo, para el movimiento indígena supone la recuperación de prácticas e instituciones locales propias que han sobrevivido en el tiempo; 7) la influencia que tiene en el imaginario colectivo el fracaso del Estado de los soviets, mientras se mantiene el atractivo del Estado de bienestar impulsado por la socialdemocracia.

Cada una de las dificultades señaladas enfrenta dramáticamente la posibilidad de construir estrategias a largo plazo para consolidar las tendencias abiertas, pero un análisis más detallado excede el objetivo de este artículo.

Me gustaría subrayar una dificultad que las atraviesa a todas y que forma parte de los debates políticos cotidianos. Ella consiste en que la propuesta y el discurso que los líderes indígenas introducen en el debate enfatiza una totalidad de pensamiento y de práctica cultural contra otra totalidad, una cultura indígena versus una cultura occidental. Al enfatizar exclusivamente los aspectos positivos de sus culturas y su relación con la naturaleza, se corre el peligro, como sostiene Aída Hernández Castillo, de que:

El movimiento mismo se crea su discurso y no enfrente los problemas reales de antidemocracia, depredación o violencia que marcan la vida cotidiana de muchos pueblos indígenas (2001: 217).

También Silvia Rivera alerta acerca de la necesidad de que, tanto en el accionar estatal como en la práctica de las organizaciones indígenas, se exprese una

---

el Virreinato del Perú, por nada menos que Guamán Poma de Ayala, aproximadamente en 1615, en su *Nueva coronica y buen gobierno*. Carolina Ortiz Fernández (2009) es la primera en haber llamado la atención sobre ese histórico hecho: «Felipe Guaman Poma de Ayala, Clorinda Matto, Trinidad Henríquez y la teoría crítica. Sus legados a la teoría social contemporánea».

«política de la etnicidad» capaz de presentar alternativas para las mujeres. De lo contrario:

No bastarán los avances logrados con el reconocimiento del carácter multiétnico del país en la Constitución Política del Estado y otras medidas conexas. Asimismo, mientras las organizaciones indígenas no perciban como a miembros de sus pueblos y comunidades, a las migrantes que prestan servicios en condiciones degradantes en los hogares de las capas medias y altas urbanas, su propia noción de derechos quedará limitada y fragmentada (2004: 12).

Una nueva cultura política que apueste verdaderamente por el diálogo plural y la búsqueda de alternativas construidas entre sujetos y sujetas diversas, tiene que hacer de la crítica y el cuestionamiento una práctica cotidiana.

### **Crisis civilizatoria y agendas**

La crisis civilizatoria nos coloca simultáneamente frente al agotamiento de un modelo de «desarrollo» depredador y una concepción de sociedad y civilización que se sustenta en sistemas de dominación naturalizados como el racismo y el patriarcado. Para el feminismo, enmarcar los debates en esta premisa resulta particularmente productivo ya que permite ubicar la crítica feminista como uno de los ejes de la teoría crítica. La «desobediencia epistémica» de la que habla Mignolo tiene como una de sus pistas el preguntarse acerca de cuáles serían las transformaciones en la Teoría Crítica si el género, la raza y la naturaleza se incorporan plenamente en el marco conceptual y político (MIGNOLO 2010: 8).

La separación de la esfera pública como un espacio de dominio masculino y la esfera privada como dominio de las mujeres está en la base del sistema de dominación patriarcal. Hasta ahora la reproducción de la vida humana recae sobre las mujeres en todas las culturas y en todos los territorios del planeta, y sobre esta división sexual del trabajo se asienta un sistema de poder y de prestigio que origina la desigualdad social de las mujeres.

La división sexual del trabajo es una categoría de poder naturalizada que solo aparece como problema en la voz y la experiencia social de las mujeres. Cuestionar la división sexual del trabajo supone una subversión frente a la distribución del poder; no existe una simple distribución del trabajo entre los sexos cuando esta esconde una distribución desigual de poder.

Cada vez que la experiencia social de las mujeres ingresa en el debate público se descubren disonancias y contradicciones donde aparecían unanimidades o aparentes consensos. Los espacios tomados como neutros y justos, como la familia, dejan de ser inocentes para mostrar sus matrices de desigualdad, dominación y violencia. La economista feminista Cristina Carrasco se pregunta: ¿cómo



resuelven las sociedades las necesidades de subsistencia de las personas?, ¿cómo se organizan en torno a esta función primaria y fundamental de la cual depende nada más ni nada menos que la vida humana? (CARRASCO 2001: 12). Estas preguntas muy simples permiten visualizar la dicotomía fundante del patriarcado sobre la que se sienta un verdadero sistema de desigualdades.

El sostenimiento de la vida no ha sido una preocupación central de los análisis socioeconómicos considerando a la familia como una forma de organización exógena al sistema económico. La teoría feminista ha colocado el foco en esta relación abriendo la posibilidad de analizar íntegramente la sociedad. Carrasco señala que:

Centrarse explícitamente en la forma en que cada sociedad resuelve sus problemas de sostenimiento de la vida humana ofrece, sin duda, una nueva perspectiva sobre la organización social y permite hacer visible toda aquella parte del proceso que tiende a estar implícito y que habitualmente no se nombra (2001: 12).

Porque como señala Betania Ávila:

La apropiación del tiempo es una relación fundante y permanente de la sociabilidad capitalista. El tiempo destinado al trabajo doméstico del cuidado, así como la reproducción de la vida de las personas no es considerado en la relación trabajo productivo-reproductivo. Aún en el análisis marxista la reproducción es tratada apenas como un sustrato del proceso productivo (ÁVILA 2007: 132).

En la relación espacio-tiempo, entre trabajo productivo y reproductivo, el tiempo que adquiere valor es el destinado al trabajo productivo, entre otras cosas porque el capitalismo supone la mercantilización del tiempo y es así que la adquisición de «valor» conlleva la paga, con todo lo que ello implica simbólicamente.

¿Cómo es que las necesidades humanas más elementales han sido relegadas a un espacio invisible para la consideración de los problemas «macro»?:

¿Cómo es que los sistemas económicos se nos han presentado tradicionalmente como autónomos, ocultando así la actividad doméstica, base esencial de la producción de la vida y de las fuerzas de trabajo? (CARRASCO 2001: 13).

La persistencia y generalización de esta omisión en la teoría económica y social, incluso en aquella que se autodefine alternativa, permite medir la inmensidad de la tarea política que recae sobre las feministas para poder desmontar la hegemonía patriarcal.

Para desarrollar una concepción de la buena vida o del «Buen vivir», donde las necesidades de cuidado no se conviertan en factor de desigualdad entre hombres y mujeres, es necesario cambiar radicalmente la perspectiva.

### Buen vivir/ vivir bien desde la mirada de las mujeres; una polifonía<sup>3</sup>

La idea del «Buen Vivir» se introduce en los debates de América Latina como cuestionamiento al desarrollo convencional y representa la búsqueda de una transición paradigmática que coloque nuevas premisas para la construcción social basadas en la desmercantilización de la vida, y una nueva relación con la naturaleza.

La concepción del «Buen vivir»/Vivir Bien, recurre a la idea de comunidad, sosteniendo que el mundo no puede ser entendido desde el «yo» de Occidente, sino desde la interacción y complementariedad de todas las personas que habitan esa comunidad y a su vez de la relación entre las personas y la naturaleza. Más que una nueva construcción teórica el «Buen vivir», expresa una búsqueda en proceso, y se hace desde diferentes miradas y perspectivas. En tal sentido, como dice Gudynas:

Nadie puede reclamar obediencia a un decálogo, y todavía hay mucho camino para recorrer. Esta diversidad no es necesariamente un aspecto negativo, ya que permite nutrirse de los mejores aportes de cada corriente, y a la vez revitaliza el debate sobre las políticas en desarrollo. Además, estos primeros pasos han tenido efectos positivos concretos, y el mejor ejemplo es el reconocimiento de esta idea en las nuevas Constituciones de Ecuador y Bolivia (como *sumak kawsay* en el primer caso, y *suma qamaña* entre otros, en el segundo caso (2010).

Gudynas señala un conjunto de riesgos que van desde la banalización del concepto a una apropiación exclusiva del mismo por parte de los gobiernos y estados, y propone a los movimientos la tarea de reapropiarse del concepto del «Buen vivir», y volver a lanzarlo:

Es una tarea necesaria tanto en el ámbito de la sociedad civil como en la sociedad política, y unos y otros se necesitan mutuamente. Esta es una idea que no tiene dueños, y donde todos tienen algo para aportar, y en varios casos esta tarea se está volviendo urgente (2010).

¿Cómo hacemos para que los debates sobre nuevas perspectivas teóricas emancipadoras no vuelvan a reproducir una invisibilidad de las necesidades y experiencias de las mujeres de todas las culturas? ¿El «Buen vivir» es válido como paradigma para toda la sociedad? Entonces, ¿qué significa para las mujeres? ¿Qué significa para la comunidad *queer* o LGTB?

¿El «Buen vivir» puede contribuir a la descolonización de la imaginación al decir de W. Sachs? Este autor señala que la tragedia del siglo XXI consiste pre-

3 Texto de la convocatoria al taller de diálogo de la Articulación Feminista Marcosur y líderes indígenas a realizarse en el Foro Social de las Américas.

cisamente en el hecho de que la civilización euro-atlántica, con sus patrones de producción y consumo, sea la que haya dado forma a la imaginación del mundo.

Abrir un espacio de diálogo sobre el «Buen Vivir» desde las miradas de las diversas identidades de mujeres líderes indígenas y urbanas constituye una experiencia de traducción política y resignificación. Pero no es una confrontación entre identidades urbanas o indígenas sino una polifonía en el sentido más pleno de la palabra que hace del diálogo plural una cultura política en sí. Las diferencias y la confrontación no son patologías de la política sino su proceso de construcción.

Al «Buen Vivir hay que mascararlo bien», expresaba una de las líderes indígenas, para subrayar la ausencia de las mujeres en su construcción. Como dice Collin, cuando «las habladas se convierten en hablantes» introducen una ruptura en el espacio de la enunciación. La política de las mujeres «no imagina a priori — de un modo teórico o más bien ideológico— la sociedad ideal. No se deja dirigir por un modelo sino que se entrega a la interpelación de la coyuntura y, en cada ocasión, necesita el juicio y la decisión de cada uno/a». «Por ello —agrega— la atención que se otorga al ámbito del texto y de la creación no es en absoluto periférica: la praxis es también una plástica, mucho más allá de la alternativa caricaturesca del ‘velar/desvelar a las mujeres’ que de vez en cuando exalta a las mentes liberales» (COLLIN 2006: 14). Las voces de las mujeres sobre el «Buen vivir», y sus experiencias, son componentes de primer orden para la enunciación de nuevas pistas de pensamiento.

Las culturas y tradiciones de los pueblos indígenas son diversas y, por lo tanto, es necesario conocer la diversidad de prácticas sociales de las mujeres. En tal sentido, es de resaltar el aporte que realizan Mercedes Nostas y Carmen Sanabria (2009), coordinadoras de una investigación en Bolivia que rescata las vivencias de mujeres de diferentes pueblos: quechuas, aymaras, sirianó, trinitarios, chimanes, chiquitanos, ayoreos. Este trabajo realizado para la Coordinadora de Mujeres muestra cómo en filas feministas existe un creciente interés en comprender y conocer la realidad de las mujeres indígenas, sus luchas y estrategias de resistencia. Las autoras utilizan el concepto de *interlegalidad*, utilizado por De Sousa Santos, para analizar las interrelaciones y cruces entre el orden local indígena y el estatal. Reflexionan de esa forma sobre los derechos de las mujeres en un marco de pluralismo jurídico:

En un número importante de casos de disputas y conflictos, especialmente cuando se trata de violencia hacia las mujeres en los reclamos conyugales —uno de los problemas más recurrentes, y reprochados por las mujeres de todos los pueblos y comunidades— los requerimientos hacia las autoridades indígenas, reclaman la aplicación de sanciones proporcionales al responsable, y no solo llamadas de atención y consejos a la pareja (NOSTAS, SANABRIA 2009: 120).

El lugar asignado a la «complementariedad» hombre-mujer en la cosmovisión andina aparece como el espacio de controversia que más confronta con el pensamiento y la teoría feministas, en particular por el binarismo hombre-mujer en el que se inscribe.

María Eugenia Choque Quispe señala que:

Esta visión todavía queda anclada en el esencialismo andino que desconoce la realidad cotidiana de la gente (2009).

También para las mujeres urbanas, la legitimación del patriarcado se basa en la complementariedad entre hombres y mujeres. De hecho la división sexual del trabajo estructura las relaciones de género en todas las sociedades y establece una división naturalizada de las áreas reproductivas asignadas a las mujeres, y las productivas a los hombres. Se establece así un orden social «naturalizado» que prescribe normas y conductas.

Cuestionar la división sexual del trabajo supone cuestionar una supuesta armonía complementaria en la distribución del trabajo entre hombres y mujeres, y develar las relaciones de poder implícitas en las relaciones sociales de desigualdad que se construyen en esa separación entre lo público y lo privado.

En este tomar la palabra para ser protagonistas de la enunciación miles de voces de mujeres analizan, amasan y resignifican los conceptos con los cuales se han socializado. El *Chacha Warmi* es uno de ellos. En un libro publicado por la organización Gregoria Apaza, María Eugenia Choque Quispe señala que:

El movimiento indígena en Bolivia, desde la década de 1970, reafirmó su proceso sobre la base de un discurso de una sociedad justa y equilibrada, encubriendo cualquier señal de injusticia dentro de la misma sociedad. Por ello, una frase muy en boga que sirvió para encubrir relaciones de discriminación y subordinación es: 'Todo es par en este mundo'. [...] La subordinación femenina en la sociedad indígena puede ser comprendida con el estudio del concepto *sullka*, minoridad que señala niveles inferiores en relación de dependencia. [...] Es el matrimonio: marido y mujer el que produce la fusión del hombre y la mujer en una sola persona *jaq'i*, sin embargo la titularidad de esa persona social corresponde al marido, así el matrimonio andino es la relación entre el *jiliri*, varón, y *sullka*, mujer. La cultura y la educación se encargan de formar a la mujer para aceptar y defender su condición *sullka*. En la familia, el varón tiene más valor que la mujer, el hermano prima sobre la hermana. Socialmente, la realización de la mujer está ligada, en su subordinación, a la autoridad del marido a través del matrimonio (2009: 122).

Es necesario abrir el espacio para que las voces y experiencias de las mujeres impidan la reproducción de conceptos que inducen una subordinación de las mujeres. Sin relaciones paritarias no hay sociedades justas.

## El cuerpo como territorio

Otro de los ejes del diálogo entre las mujeres en diversos contextos es el que se abre en torno a la relación entre cultura y naturaleza ya que uno de los aportes de la teoría feminista es el cuestionar la idea de mujer y de hombre como esencias naturales de lo humano que convierten en anomalías patológicas las múltiples formas de relaciones interpersonales y expresiones del deseo sexual:

Si el cuerpo es el lugar donde la cultura aterriza los significados que le da a la diferencia sexual, ¿cómo distinguir qué aspectos de ese cuerpo están libres de imprint cultural, o sea, de género? No hay forma de responder a esta interrogante porque no hay cuerpo que no haya sido marcado por la cultura. El rechazo a la perspectiva que habla de lo «natural» o de una «esencia» (masculina o femenina) se fundamenta en ese reconocimiento. En cambio, si aceptamos, siguiendo a Foucault, que el cuerpo es un territorio sobre el que se construye una red de placeres e intercambios corporales, a los que los discursos dotan de significado podemos pensar que las prohibiciones y sanciones que le dan forma y direccionalidad a la sexualidad, que la regulan y reglamentan, pueden ser transformadas (LAMAS 1999: 173).

Si no hay un lugar «puro» que no haya sido marcado por el género, por la clase, la etnia y la clasificación racial, colocar en escena una polisemia de sentidos significa la trasgresión de esos códigos de la teatralización que permitan liberarnos de la semántica unívoca. La trasgresión pone en duda las regulaciones y los efectos de los condicionamientos categóricos binarios tales como lo público y lo privado, el interior y el exterior, lo normal y lo raro, lo cotidiano y lo perturbador. De alguna manera, lejos de clarificarse el problema se complejiza. ¿De qué hablamos cuando hablamos de género? Butler se pregunta en qué medida la «identidad» es un ideal normativo más que un rasgo distintivo de la experiencia:

Los géneros «inteligibles» son aquellos que en algún sentido instituyen y mantienen relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo (2001).

En el movimiento de la diversidad sexual (por llamarlo de alguna forma) hay, como en todos los movimientos, enfoques y estrategias diferentes que van desde el movimiento *queer* a las ya clásicas organizaciones LGTB.

El cuestionamiento a la heteronormatividad adquiere fuerza contestataria en la voz y la acción de sujetos, como dice Beatriz Preciado (2010), «abyectos» (esos «malos sujetos» que son los seropositivos, las bolleras, los maricas) para hacer de ello lugares de resistencia al punto de vista «universal», a la historia blanca, colonial y hetero de lo «humano».

El debate en relación con las políticas identitarias ha abierto un amplio intercambio y definición de corrientes entre los/as activistas del campo de la diversidad sexual, pero algunas de las dimensiones pueden extrapolarse a otros movimientos.

¿Las políticas identitarias constituyen un riesgo para el desarrollo de nuevas culturas democráticas? Es indudable que las identidades colectivas tienen una enorme utilidad política, para «representar la diversidad». Pero como alerta Alice Miller:

La estrategia de movilizar las identidades sexuales, si no es elaborada cuidadosamente, puede volver a naturalizar las identidades, vinculándolas a prácticas específicas sin posibilidad de cambios (2001).

Este movimiento de naturalización de las diversas identidades colectivas es un riesgo constante de la acción colectiva, en la medida en que construye también un sentido de pertenencia y un espacio desde los cuales intervenir en el debate público.

Si la sexualidad, como afirma Alice Miller, sigue desafiando toda categorización, la cuestión política a considerar es «si es posible de-construir las identidades sexuales y defenderlas al mismo tiempo» (2001).

La desestabilización de identidades fijas puede ser el resultado de la acción colectiva si esta coloca realmente en diálogo a diferentes actores y hace posible una articulación sustantiva de demandas y utopías.

La creación de sentidos, y la necesidad de disputarlos en el espacio público contribuyen al desarrollo de las *políticas identitarias* donde grupos y actores/as sociales autodefinidos de acuerdo con identidades de género, cultura, religión o preferencia sexual, construyen interpretaciones y sentidos propios, y participan e inciden en la definición de las agendas públicas, locales, regionales y globales.

El lugar asignado a la «complementariedad» hombre-mujer en la cosmovisión andina aparece como el espacio de controversia que más confronta con el pensamiento y la teoría feministas, en particular por el binarismo hombre-mujer en el que se inscribe.

### **Desafíos y apuestas**

Hasta aquí hemos referido algunos de los debates que cruzan el desarrollo plural de cada uno de los movimientos y los que se abren entre los diversos movimientos, pero no podemos dejar de señalar que estos diálogos se cruzan no solo con las posturas y herencias colonialistas que han incidido en las percepciones de los/las otros/as, sino que están atravesados por las desigualdades sociales entre los/las actores.

Asumir este punto de partida no es una excusa para reproducir relaciones paternalistas, o para mitigar las aristas políticas de los debates, pero constituye un punto de partida ético que posibilita construir la base de nuevas y reforzadas solidaridades.

Una interrogante crucial es cómo podemos avanzar en el debate político y el lugar que ocupa la crítica en la profundidad de los debates.

Pablo Stefanoni, director de *Le Monde Diplomatique* en Bolivia, analiza los riesgos de no asumir la complejidad de una salida intercultural y multiétnica en el contexto económico y social de América Latina y el peligro de sustituir la profundidad del debate por las manifestaciones superficiales de un discurso supuestamente alternativo al occidentalismo:

El debate sobre la descolonización no puede dejar de lado la tensión entre la supervivencia del gueto (bajo la forma de la preservación de la identidad y la cultura 'ancestrales' o de las teorías del indio 'buen agricultor' o directamente buen salvaje-ecológico estilo Avatar) y la asimilación: acceso a la cultura 'universal'. Posiblemente de una vía intermedia entre ambos extremos pueda surgir un camino exitoso de descolonización y movilidad social y cultural. [...] El pachamamismo impide discutir seriamente —entre otras cosas— qué es ser indígena en el siglo XXI (2010).

Estas expresiones más allá del contexto en el que fueron dichas, proponen abordar cuestiones de fondo acerca de los caminos a recorrer tanto desde el punto de vista institucional como en las apuestas productivas, económicas y sociales y políticas en sociedades complejas y profundamente desiguales como las latinoamericanas. Corremos el riesgo de no encontrar un espacio fructífero para la confrontación política y profundizar un debate polarizado que lejos de aportar profundidad y densidad, establezca una lógica simplista como si se tratara de tomar partido por bandos confrontados.

La última década señala cambios sustantivos en el mapa geopolítico de la región. Accedieron al gobierno coaliciones y frentes de signo progresista en América Latina con trayectorias políticas diversas, pero caracterizados en general por un discurso antineoliberal que revaloriza el Estado como un actor clave para el desarrollo, y define la consolidación democrática y la participación ciudadana como ejes políticos. Estos cambios expresan las expectativas de las sociedades y los movimientos sociales, y colocan en la agenda pública, aún con matices y tensiones, una nueva concepción de derechos, incluidos los derechos de la madre tierra. Los logros y cambios en la institucionalidad democrática y doctrinalmente, establecen un amplio campo de disputa acerca de las formas de articular lo ecológico, lo económico, lo social y lo cultural.

La heterogeneidad de las propuestas reunidas en una denominación común de «gobiernos de izquierda» coloca una primera dificultad de análisis, ya que ubica en el mismo campo los proyectos minimalistas como el de la Concertación en

Chile, o a las alianzas conservadoras y de prácticas autoritarias como las del Frente Sandinista de Nicaragua. Estos agrupamientos no contribuyen a profundizar el debate sobre alternativas emancipadoras y pueden constituir un obstáculo para el desarrollo del pensamiento crítico al no diferenciar políticas clientelares, autoritarias y conservadoras de aquellas que ensayan y apuestan a generar avances democráticos y de protagonismo social.

La caracterización de los procesos políticos actuales en la región con la emergencia de nuevos gobiernos denominados de izquierda en América Latina ha dado lugar, entre un significativo número de investigadores, a dos grandes grupos de gobiernos; una izquierda denominada racional y gradualista que estaría representada por los gobiernos de Chile, Brasil y Uruguay; y otro grupo, representado por los gobiernos de Venezuela, Bolivia y Ecuador, definidos como una izquierda populista y rupturista. El gobierno de Argentina se ubicaría en un lugar híbrido entre ambos grupos y el de Nicaragua como una incógnita a develar (MOREIRA 2007: 39).

Significativamente uno de los terrenos más evidentes de la confrontación actual se expresa en las concepciones de «desarrollo». El capitalismo global ha impuesto una concepción hegemónica que vincula el crecimiento de los países a sus posibles niveles de justicia social. Uno de los problemas centrales del «progresismo» en América Latina es que no ha logrado revertir esa convicción para ubicar el combate a las desigualdades y los problemas redistributivos como claves centrales de la justicia social.

Por el contrario, como señala Gudynas:

Los actuales gobiernos progresistas valoran positivamente las exportaciones de materias primas. Su aumento es presentado como uno de sus éxitos, y defienden activamente medios para incrementarlas aún más. Incluso en el presente contexto de crisis, en varios países se ha sostenido que uno de los remedios a las restricciones económicas actuales es promover un nuevo salto en las exportaciones de commodities. Por lo tanto, las metas de exportación se han convertido en un factor promotor clave del mantenimiento y expansión del extractivismo. El éxito exportador, junto a la búsqueda de inversiones extranjeras, se han convertido en los dos pilares claves de las estrategias económicas del progresismo. Mientras que el viejo extractivismo apuntaba a las 'exportaciones' o al 'mercado mundial', los gobiernos progresistas reemplazaron ese discurso por uno que apunta a la 'globalización' y la 'competitividad' (2008: 196).

Mirar estas complejidades es, desde nuestro punto de vista, un punto de partida necesario para que estas enormes expectativas y apuestas por los cambios, no se vean nuevamente frustradas en una región rica en tradiciones y luchas, innovaciones y experimentaciones.



## Bibliografía

ÁVILA, Maria Betania

2007 «Notas sobre o trabalho doméstico». En: *Transformando as Relações Trabalho e Cidadania: produção, reprodução e sexualidade*. Bahía: Núcleo de reflexao feminista sobre trabalho produtivo e reprodutivo.

BUTLER, Judith

2002 *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México D. F.: Programa Universitario de Estudios de Género. Universidad Nacional Autónoma de México.

CARNEIRO, Sueli

2003 «Ennegrecer el feminismo». En: Revista Lolapress.

CARRASCO, Cristina

2001 *La sostenibilidad de la vida humana ¿un asunto de mujeres?* Barcelona: Icaria Editorial.

CAOI

2010 *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.

CELIBERTI, Lilian

2009 «La izquierda en los gobiernos y la dimensión cultural y política de los cambios». En: *La izquierda en el gobierno. Comparando América Latina y Europa*. Bruselas: Editora Birgit Daiber, Fundación Rosa Luxemburg.

CHOQUE QUISPE, María Eugenia y Cecilia ENRÍQUEZ

2009 *CHACHA WARMI: Imaginarios y vivencias en El Alto*. La Paz : Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza – CPMGA.

COLLIN, Françoise

2006 *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*. Barcelona: Icaria.

CONSTITUCIÓN DEL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA

En: [www.presidencia.gob.bo/download/constitucion.pdf](http://www.presidencia.gob.bo/download/constitucion.pdf)

CONSTITUCIÓN DEL ECUADOR

En: [www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion\\_de\\_bolsillo.pdf](http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf)

GUDYNAS, Eduardo; Rubén GUEVARA y Francisco ROQUE (coordinadores)  
2008 *Heterodoxos. Tensiones y posibilidades de las políticas sociales en los gobiernos progresistas de América del Sur*. Montevideo: CLAES.

GUDYNAS, Eduardo  
2009 «Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo». En: *Extractivismo, política y sociedad*. Quito: CLAES Y CAAP.  
2010 «Buen vivir: un relanzamiento necesario». En: *Sin Permiso*, Revista Electrónica. Diciembre.

IZQUIERDO, María Jesús  
2003 «Del sexismo y la mercantilización del cuidado a su socialización: hacia una política democrática del cuidado». Ponencia presentada en el Congreso Internacional Sare-Emakunde *Cuidar Cuesta: Costes y Beneficios del Cuidado*. San Sebastián. Octubre de 2003.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída  
2001 «Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico, las mujeres indígenas y sus demandas de género». En: *Debate feminista* 2001 N° 24.  
2008 «De Feminismos y Poscolonialismos: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo». En: *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde las márgenes*. Madrid: Cátedra.

HOETMER, Raphael (coordinador)  
2009 *Repensar la política desde América Latina*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.

LAMAS, Marta  
1999 «Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género». En: *Papeles de Población* N° 21. Toluca, México. Universidad Autónoma del Estado de México; 1999.  
2007 «Género, desarrollo y feminismo en América Latina». En: *Pensamiento Iberoamericano*, N° 0, pp. 133-153. Disponible en: [www.pensamientoiberoamericano.org/xnumeros/0/pdf/pensamientolberoamericano-24.pdf](http://www.pensamientoiberoamericano.org/xnumeros/0/pdf/pensamientolberoamericano-24.pdf)

LATIN AMERICAN SUBALTERN STUDIES GROUP  
1993 «Founding Statement». En: *Boundary 2* 20.3 (1993): pp. 110-121.

MELLINO, Miguel  
2008 *La crítica poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*. Buenos Aires: Paidós.

MIGNOLO, Walter

- 2011 *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo.
- 1999 *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

MILLER, Alice

- 2001 «Los derechos sexuales: avances conceptuales; tensiones en debate». Disponible en: [www.cotidianomujer.org.uy/2001](http://www.cotidianomujer.org.uy/2001)

MOREIRA, Carlos

- 2007 «Los dilemas de la nueva izquierda gobernante». En: *Argumentos* Vol 20. México: UNAM X.

MOREIRA, Constanza

- 2009 *La izquierda en el gobierno: nuevos escenarios de poder en Uruguay y América Latina*. 1ª. Ed. Trilce: Montevideo.

NOSTAS, Mercedes y Carmen Elena SANABRIA

- 2009 *Detrás del cristal con que se mira. Órdenes normativos e interlegalidad. Mujeres Quechas, Aymaras, Sirianó, Trinitarias, Chimanes, Chiquitanas y Ayoreas*. La Paz: Editora Presencia.

ORTIZ FERNÁNDEZ, Carolina

- 2009 «Felipe Guaman Poma de Ayala, Clorinda Matto, Trinidad Henríquez y la teoría crítica. Sus legados a la teoría social contemporánea». En *Yuyaykusun*, Nro. 2, Universidad Ricardo Palma, diciembre 2009.

PRECIADO, Beatriz

- 2010 «Multitudes Queer: notas de una política para 'los anormales'». En: *Revista Multitudes*. Nº 12. París. Disponible en: <http://www.topia.com.ar/articulos>

QUIJANO, Aníbal

- 2000 «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- 2010 «¿Buen vivir?: Entre el 'Desarrollo' y la Descolonialidad del Poder». Disponible en: [www.paradigmasalternativos.com](http://www.paradigmasalternativos.com).

RIVERA, Silvia

- 2004 «La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia». En: *Aportes andinos* N° 11, Universidad Andina Simón Bolívar. Disponible en: [www.autonomiayemancipacion.org](http://www.autonomiayemancipacion.org).

SACHS, Wolfgang

- 2009 «Riqueza justa: los caminos hacia el post-desarrollo». En: EIIA Palosuo (ed): *Rethinking Development in a Carbon-Constrained World*. Helsinki: Ministerio de Relaciones Exteriores, pp. 196-206.

SAFA, Helen

- 2008 «Igualdad en diferencia: género y ciudadanía entre los indígenas y afrodescendientes». En: SUÁREZ, Liliana; Emma MARTÍN, y Rosalba HERNÁNDEZ (coord.). *Feminismos en la Antropología: nuevas propuestas críticas*. San Sebastián: Ankulegi Antropologia Elkarte.

SANTOS, Boaventura de Sousa

- 2006 *Conocer desde el Sur: para una política emancipadora*. Lima: Universidad Nacional de San Marcos y PDTG.
- 2010 *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: PDTG-IIDS.

STEFANONI Pablo

- 2010 «¿Adonde nos lleva el pachamamismo?». En: SUÁREZ Navaz, Liliana; Rosalva Aída HERNÁNDEZ, (Editoras). *Sin Permiso*, 9 de mayo 2010.

SUÁREZ NAVAZ, Liliana y Rosalva Aída HERNÁNDEZ (Eds)

- 2008 *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde las márgenes*. Madrid: Cátedra.

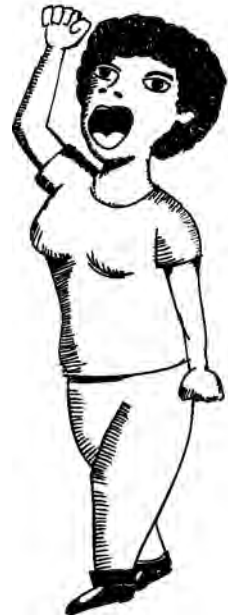
VARGAS VALENTE, Virginia

- 2008 *Feminismos en América Latina: su aporte a la política y a la democracia*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Flora Tristán.
- 2010 «Pistas para pensar algunas dimensiones de una nueva hegemonía». En: *Reflexiones colectivas, escrituras horizontales*. Articulación Feminista Marcosur. Montevideo.

WALSH, Catherine

- 2005 *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones Latinoamericanas*.

**II**  
**ENTRE LAS CRISIS Y**  
**LOS OTROS MUNDOS POSIBLES:**  
**REFLEXIONES DESDE DOS DÉCADAS**  
**DE MOVIMIENTOS SOCIALES**





## MOVIMIENTOS SOCIALES: CIERRES Y APERTURAS DEL TIEMPO HISTÓRICO

*Luis Tapia*

La organización y reproducción de estructuras de explotación y de dominación producen a su vez formas de cierre del sentido y del tiempo histórico, como uno de los modos de reproducción de un conjunto de relaciones sociales que se organizan para establecer estructuras de desigualdad que concentran la riqueza en un polo. A la vez, la gente es excluida de la participación política a través de la cual se podría controlar la generación de desigualdades.

El neoliberalismo se podría caracterizar como una estrategia que contiene un componente económico, así como también componentes políticos y culturales, a través de los cuales establece el cierre económico. Para lograr articular una nueva fase de acumulación ampliada e intensiva de capitales en el mundo, la política neoliberal se planteó atacar los cierres históricos y los procesos de democratización en el seno de los Estados modernos que habían logrado establecerse en relación con los procesos de acumulación privada. Estos son límites en términos de regulación con las ganancias, la gestión de la fuerza de trabajo en los regímenes de producción y consumo de bienes colectivos que se articulan como formas de redistribución de la riqueza. Estos procesos de redistribución aparecen como cierres o límites a la acumulación privada de capital. La política neoliberal precisamente se plantea levantar o desbloquear estos cierres, aprovechando las crisis tanto de acumulación como de legitimación que se experimentaron en los Estados desde los años 70.

Para el neoliberalismo y para los capitales, la apertura organiza los procesos de privatización, es decir, el poder entrar a varias áreas de producción, distribución y de acumulación que estaban desmercantilizadas o parcialmente desmercantilizadas, en tanto se organizaron como territorios públicos y procesos de producción públicos de bienes colectivos. El neoliberalismo se caracteriza por un conjunto de reformas políticas que han levantado los cierres organizados contra los procesos de mercantilización, para establecer inmediatamente otros cierres más fuertes en relación con la propiedad privada. Se trata de una forma de cierre socioeconómico, como lo planteó Weber hace tiempo, que excluye al resto de la gente en términos de acceso del conjunto de las condiciones tanto naturales como producidas por el trabajo humano. Para establecer este cierre en ámbitos expandidos de privatización, el neoliberalismo a nivel ideológico cultural organizó otro tipo de cierre en torno al tiempo histórico.

Un modo conocido de establecimiento de un cierre del tiempo histórico se ha hecho en torno a la idea del fin de la historia, que implica argumentar que durante parte del siglo pasado se ha vivido largas décadas de experimentación político-cultural que intentaron organizar la vida social de tal modo que han fracasado en términos, sobre todo, de crecimiento económico, es decir, en términos de satisfacer necesidades y condiciones de bienestar para la gente; por otro lado, han generado autoritarismo o falta de libertad política. La conclusión es que el capitalismo aparece como el modo de organización económica y social que se impondría frente a estos experimentos fallidos. El modelo contiene un sistema de instituciones políticas que se caracterizan por la competencia política y una forma de gobierno representativa, es decir, la propiedad privada monopólica, por un lado, y concentración de la política y una forma de gobierno representativa, por el otro. El segundo componente tendría algunas versiones, en términos de las relaciones con los gobernados y de control por parte de estos.

En los años 90 los sistemas de comunicación masiva en mi país, en la región y en el mundo habían logrado crear un clima en el que la gente aceptaba que no es posible otro tipo de racionalidad económica y política, otras formas de organización. Por lo tanto, se experimentaba una atmósfera fuerte que inducía a integrarse de manera más intensiva a la dinámica neoliberal del sistema mundial. Había un sentimiento de que no había alternativas, que solo quedaba competir o ser excluido o marginado en los procesos económicos y también en los políticos.

Hice este comentario o largo rodeo para señalar que uno de los logros históricos de los movimientos sociales, que se han configurado o reactivado en las últimas décadas, es precisamente haber quebrado ese cierre del tiempo histórico en lo económico y político organizado por el neoliberalismo, cancelándolo en algunos aspectos o evitando que continúe expandiéndose como orden social en otros ámbitos sociales.

Las críticas a este cierre producen una apertura del horizonte del tiempo histórico. Se producen fuertes críticas a través de la acción colectiva, de ciclos de intensa movilización que cuestionan seriamente el modelo de privatización monopólica ampliada que implicó el neoliberalismo económico y también los espacios de concentración de la política en los sistemas de partidos que acompañan las formas de gobierno representativo que se han configurado en el continente.

Se podría decir que la apertura del tipo histórico es producto del ejercicio de un margen de libertad, que ha sido organizado y ejercido por los movimientos sociales en la región y en otras partes del mundo. La apertura del tiempo histórico tiene que ver con el ejercicio de libertad. La libertad implica no resignarse a aceptar un modelo de organización económica social y política en la que uno es subalterno, subordinado, explotado y dirigido, sino articular fuerzas para generar espacios en los que se discuta alternativas y se elabore una crítica de aquello que se considera injusto en formas de organización política y social.



La apertura del horizonte histórico tiene que ver con el ejercicio de más autogobierno y la ampliación del autogobierno implica la ampliación de lo público. La configuración de los movimientos sociales ha implicado una organización de varios espacios públicos en nuestros países en los que se ha empezado a discutir aquello que ya no se discutía en el parlamento ni entre los gobernantes de nuestros países y las fuerzas transnacionales que de manera descendente establecían la dirección de las reformas estructurales. Contra este cierre, los movimientos sociales producen una ampliación de lo público, en primera instancia como la articulación de espacios donde la gente empieza a discutir las políticas de privatización y a articular la fuerza para revertir tales procesos y reorganizar un control más público sobre áreas de propiedad y procesos de producción de bienes necesarios para el consumo y la reproducción colectiva.

El neoliberalismo implicó una reducción de la política a la administración del poder estatal y a la representación de las fracciones del bloque dominante. En la mayor parte de los países de América Latina las reformas del sistema de partidos y de los sistemas electorales que acompañaron las reformas económicas privatizadoras expulsaron a los partidos que tenían algún grado de representación popular; también se dio una recomposición en el seno de los partidos de tal manera que estos fueron monopólicamente dirigidos por miembros de los sectores económicamente dominantes, acompañados de una élite política que se encargó de la legitimación y de la producción normativa que en los parlamentos legalizó los nuevos procesos de concentración de la riqueza.

Una de las pautas centrales de las reformas neoliberales consistió en concentrar la política en el ámbito del sistema de partidos, a la vez que en los partidos la política se concentraba en élites dirigentes mayoritariamente de origen empresarial o de políticos fuertemente ligados a intereses económicos. Frente a esto los movimientos sociales instituyen la política por fuera de las instituciones estatales y los partidos, en la medida en que lo público y lo común eran constantemente reducidos por el tipo de leyes que se fueron generando en el seno del parlamento, y sabiendo que estas leyes básicamente operaban para organizar el aterrizaje de los capitales y poderes político económicos externos. Por lo tanto, la discusión de lo común y de lo público se reorganiza en otros espacios y redes de deliberación colectiva que han sido organizados por los movimientos sociales.

Los movimientos sociales organizaron espacios políticos para discutir lo común, es decir, un conjunto de esferas públicas por fuera de las instituciones estatales y el sistema de partidos. En este sentido, la configuración de los movimientos sociales es una expansión del cuerpo político, una proliferación de la política criticando los espacios de lo estatal, lo estatal como reproducción, una cualidad de lo social que contiene estructuras de explotación, desigualdad, explotación y discriminación. Los espacios públicos configurados por los movimientos sociales, al contener un momento o una dimensión de crítica de la política y estructuras

neoliberales, es decir, del modelo de privatización como también la discusión de alternativas de programas políticos y de proyecto, generan una gran diferencia, que consiste en discutir cómo reconstruir los países a partir de las necesidades y propuestas de los sectores populares y del conjunto de ciudadanos del país, es decir, desde dentro.

Los movimientos sociales son la configuración o la reconfiguración de la política desde dentro. Los espacios partidarios y representativos en general fueron espacios para reducir la política, es decir, escenarios de recepción de la determinación dependiente. En esta veta se puede pensar que los movimientos sociales se configuran o constituyen cuando los trabajadores se sienten parte de una colectividad en la que no se reconocen por lo general dueños legítimos privilegiados, en torno a la idea de lo común y lo público. Los movimientos sociales hacen aparecer el pueblo real o carnal en sustitución del pueblo ideal que está presente en el discurso liberal como la fuente de la legitimidad del poder político estatal, es decir, un pueblo que delega su poder a los representantes. En este sentido, es algo que no existe como tal, es un supuesto de la razón política monopólica. En consecuencia, los movimientos son la negación fáctica de este axioma de fundamentación del pensamiento político liberal.

La configuración de los movimientos sociales es un traslado de la política del Estado, mostrando que lo público reducido en el seno del Estado se necesita reconstruirlo desde la base. Estos procesos han implicado que los movimientos sociales han generado nuevas articulaciones discursivas para disolver el cierre histórico producido por las políticas neoliberales. La composición y la forma de articulación de sus discursos y de las fuerzas que los encarnan y sostienen han sido diferentes en cada país y movimiento. Me circunscribo a describir el tipo de articulación que se ha configurado en Bolivia.

La apertura del tiempo histórico es la posibilidad de pensar otras formas de reorganización de la vida social y política. Un modo de crítica al cierre neoliberal que ha llevado a establecer una apertura en el caso boliviano, ha implicado la articulación de la memoria histórica, que en nuestra historia tiene mucho que ver con la idea y proceso de nacionalización de los recursos naturales. Esto implica que la apertura del tiempo histórico se da cuando se pueden controlar las condiciones materiales de transformación de la naturaleza a partir de las cuales se está organizando una parte significativa de la economía.

El tiempo histórico se abre cuando hay control de las condiciones naturales en la vida social o del proceso de producción reproducción social del espacio; esto implica tanto la apertura del espacio político, la instauración de un espacio público que no sea meramente representativo. En ese sentido, un movimiento social es una forma de encarnación y ejercicio de democracia directa. La democracia directa es la forma principal de apertura y organización del espacio público. La producción de lo público se ha dado de varios modos en Bolivia; por un lado, en

el conjunto de espacios de asamblea comunitaria que son parte de la territorialidad, de la vida social de los pueblos y culturas que han mantenido sus estructuras sociales, de transformación y de autogobierno a través de las formas de dominio colonial, liberal, incluso nacionalista; que ha sido uno de los núcleos a partir de los cuales se han articulado las movilizaciones contra la política de ampliación de los procesos de privatización de los hidrocarburos, a favor de la nacionalización y contra un régimen de mercantilización ampliada de la tierra, así como la reconstitución del Estado boliviano en términos de plurinacionalidad, es decir, un gobierno compartido entre las varias culturas nacionales. Por otro lado, estos espacios se han articulado también por la configuración de movimientos antiprivatización, en particular por la Coordinadora de Defensa de la Vida y el Agua, que ha sido el principal movimiento contra la privatización y a favor de una reconstitución como procesos de producción de bienes colectivos bajo control público. La Coordinadora del Agua ha generado la red más amplia de deliberación y de democracia directa intensiva que funcionó durante el conflicto para discutir el problema del agua, el modelo económico y los procesos de reconstitución del país, y que pronto pasó de la movilización contra la privatización a ser una de las fuerzas articuladoras de la demanda de Asamblea Constituyente y nacionalización de los hidrocarburos en el país, fungiendo como articuladora entre otros movimientos y organizaciones. En algunos momentos importantes las asambleas vecinales remontaron el horizonte local vecinal para ser también espacios públicos de discusión del modelo económico y de articulación de fuerzas contra las estrategias de su expansión.

También se ha dado un debate en el seno de las comunidades de los pueblos de tierras bajas, que han pasado un proceso de unificación interétnica en la amazonía, los llanos orientales y el Chaco, generando ocho grandes formas de unificación regional y una del conjunto de estos territorios, la Central Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB). A inicios de los 90 lanzaron la consigna de Asamblea Constituyente y la demanda de reconocimiento de su territorialidad, lo cual implica lengua, cultura, religiosidad, autogobierno y espacio.

Ha sido la fusión de estas fuerzas, que no ha estado planificada, la que ha generado las coyunturas de crisis del Estado boliviano y de las estructuras que funcionaban para reproducir y crear las condiciones legales de expansión del modelo privatizador, como el sistema de partidos. Con las movilizaciones se ha podido frenar la expansión de este modelo, revertirlo parcialmente en algunos ámbitos de explotación de los recursos naturales en particular, aunque no se ha desmontado el modelo económico en su conjunto.

Probablemente el resultado más fuerte es el que se ha dado a nivel discursivo e ideológico, es decir, la total deslegitimación del modelo neoliberal y su sustitución por discursos alternativos, algunos más orientados a articular alguna versión de socialismo del siglo XXI o socialismo comunitario, otros a una visión más comunitaria, en particular desde las cosmovisiones de los pueblos indígenas; aunque

en la práctica lo que realmente se está articulando y desplegando es una nueva fase del capitalismo de Estado; una nueva fase de capitalismo de Estado más modesta que la que se organizó después de 1952 y un proceso de remonopolización de la política organizado por la nueva mayoría electoral que es el Movimiento al Socialismo (MAS).

Desde inicios de siglo se configuró un periodo en que la articulación de fuerzas populares desplegó movimientos que dieron el salto de la resistencia y negociación corporativa al nivel de la elaboración de proyecto político y reforma del país y sus principales estructuras económicas y políticas. En este sentido se fueron articulando las demandas de nacionalización de los hidrocarburos y la realización de una Asamblea Constituyente. Este momento de reforma del Estado fue impuesto a los partidos por los movimientos sociales.

El régimen político-económico neoliberal, que articulaba privatización con sistema de partidos y democracia representativa, fue puesto en crisis por la activación de otros espacios de democracia articulados en las redes de sindicatos agrarios, las asambleas de pueblos indígenas, la Coordinadora, las juntas vecinales. Dicho de otro modo, ha sido un extenso y heterogéneo conjunto de espacios de democracia directa activado por la faceta de movimiento de estas organizaciones, lo que ha puesto en crisis al espacio de la democracia representativa y el sistema de partidos, que ya estaba vaciado políticamente. En la medida en que la salida a la acumulación de crisis se canalizó a través de elecciones y la victoria electoral del MAS, esto salvó al sistema de partidos y a la democracia representativa en el país, ya que le introdujo de nuevo un grado de representatividad que no tenía a través de la presencia de representantes de sectores populares e indígenas que no estaban en el parlamento. Además, cabe recordar que las movilizaciones, en la medida que pedían una Asamblea Constituyente, querían procesar el cambio político a través de espacios institucionales, ya que las prácticas de democracia representativa están también incorporadas en el seno de las organizaciones y sujetos populares, solo que a la vez querían que eso se articule con los procesos de deliberación asambleísta en los que participaban.

La instauración de una Asamblea Constituyente es una forma de apertura del tiempo político que suele estar cerrado en torno a las instituciones y leyes existentes. Esta coyuntura fue producida por las grandes movilizaciones y las formas de deliberación que desplegaron en su seno. Se volvió una parte del programa que el MAS aceptó realizar desde el gobierno. El MAS convoca a la Asamblea Constituyente en 2006 pero luego la abandona, es decir, no convierte el proceso en un tiempo de amplia discusión nacional y de diseño colectivo del nuevo Estado, esperando hacerlo desde un núcleo del Ejecutivo utilizando a la Asamblea como instancia de legalización. En estas circunstancias se ha dado el Pacto de Unidad, que es la articulación de todas las organizaciones de sindicatos agrarios y de asambleas de pueblos indígenas, el que toma la iniciativa de articular el proyecto

político y redactar una Constitución para el país en el horizonte de un Estado plurinacional. En este sentido, en buena parte es fuera de la asamblea que se imagina y proyecta el Estado plurinacional y se presiona sobre el MAS y la asamblea para incorporar sus elementos y visión general.

La apertura del horizonte en Bolivia sigue estando articulada y mantenida fuera de los partidos y del Estado por fuerzas agrarias básicamente. Los partidos, el MAS y los otros, redujeron la plurinacionalidad en varias fases, en la redacción de la primera versión de la nueva Constitución y en dos fases sucesivas de negociaciones fuera de la Asamblea Constituyente con partidos y comités cívicos. Una tercera fase de reducción se está desplegando ahora con la aprobación del primer grupo de leyes que deberían implementar la Constitución, en particular con la Ley marco de autonomías, que no reconoce la consulta vinculante con los pueblos indígenas sobre la explotación de hidrocarburos en sus territorios.

En este sentido, en la veta de argumentación de este breve texto se podría decir que los partidos, incluido el MAS, están tratando de cerrar el horizonte abierto por el ciclo de movilizaciones desplegado desde el año 2000, organizando el nuevo monopolio de la política y los procesos de toma de decisiones. De ahí vienen las tensiones entre movimientos indígenas y gobierno hoy en Bolivia, esto es de la tensión entre un reconocimiento de la plurinacionalidad y el pluralismo jurídico político, que se convierte en discurso de legitimación, y los procesos de concentración de la política en el Ejecutivo y la reducción y expulsión de lo indígena. Estamos en una fase en la que desde el gobierno se trata de cerrar y reducir el horizonte abierto por los movimientos sociales en la medida que se está tratando de organizar un control corporativo de la sociedad civil que elimina o desactiva los espacios de deliberación asambleísta que hicieron posible la apertura del tiempo histórico y el cambio político en el país.



## ¿CÓMO IMAGINAR, DESDE PUERTO RICO, LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL EN TIEMPOS DE CRISIS?

*Liliana Cotto Morales*

*Los movimientos contemporáneos son profetas del presente. No poseen la fuerza del aparato sino el poder de la palabra. Anuncian el comienzo del cambio que ya está presente. Desenmascaran el poder, y le dan forma y cara. Hablan un lenguaje que parece enteramente de ellos pero dicen algo que trasciende su particularidad y que nos habla a todos y todas nosotras/os...*

MELUCCI 1996

*La salvación de la que habla el poeta es ese «tocar fondo con el suelo de la realidad»... El sub comandante Marcos me convenció de que, frente a cada teoría, hay que buscar cómo tocar suelo... ¿Cuál es el suelo que mi teoría negaba? ¿Qué realidad ocultaba en vez de revelarla?*

JEAN ROBERT 2009

Este ensayo está impregnado de pasión por contar y dar a conocer las acciones colectivas que acontecen en Puerto Rico a públicos y ciudadanos de nuestra América (investigadores/as educadora/as, activistas, artistas comunicadores/as, intelectuales, entre otros), y de relacionarlas con sus luchas. Recoge el anhelo de contribuir a la comprensión de las nuevas gramáticas de resistencia/insurgencia y los nuevos lenguajes creados desde acciones colectivas diversas y desde los movimientos sociales latinoamericanos y caribeños. Expresa también el deseo de ser parte del proceso de formación de nuevas herramientas para la transformación social. Sostiene que los nuevos lenguajes y herramientas le dan forma a los imaginarios que, eventualmente, propician (hacen visibles o viables) transformaciones sociales anti-sistémicas y/o reivindicativas.

Los procesos del siglo XXI tienen importantes antecedentes que ha estudiado la sociología de los movimientos sociales, la cual emergió a partir de la década de los setenta (Europa y Estados Unidos) y en los ochenta (América Latina). En las academias puertorriqueñas esta sociología no existe. Aunque se han hecho importantes investigaciones sobre las acciones colectivas comunitarias, protestas, luchas sociales y movimientos específicos, falta una perspectiva que analice su papel en las transformaciones sociales y políticas a lo largo de la historia del país. Con frecuencia las investigaciones de los/as académicos/as tradicionales interpretan la sociedad a partir de la historia económica, la de los gobiernos, las administraciones o los partidos. Las acciones colectivas y los movimientos sociales se mencionan incidentalmente o en notas al calce o pie de página. Estas postu-

ras vienen a menudo acompañadas por una metodología empirista, cuantitativa y eurocéntrica. Cabe preguntarse con Jean Robert (2009): «¿Cuál es el suelo que esa teoría niega? ¿Qué realidad oculta en vez de revelarla?» ¿Cuál sería más reveladora?

Lo anterior no aplica al tema del trabajo comunitario. Es tarea pendiente profundizar en las convergencias y divergencias entre los movimientos sociales y el trabajo comunitario. En Puerto Rico existe una abundante producción sobre trabajo comunitario pero no existe una tradición de estudios sistemáticos sobre los movimientos sociales. Ambas son, a mi entender, acciones colectivas relacionadas, complementarias pero diferentes. De igual forma, las protestas, las luchas sectoriales y las negociaciones institucionalizadas (COTTO 2006) son tipos de acciones colectivas que se diferencian de los movimientos sociales.

En la última década del siglo XX varias académicas puertorriqueñas comprometidas con la democratización de la educación y de la política abrazaron la investigación y la docencia sobre el trabajo comunitario. Ejercieron una potente influencia en el desarrollo y la sistematización de las estrategias de investigación cualitativa y participativa en algunas instituciones universitarias, aplicaron sus metodologías y crearon innovaciones en ellas mismas. En consecuencia, creció considerablemente el campo y se desarrollaron, durante la mencionada década, iniciativas para sistematizar la relación universidad-comunidad. Estos saberes han sido útiles para los activistas militantes de todos los tipos de acciones colectivas ya fueran de lucha o de negociación.

En el campo de los movimientos sociales la situación es diferente. Los movimientos sociales no se trabajaron sistemática ni institucionalmente durante esa década. Se analizaron en pocas, aunque importantes, iniciativas docentes y alguna que otra investigación generalmente conectadas a situaciones coyunturales: urbanas, feministas, ambientales, o de diversidad sexual, entre otras (rescates de terreno en los setenta, las luchas de Salinas, Villa Sin Miedo, de Vieques, etc.).

Algunos ven aquí la expresión del prejuicio de las academias de torre de marfil frente a lo que consideran una problemática de «activistas». Algunos/as activistas consideran que el análisis crítico y sistemático de los movimientos sociales es un tema de «académicos» y los convierte en «académicos». Ambos fundamentalismos son peligrosos ya que facilitan que los nuevos contenidos culturales, los vocabularios políticos y los saberes que emergen de las acciones colectivas sean cooptados por los funcionarios del Estado, las corporaciones y las grandes empresas mediáticas.

Afortunadamente las acciones colectivas en las décadas recientes han seguido ocupando un lugar importante en nuestra realidad nacional pues no dependen de que los académicos las incorporen o no a sus currículos. Sin embargo, la ausencia del análisis nos ha estado afectando negativamente. Es innegable la necesidad de examinar nuestras acciones colectivas y las prácticas activistas a lo



largo del tiempo. Tenemos que desarrollar un diálogo colectivo sistemático, desde la práctica, sobre los impactos, consecuencias e influencias de nuestras acciones colectivas.

No es posible seguir olvidando el pasado e improvisando en el presente, «descubriendo la rueda». La importante tarea de «tocar el suelo de la realidad» significa lograr un claro análisis del momento histórico glocal (local y global), de las necesidades políticas del régimen, para poder contestar la pregunta sobre ¿qué hacer? La búsqueda de esta respuesta debe ser una empresa colectiva que desarrolle teoría y contribuya a las estrategias y a las acciones.

La síntesis que sigue es un primer esbozo de una reflexión que surge a partir de las siguientes preguntas: ¿en qué medida las acciones colectivas aportaron elementos alternativos viables o nuevos saberes en temas vitales como la democracia, los derechos humanos, el medio ambiente, las nuevas formas de organización social y otros? Es decir, ¿en qué medida contribuyeron a reformular las culturas políticas tradicionales? ¿Cómo se pueden hacer duraderas estas experiencias diversas que, con temporalidades diferentes y contradictorias, construyeron y construyen nuevos conocimientos?

Para atender estas preguntas describiré algunas acciones colectivas y sus aportaciones a la cultura política desde 1970 hasta hoy. Luego haré una reflexión sobre el Puerto Rico del presente. Es importante señalar que todos los procesos locales mencionados se intersectan con procesos globales y latinoamericanos. Además, algunos de sus legados fueron posteriormente incorporados a la cultura política de los movimientos sociales y en gran parte entraron al discurso público de las instituciones del sistema. En esto se evidencia su impacto social: generaron otra forma de hacer política.

Es un hecho que la historia oficial no ha validado justamente las acciones y las aportaciones a la cultura política que, desde el siglo XIX, han realizado los movimientos sociales clásicos, en las formas de sindicatos, partidos o movimientos políticos, los que han protagonizado las resistencias al colonialismo y a las injusticias sociales. Existe un número considerable de investigaciones, memorias, autobiografías, biografías, documentales y películas que han analizado su historia.

Sin embargo, es más dramático el hecho de que las acciones colectivas de los nuevos actores políticos: mujeres, ambientalistas, lgtb, comunitarios, educación popular, etc., los nuevos movimientos sociales puertorriqueños (1970-2000) y los recientes movimientos globales (2000-hoy) no hayan contado con la suficiente documentación y análisis. Esta apreciación incluye a las acciones colectivas estudiantiles (1903-2011).

En consecuencia, las acciones colectivas de la sociedad civil no se conocen. En momentos de crisis, se reconocen pero no se analizan, es más se olvidan y se devalúan. Simultáneamente, los funcionarios del Estado, los partidos hegemónicos tradicionales, las corporaciones y las grandes empresas mediáticas re-dirigen, y,

a veces, cooptan, hacia sus intereses, los nuevos contenidos culturales y los vocabularios políticos que han dejado como legado estas mismas acciones colectivas olvidadas.

En el siglo XX, en Puerto Rico se han dado tres coyunturas de crisis que produjeron cambios en los modos de vida política, económica y cultural. La primera crisis fue la de la economía de plantaciones y del sistema colonial en la década de 1930. Junto a la crisis mundial de 1929 esta constituyó el contexto económico, político, cultural y propició las condiciones éticas y cognoscitivas para la victoria de un proyecto modernizador reformista, dependiente y partidista. La segunda fue la crisis del modelo desarrollista de industrialización por invitación y urbanización con renovación en la década del 60 (1965 en adelante). Esta fue agravada por la crisis fiscal del Estado y las rebeliones estudiantiles, sindicales, sociales y anti-militaristas que asediaron al mundo en el primer lustro de la década de los setenta. Esta crisis fortaleció al Estado benefactor (1976-1980) en Puerto Rico que fue seguida por la tardía instauración (1996) de un modelo neo-liberal «criollo» (COTTO 1997) en el momento en que este régimen ya era cuestionado en el resto del planeta. Desde esa época los índices del crecimiento tradicionales no se han recuperado (de un «crecimiento» de 6 a 7% en los 50-60 al 2%). Finalmente, la presente crisis mundial que no es solo económica/ política/ social sino de «ecología, conocimiento, ética y subjetividad» (LAO 2010), ha redundado en la elección de un gobierno de derecha que profesa una adhesión fanática a los principios del neoliberalismo con ribetes fascistas.

### **Nuevos sujetos sociales, actores políticos y movimientos**

El modelo modernizador del Estado Libre Asociado evidenció su deterioro a fines de los sesenta y el Partido Popular perdió la hegemonía electoral que mantuvo por 28 años. Desde los años setenta se inicia un largo proceso de des-colonialidad complejo y contradictorio con adelantos y atrasos pero sin vuelta atrás. Las contribuciones de estas acciones colectivas y de los nuevos movimientos sociales que cambiaron el país deben ser evaluadas como parte del proceso de imaginar alternativas a la crisis que enfrenta actualmente.

A fines de la década de 1960 Puerto Rico compartía con países industrializados avanzados, específicamente con EE UU, un amplio sistema de bienestar social que ejercía un fuerte control político sobre los sectores populares. A la vez, como los países periféricos, tenía altos niveles de desigualdad, de pobreza urbana, desempleo y una economía dependiente. La década del 60 había inaugurado el uso de la desobediencia civil pacífica como táctica y forma de protesta contra las maniobras de la Marina de Guerra de Estados Unidos en la isla del municipio de Culebra. El movimiento urbano de los rescatadores incorporó también esa táctica. Otras movilizaciones importantes de esa época fueron contra la explotación de las minas de cobre y níquel en el centro de la isla y contra un super puerto para embarcaciones

de petróleo de gran calado, en la costa noroeste siendo ambas luchas ambientales pioneras, en América Latina, de acciones por la defensa de los territorios.

Las tomas de tierra (conocidas como rescates en Puerto Rico) adquirieron en este período un importante protagonismo. La «ola de rescates» se convirtió en una de las más temidas amenazas para el Estado. Este movimiento social urbano fue la primera acción colectiva, no partidista, iniciada por «los pobres» en la historia puertorriqueña. Coincidió con un intenso activismo estudiantil y obrero y con las primeras expresiones organizadas del feminismo. El movimiento de rescates de terreno representó la presencia de actitudes y aspiraciones nuevas entre los pobres. Aunque no se eliminaron las relaciones de dependencia asistencialistas/clientelistas y colonizadas estimuladas por el Estado benefactor paternalista y colonial, sus acciones representaron un paso para distanciarse de esa dependencia.

Este movimiento y las otras acciones del período dejaron importantes legados a la cultura política, ya que cambiaron los temas del debate tradicional. Algunos de estos legados fueron la aparición y legitimación de nuevos actores políticos: los pobres, las mujeres, los estudiantes; el cuestionamiento de la política partidista; la búsqueda de autonomía frente a los partidos y al gobierno; la validación de alianzas entre sectores y de las prácticas de solidaridad comunitaria. Estos legados seguirían apareciendo en las luchas sociales de las siguientes décadas, como por ejemplo en la exitosa lucha para sacar de Vieques a la Marina de Guerra de los Estados Unidos.

Para el movimiento feminista, la década de los setenta fue un período fundacional. La investigadora Lizandra Torres (2005) reconstruye esa historia en su análisis de los movimientos feministas puertorriqueños de esa década. La diversidad de organizaciones (MIR, Mujer Intégrate Ahora; FMP, Federación de Mujeres Puertorriqueñas; AFLH, Alianza Feminista por la Liberación Humana y FAM, Frente Amplio de Mujeres), pone en evidencia la riqueza del movimiento.

Según la investigadora: «Estos grupos de mujeres, junto a otros movimientos de protesta sentaron las bases (en los setenta) para el surgimiento de novedosas formas de resistencia y de concebir la ciudadanía». En consonancia con otros nuevos actores políticos de nuevos movimientos sociales, las feministas «hicieron aportaciones al cambio ideológico en la sociedad...» y «optaron por enarbolar la bandera de la autonomía organizativa como estrategia». En su práctica política cuestionaron las formas de «hacer política que habían detentado los partidos políticos y generaron nuevos espacios de acción colectiva y de subjetividades». Plantearon la independencia organizativa porque los espacios organizativos de los partidos políticos, los sindicatos y los gremios no abordaban las «necesidades de género». La doble militancia, es decir, el tema de la vinculación con los partidos llevó a las organizaciones feministas a situaciones de fragilidad. Algunas, sin embargo, lograron proteger su autonomía. En síntesis, a través de sus acciones, las feministas, «promulgaron la integración de una nueva cultura política y de un

discurso crítico cultural...»; «desenmascararon la naturaleza sexista del Estado y gestaron un orden social diferente al plantear nuevas formas de abordar las sexualidades, los derechos reproductivos y la igualdad jurídica» (TORRES 2005).

Los feminismos puertorriqueños, dice Torres, padecieron «del discurso legalista» que culminó en la cooptación de algunas de sus organizaciones por parte del Estado. El discurso legalista y la estatización de las luchas y acciones colectivas, sin embargo, no han sido tendencias particulares de los feminismos, más bien han afectado a una variedad de actores políticos y movimientos en la historia del país. Otra tendencia ha sido el angustiado anhelo por la unidad. Ambas tendencias, unidas a una cultura política autoritaria, han evitado en el pasado y hoy boicotean la creación y desarrollo de metodologías y tácticas que validen las diversidades y las alianzas tácticas.

En la década de 1980 algunos grupos recibieron la influencia directa de Paulo Freire y de Orlando Fals Borda por medio del trabajo de organizaciones que promovieron la educación popular tales como la Coordinadora Nacional de Educación Popular, Despertar Cidreño, Prisa, Atrévete y otras. Se recaudaron fondos para traer a Paulo Freire (Educación para la libertad) al país y se programó una reunión con el sociólogo Orlando Fals Borda (Investigación acción-participativa) mientras visitaba la isla. En ese momento, estas figuras no eran muy conocidas por la oficialidad académica y gubernamental.

En su visita de 1983, Freire hizo una gira alrededor de la isla para conocer las iniciativas comunitarias existentes en Puerto Rico. Comentó que le alegraba haber sido «la excusa para que se conocieran ustedes mismos».

El legado de las acciones colectivas de este período fue la incorporación de la metodología de educación popular en las prácticas organizativas, la validación de la educación liberadora y el énfasis en la participación. La Investigación Acción Participativa (IAP), y sus técnicas, fueron adoptadas por docentes en algunos recintos y departamentos de la universidad. Se crearon organizaciones de trabajo popular para el ambiente urbano y el rural, usando los principios mencionados. Esto fue una aportación adicional al proceso de descolonización de la cultura política puertorriqueña.

Durante la década de los noventa, el concepto de participación fue central para las organizaciones de la sociedad civil. Simultáneamente el gobierno de Pedro Roselló implantó la reforma administrativa que transformó al gobierno que pasó de ser «proveedor» de servicios a «facilitador» para la acción de la empresa privada. El gobierno se identificó con la privatización (COTTO 2007). La visión de re-inventarse por parte del Estado llevó al proceso de identificación con la de la descentralización consolidando agencias y aumentando las burocracias. Se postuló el empoderamiento pero no se crearon mecanismos para que los residentes de las comunidades marginadas (residenciales, barriadas, etc.) desarrollaran habilidades en organización para asumir sus propios procesos de autogestión (COTTO

2007). En la práctica, la reorganización privilegió la noción del ciudadano como un cliente deficiente y receptor de servicios. Se inauguró la dependencia de tipo neoliberal, restaurada hoy por el gobierno de Luis Fortuno.

Paralelamente, esa década fue una época de innovaciones para la creación de proyectos alternativos, académicos, innovadores que promovían la autogestión y planteaban abiertamente la transformación social. El ensayo «Proyectos alternativos universitarios de fin de siglo y la relación universidad-comunidad» (COTTO 2001) recogió cuatro proyectos innovadores de la década de los noventa que promovían relaciones universidad/comunidad diferentes en sus prácticas discursivas: el Taller de Diseño Comunitario en la Escuela de Arquitectura (UPR, Río Piedras); el Proyecto Mundi para la autogestión económica de mujeres de sectores populares desde la Escuela de Trabajo Social (UPR, Río Piedras); el Currículo Universitario de Investigación Acción Participativa (UPR, Humacao) y el Proyecto de las Guías para el Desarrollo Sustentable de la isla municipio de Vieques preparado por el Grupo de Apoyo Técnico y Profesional Colectivo de Trabajo Voluntario quienes organizaron una visión alternativa para Vieques después de Marina. Los proyectos fueron iniciativas de universitario/as y profesionales fuera de los canales institucionales. En el 2008, tres de esas cuatro iniciativas se habían convertido en parte de los programas de sus respectivos recintos: UPR Río Piedras, UPR Humacao y UPR Mayagüez. Las Guías de Vieques fueron parcialmente incorporadas al Plan de Desarrollo Post Marina a través de la Ley 153 y el Plan de Desarrollo para Vieques y Culebra de la Junta de Planificación de Puerto Rico.

A partir del 2000, el Estado, las corporaciones con interés social, los organismos internacionales del sistema comenzaron a incorporar y a veces a cooptar el discurso de la participación. En Puerto Rico esta tendencia se materializó bajo la administración de Sila Calderón. Se creó, en el 2001, la Procuraduría de la Mujer, representante de las mujeres en el gobierno. También se crearon la corporación de la Península de Cantera, la Oficina de Comunidades Especiales y el Proyecto Enlace en El Cano de Martín Pena. Estos fueron proyectos gubernamentales innovadores para erradicar la pobreza y promover la autogestión. Incorporaron nuevos actores comunitarios a la acción ciudadana. Hubo desarrollo en sus aportaciones como nuevos actores políticos en términos de derechos humanos, defensa del territorio y el medio ambiente. En el ámbito de las nuevas formas de democracia, autonomía y de organización social alternativa ha sido desigual. Una de las muchas razones fue la resistencia de las burocracias municipales y de las agencias a aceptar acciones que pretendieran reformular las culturas políticas tradicionales. Otras de las razones fue la debilidad institucional como organización de corte benefactor dentro de un régimen cuya gobernante y funcionarios eran elites neoliberales impregnadas de la fuerte tradición maternalista (doña Fela) y paternalista en los grupos comunitarios. Aun así, el sector comunitario ha sido el que ha sufrido los mayores cambios en las últimas dos décadas.

El compromiso con la participación y con la búsqueda de mecanismos para implantarla en los colectivos ha sido un legado de las acciones colectivas de los noventa. Sin embargo, la participación ciudadana no se decreta ni ocurre espontáneamente. Es necesario desarrollar prácticas educativas bien pensadas que estimulen a los actores sociales a adquirir las destrezas pertinentes para asumir la responsabilidad por las decisiones que tienen que ver con su ciudad y su país, es decir, la responsabilidad de ser ciudadanos/as. Esto requiere de la sistematización de las experiencias de acción y la exploración con nuevos paradigmas de trabajo colaborativo entre los actores políticos que ocupan el escenario de las resistencias: ciudadanos de a pie, investigadores/as educadores/as, activistas, artistas comunicadores/as, intelectuales, entre otros, y de relacionarlos con sus luchas. El uso de nuevas metodologías de sistematización herederas de la noción freiriana de que el conocimiento se produce en relación, en diálogo, crea las condiciones de posibilidad para la producción de nuevos lenguajes y herramientas que den forma a los imaginarios.

Toda la riqueza de los proyectos participativos propició la reflexión de que las metodologías participativas requieren algunas cualificaciones. Cualquier investigación participativa puede usarse para empoderar/liberar o para mantener la opresión en una situación dada o en la sociedad en general. El hecho de que los acercamientos sean participativos y orientados a la acción no significa que automáticamente empoderen eventualmente, propicien (hagan visibles o viables) transformaciones, a veces anti-sistémicas y a veces reivindicativas.

Las acciones colectivas que caracterizaron el primer lustro del nuevo siglo fueron evidencia de la presencia de los legados mencionados y de las limitaciones del trabajo organizativo desde la sociedad civil. El movimiento social de paz para Vieques, cuyo pico manifiesto fue entre 1999 y 2003, generó varios campos de acción que hoy le dan seguimiento: las huelgas estudiantiles del 2005, controversiales y conflictivas que renacieron en las de 2010 y 2011 con nuevos y efectivos matices; la incorporación de Puerto Rico a través de su exitoso Foro Social en 2006 en la estrategia de los Foros Mundiales y de las Américas; las protestas ciudadanas multisectoriales por la políticas neoliberales de 2004-07; las protestas masivas de todos los sectores del país por la nefasta Ley 7 que hizo posible que se eliminaran «los derechos históricos de los sindicatos»; que se despidieran a decenas de miles de trabajadores del sector público e impusieran contribuciones adicionales a las viviendas y a los locales comerciales, y que ha sido la causa de la crisis fiscal de la Universidad de Puerto Rico.

## **El Puerto Rico de hoy**

En la presente coyuntura, y en abierta contradicción con la coyuntura política en Latinoamérica, el país se enfrenta a una vuelta a la derecha y un *revival* del neoliberalismo fundamentalista. Sin embargo, ya desde principios del siglo XXI,

durante el período culminante del Movimiento Social Paz para Vieques, se evidenciaba que las organizaciones de la «sociedad civil» autónoma y las instituciones, incluidos algunos sectores de «la izquierda», estaban en una transición organizativa y discursiva. Se encaminaban a la búsqueda de nuevos imaginarios políticos, conceptos y prácticas.

Las acciones colectivas y movimientos que precedieron aportaron los «elementos alternativos o nuevos saberes en temas vitales como la democracia, los derechos humanos, el medio ambiente, las nuevas formas de organización social y otros». Algunas de ellas propusieron en sus acciones colectivas nuevas formas de colaboración entre investigadores, dirigentes y activistas, no siempre de manera explícita. Entre estas, cabe mencionar las formas novedosas de acción colectiva que denunciaron el militarismo, el colonialismo, el racismo, la violación de los derechos humanos y el daño al ambiente, entre otras, ejemplificadas por el Movimiento Social Paz para Vieques (1999-2006), las luchas de género, feminismos y diversidad sexual ; las denuncias desde el Foro Social de Puerto Rico en el que se identificaron muchos de los malestares sociales subyacentes tales como los desalojos de comunidades populares, el ataque al ambiente natural, el colonialismo y la privatización de la educación y otros servicios (2006-2008); las protestas sindicales y comunitarias en contra de la legislación neoliberal (Ley 7) (2009), y la huelga del sistema universitario público (2010 y 2011).

Para garantizar la continuidad de estos avances, es preciso desarrollar metodologías para sistematizar experiencias diversas que, con temporalidades diferentes y contradictorias, generen y mantengan los nuevos conocimientos y las acciones transformadoras. Además, requieren de un tipo de organización de base que aún es muy precaria incluso en las organizaciones comunitarias y sindicalistas. Esto impide el aumento del trabajo sistemático desde las protestas hasta las acciones. Las huelgas estudiantiles de 2010 y 2011 han asumido los legados mencionados y han inventado formas de garantizar la participación y la búsqueda de diálogo con los adversarios.

Por la amplitud de los temas y la diversidad y cantidad de participantes, el Foro Social de Puerto Rico fue profético (2006). Demostró que existía una apertura a otras formas de hacer política y una cierta sensibilidad a los temas *alter-mundistas* de los movimientos globales y sus actores políticos. La estrategia de los foros sociales no es muy conocida por la gran mayoría de los sectores activistas.

Por lo cual son significativas las repetidas delegaciones de puertorriqueños/as en otros foros mundiales de las Américas y de Estados Unidos. En los diferentes campos de acción del país, se han adoptado importantes elementos discursivos de los Foros; por ejemplo, en programas educativos innovadores, en el capítulo caribeño y local de CEEAL, las organizaciones de derechos humanos, las acciones colectivas universitarias (huelgas universitarias de 2010), las acciones colectivas ambientales (luchas ambientales contra los desarrollistas del Paseo

Caribe, el gasoducto y la defensa del Corredor del Noreste), las acciones organizadas en Vieques, los diálogos ciudadanos, los cónclaves comunitarios y las diversas coaliciones para la defensa de los espacios y territorios de una gran variedad de comunidades.

La agresiva política neoliberal del gobierno elegido por una abrumadora mayoría ha generado una perplejidad que ha fragmentado y desarticulado estas incipientes iniciativas y en algunos casos ha paralizado la capacidad de actuar. Las múltiples caras de la crisis, la rapidez de los cambios y la diversidad de estos han hecho crucial y urgente la clarificación de los objetivos políticos de todos los sectores y de todas las estrategias, ya sean movimientistas o electoralistas.

Los nuevos retos exigen también nuevas resistencias. Es preciso ampliar los espacios desde donde expresar la protesta y presentar propuestas. La toma de la calle por parte de los estudiantes para consolidar la lucha, desarrollar nuevos proyectos y crear lugares alternos para la construcción de conocimiento, reforzó en el 2010 la importancia de apropiarse de los espacios urbanos y resignificarlos «a la altura de los tiempos». En la revalidación de la crisis en el 2011 se hace más urgente esta tarea.

Los movimientos sociales en Puerto Rico están en un momento de reflexión en la acción para el cual podría ser pertinente que sus organizaciones se propongan otro Foro Social. Un Foro orientado a fortalecer la organización de base, muy precaria aún en los grupos comunitarios y sindicalistas. Un Foro que potencie el aumento del trabajo sistemático desde las protestas hasta las acciones. Un Foro que recoja y multiplique las búsquedas de justicia, democracia, y autonomía que han asumido importantes sectores del conflicto universitario. Un Foro que obligue a tocar el suelo a las teorías e ideologías que hoy limitan las alianzas. Un Foro que propicie «un mundo en el que quepan muchos mundos» (sub-comandante Marcos) prefigurado por los universitarios, herederos y continuadores de los legados mencionados, quienes practican la participación, la búsqueda de diálogo con los adversarios, la validación de las asambleas, los grupos de acción, las consultas al pleno, el uso del arte y los medios alternativos para la acción. Los procesos no serán lineales sino, como hasta ahora, llenos de contradicciones y zigzagueos. Aun así, es una responsabilidad colectiva «tocar el suelo de la realidad».

## Bibliografía

COTTO-MORALES, Liliana

- 2008 «Con el pueblo para el desarrollo sustentable de Vieques: las tirillas de Vieques». En *Revista Latinoamericana de estudios sobre la historieta*. Vol.8 No.32. En: <http://www.rlesh.110mb.com>.
- 2007 «Sonando alternativas para una política de vivienda en tiempos de desesperanza». En *La crisis sostenida: retos para la política social y el traba-*



- jo social*. Guardiola, Dagmar, Carmen Guemarez, Agnes Rivera, eds. Río Piedras, Puerto Rico: Editorial Edil.
- 2006 *Desalabrar: orígenes de los rescates de terreno en Puerto Rico y su pertinencia en los movimientos sociales contemporáneos*. San Juan, Puerto Rico: Editorial Tal Cual.
- 2005 «Tirillas de Vieques». Cátedra Unesco de Educación para la Paz. Universidad de Puerto Rico. en <http://unescopaz.uprrp.edu/documentos/tirillasind.html>
- 2001 «Proyectos Alternativos Universitarios de fin de siglo y la relación universidad-sociedad en Asociación Puertorriqueña de Profesores Universitarios». En: *Primer Congreso de Investigación sobre la Universidad Cuenca*, Ecuador. Sociedad Interamericana de Planificación, SIAP
- 1997 *Transformaciones sociales y teóricas en el mundo contemporáneo y su impacto en los currículos universitarios*. San Juan: Universidad de Puerto Rico.
- GRUPO DE APOYO TÉCNICO Y PROFESIONAL PARA EL DESARROLLO SUSTENTABLE DE VIEQUES
- 2005 *Guías para el desarrollo sustentable de Vieques*. Liliana Cotto (Ed). Río Piedras, Puerto Rico: Editorial Gaviota.
- LAO, Agustín
- 2010 *Colonialidad del poder, crisis civilizatoria, y descolonialidad emancipadora*. Conferencia Magistral: Inauguración de Cátedra Colonialidad del Poder en América Latina. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- MELUCCI, Alberto
- 1996 *Challenging Codes: Collective action in the informational age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROBERT, Jean
- 2009 «Planeta tierra: Movimientos anti-sistémicos». Ponencia en el Primer Coloquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México: Cideci, Unitierra
- TORRES MARTÍNEZ, Lizandra
- 2005 *Retos de la autonomía: Microhistorias feministas*. Río Piedras, Puerto Rico: Publicaciones Gaviota.



# MOVIMIENTO INDÍGENA: SU LUCHA ACTUAL, SUS CARACTERÍSTICAS, SU RELACIÓN CON OTRAS LUCHAS Y EL RESTO DE LA SOCIEDAD

Hugo Blanco

## *¿Cómo pudimos?*

*Ser boca o ser bocado, cazador o cazado. Esa era la cuestión. Merecíamos desprecio, o a lo sumo lástima. En la intemperie enemiga, nadie nos respetaba y nadie nos temía. La noche y la selva nos daban terror. Éramos los bichos más vulnerables de la zoología terrestre, cachorros inútiles, adultos pocacosa, sin garras, ni grandes colmillos, ni patas veloces, ni olfato largo. Nuestra historia primera se nos pierde en la neblina. Según parece, estábamos dedicados no más que a partir piedras y a repartir garrotazos.*

*Pero uno bien puede preguntarse: ¿No habremos sido capaces de sobrevivir, cuando sobrevivir era imposible, porque supimos defendernos juntos y compartir la comida? Esta humanidad de ahora, esta civilización del sálvese quien pueda y cada cual a lo suyo, ¿habría durado algo más que un ratito en el mundo?*

EDUARDO GALEANO

## Introducción

En el largo trecho recorrido por la humanidad, por un lado ésta ha creado muchas cosas buenas que nos son muy útiles, pero por otro ha sufrido una degradación ética que ha perjudicado grandemente a la mayoría de ella hasta tal punto que ahora está amenazada la propia supervivencia de la especie.

Tenemos que encontrar la forma de recuperar la ética que nos permitió sobrevivir, señalada por Galeano, conservando y mejorando el producto de los conocimientos adquiridos que no amenacen la supervivencia de la especie y que beneficien a toda la humanidad.

El capitalismo, heredero del esclavismo y el feudalismo en el dominio de una minoría sobre la mayoría de la humanidad, puede practicar esa opresión porque nos ha domesticado para que la aceptemos como una verdad natural, indiscutible.

Para eso utiliza su dominio de los medios de comunicación, la educación, la represión y otros instrumentos.

Últimamente, debido a los llamados adelantos técnicos y científicos, la agresión a la humanidad en su conjunto aumenta en forma pavorosa e innegable por el calentamiento global producido por la emisión de los gases de invernadero y

otros ataques a la naturaleza, de modo que ni la publicidad ni todo el poder de los medios de comunicación ya pueden esconderla.

Quienes gobiernan el mundo ya no son los Estados, son las grandes compañías capitalistas multinacionales que usan a los gobernantes de los países como servidores suyos, pero no sólo a ellos, también tienen bajo su mando a los parlamentos, poderes judiciales, fuerzas armadas, policías y, como ya dijimos, a los medios de comunicación.

Las desigualdades sociales y económicas son crecientes, hay cada vez más millonarios, cada día más ricos y por otro lado, cada vez más hambrientos. Hay creciente facilidad para la circulación de mercancías en el mundo y más barreras para la circulación de personas pobres.

Los servicios sociales de salud y educación ya no son tales, son fundamentalmente negocios de las grandes compañías.

No interesa la salud de la gente, lo que interesa es la salud de las grandes empresas de alimentos, productoras de medicinas y clínicas privadas.

La educación interesa para proveer servidores del gran capital y también es cada vez más un negocio en sí misma.

### **Insurgencia indígena**

La expansión ilimitada del gran capital agrede a toda la humanidad, pero con más fuerza a las poblaciones indígenas del planeta. Éstas, fundamentalmente en Abya Yala (Tierra Viva) (América en lengua kuna), como son las menos domesticadas por el sistema, se resisten.

No solamente en América Latina; en Columbia Británica, Canadá, me reunió con hermanos Kaniengehaga (gente del lugar del pedernal), conocidos como Mohawk, quienes lucharon fuertemente contra los Juegos Olímpicos de invierno celebrados a principios de este año. Irrumpieron grandes empresas depredadoras del medio ambiente indígena y el gobierno reprimió la protesta.

Los Navajo del Gran Cañón en Estados Unidos protestan, acompañados de otros pueblos, contra los intentos de volver a extraer uranio de las entrañas de la «Gran Abuela» (el Cañón del Colorado).

En América Latina están en primer lugar los mayas de Chiapas, México, quienes luego de su levantamiento armado « Zapatista », se autogobiernan en forma democrática desde hace más de 17 años contra « el mal gobierno » de México.

En América del Sur se destaca Ecuador, donde existe una organización (CONAIE) unificadora de indígenas de selva, sierra y costa. Últimamente, en su defensa del medio ambiente, se enfrenta a la inconsecuencia del gobierno progresista de Correa, del cual fuera baluarte en su disputa con la derecha pro-imperialista.

En Bolivia los indígenas fueron la principal fuerza impulsora de Evo Morales y ahora comienzan a confrontar seriamente su inconsecuencia, tanto en el altiplano como en el trópico.

En Colombia, a pesar de la gran represión, es fuerte su organización para contrarrestar el ataque de los militares, los paramilitares, las FARC y el ELN. La Coordinadora Indígena Regional del Cauca (CRIC), fundada hace más de 40 años, agrupa varios pueblos de diferentes culturas. La junta directiva compuesta por representantes de 9 sectores es horizontal, los 9 representantes tienen igual categoría, se renueva completamente cada 2 años, no hay reelección. La guardia indígena, elegida, es la que vigila el orden interno y la defensa.

En Chile los mapuches combaten fuertemente, no se consideran chilenos, señalan que mientras los españoles respetaron los tratados, los chilenos no lo hacen. Fueron combatidos por el gobierno anterior, «socialista», que usó las leyes de Pinochet. También hay mapuches en Argentina.

En Argentina, que se jacta de ser un país blanco, en mayo del 2010, al cumplirse 200 años de la «independencia», hubo una marcha de varias etnias exigiendo reconocimiento de su existencia y que, al igual que Bolivia y Ecuador, el país sea declarado Estado Plurinacional.

En el Perú también son fuertes las luchas indígenas. Las organizaciones de los hermanos selváticos, más combativas, están agrupadas en la Asociación Interétnica de la Selva Peruana (AIDSESP). Ellos, calificados despectivamente como «chunchos» y salvajes, han demostrado ser los mejor organizados y más combativos. Los indígenas serranos también desarrollan importantes luchas desperdigadas, ninguna de las centrales que los agrupan puede jactarse de dirigirlos. Afortunadamente, quienes combaten por el agua y la vida en el sur del país, están comenzando a relacionarse organizativamente entre sí, para luego coordinar con el norte y el oriente...

En Paraguay fueron una gran fuerza impulsora del actual presidente que los está traicionando.

En Honduras, el sector mejor organizado del Frente Nacional de Resistencia Popular (FNRP) es el Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH).

Es notable la organización autónoma de los Kuna de Panamá, conseguida gracias a su revolución de 1929. Desgraciadamente ahora, por el calentamiento global, sus tierras de las islas están siendo inundadas. Ellos saben muy bien quién es el causante de su desgracia. En el mismo país los otros indígenas también luchan.

Es conocido que una gran debilidad de la revolución sandinista, que favoreció al enemigo, fue no haber reconocido la autonomía de los misquitos.

En Guatemala también hay fuerte resistencia contra la minería.

*En todos los países donde hay indígenas, ellos se están rebelando contra la depredación capitalista.*

No sólo en América luchan los indígenas. Resisten los bosquimanos en África, los palawan en Filipinas. Es histórica y actual la lucha de los noongar y wiradjuri en Australia (luego de haber sido uno de los cuatro países que votó contra la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, el gobierno pidió disculpas a los aborígenes por la opresión histórica de que fueron víctimas).

Cuando escucho a un adolescente dongria kondh de la India decir que está dispuesto a dar su vida en defensa de la montaña sagrada contra la empresa minera inglesa, me parece escuchar a un quechua de Ocongate, Cusco, hablar del Ausangate.

### **¿Qué nos enseña la cultura del capitalismo acerca de los indígenas?**

Que son culturas que pertenecen al pasado, que hace tiempo fueron superadas por la humanidad, que por lo tanto son atrasados, que pertenecen a razas inferiores. Que para superarse deben aculturarse, asimilarse a la cultura dominante, alfabetizarse en ella, asumir sus valores.

La gran mayoría de la humanidad ha sido domesticada en esos criterios por el capitalismo, heredero del esclavismo y el feudalismo. Inclusive parte de los propios indígenas comparte esos criterios y se esfuerza por «superarse», es decir aculturarse, algunos como parte de ese aprendizaje prefieren medicinas y abonos químicos.

Sin embargo, el fuerte ataque sufrido por dichas poblaciones últimamente, revierte este proceso de aculturación. Los indígenas, al defenderse del ataque valorizan cada vez más su propia cultura, dejan de avergonzarse de ser indígenas, se fortalece el orgullo indígena.

Como vivimos dentro de una sociedad deformada, naturalmente éste es un proceso complejo y contradictorio, surgen burocracias indígenas lo cual es opuesto a su cultura, surgen teorizadores de los valores culturales mezclados de pintoresquismo, etc. Es parte natural del proceso, sabemos que estas distorsiones serán superadas precisamente por la fuerza del ascenso de sus luchas.

A continuación señalaremos algunos de los valores naturales de la humanidad, despreciados por la sociedad capitalista de consumo, que son conservados por las poblaciones indígenas, las menos domesticadas por el sistema.

Desde ya decimos que esos valores no son exclusividad de los indígenas, hay muchas personas no indígenas que los comparten; eso muestra la fuerza de los valores humanos primigenios, que por ser tales, se mantienen vigorosos nadando contra la corriente de la cultura dominante. Precisamente, la intensificación del ataque del sistema contra la humanidad hace que cada vez más personas retornen a esos valores.

Por otra parte hay indígenas que ya fueron domesticados y que no los comparten.

Esperamos que la mayoría de la humanidad, armada de ellos, salve a la especie, derrotando a la minoría privilegiada que conduce a la humanidad a la pronta extinción. La propia humanidad sabrá qué aportes de la actual civilización son positivos y no dañan a la naturaleza ni a la especie, y de cuáles debemos prescindir o sustituirlos en defensa de la supervivencia de la humanidad.

## El colectivismo

En cualquier país del mundo en que exista población indígena, ésta está organizada en comunidades colectivistas con principios democráticos.

Esa organización es una entidad política de gobierno, en convivencia y lucha con el poder político antidemocrático nacional, en aymara y quechua se llama *ayllu*, en el nahuatl mexicano *calpulli*, en las diversas lenguas indígenas tiene diferentes nombres pero la función es la misma, con mayor o menor independencia, más o menos distorsionada por el corrupto sistema exterior.

El principio de ese organismo es que sobre los asuntos que atañen a la colectividad quien manda es dicha colectividad, no el individuo o un grupo de individuos en nombre de ella, que es la regla del sistema capitalista que sufrimos. El zapatismo de Chiapas ha difundido la expresión «mandar obedeciendo», que es repetida por el movimiento indígena de otros países, entre ellos el Perú.

Otro principio también expresado y practicado por los zapatistas es: «La función pública es para servir, no para servirse», que es todo lo contrario de la falsa «democracia» que nos oprime, en la que la febril obsesión de ocupar un cargo público se explica por los jugosos sueldos, el cobro de sobornos, la colocación de parientes y allegados en puestos de buenos sueldos, en general, el uso del poder en beneficio económico y social del funcionario. En la cultura indígena es todo lo contrario, el acceder a una función pública implica sacrificio, no beneficio material. Es frecuente escuchar en las comunidades campesinas peruanas que cuando se propone para presidente a alguien, el propuesto responda: «Hermanos, yo ya he servido en diversas formas a la comunidad, pongan a alguien que todavía no haya servido», lo que muestra que no hay la voracidad por el cargo público que existe en el sistema imperante.

En las comunidades peruanas el presidente no percibe sueldo, en la zona liberada de Chiapas los miembros del «Buen Gobierno» tampoco. En ambos casos se practica la rotatividad.

Galeano nos muestra que esa forma colectivista practicada en América precolombina fue relatada por los marineros europeos a Tomás Moro, quien en el siglo XVI escribió la novela *Utopía* en que describe una sociedad ideal que practica el colectivismo. Debido a eso se denominó como *socialistas utópicos* a quienes postularon las ideas colectivistas en Europa a inicios del siglo XIX: Robert Owen en Inglaterra y Henri de Saint-Simon, Charles Fourier y Étienne Cabet en Francia.

Luego, en la segunda mitad de ese siglo, surgen Marx y Engels planteando el socialismo y otros principios indígenas. Las notas etnográficas de Marx muestran su respeto y atención a las comunidades indígenas sobrevivientes. También los anarquistas plantean la organización social igualitaria sin Estado.

Volviendo a las comunidades indígenas americanas como órganos de gobierno, señalamos que ese ejercicio en algunos países va más allá de la comunidad, se eleva a grupos de comunidades. Esto existe en el Cauca, Colombia, en los Kuna de Panamá, hay que investigar en qué otros países existe esto; el caso más célebre es el de los «caracoles» zapatistas. Últimamente, en su disputa con el gobierno, los hermanos ecuatorianos deciden constituir el Parlamento Plurinacional que «iniciará la construcción del Estado Plurinacional, cuyo modelo económico será comunitario, solidario, planificado y ambientalmente sustentable».

La concepción de la comunidad es que constituye una familia grande. En quechua las palabras *mamáy* y *taiyáy* (madre mía y padre mío) se hacen extensivas a todas las personas indígenas adultas. En la selva hay viviendas colectivas sobre vigas. Cuando alguien caza un animal grande, no lo sala para conservarlo, lo comparte con los vecinos. En pueblos pequeños de Perú y México (probablemente en otros países también), en las festividades, una familia alimenta gratuitamente no sólo a los pobladores, sino también a los visitantes.

Los indígenas, quienes mantienen más la solidaridad humana primigenia, son los menos corrompidos por el individualismo egoísta que es uno de los fundamentales principios éticos del sistema capitalista. Esa solidaridad indígena horroriza a los defensores del sistema. Vargas Llosa despectivamente la llama «la colmena o el hormiguero».

### **El amor a la naturaleza**

Es muy fuerte entre los indígenas ya que toda su vida depende de ella, eso es válido para toda la humanidad, pero los «beneficios del progreso» lo esconden a los ojos de la gente «civilizada».

Para el nativo selvático matar la selva significa matarle a él. La mayoría vive de la pesca, la caza, la recolección, algunos además de la agricultura y crianza de animales.

El nativo de la sierra vive de la agricultura y la ganadería, envenenar el agua es matarle. Es por eso que las poblaciones indígenas confrontan la muerte en defensa de la naturaleza.

La palabra «Pachamama», que en mi idioma quechua significa «Madre Naturaleza», es pronunciada con entusiasmo solidario por ecologistas europeos que al igual que nosotros luchan en su defensa.

La educación que nos dio la civilización enseña a desdeñar el panteísmo (que considera que Dios y la naturaleza son lo mismo) como primitivo, y que las religiones monoteístas muestran la evolución del pensamiento humano.



La mayoría de las poblaciones indígenas practica el sincretismo; por una parte mantiene el panteísmo y por otra aceptó la religión que le ha sido impuesta a sangre y fuego, la religión cristiana, en Latinoamérica la rama católica. Recuérdese que el Papa donó nuestras tierras a España y Portugal en nombre de Dios.

Un amigo indígena en Venezuela me dijo que él había vuelto a la religión de sus antepasados. «Ellos creían en la naturaleza, la religión que nos trajeron los invasores, nos dijeron que Dios era un espíritu que estaba por encima de la naturaleza, que creó al hombre a su imagen y semejanza, a la mujer de una costilla del hombre y a la naturaleza a su servicio. Por eso los cristianos están destruyendo la naturaleza». (Eso fue hace tiempo, si lo encontrara hoy probablemente me diría que la pedofilia es un rito católico basado en la frase bíblica: «Dejad que los niños vengan a mí»).

### **El amor a los antepasados y a los descendientes**

Es muy fuerte entre los indígenas, mientras se debilita cada vez más en la civilización de la mercancía.

El indígena piensa en sus descendientes, una de las muestras es el cariño con que cultiva la tierra, con que «cría» a las plantas. Cuida el suelo que alimentó a sus abuelos y alimentará a sus nietos, usa abonos orgánicos, practica la rotación de cultivos y los cultivos asociados para no empobrecerlos; mientras que la moderna agroindustria para la cual todo es ganancia sin importar el cuidado del suelo, consecuente con ese principio no vacila en matar el suelo cultivable para obtener más ganancia: practica el monocultivo y el uso de agroquímicos (fertilizantes, insecticidas, herbicidas).

La norteamericana Elinor Ostrom (premio Nobel de economía 2009 por su trabajo que muestra que las comunidades son buenas conductoras de la economía sin dañar el medio ambiente) dijo que estaba muy reconocida a los indígenas de Estados Unidos por haberle enseñado que ellos piensan en las generaciones venideras. Antes de hacer algo piensan si eso ha de beneficiar o perjudicar a la séptima generación de sus descendientes y de acuerdo con eso actúan.

### **El buen vivir**

Se le ha dado ese nombre por contraposición al modo de vida que impone el sistema de la mercancía y la competencia, la falta de solidaridad.

El mundo capitalista exige ganar cada vez más dinero para comprar más cosas. De eso depende el prestigio en el entorno social. Hay que estar a la moda. La moda es siempre cambiante para obligar a comprar cosas nuevas.

El éxito consiste en ser admirados, temidos y envidiados por los congéneres. Hay que ir en busca de Poder y de fama.

Todo eso obliga a pisotear a amigos y parientes.

Subir, subir y subir, pero como siempre habrá alguien encima, hay tensión y angustia permanente porque no se ha subido lo suficiente. Entre otras cosas eso empuja al uso de drogas para calmar la angustia.

El buen vivir es simplemente no estar domesticado por esa carrera antinatural, vivir satisfactoriamente. Trabajar para tener lo suficiente para vivir y no más.

Naturalmente que quienes están en mejores condiciones para no ser arrastrados por la vorágine capitalista son los menos domesticados por ella, más compenetrados con la naturaleza, menos dependientes del mercado para poder vivir, los pueblos indígenas, fundamentalmente alimentados por la caza, la pesca, la recolección, la agricultura, la ganadería.

Precisamente a eso se deben las rebeliones, a que el sistema de la producción de mercancías, y no de bienes de uso, atenta fuertemente contra su vida y contra el buen vivir al agredir a la naturaleza de su entorno.

Un ejemplo de buen vivir que siempre cito es uno que me relató en quechua un indígena serrano como yo. Me explicaba que los «chunchos» (término despectivo para designar a los amazónicos) son ociosos y no quieren progresar: un hacendado pidió a un amazónico que talara determinada extensión de terreno y él le daría un machete. El amazónico hizo tan rápido y tan bien el trabajo que el hacendado quedó maravillado y le ofreció un negocio redondo: Si talaba una extensión que era la cuarta parte de la anterior, le daría otro machete. El amazónico le miró extrañado y le dijo: «Tengo sólo una mano derecha ¿Para qué quiero dos machetes?» y se fue. No quería «progresar», sólo quería vivir. El ejemplo sirve no sólo para mostrar el buen vivir del amazónico, sino también para constatar que los indígenas andinos estamos más domesticados que los amazónicos.

Todavía hay indígenas amazónicos que salen a caminar por el bosque con su arco y flechas, si ven algo digno de ser cazado lo hacen, si encuentran algún fruto silvestre comestible, lo cogen. Pasan por su cultivo (que es un pedazo de selva que fue talado, donde plantaron diversas especies juntas, copiando a la naturaleza, dentro de un tiempo devolverán ese pedazo a la naturaleza y cultivarán en otro lugar), si hay algo maduro lo cogen, si hay arreglos que hacer los hacen, luego regresan a su choza. No podemos decir si han estado paseando o trabajando, no les interesa si es domingo o lunes. Esa vida denominada «salvaje» o «primitiva» es la que no quieren perder y luchan a muerte por defenderla.

También en la sierra se ve casos interesantes de buen vivir. Hay una persona (varón o mujer, niño o niña) vendiendo algún producto en el suelo, le pregunto cuánto cuesta, le digo que voy a comprarle todo sin pedirle rebaja, dice que no, cuando le pregunto por qué, contesta: «Y a los otros ¿qué vendería?». Es que el vender no es sólo una acción comercial, es un acto de socialización.

Los indígenas serranos no buscan cultivar la variedad más grande ni más productiva por hectárea, se enorgullecen por cultivar numerosas variedades. Cuando

uno les pregunta qué produce su tierra, con orgullo contestan «*Hunt'asqa*» (completo), es decir todo tipo de productos.

La cultura indígena tiene como uno de sus pilares el criterio del buen vivir, pero también se encuentran islas del buen vivir en el «mundo civilizado».

Amy Goodman que visitó el Golfo de México después del derrame de petróleo, cuenta: «... una familia levantó 101 cruces enfrente de su casa, cada una en conmemoración de algo que aman, como los 'pelícanos marrones', los 'atardeceres en la playa' y la 'arena entre los dedos de los pies'. El cartel apostado junto al cementerio de los sueños dice: 'En memoria de todo lo que se perdió, cortesía de BP (la compañía petrolera) y de nuestro gobierno federal'».

No creo que los directivos de BP, los corruptos funcionarios encargados de vigilar sus instalaciones o los jueces de la zona que tienen acciones en las compañías de las empresas petroleras practiquen el buen vivir.

A un amigo sueco le deleitaba pasear por los grandes supermercados de Estocolmo. Cuando le pregunté por qué lo hacía, me respondió: «Me gusta ver sin cuántas cosas puedo vivir feliz».

### **No hay peligro de luchas interétnicas**

Hay quienes, inclusive compañeros revolucionarios, temen que la elevación de la autoestima indígena pueda llevar a luchas interétnicas como en los Balcanes europeos entre serbios, bosnios y croatas. También muestran el caso de África. En esos casos hay que investigar el rol que le corresponde al sistema imperial.

En el caso de América lo que vemos es que la población indígena oprimida durante cinco siglos por los invasores europeos y sus descendientes, se levanta contra esa opresión étnica, cultural, económica. Los indígenas no tienen por qué enfrentarse entre víctimas de la opresión, inclusive hay alianzas con los afroamericanos, como se ve claramente en Colombia y Ecuador.

La práctica del colectivismo se extiende más allá de la propia etnia. Es cierto que en el Perú, mi pueblo indígena serrano tiene prejuicios contra la población selvática, pero precisamente la rebelión contra el opresor de ambos está superando paulatinamente esa actitud. Es claro que la masacre de Bagua produjo el repudio de la población indígena andina y el respeto hacia los hermanos amazónicos.

Como en otros aspectos, en éste también son un ejemplo los mayas chiapanecos, hagamos un poco de historia:

Ante el levantamiento zapatista del 94, Salinas envió la represión armada. A ésta no le fue muy bien porque los indígenas conocían su propio terreno mejor que los represores. El pueblo mexicano alzó la voz de protesta contra la represión. El gobierno de Estados Unidos vio con preocupación esa guerra y la solidaridad de la población civil mexicana. Teniendo en cuenta la cantidad de población mexicana y chicana (estadounidenses de origen mexicano) que existe en EE UU, tenía

razón para alarmarse. Ordenó a Salinas que dejaran de disparar; lo cual, naturalmente, fue inmediatamente obedecido. Los zapatistas dijeron: «El pueblo de México nos ha ordenado al ejército represor y a nosotros que dejemos de disparar, obedecemos esa orden».

Luego se iniciaron las conversaciones entre ambos bandos, el gobierno pidió que los indígenas presentaran sus demandas.

El punto que nos interesa para el debate sobre «las luchas interétnicas» es el siguiente:

Por supuesto los mayas zapatistas tenían demandas que presentar, pero *no pretendieron hablar en nombre de los indígenas mexicanos* (zapotecos, mayas, nahuas, purépechas, mixtecos, yaquis, kikapúes, otomíes, tarahumaras, etc.).

*Convocaron a una reunión de todos los pueblos indígenas de México para que sean ellos quienes elaboren el pliego de demandas, también llamaron a los intelectuales indigenistas contra los cuales no tienen prejuicios.*

Quienes llevaron el pliego fueron elegidos en esa reunión, no fueron nombrados por los zapatistas.

*Pedimos a quienes se preocupan por ese peligro que abran los ojos y miren la América de hoy, que luego nos digan si lo que ven son luchas interétnicas o alianzas cada vez más fuertes de todos los indígenas, inclusive por encima de los territorios de los países.*

Cuanto más luchan contra la opresión, más se fortalece su autoestima. Cuanto más se fortalece esta, aumenta la solidaridad entre hermanos indígenas de América. En la hermosa marcha argentina de mayo estuvieron qollas, warpes, diaguitas, guaraníes, mapuches, etc.

### **La lucha no es contra los blancos ni contra Occidente**

Así como la lucha feminista no es contra los varones sino contra el machismo y el patriarcado, la lucha indígena no es contra blancos o mestizos sino contra el racismo. Por supuesto que hay algunos indígenas en quienes el racismo opresor ha provocado un racismo al revés, pero son los menos, también entre las feministas encontramos a quienes consideran que su lucha es contra los varones, también son las menos.

En la lucha contra el régimen opresor, los indígenas ven a blancos y mestizos apoyar su lucha. Como resultado de esa lucha disminuyen los prejuicios racistas del resto de la población contra ellos y también el resentimiento indígena por dichos prejuicios.

El primer triunfo notable en la lucha contra la minería en el Perú fue el del pueblo mestizo de Tambogrande, que no se considera indígena.

Como apoyo a su lucha en defensa de su identidad surge la tendencia a idealizar el Tawantinsuyo, el incanato, y hay quienes hablan de reorganizar ese

Tawantinsuyo, pero esto se queda en declamación, ya que los hermanos selváticos, quienes están a la cabeza de las luchas, no pertenecían a él, y los hermanos mapuches, con quienes compartimos reuniones internacionales, frenaron en forma aguerrida a los incas en el río Maule.

Alguien dijo que la categoría «indio» en el Perú es más cultural que sanguínea. En la lucha indígena de La Convención había muchos «indígenas» blancos, rubios y de ojos azules, provenientes del distrito de Pillpinto. Digo que eran indígenas pues eran quechua hablantes, pikchaban coca, eran agricultores y practicaban el colectivismo. Toledo, expresidente de sangre indígena, tiene cerebro «made in Harvard». En su familia quien habla quechua es su esposa francesa, no él.

Eso de que «estamos contra todo lo occidental» puede ser impresionante en los discursos, pero no se trasluce en las luchas ni en ninguna resolución indígena sería.

Nuevamente cito a los zapatistas. Ellos declararon: «Somos indígenas, estamos orgullosos de serlo, exigimos que se nos respete como a tales. Somos hermanos de todos los mexicanos pobres y de todos los pobres del mundo». Al poco tiempo convocaron a la primera reunión mundial antineoliberal, «Contra el Neoliberalismo, por la Humanidad» que se realizó en Chiapas mucho antes que los Foros Sociales Mundiales. Asistió gente de 70 países, por supuesto hubo muchos blancos europeos y estadounidenses.

En varios países occidentales se realizaron actos de solidaridad con Bagua.

Los autodenominados «ecosocialistas» luchan exactamente por lo mismo que nosotros, por una sociedad colectivista y en defensa de «Pachamama», inclusive usando la misma palabra quechua.

El opresor es el sistema capitalista y es contra él que luchamos, acá y allá. Las víctimas del derrame del Golfo de México en Estados Unidos son nuestros hermanos y hermanas.

## **¿A dónde va la rebelión?**

Primero veamos de dónde viene.

Es la continuación de la permanente lucha de resistencia al aplastamiento de nuestros pueblos por la invasión europea, aplastamiento en el que se sucedieron unos a otros los poderes extranjeros en el Perú. España fue sustituida por Inglaterra, ésta por Estados Unidos y éstos ahora por las empresas multinacionales.

La historia oficial muestra muy pocas de las múltiples rebeliones que hubo a lo largo y ancho del continente y las tergiversa, las calumnia.

*La fuerte agresión actual del neoliberalismo a la naturaleza es la que vigoriza al actual movimiento indígena en América.*

*Por lo tanto éste no culmina con la elección de un indígena como presidente, esto es sólo uno de los pasos iniciales.*

*La rebelión terminará cuando se haya dejado de agredir a la Madre Tierra y esto sucederá sólo cuando el capitalismo deje de gobernar. Cuando la suerte de la humanidad deje de estar en manos de un puñado de empresas multinacionales ávidas de más ganancias. Cuando sea la propia humanidad en su conjunto quien determine qué aspectos del llamado «progreso de la civilización» ponen en peligro el futuro de la especie, para prescindir de ellos, y cuáles no, para conservarlos y reforzarlos.*

Si a quienes desarrollan una lucha contra la instalación de una mina les decimos que su lucha es política, lo negarán indignados, manifestando que es una calumnia, que es una lucha reivindicativa. Esto es así porque se les ha enseñado que su participación política es la electoral y que, una vez que han sido elegidos quienes deben gobernar, la política queda en manos de los profesionales de la política.

Sin embargo, si entendemos por política lo que dice el diccionario, que es la disciplina que trata del *gobierno* de una sociedad, veremos que la lucha contra la instalación de una mina es muy política. *Es la disputa por quién manda en la zona, si son la empresa y sus sirvientes gubernamentales o la población de la zona.*

Lo que en estos momentos estamos viendo en Ecuador y Bolivia es que la lucha indígena continúa contra los gobiernos progresistas de Correa y Morales, porque ellos continúan la política extractivista que daña la naturaleza. Debido a eso, los gobiernos progresistas no son consecuentes con el respeto a las autonomías indígenas ni al derecho de consulta que figura en las Constituciones de esos países.

El 21 de junio del 2010, pueblos indígenas ecuatorianos resolvieron:

Desmontar el modelo económico neoliberal, extractivista y capitalista, y reemplazarlo por un modelo económico comunitario soberano, ecológico, planificado, equitativo, solidario, propiciador de la igualdad, recíproco, intercultural, participativo, social, etc., pensando en las generaciones presentes y futuras, que establezca un verdadero modelo económico plurinacional para todos los ecuatorianos.

Posteriormente, para implementar eso, acordaron: «La constitución del Parlamento Plurinacional del Ecuador, como un espacio sociopolítico y cultural, que permita la inclusión de todos los sectores sociales, políticos, económicos y culturales, que han sido relegados históricamente». Así, llaman a construir un poder popular paralelo al gobierno progresista de Correa.

En Honduras, la dirigente de COPINH, organización mencionada arriba, dijo: «En vista de que el gobierno es ilegítimo, los pueblos tienen que construir su propio poder».

En menor grado todas las comunidades indígenas del continente son gérmenes de poder alternativo al poder predominante de los gobiernos, que en mayor o menor medida, continúan la política extractivista que agrede a la naturaleza,

la que es desarrollada en nombre del «progreso», que actualmente se ha convertido en progreso hacia la tumba de la especie humana.

En Chiapas, hace tiempo que gobiernan los indígenas en forma colectiva, auténticamente democrática. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) no participa del gobierno, sirve de protección contra los ataques del «mal gobierno» de México.

A ese desarrollo del poder organizado de la colectividad es al que se refiere el sub-comandante Marcos: «No se trata de tomar el poder sino de construirlo».

El movimiento indígena se dirige a derribar el poder de las empresas multinacionales y erigir en su lugar el Poder Popular, no solamente indígena, sino de toda la sociedad.

Como *no se lucha por ninguna dictadura*, sino por la democracia completa, no habrá el peligro de que una burocracia de tipo estalinista usurpe el poder. Si los dirigentes son inconsecuentes con el popularizado «*mandar obedeciendo*», sencillamente se los cambia.

A la mentalidad educada en la política occidental se le hace difícil entender este proceso. Los mismos indígenas que lo desarrollan en varios países, probablemente en su mayoría no lo conciben en su integridad, ellos luchan hoy día exigiendo que los gobiernos resuelvan sus justas demandas. Como vemos, ni los gobiernos progresistas acceden a esto, por lo tanto, al movimiento indígena y a toda la sociedad no les queda otro camino.

## **No estamos solos**

Ninguna organización indígena sería planteada un gobierno puramente indígena. Lo que buscamos es que la sociedad no esté dividida entre los que mandan y los que obedecen, que sea toda ella organizada la que se gobierne a sí misma. Somos conscientes de ser sólo una parte de esa sociedad. Eso lo expresan claramente los zapatistas que dicen estar con todos los de abajo y a la izquierda y negar el título de vanguardia que algunos le dan. Es innegable que están a la cabeza de la lucha, pero *no pretenden «dar la línea» a otros*. Entienden que todos los sectores sociales son soberanos y es desde el interior de cada uno de ellos que emergerán las reivindicaciones y los métodos de lucha.

Racistas al revés y separatistas como el mallku boliviano Felipe Quispe, que plantea construir el país Qollasuyo en el altiplano gobernado sólo por los indígenas, están cada vez más aislados como producto del ascenso de las luchas.

Afortunadamente no estamos solos. Cada vez es mayor la cantidad de personas que en el mundo repudia las consecuencias nocivas del gobierno del gran capital que llevan al extremo la inhumanidad del sistema.

El capitalismo está en su crisis terminal, lo que no quiere decir que es seguro el triunfo de la humanidad.

*Lo único seguro es el fin del capitalismo, ya sea por la sustitución con un sistema en que la humanidad se dirija a sí misma en forma colectiva o porque el capitalismo acabe con la humanidad, incluidos los capitalistas, naturalmente.*

Hay crisis económica, ecológica, política, moral. Por eso se habla de *crisis civilizatoria*.

Cada vez son más las personas afectadas por el deterioro del medio ambiente. No sólo los campesinos sufren las inundaciones, los veranos son más calurosos de lo normal, los inviernos más crudos, el derrame de petróleo mencionado, las sequías, la disolución de los nevados y los Polos, el aumento del nivel del mar, etc.

Con el dinero del pueblo norteamericano se premia a las empresas financieras y bancos que provocaron la crisis, mientras ciudadanos pobres pierden sus viviendas.

Continuando lo iniciado en Grecia, los Estados europeos están descargando el peso de la crisis en la población trabajadora.

Las guerras de Estados Unidos contra las poblaciones pobres de Irak y Afganistán no tienen cuándo acabar.

La crisis política tiene como principal característica el hecho de que ya no gobiernan los Estados sino las grandes compañías multinacionales. En México gobierna el presidente aliado con una banda de narcotraficantes, mientras que gobernadores de estados son aliados de bandas rivales. Las bandas ordenan toques de queda en ciudades importantes.

También en Colombia gobierna el narcotráfico con apoyo del imperio.

La crisis moral también se manifiesta en otras formas: el Tribunal Supremo de EE UU legalizó la corrupción disponiendo que la suma donada por las compañías a los candidatos no tenía límites. En Guantánamo se tortura a prisioneros extranjeros sin abrirles proceso.

Todo esto provoca la indignación de cada vez más gente que cree que «Otro mundo es posible, un mundo donde quepan muchos mundos».

Los avances no se dan sólo en las luchas indígenas, están los de las mujeres contra el machismo y el patriarcado, los de los homosexuales que logran que cada vez más personas respeten la libertad sexual.

Ante la irracionalidad capitalista que hace que multinacionales cada vez más poderosas inundan el mercado alimentario con productos importados, uso de agroquímicos, frutas maduradas artificialmente, productos transgénicos, animales provistos de hormonas artificiales, etc., los campesinos, indígenas o no, luchan por la soberanía alimentaria, exigiendo que cada país fundamentalmente consuma lo que produce.

El éxito taquillero en Estados Unidos de la película *Avatar*, que en forma metafórica muestra la compenetración del indígena con la naturaleza, nos pone optimistas.



El deterioro ecológico sacude a cada vez más gente. Entre quienes luchan por el socialismo hay cada vez más ecosocialistas que comprenden que, por una parte, la única forma de detener el deterioro del medio ambiente es la práctica del colectivismo y, por otra, la construcción del socialismo tiene que respetar el medio ambiente.

### **Proceso de acercamiento**

La unificación de las luchas es un largo proceso. Las poblaciones indígenas comprenden cada vez más que quienes luchan por el socialismo están luchando para que toda la sociedad se organice como ellos por el colectivismo comunitario.

Los revolucionarios marxistas que tienen muy metido en la cabeza que el proletariado es la clase de vanguardia, comienzan a ver que en América Latina quien está a la vanguardia de las luchas por la defensa del medio ambiente es el movimiento indígena. Les es difícil entender que la lucha actual no es más que la continuación de cinco siglos de resistencia. Aún más difícil es que comprendan que la lucha indígena no es sólo por el medio ambiente, sino que los indígenas *ya están construyendo lo que ellos llaman «sociedad socialista»*. Es difícil para ellos comprender que dicha construcción se inicie antes de «la revolución» y de la «toma del poder».

Marx declaró que él no era marxista y al parecer dijo que fijarse en la realidad enseñaba más que cien libros.

Hay compañeros «marxistas» que con fervor cristiano prefieren seguir las «sagradas escrituras marxistas» que ver la realidad.

Trotsky habló del «poder dual» (frente al poder dominante surge un contrapoder de abajo) y dijo que esa situación era fugaz, se imponía el nuevo poder o era aplastado, pero él se refería al nivel de Estado. A nivel micro nunca murió la comunidad indígena que es un germen de poder dual. El poder dual no es fugaz en Chiapas, donde hace 17 años que se mantiene el gobierno colectivista democrático.

### **Tenemos que aprender a «descivilizarnos» en muchos sentidos.**

*A la mayoría del mundo civilizado le parece inaudito tener que aprender de la gente primitiva, considera que eso es volver al pasado.*

Si comprendemos que realmente vivimos una época de crisis civilizatoria, precisamente tenemos que revisar todo lo que la «civilización» nos enseñó.

Debemos aprender a separar cuáles son realmente avances civilizatorios y qué ideas que nos parecen verdades absolutas son producto de la distorsión anti-humana producida por la sociedad de clases.

Entre los indígenas, precisamente los más «salvajes» son los menos contaminados por la sociedad de consumo y sus valores, por lo tanto son quienes mejor luchan. Lo vemos hoy en Perú y Ecuador.

Hace pocas décadas, gracias a la lucha de quienes practican la libertad sexual, hemos aprendido a considerar un derecho natural la práctica de la homosexualidad.

La lucha de las mujeres hace que cada día vayamos superando cada vez más prácticas machistas que nos enseñó la sociedad.

Hablemos del vestido: las y los revolucionarios franceses denunciaban el velo musulmán por ser una prenda de opresión a la mujer. Me parece que tenían razón, pero también había que entender que luego de la satanización al mundo árabe después del 11 de septiembre, el velo, por otra parte, era un símbolo de protesta inclusive de mujeres ateas árabes para decir con arrogancia: «¡Sí, soy árabe!». Además, el eurocentrismo hacía que las y los franceses señalaran el velo del cuello para arriba como opresión a la mujer, pero ni una palabra acerca del prejuicio implantado en todo el mundo civilizado de que la mujer debe esconder los senos y la vagina y el varón debe ocultar el pene. Posiblemente eso tiene un origen religioso como el velo. Está muy bien que para cubrirnos del frío andemos vestidos. ¿Pero por qué cuando hay un calor sofocante? Probablemente mis hermanas amazónicas que andan desnudas sentirán pena por sus hermanas francesas que en los terribles veranos calurosos que han perturbado París los años recientes, están obligadas por el machismo del sistema a ponerse trapos.

Me cuentan que en Inglaterra se considera incorrecto que la madre amante al bebé. De hecho, en casi todo el mundo civilizado se considera obscenidad amamantar en presencia de otras personas.

Yo, que he chakchado coca desde mi infancia y que luego fui campesino coccalero durante la lucha por la tierra en La Convención, pensaba que la coca era un mal necesario y que liberado el pueblo indígena de la opresión no necesitaría más coca y la dejaría. Ya en los años 80 aprendí que es una hoja nutritiva y medicinal, que chakcharla es beneficioso para la salud y nada nocivo.

Como me educé en el movimiento obrero, aprendí que se debe aprovechar el poco tiempo de que se dispone para las reuniones, que cuando en la asamblea hay dos o más opiniones, se las pone en debate y luego de un tiempo prudencial se vota y se adopta la posición que tenga la mayoría de votos, que puede ser del 30% contra minorías del 10 o 15%, además de abstenciones. Eso enseñaba a mis compañeros campesinos durante la lucha por la tierra.

Hace pocos años aprendí que estaba errado, que esto era deformar la metodología indígena: los problemas de la comunidad se discuten en las cocinas. Junto al fogón hablan la abuela y el nieto, nadie pide la palabra. Se discuten en las pausas del trabajo, que es colectivo, no sólo para las faenas de beneficio común, sino también cuando son para beneficio individual (en el «ayni» que es la

reciprocidad de trabajo); las pausas son: el «*hallpa*» (coqueo) de la mañana, la «*ch'akilla*» (almuerzo) y el «*hallpa*» de la tarde, también se habla antes de iniciar el trabajo. De tal modo que a la asamblea el problema llega ya bien masticado, sin pedir la palabra se conversa y se acaba en un acuerdo por consenso, aunque no sea absoluto. Sin prisa se han limado las aristas inconvenientes de las diferentes proposiciones. Este método tiene la ventaja de que estando de acuerdo la casi totalidad en lo adoptado, si se trata de una acción colectiva, esta ha de ser realizada con convicción por casi todos los miembros de la comunidad, mientras que si se hubiera adoptado lo que decía la mayoría del 30%, el 70% no lo hubiera hecho correctamente, no por sabotear, sino sencillamente porque no estaba convencido de que era lo correcto.

*Continúo «descivilizándome» en una cosa tras otra. Afortunadamente con mis 3/4 de siglo, sigo aprendiendo, especialmente de la gente joven a la que respeto mucho.*

## **Conclusión**

La humanidad está ante una coyuntura ineludible: o regresa a su ética primitiva o se extingue como especie.

La ética primitiva que se mantiene en los pueblos indígenas, mayormente en los menos civilizados, consiste en Amor y respeto a la Madre Naturaleza. Colectivismo horizontal, es la colectividad la que manda, no el individuo. La felicidad no la da la acumulación de dinero y la posesión de bienes materiales, sino una vida satisfactoria. Amor a los antepasados y los descendientes. Respeto a las diferencias.



## EN TIEMPOS DE CRISIS, ENTRE LA PRAXIS Y LA UTOPIA: «NOSOTRAS TAMBIÉN TENEMOS LA PALABRA»

*Mafalda Galdames Castro*

*Esa mujer que se viste de aromos y alegrías  
Esa mujer que recorre senderos de rebeldía  
Esa mujer que amasa el pan y cultiva semillas  
Esa mujer que guarda tesoros en su vida.*

Cuando se nos invita a encuentros académicos como este, en que se consideran debates y temas de relevancia actual para la sociedad en su conjunto y donde convergen distintas áreas de trabajo, profesionales, docentes e investigadores, junto a dirigentes sociales y grupos etarios diferentes, siempre habrá una diversidad de opiniones que enriquecen el debate y nos darán luces a las interrogantes que nos plantea el tema de esta convocatoria.

A veces las respuestas no son tan sencillas de aplicar y nos encontramos con que las dificultades y los obstáculos que se nos presentan para abrirnos camino hacia la solución de esos problemas son tantos que parece que una roca gigante se nos viene encima, y que no existirá forma de avanzar en una propuesta coherente que aglutine a los diversos actores que debemos unirnos en esta fuerza centrífuga que horada esta mole enemiga.

Lo cierto es que siempre existen salidas, a veces unas más lentas que otras, pero si estamos precisamente en este espacio, es porque confiamos en que los diversos actores/as convocados por este gran esfuerzo de los organizadores (al que por cierto, damos las gracias por esta oportunidad de encontrarnos) estamos convencidas que para que haya otro mundo posible tiene que haber un compromiso personal en primer lugar, que genere un compromiso colectivo de entrega de conocimientos, de transmisión de saberes, pero por sobre todo, de unión de las fuerzas que hagan frente al sistema poderoso y hostil que depreda cada día nuestros territorios, nuestras riquezas naturales, nuestros cuerpos y por supuesto nuestra identidad y nuestra cultura.

La historia de nuestra América, desde la llegada de los conquistadores, está plagada de usurpaciones, violencia, ultraje, explotación y esclavitud amparada en una ideología «civilizatoria». Pero otros fueron los motivos, otras las necesidades, que llevaron a una nación extranjera, sobre la base de la fuerza y un orden moral y religioso que no tuvo límites, a implantar las bases de un nuevo sistema social, económico y político sobre nuestros territorios.

Lo construido hasta entonces sobre una cosmovisión integradora (hombre, mujer, naturaleza, fenómenos atmosféricos, ciclos climáticos y lunares), tenía y tiene su propia expresión y comprensión de la realidad que vivían nuestros antepasados y viven hoy nuestros pueblos originarios. En más de 500 años sobre el continente americano, las montañas, los valles, los ríos y mares han sufrido un saqueo indiscriminado de sus riquezas minerales, sus animales, sus productos marinos y especies vegetales por empresas extranjeras.

La erosión en árboles nativos, plantas destinadas a la alimentación y medicinas, ha provocado un daño sin retorno y han desaparecido en el planeta miles de especies diferentes que abundaban en bosques, valles y montañas. Pero no hemos sido las mujeres ni los campesinos los que hemos provocado tal erosión porque se podrá hablar de muchas diferencias entre las culturas prehispánicas y las llamadas culturas occidentales, pero de lo que nunca se nos podrá acusar será de la depredación de los pueblos originarios sobre sus recursos naturales.

Hoy las corporaciones globales controlan el 24 por ciento de la vegetación, a saber: productos agrícolas comestibles, fibras textiles, caucho, madera y las primeras generaciones de agro combustibles que transforman en mercancías. Y además, las grandes compañías químicas, agro-biotecnológicas y de energía están formando empresas de innovación tecnológica para poder aprovechar toda la vegetación antes considerada marginal (que se había mantenido fuera del mercado mundial) para mercantilizarla<sup>1</sup>.

Pero las nuevas tecnologías no aseguran que la crisis alimentaria y la crisis energética sean superadas, porque las corporaciones están asegurando que los mercados sean monopolizados en beneficio de sus ganancias ilimitadas. A cambio ofrecen a los gobiernos que reducirán el hambre y la pobreza en el mundo, que encontrarán la cura de enfermedades como el cáncer o el VIH, y además limpiarán el ambiente.

Y así, las costumbres, la cultura y los territorios siguen transformándose inexorablemente producto de grupos altamente poderosos, que antes ejercían el control a través de las armas y el exterminio directo. Hoy, los herederos de esos grupos lo hacen también a través del control de políticas económicas mercantilistas sustentadas en las nuevas tecnologías, las transnacionales, los gobiernos autoritarios para los pueblos y complacientes para las empresas monopólicas; que han permitido en sus propios territorios el control ilimitado sobre todo lo que ellos consideren digno de ganancia.

Las comunicaciones, amparadas en las nuevas tecnologías, son otro elemento controlador de la vida humana. Los elementos comunicacionales altamente distractores y dirigidos específicamente a mantener una masa cautiva para una

---

1 Revista *Biodiversidad, sustento y culturas*. Abril, 2009. «Nuevas tecnologías, modas, mentiras y peligros». En: [http://www.biodiversidadla.org/Principal/Otros\\_Reursos/Revista\\_Biodiversidad\\_sustento\\_y\\_culturas/Revista\\_Biodiversidad\\_sustento\\_y\\_culturas\\_N\\_60](http://www.biodiversidadla.org/Principal/Otros_Reursos/Revista_Biodiversidad_sustento_y_culturas/Revista_Biodiversidad_sustento_y_culturas_N_60).

política de mercado y personas cooptadas para una sociedad de consumo, no pensante, no crítica, no creativa, no deliberante, nos incitan a diario a seguir pautas y modelos estereotipados de farándula y vida pública bajo una concepción idílica de la vida: «Tanto vales, según tanto tienes o consumes».

Nos encontramos de esta forma en un Chile actual que no reconoce su alienación ideológica del capitalismo, producto de una sistemática desinformación, de un sistemático control de los medios de comunicación, de una sistemática ausencia de formación política que ha provocado un deterioro ético y moral de los partidos políticos tradicionales y un desgaste en la sociedad que incluye a hombres y mujeres que han depuesto sus mejores armas, el pensamiento crítico y la capacidad de acción y movilización hacia una bandera de lucha común, como es defender los derechos humanos, un bien único que les permite sustentar todos los otros derechos económicos, sociales y culturales.

En este contexto, las mujeres siempre hemos sido más versátiles en materia de la defensa de derechos, y pese a que desde los tiempos antiguos en algún momento el patriarcado se instaló en gloria y majestad, imponiendo su androcentrismo para ejercer su dominio sobre los territorios ocupados, hemos dado una lucha permanente por instalar un nuevo imaginario colectivo. No somos la costilla de Adán, no somos minoría, no somos las débiles, no somos los objetos del otro, simplemente somos el género femenino de la especie humana.

Y desde esa versatilidad en que nos encontramos ubicadas, la defensa por la vida, la biodiversidad, la soberanía alimentaria, los derechos laborales, la educación, la participación política, la salud y los derechos sexuales y reproductivos han sido una tarea permanente de las mujeres en todos los tiempos. Desde las diferentes etapas que han cruzado nuestra historia como nación, las mujeres hemos participado en la vida productiva, y en tiempos de guerra y desastres naturales (como el ocurrido recientemente) las mujeres hemos sido las primeras en levantarnos y organizarnos para asumir un rol de liderazgo en la reconstrucción y restauración de nuestros espacios territoriales.

En este periodo de inmovilización social y desidia en que nos encontrábamos las organizaciones chilenas, nuestra agrupación, la Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas, ANAMURI, hace doce años visionó un futuro incierto para las mujeres que se encontraban en las organizaciones sindicales campesinas mixtas, y desde esa visión futurista poco alentadora para la fuerza organizacional y su autonomía política de los poderes estatales, es que decidió emprender su rumbo contra la corriente. Y así *«como el cuerpo se califica como un territorio personal y privado —un territorio individual— que debe dar lugar a expresiones de autonomía, igualdad, dignidad y libertad para la toma de decisiones y la realización de acciones»*<sup>2</sup>, así nosotras comprendimos que nuestra

---

2 Leticia Artilles Visbal (2010). Ponencia en XI Congreso de ALAMES. *Revista Mujer y Salud*. Abril, 2010.

organización sería el cuerpo que constituiría un espacio político y social relevante, avalado y protegido por acuerdos y convenios internacionales que consagran nuestros derechos.

Otra visión que se convirtió en nuestra misión fue la de garantizar la representación de las mujeres rurales e indígenas (por siglos postergadas e invisibilizadas) contribuyendo a su desarrollo integral, considerando los aspectos laborales, económicos, sociales y culturales, a través del estímulo a la participación y fortalecimiento de sus organizaciones. Todo nuestro quehacer está sustentado en una ideología que apunta a la construcción de relaciones de igualdad considerando las condiciones de género, clase y pueblos originarios, en un medio ambiente de relaciones de respeto entre las personas y la naturaleza.

La experiencia nos enseña que tenemos que ubicar nuestra mirada en lo local desde un contexto global. En el plano nacional, hemos sido capaces de analizar, construir y reorganizar relaciones de reciprocidad y complicidad entre distintas organizaciones sindicales, sociales, ONG, académicos, instituciones públicas y privadas, que trabajan por restablecer una red y entramado social crítico y activo en respuesta al contexto político actual.

En lo internacional, desde la fundación de ANAMURI nos encontramos insertas en la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) y hemos sido defensoras permanentes de esta instancia que nos otorga identidad cultural, nos unifica bajo una cosmovisión ancestral y nos fortalece como identidad territorial, para avanzar en las propuestas y estrategias de luchas.

Somos parte además del Movimiento Marcha Mundial de Mujeres y Vía Campesina Chile, que desde su V Conferencia Internacional, realizada en Maputo (Mozambique), ha propuesto como alternativa al modelo agroindustrial la defensa de una agricultura campesina local, impulsando la alimentación mediante cultivos propios que generen la necesaria soberanía alimentaria, renacionalizando la producción y la reserva de alimentos, sacando al capital especulativo del sector, la agricultura industrial y el transporte a largas distancias. De esta forma, se eliminarían hasta un 40% de las emisiones de gases con efecto invernadero. *La agricultura industrial calienta el planeta y la agricultura campesina enfría el planeta*, sostiene la Declaración de Vía Campesina.

Entre las propuestas significativas para nosotras las mujeres rurales e indígenas, está la campaña por el fin de todos los tipos de violencia hacia las mujeres, incluyendo la física, la social y la institucional. «El alcance de la verdadera paridad de género en todos los espacios internos e instancias de debates y toma de decisiones son compromisos imprescindibles para avanzar como movimiento transformador de la sociedad» (Declaración V.C.).

Otro de los puntos relevantes en esta declaración lo constituye el rechazo a la criminalización de la protesta social y la propuesta ante la ONU de la Declaración de los Derechos Campesinos como una herramienta clave en el sistema legal in-



ternacional para fortalecer nuestra posición y nuestros derechos como campesinos y campesinas.

Si nos detenemos a pensar precisamente en la criminalización de los movimientos sociales, hay países en todos los continentes donde la persecución ha tomado como su principal blanco a las mujeres que ejercen roles de liderazgo en los movimientos de derechos humanos y en las comunidades indígenas, sin contar los países que se encuentran ocupados militarmente por fuerzas de ocupación extranjeras donde el cuerpo de la mujer es utilizado como botín de guerra.

Y si nos detenemos a hablar sobre la disputa entre los cuerpos, las mujeres estamos una vez más en situación de ensañamiento y una creciente vulnerabilidad y desventaja frente a nuestros pares en una sociedad en crisis creada por el sistema que cuenta con el apoyo de sectores fundamentalistas y religiosos. No existe una respuesta única a esta crisis, lo que sí tenemos en claro es que hay que abrir muchas compuertas que nos lleven a una salida determinada por nuestra voluntad de emancipación.

Uno de los objetivos de esta acción emancipatoria es el desarrollo de una sociedad más crítica, informada y propositiva, basada en la igualdad y el respeto a los derechos humanos de las personas, en la solidaridad entre los pueblos, la defensa de los recursos naturales y el compromiso de unidad y acción de hombres y mujeres para enfrentar todas las crisis que tienen distintos apellidos, pero que se originan por una causa única: el capitalismo.

La solución a esta crisis, a nuestro modo de ver, hay que desarrollarla a través de dos vertientes, una de ellas es la teórica (recopilación y traspaso de saberes y tradiciones basados en el conocimiento ancestral) para revalorizar procesos armónicos entre las personas y la naturaleza, y la otra es la de acción pública y constante denuncia de los impactos negativos que tiene esta crisis: no permitir cargarnos con una responsabilidad que no tenemos los sectores sociales más deprimidos económicamente.

Desde los espacios locales trabajar en la formación para extender el conocimiento hacia otros frentes organizativos; también desde los espacios cotidianos ampliar las reivindicaciones desde las distintas áreas temáticas en que nos movemos; no limitarnos a defender solo nuestro problema de un área específicamente determinada.



## **MOVIMIENTO TLGB EN BOLIVIA: UN MOVIMIENTO SOCIAL DIVERSO**

*Willmer Galarza*

El Colectivo TLGB de Bolivia es una organización a nivel nacional que integra a grupos, instituciones, familias, cofradías y organizaciones de las poblaciones travestis, transformistas, transexuales, lesbianas, gays y bisexuales en el Estado Plurinacional de Bolivia.

Su proceso de formación ha tenido un largo tiempo de gestación, ya que desde el año 1997 se han realizado congresos nacionales tendientes a organizar orgánicamente a estos sectores de la población boliviana. En el tercer congreso realizado en el año 2005 se estructura una Red Nacional que no muestra la debida solidez y que el año 2007 es recompuesta y renombrada de tal manera que podemos decir que este año se solidifica la idea de un organismo que permita representar legítimamente a las poblaciones de las diversidades sexuales y de género del país.

Este nuevo ente aglutinador y representativo es denominado desde ese año como Colectivo GLBT de Bolivia, y es en el Congreso Extraordinario realizado en la ciudad de Santa Cruz en el año 2008 que se replantea las siglas que definen las poblaciones a las cuales representa esta organización por dar un simbolismo de importancia y visibilidad que reivindica a las poblaciones trans y lésbicas, por estar ganando estos espacios que antes no se habían atrevido a conquistar; por lo tanto, la organización modifica su denominativo al que actualmente utilizamos: Colectivo TLGB de Bolivia.

El directorio está compuesto por mi persona como presidente, dos travestis en los cargos de vicepresidencia y secretaria general, un bisexual como secretario de hacienda y una lesbiana como secretaria de relaciones públicas. Esto nos da un panorama de diversidad y equidad al momento de elegir a las cabezas de esta organización.

### **Los logros alcanzados por el colectivo TLGB de Bolivia**

Un resumen de los resultados de nuestra organización:

1. Congreso Nacional de las Diversidades Sexuales de Bolivia: realizado el año 2007 coordinado por el Comité de las Diversidades Sexuales y de Género (DSG) Cochabamba y Diversencia de Sucre. Los resultados fueron muy alentadores pues se ha reactivado la Red GLBT de Bolivia bajo un nuevo denominativo: Colectivo TLGB de Bolivia.

2. Taller Nacional para la elaboración de la propuesta país al Fondo Mundial para el VIH Sida realizado en el año 2008. El resultado de la misma fue una propuesta país para atender las necesidades de las personas TLGB en cuanto a VIH y SIDA, pero con un enfoque de derechos humanos, que fue presentado en la Novena Ronda y aprobado por el Fondo Mundial. Dicha propuesta fue insertada para que sea tomada como base de trabajo del Fondo Mundial en Bolivia en algunos de sus puntos importantes, de tal manera que sean lineamientos y actividades a ser desarrolladas por aquellas organizaciones que ejecuten los proyectos del Fondo Mundial.
3. Congreso Extraordinario del Colectivo TLGB de Bolivia: realizado el año 2008, en el cual se trabajó de manera conjunta las bases de nuestros Estatutos y se afianzó la presencia de algunas organizaciones como la Red LBBOL (de lesbianas y bisexuales de Bolivia), TREBOL (Trans Red Bolivia). Este Congreso fue coordinado con la Fundación Igualdad de Santa Cruz.
4. Primer Congreso Nacional de Mujeres Lesbianas y Bisexuales: apoyado por el PNUD por la gestión del Colectivo TLGB de Bolivia, y ha dado origen a la Red LBBOL que tiene una buena perspectiva de acción a nivel nacional. Este Congreso se realizó previamente al Congreso Extraordinario de tal manera que la novísima Red LBBOL creada se suma a las demás organizaciones que integran el Colectivo TLGB de Bolivia.
5. Coordinar con el Gobierno Nacional por medio del Ministerio de Salud y Deportes (Programa Nacional de VIH e ITS) la emisión del primer spot con aval del Estado que mencione la lucha contra la homofobia y transfobia en el marco del 17 de mayo de 2008.
6. Participar en la elaboración del Plan Nacional de Derechos Humanos junto con el Ministerio de Justicia, en el que se incluyan acciones en pro de la defensa y respeto de los derechos humanos de la población LGBT con un capítulo específico dedicado a las diversidades sexuales y de género.
7. Ser miembro activo del mecanismo de coordinación de país del Fondo Mundial y participar en la Comisión Técnica en la Elaboración de la Propuesta País al Fondo Mundial la cual fue aceptada. En enero de este año se aprueba en Asamblea por mayoría de votos que el Colectivo TLGB de Bolivia sea parte del MCP (Mecanismo de Control País para el Fondo Mundial) con voz y voto en representación de las poblaciones TLGB de Bolivia.
8. Participar en la validación del Plan Estratégico de VIH e ITS del Programa Nacional de VIH y SIDA gestión 2008-2013.
- 9.- Promulgación del Decreto Supremo 0189 que declara el 28 de Junio Día del Respeto de los Derechos Humanos de las Personas con Diversa Orientación Sexual en Bolivia.
10. Tras haberse conformado el Colectivo TLGB de Bolivia, este inserta en su prioridad el trabajo de inclusión de la propuesta hacia la asamblea constituyente

y cristaliza el tan largo anhelo de integrar junto a otras poblaciones altamente discriminadas la Carta Magna del Estado Boliviano. El Art. 14 de esta nueva Constitución «prohíbe toda forma de discriminación basada en orientación sexual e identidad de género». Es una de las pocas constituciones en el mundo que reconoce la importancia de sectores poblacionales compuestos por tanta diversidad y es la única Constitución que integra la identidad de género en su composición.

### **El movimiento homosexual en Bolivia, un movimiento social**

Mucha gente nos tilda de producto del capitalismo y nos confunde con algún tipo de moda pasajera y ello banaliza totalmente la lucha que por varios años estamos llevando adelante y que actualmente tiene mucho avance.

El carácter social de nuestras demandas hace que planteemos una nueva visión de organización y tengamos mayor oportunidad de enfrentar nuevos desafíos, para de una manera real y contundente ingresar en el campo de las demandas sociales en la reivindicación de nuestros derechos.

El supuesto (una base social organizada por un ente legítimamente electo que permita la participación equitativa y que se vaya fortaleciendo en el tiempo a través de documentos como estatutos y reglamentos, que le permitan una estructura posible de conseguir la comunicación fluida basada en jerarquías, aceptadas por todos y todas mediante procesos altamente participativos que deriven en el consenso general), dará lugar a que se tenga la organización social que pueda hablar por todos y todas en ámbitos estatales, caso contrario simplemente se irán repitiendo modelos elitistas que en su momento pueden tener algún tipo de éxito pero que son simplemente una base sobre la cual se puede construir un verdadero movimiento social.

### **El hito del 2006**

Una reflexión compartida sobre la legitimidad de representación y participación en espacios sociales dio lugar a que nos planteáramos el reto de conseguir que nuestras poblaciones acepten participar de manera voluntaria en la Cumbre Social de Integración de los Pueblos realizada en la ciudad de Cochabamba en diciembre del 2006 y que daba un marco óptimo para hacer el preámbulo a nuestra pretensión de ser parte de la nueva Constitución Política del Estado.

Dos organizaciones del país, el Comité DSG Cochabamba (que tenía a todos los grupos TLGB de esa ciudad inscritos como miembros activos, eran 10 grupos en total), y el Colectivo Diversencia, de reciente creación en la ciudad de Sucre, se dieron a la tarea de movilizar y convocar la presencia de las poblaciones TLGB del país para la mencionada Cumbre Social. La premisa, que todos y todas pagaran

su pasaje de ida y vuelta, teniendo alojamiento y alimentación gratuitos fue algo inédito, pues en anteriores oportunidades para lograr que la gente fuera a algún encuentro era menester pagarles todo lo necesario para que lleguen al lugar del mismo. Esta vez ello se rompió y se logró que cerca de cien personas provenientes de todo el país fueran parte del evento.

Otra premisa que se llevó en alto y que tuvo grandes logros fue el hecho de preparar a toda la gente para intervenir dentro de las mesas de trabajo instaladas en dicha oportunidad; esto frente a la usual salida a las calles a manifestarse y reclamar con banderas y ruidos estridentes. Logramos que todas las personas asumieran la importancia de su participación en este evento y que cinco de las doce mesas incluyeran dentro de sus conclusiones nuestras temáticas.

Además de obtener los resultados esperados, por primera vez en la historia se pudo dar una imagen de organización compacta y con objetivos claros y concretos. Estos comentarios fueron expresados por diversos asistentes y organizaciones similares ya que se notó la presencia de gays, lesbianas, travestis, transexuales y transformistas interactuando con indígenas, afrodescendientes, autoridades de todo tipo y toda la diversidad humana que congrega este tipo de cumbres.

### **El nuevo paradigma del movimiento homosexual**

Tomamos la palabra paradigma como un concepto que nos permite la observación y análisis de un modelo que nos lleva a contribuir de manera específica a la eficiencia de determinados tipos de luchas sociales.

Tomemos en cuenta que:

- Las poblaciones TLGB son poblaciones altamente discriminadas y por ello son construcciones subterráneas y susceptibles de asumir su propia identidad de manera abierta con el temor de ser agredidas de alguna manera por su orientación sexual o identidad de género.
- Lo dicho nos hace pensar que toda forma de organización que estas poblaciones puedan tener sería básicamente de carácter oculto y para fines propios de la similitud personal entre individuos.
- La posibilidad de las personas de mostrarse tal como son de una manera abierta es bastante escasa, lo que nos hace comprender las dificultades que se atraviesan al momento de tratar de encarar la motivación para agrupar a estas poblaciones en organizaciones que muestren la verdadera magnitud de sus integrantes.
- Los espacios frecuentados por estas poblaciones son en su mayoría o casi exclusivamente de fin de semana, discotecas o bares donde simplemente se va a socializar y es casi imposible entablar una conversación seria con más de unos cuantos individuos.

- La negación de la propia orientación sexual hace que muchas personas no accedan siquiera a admitir la discriminación de la cual son objeto y eso hace muy difícil lograr masificar la lucha.
- La diferencia entre unas poblaciones con otras se hace evidente cuando comenzamos a tratar de integrarnos. Allí saltan necesidades propias de cada población y posiciones diametralmente opuestas al momento de tratar de agendar cosas comunes, por lo que es necesario partir desde la diferencia y priorizar lo que es común para avanzar.
- Corrientes internacionales que marcan una agenda inconsulta o no legitimada hacen que los intentos de cohesión tengan más dificultades en el transcurso del proceso de fortalecimiento organizacional.
- La imposibilidad actual de autofinanciar actividades es un determinante para no poder reunirnos constantemente y hacer que el proceso de fortalecimiento sea más acelerado y eficiente. Debemos estar pendientes de algún financiamiento que sea poco dirigido o que permita responder a las necesidades propias de la organización y no a las necesidades del propio emisor del financiamiento.
- La diversidad de las personas que componen estas poblaciones en lo social, económico, educacional, edad, opinión o militancia política, orientación sexual e identidad de género, dificulta proponer una agenda común que responda a todas las necesidades.

Estos elementos y otros más deben ser tomados en cuenta al momento del análisis de los logros obtenidos por el Colectivo TLGB de Bolivia ya que pocos sectores sociales que enfrentan menores dificultades en su composición han logrado insertar sus demandas en políticas públicas concretas como lo está haciendo el Colectivo Nacional.

Por lo tanto, ¿podemos considerar a la lucha de los movimientos homosexuales como movimientos sociales equiparables a los movimientos indígenas, negros, migrantes, discapacitados y todos los otros movimientos «legítimos»?

Yo digo que sí, pues estamos en un momento histórico que ha quebrado lo pensado como inamovible; estamos entre el antes y el después; estamos construyendo una nueva civilización donde se permiten diversas opiniones, corrientes, luchas, reivindicaciones. En síntesis, se están mostrando en estos tiempos nuevos-viejos actores; por lo tanto, sectores de la población con limitaciones en su visibilización y lucha sí deben ser tomados en cuenta al momento de encarar la estructuración para evitar rehacer los errores pasados en los cuales se han hecho cosas sin consultar con aquellos que iban a ser beneficiados o afectados. Cuatro lumbreras pensantes que encuentran la vela de Diógenes y suponen alumbrar la sociedad sin darse cuenta que esa vela debe ser encendida por todos y todas para evitar no iluminar a todos o dejar en la completa oscuridad a otros.

Somos un movimiento social *sui generis* porque no nos permitimos salir a las calles masivamente, pero sí podemos demostrar nuestro poder de manera contundente. Hay ejemplos claros de esto en Bolivia, donde un candidato bajó sus encuestas de un día para otro luego de haber declarado equivocadamente su objeción a que los homosexuales integren los cuarteles militares. Luego de varios años, este mismo candidato nos reunió para pedirnos disculpas acerca de aquellas declaraciones y fue electo en las elecciones que se avecinaban.

### **Las luchas de travestis, transexuales, lesbianas, gays y bisexuales**

En el interior de nuestras poblaciones existen marcadas diferencias de opiniones, estilos de vida, necesidades, luchas y muchas otras cosas más que nos hacen completamente diferentes al momento de sentarnos a plantear una agenda común.

La pandemia del sida ha marcado una necesidad social que obligó a diferentes organizaciones a dirigir su mirada a los homosexuales y travestis, en primera instancia. El temor de que el virus de inmunodeficiencia humana sea parte de la existencia de personas homosexuales hizo que en un principio se escudriñe en los espacios que frecuentaban estas personas. Posteriormente se incursionó con mucha fuerza para desmentir el hecho de que el sida era una enfermedad de homosexuales, y que más bien estaba concentrada en esas poblaciones pero que la mayor cantidad de personas con VIH estaba en la población en general.

Esta epidemia permitió que muchas organizaciones de gays puedan surgir gracias a que se contaba con fondos para la prevención y fue ese un motivo por el cual se dio preponderancia al empoderamiento de hombres gay que pudieran encarar de manera efectiva respuestas acordes con los tiempos que se vivían.

En este lapso de tiempo no fructificó la entrada a espacios de travestis y transexuales (TRANS), pero ya hace algunos pocos años que las personas contempladas dentro de las poblaciones trans comenzaron a tomar las riendas de sus propias necesidades, apoyadas por financiamientos externos, lo que ha permitido que estas puedan ingresar en espacios donde antes les era difícil hacerlo.

No hace falta decir que las lesbianas fueron anuladas de estos procesos organizativos o simplemente eran integradas pero no fortalecidas. Hace poco menos de tres años que las compañeras lesbianas comienzan un proceso propio y van creciendo en los espacios que conquistan.

### **La toma de espacios públicos**

Quebrar lo instituido mostrando la propia identidad de forma transgresora ha sido una manera de subversión que implica grandes dosis de valor y empoderamiento personal y grupal.



Es así que desde hace varios años que en Bolivia se dan demostraciones de este tipo que en primera instancia han sido censuradas y hasta objeto de agresiones físicas y mediáticas, pero que por lo mismo han llegado a instituirse como forma de lucha y resistencia.

Un claro ejemplo son las salidas a las calles de la Familia Galán que consideran sus cuerpos como espacios políticos y salen a la vía pública a la luz del día ataviados con trajes muy llamativos y originales que no pueden pasar desapercibidos por ninguna mirada, lo que permite cuestionar a quien observa pero que además le permite dialogar de una manera abierta y sin prejuicios.

La Familia Galán es una clara muestra de subversión del orden establecido aumentando su potencialidad con el discurso y la teoría política de transgresión del mismo cuerpo individual. Son libertades caminando en las calles y pensamientos convertidos en atractivos modos de vestir.

Otras demostraciones callejeras son las marchas o desfiles que se suman a las grandes manifestaciones de similares características en todo el mundo y que gracias a la apertura de nuestro actual gobierno han sido reconocidos y serán apoyados mediante gestiones que debemos realizar en los tiempos venideros por los Ministerios de Culturas, Educación y Salud ya que el Decreto Supremo 0189, que declara el 28 de Junio como Día del Respeto de los Derechos Humanos de las Personas con Diversa Orientación Sexual en Bolivia, permite que nuestras poblaciones sean objeto de inserción en planes operativos anuales de estos ministerios.

Sabemos que la letra muerta no significa nada, pero es un buen comienzo para permitirnos ampliar los beneficios que a la larga se puedan lograr.

## **Conclusión**

A manera de concluir estas pocas líneas que muestran someramente el panorama de la organización que dirijo y de la cual pronto pasaré la posta a otra persona, debo admitir que los tiempos están cambiando porque las personas y las visiones son nuevas y frescas. Hace seis años era imposible que accedamos a espacios decisorios, pero la nueva coyuntura política de Bolivia ha planteado la interrogante: ¿la diversidad en verdad será tomada en cuenta en su amplia interpretación? Esta pregunta nos hizo movilizar y atrevernos a caminar con paso seguro hacia el planteamiento, la justificación y la insistencia de obtener las mismas oportunidades y derechos en un país que se precia de ser democrático y participativo.

Creemos que en estos últimos años se nos ha permitido hablar con voz propia y ser parte de este proceso de cambio que por fin es inclusivo, pero que tiene aún sus grandes vacíos que no podrán ser llenados más que por nosotros.

Aún tenemos que avanzar mucho, porque estamos conscientes de que si nosotros no colocamos en agenda nuestras necesidades, nadie lo hará por nosotros, por lo tanto la lucha recién ha comenzado en verdad.



## LOS DESAFÍOS DE LAS PRÁCTICAS TEÓRICO-POLÍTICAS DEL FEMINISMO LATINOAMERICANO EN EL CONTEXTO ACTUAL

*Yuderkys Espinosa Miñoso*

Desde hace algún tiempo he estado interesada en llevar adelante una tarea re-constructiva del recorrer del feminismo latinoamericano desde las miradas de sus flujos contrahegemónicos. Esta tarea ha sido hecha a retazos. Retazos de una escritura que se acoge a una reflexión que hurga en lo incómodo, en las llagas abiertas o las cicatrices de un pasado doloroso; sacar de allí las preguntas sobre esa materia prima de la experiencia y esbozar algunos intentos de explicación. Retazos también de una escritura que raya en el límite de lo disciplinar, en el límite donde regularmente se produce el quiebre, el terrorífico quiebre entre praxis y teoría, donde muchas veces se ha intentado desunir aquello inseparable. El objetivo ha consistido en documentar sistemáticamente las versiones no oficiales y marginales del feminismo de la región a fin de registrar estas voces, cuerpos, posturas críticas, apuestas de sentido que tienden a quedar ocultas por la historia oficial construida por los feminismos que gozan de mayor legitimidad y visibilidad.

Contracorriente, no ha sido esta una tarea fácil, mas no puedo negar la pasión puesta allí. Desde los márgenes se puede dar cuenta de los nudos de disputa fundamentales que atraviesan el campo feminista. Ya no se trata de una mirada focalizada en las disputas coyunturales con un otro que se torna unificado y allá afuera, otro que nos ayuda a mantener intacta esa ficción de un nosotras compacto también. Se trata de una mirada compleja sobre el dentro, una mirada auto-reflexiva, interna en la política feminista, una política viva ataviada de paradojas, tensiones, silencios y por qué no también, apuesta de esperanzas. Desde allí, desde un rastrear las disputas de sentido en el interior del feminismo, una puede dar cuenta no sólo de lo que ocurre dentro, sino de cómo ello guarda estrecha relación con las coyunturas políticas a las que las diferentes posturas feministas están atendiendo: ¿de qué forma lo hacen?, ¿desde qué apuestas presentes y futuras?, ¿desde qué imaginarios y comprensiones del presente?

En este intento de lectura del feminismo —¿de los feminismos?— he propuesto reconstruir un análisis del feminismo latinoamericano considerando ejes de disputa fundamentales que lo atraviesan. Las huellas de conflicto y pugna que intento documentar desde finales de los 80 en adelante permiten armar un rompecabezas histórico de su recorrido contingente. Propongo indagar en cómo estos núcleos de antagonismo y desazón responden y al mismo tiempo se insertan en

cambios políticos, ideológicos, socio-históricos importantes en la región y a nivel mundial.

Siguiendo esta línea de investigación, el presente trabajo busca observar cómo estos ejes de disputa se interconectan y podrían estar más que implicados en una propuesta feminista que intente hacer una lectura contemporánea situada desde el contexto latinoamericano. Sostengo que el corte que se ha intentado imponer entre estos núcleos de disputa, como si estos se excedieran o no guardaran conexiones entre sí, ha imposibilitado complejizar el campo y la mirada feminista, impidiendo observar las continuidades, solapamientos, dificultades, carencias, aportes singulares y la forma en que de estas tradiciones críticas, siempre en falta, puede surgir, como de hecho está surgiendo, una mirada más comprensiva y amplia acerca de las subordinaciones de las mujeres, géneros y cuerpos no hegemónicos producidos en el contexto particular latinoamericano.

A propósito de esto último, quiero proponer finalmente lo que a mi entender sería el proceso apenas inicial de configuración en América Latina de una nueva conciencia y núcleo de crítica, un nuevo eje de disputa que se nutre de los aportes de los movimientos anteriores e intenta avanzar aportando nuevas líneas de indagación y preocupación que permiten ampliar la política feminista. Es el eje que define el género en su impronta constitutiva (pos) colonial, observando su intrínseca vinculación con la clase, la raza y la (hetero) sexualidad. Estas líneas son un intento de esbozo de este programa.

### **Ejes de disputa para una comprensión del feminismo latinoamericano**

Desde la apuesta epistemológica que propongo, el feminismo latinoamericano, en las dos últimas décadas, ha estado atravesado por dos ejes importantes de confrontación y disenso. El programa de lectura permite recoger los aportes y los retos que nos han dejado los debates dados a conocer en términos de autonomía-institucionalidad, y los que se han condensado en la dicotomía esencialismo-antiesencialismo.

Por un lado, a principios de los noventa el feminismo regional se enfrentó a la pregunta dilemática acerca de la institucionalización de su política, de su forma de relacionamiento con el Estado y su proyecto de autonomía. Fue esta una pregunta clave, violenta, dolorosa, que provocó una primera gran fractura dentro de una generación de feministas que había partido junta y entusiasta en los años 70, atravesando coyunturas políticas críticas como la lucha armada y la lucha contra las dictaduras del continente<sup>1</sup>. La generación posterior de feministas a la que pertenezco, nació y creció en ese momento crítico en que una generación de feministas

---

1 Para una interesante reflexión desde la experiencia recomiendo la lectura de Elizabeth Álvarez (2005) *Autogalería feminista. Entrecruces en el tiempo*.

se partía en dos: unas apostando al nuevo discurso de reforma institucional que aparece con fuerza a principios de los 90<sup>2</sup>, otras manteniendo firme la consigna de una política comprometida con un hacer creador de imaginarios nuevos, atento a la producción de crítica y nuevas formas de vida, subjetividad y quehacer<sup>3</sup>. Mi generación de feministas fue testigo de este cambio de época, ideales y programa en el feminismo mayoritario de la región.

Contra todo pronóstico y a nombre de «las mujeres» el feminismo ganó su espacio en las instituciones, aprendió la lengua de los aparatos estatales y supraestatales, puso en agenda reivindicaciones puntuales y desarrolló su propia tecnocracia experta. Las beneficiarias de las políticas hacia las mujeres —mujeres blancas-mestizas, profesionales, heterosexuales de clase media y alta—, auguraron un mejor futuro para todas. Pero esta no fue toda la historia, fue apenas la oficial. En los confines de la llamada política feminista, desde sus márgenes, otra política siguió su curso. Relegadas, pero con voz potente, feministas ancladas en un ideal de autonomía fueron escépticas al gran viraje epocal del programa feminista. Inaudibles sus voces para el flujo feminista hegemónico, condenadas a la subalternidad y con no más recursos que su creatividad, sus apuestas de búsqueda y producción de imaginarios otros, estas feministas se acogieron a una crítica tenaz que recordaba lo que esta nueva forma de la política feminista mayoritaria abandonaba.

Ciertamente, sin agotarse en este enfrentamiento, el movimiento feminista resultó sin embargo pender del desarrollo y las aporías que de este debate surgieron. Rastrear a través del tiempo la evolución de las alianzas, disidencias, complicidades, la configuración de hegemonías y contrahegemonías conformadas a partir de este eje de disputa institucionalidad-autonomía nos permite dar cuenta del impacto que ha tenido en la historia del feminismo latinoamericano contemporáneo (ESPINOSA 2007).

Sin embargo, hay que señalar que a finales de los 90 el foco de preocupación del feminismo regional comienza a moverse y se acoge a nuevas preguntas. De mano de cambios importantes en la forma de conceptualizar la actuación del poder en el campo de la filosofía y las ciencias sociales y humanas, el feminismo mayoritariamente estaba en condiciones de escuchar lo apenas percibido antes, aunque latente. Desde mediados de los 70, voces minoritarias y subalternas del

- 
- 2 Por lo general las voces que ejemplificaron estas posturas, como minoritarias que han sido dentro del movimiento feminista de la región, han sido conocidas más a través del mito que han construido las historias oficiales que por el acceso directo a ellas. Siendo así, vale señalar que esta producción de saberes de corrientes no hegemónicas ha sido apenas conocida y apenas legitimada al interior de los espacios de acumulación de conocimientos en América Latina. Para un acercamiento al feminismo autónomo recomendamos leer: Francesca Gargallo (2004); Yuderky Espinosa Miñoso (2003).
  - 3 Me acoto aquí a los términos en que fue planteada la pregunta, y con ello sus sentidos aceptados, cuyo texto clave es «Gender Trouble» (Género en disputa) de Judith Butler (2001).

movimiento en los EE. UU. venían recorriendo el camino de una crítica contundente al sujeto mujer universal entonado y caracterizado por las hegemonías blanco-burguesas-hetero de las prácticas y la teoría feminista. El quiebre que el llamado *black feminism* y el movimiento de mujeres de color y tercermundistas en los EE.UU. produce dentro de la categoría mujer de corte universalista, esencialista y moderno ha resultado en una fuente inagotable de producción teórica e impulso mayúsculo al movimiento y la producción de saber feminista.

De mano de feministas blancas asentadas en la academia norteamericana, algunas de estas críticas fueron finalmente reconocidas como parte del acervo teórico producido por los estudios del género y la sexualidad. De estas voces autorizadas de la academia estadounidense llegan a América Latina algunas de las preguntas clave que acapararán la atención en un nuevo contexto internacional. El centro de interés de estas académicas blancas<sup>4</sup> herederas de aquel movimiento demoledor de las certezas universalistas del feminismo de los años 70 y 80 dejó en un segundo plano la preocupación por la manera en que clase y raza se articulaban al género y la sexualidad, más preocupadas por una reflexión sobre la complicidad del feminismo en la producción del género y los límites discursivos en que terminaba atrapado el sujeto del feminismo en su forma clásica. Recordamos que en esta forma clásica las mujeres aparecen como «un grupo homogéneo anclado sobre una base material (el sexo cromosómico y hormonal) previa a la cultura que las uniría en un mismo destino» (ESPINOSA 2008: 70).

A partir de los 90 el debate apuntó a una pregunta por el cuerpo abyecto como aquel expulsado de los regímenes de inteligibilidad del género binario y la heterosexualidad normativa. A partir de entonces el programa feminista se abocó cada vez con mayor fuerza a la construcción de un espacio de recuperación de las identidades ocultas y veladas por la lógica de un sexo biológico dicotómicamente pensado, otorgándoles legitimidad y visibilidad a sujetos hasta entonces impensados dentro de la política feminista. En esta nueva comprensión de la opresión de las mujeres, el dilema igualdad-diferencia, central de la etapa anterior, quedaría relegado en amplios sectores del feminismo a nivel internacional, catapultado como «falso dilema». Así, «la pregunta de si las mujeres tienen que volverse idénticas a los hombres para ser reconocidas como iguales, o de si tienen que afirmar su diferencia al precio de la igualdad, aparece como pregunta sin sentido una vez que las identidades esenciales son puestas en duda», tal como lo recordara Chantal Mouffe (1999: 112). El programa, acogido rápidamente y con entusiasmo por los sectores más liberales del feminismo, quienes aceptaron sin más el llamado democratizador de la nueva propuesta, se vio sin embargo obstaculizado por sectores activistas y académicos fuertemente anclados a la tradición de la

---

4 No podemos dejar de mencionar aquí los trabajos altamente reconocidos de autoras como Judith Butler, Teresa de Laurettis, Monique Wittig, Carole Vance, Gayle Rubin, entre otras.

diferencia sexual, tanto en su acepción biologicista como culturalista. Estos sectores aunque denunciados fuertemente de esencialistas han sido reacios a aceptar fácilmente la renuncia a una categoría mujeres dura y sin fisuras, así como a la idea de una experiencia común de opresión compartida<sup>5</sup>.

Dos cuestiones resultan particularmente interesantes respecto de este segundo eje de disputa del feminismo latinoamericano que identifiqué en términos de esencialismo-antiesencialismo y que se ha centrado en la problematización de la política de la identidad y el sujeto privilegiado del feminismo (ESPINOSA 2010c). Por una parte, habría que señalar la manera en que este debate ha sido abierto, sostenido y alentado por una elite feminista asentada o cercana a la academia latinoamericana de los estudios de género y sexualidad, receptora incondicional de los postulados desarrollados y en uso por la academia de estudios de género de corte blanco burgués en los EE. UU. Como he intentado argumentar en mis últimos trabajos (ESPINOSA 2010a; ESPINOSA y CASTELLI 2010), esta aceptación incondicional de marcos conceptuales y analíticos producidos en el Norte resulta problemática en varios sentidos que intento explicar en este trabajo.

En segundo lugar, hago un llamado de atención a la pretensión y la tentativa de las voces más representativas de este grupo impulsor de separar la *disputa por el género*<sup>6</sup> del eje anterior de conflicto del feminismo latinoamericano, que como ya hemos adelantado se centró en el enfrentamiento institucionalidad-autonomía. Mucha de la producción de conocimientos de los grupos que a finales de los 90 y principios del nuevo siglo focalizaron su mirada en la denuncia de los marcos normativos de género en que sigue asentado el feminismo, intentó sostener una supuesta ilegitimidad y vacuidad de la disputa institucionalidad-autonomía y han alentado sistemáticamente su abandono<sup>7</sup>. Al tiempo que se desestimaba este núcleo de preocupación sobre la cuestión de la autonomía sobre la idea de un falso antagonismo y la necesidad de superar posicionamientos dicotómicos, el feminismo académico promovió y lideró lo que sería la nueva preocupación central del movimiento regional desde finales de los 90: la denuncia de los estándares normativos de género a los que seguía atada la teorización, el análisis y la política feminista, tal cual había sido planteado por autoras norteamericanas como Judith Butler.

A pesar de la crítica que estos grupos sostuvieron a la producción de binarismos productivos y la necesidad de enfrentarlos, vale señalar que su propuesta de atención a la cuestión del sujeto o los sujetos del feminismo no estuvo exenta,

5 Para rastrear algunos de estos debates ver: Josefina Fernández, Mónica D'Uva y Paula Víturro (Comps.) (2004); Yuderlys Espinosa (2007); Diana Maffía (Comp.) (2003).

6 Me acojo aquí a los términos en que fue planteada la pregunta, y con ello sus sentidos aceptados, cuyo texto clave es «Gender Trouble» (Género en disputa) de Judith Butler (2001).

7 Para ejemplo, ver: Josefina Fernández, Mónica D'Uva y Paula Víturro (2004), así como D'Uva y Fernández (2010).

sin embargo de tal problema. Una vez más, confrontaciones, alianzas, compromisos políticos, simpatías y rivalidades fueron definidos desde un núcleo de disputa compartido del cual emanarán, en la primera década del nuevo siglo, adscripciones y pertenencias, denuncias y contradenuncias. La diferencia no fue, como se pretendía, en términos de la capacidad de abandonar miradas sesgadas y dicotómicas sino en el contenido de la querrela. En esta nueva etapa la fractura se produce entre quienes acogiendo a un programa antiesencialista y deconstructivo, dicen estar dispuestas a renunciar al sujeto privilegiado «mujer» del feminismo y trabajan arduamente por ampliar las categorías del género binario de forma que en ellas quepan cuerpos tradicionalmente excluidos de las mismas; del otro lado, fueron acorraladas e impugnadas quienes preocupadas por lo que consideran *las experiencias particulares de opresión de las mujeres* parecerían permanecer atadas a la diferencia sexual como organizadora fundamental de los cuerpos, las experiencias y las formas de la política. Los posicionamientos se cristalizaron en el debate respecto de la ampliación o no del sujeto mujer de forma que diera cabida a los cuerpos abyectos del sistema sexo-género-deseo, en particular, en el nuevo sujeto *trans* que aparece en la escena de la política de este tiempo con una fuerza única e insoslayable sostenida por proyectos feministas de diversa índole, que dicen hablar en su nombre.

### **Definiendo los límites de las disputas**

De este último movimiento hace apenas una década y sin resolución aún, se percibe ya algunos síntomas de su agotamiento; en los últimos años comienza a aparecer tímidamente a nivel local un corrimiento en la forma en que la pregunta por la cuestión de la identidad y el sujeto del feminismo ha sido formulada, al menos más contemporáneamente. Si bien y como hemos descrito más arriba, no deberíamos olvidar que el estallido y desestabilización del sujeto mujer universal del feminismo provino del cuestionamiento de lesbianas negras, latinas y de color, provenientes de familias trabajadoras en los EE. UU., lo cierto es que el devenir de este debate y la política que del mismo surgió abandonó prontamente los desafíos más urgentes lanzados por este grupo político subalterno, para centrarse unívocamente en una preocupación por la construcción binaria de una categoría de género diáfana, que opera autónoma y desarticuladamente por sobre otras dimensiones de opresión.

Acaso ello ha tenido que ver por un lado con los caminos a través de los cuales esta preocupación es acogida por los centros y espacios de producción hegemónica de discursos feministas. Habrá que reconocer que muy tempranamente en el feminismo latinoamericano se evidenciaron parte de las preocupaciones enunciadas por las feministas no blancas y lesbianas articuladas en los EE. UU. Las denuncias acerca de los privilegios de las mujeres blancas de clase



media y heterosexuales fueron formuladas intermitentemente desde mediados de los 80 por el feminismo latinoamericano y caribeño comprometido con los sectores populares<sup>8</sup>. En este tenor, el caso de Brasil es paradigmático y pionero en la región. En este país de mayoría afrodescendiente, el llamado movimiento de mujeres negras se nutrió de las producciones minoritarias de las feministas negras en los EE. UU. y en diálogo con ellas han podido avanzar algunas herramientas teórico-metodológicas para pensar su propia realidad<sup>9</sup>. Durante los años 90, dentro de la movilización continental por la celebración oficial de los 500 años de la Colonización de América, esta conciencia se profundizó y extendió por toda la región dando nacimiento a un movimiento latinoamericano de mujeres negras que fue liderado por feministas negras, varias de ellas lesbianas<sup>10</sup>. Ha sido sin embargo indicativo el hecho de que ni estas primeras incursiones locales, así como tampoco la producción crítica desarrollada por el movimiento de feministas tercermundistas en EE. UU., fueran objeto de una particular atención por parte del feminismo local a pesar de su relevancia en la producción de los marcos interpretativos del feminismo contemporáneo. Hubo que esperar a que estos aportes fueran recogidos y valorados por las académicas blancas norteamericanas para que gozaran de algún nivel de legitimidad en Latinoamérica. Hay que reparar entonces en que la problematización de la política de identidad llegará al subcontinente a través de la lectura que de ello hicieron feministas que gozan de prerrogativas y privilegios de escucha, y que por lo mismo relegaron o sacrificaron cuestiones centrales de la propuesta originalmente producida por feministas subalternas y no hegemónicas.

Por otro lado, sostengo que esta acogida restringida de la crítica al sujeto del feminismo que focalizó la preocupación en los términos normativos y dicotómicos del género, ha tenido que ver también con este intento de abandono, por parte de los nuevos grupos que adoptaron estos lineamientos, de los aprendizajes y preocupaciones que poblaron parte del universo de la disputa anterior nombrada en

---

8 En el III Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe celebrado en Brasil en 1985 se desató una situación límite que refiere a esta tensión. Un grupo de mujeres negras y pobres provenientes de las favelas de Rio de Janeiro intenta entrar al encuentro gratuitamente. Si bien la comisión organizadora señaló el gran número de becas que habían sido otorgadas para mujeres negras y pobres y denunció la maniobra política de los partidos políticos para desacreditar al feminismo, el incidente fue motivo para que «muitas das participantes, especialmente militantes do então emergente movimento de mulheres negras, insistiram que as questões de raça e classe não ocupavam um lugar central na agenda do Encontro e que as mulheres negras e pobres não haviam tido uma participação significativa na elaboração dessa agenda» (Sonia Álvarez et al 2003: 548).

9 No podemos dejar de hacer referencia aquí a las producciones de teóricas-activistas negras como Luiza Bairros, Leila Gonzáles, Suely Carneiro, Jurema Werneck, entre otras.

10 Menester mencionar aquí el surgimiento de diferentes organizaciones y espacios de mujeres negras en diferentes países —a manera de ejemplo: La Casa de la Mujer Afro en Rep. Dominicana liderado por activistas de primera línea como Sergia Galván y Ochy Curiel, a nivel nacional y a nivel continental la Red Latinoamericana de Mujeres Afro (Curriel 2006).

términos de institucionalidad-autonomía. Acaso el intento de obturar rápidamente un debate que a todas luces sacudió una época de feministas latinoamericanas ha tenido repercusiones puntuales e importantes en la forma de abordaje del nuevo núcleo de preocupación asentado en la política de identidad.

Así como las feministas radicales articuladas en torno al ideal de autonomía no dieron cuenta de lo problemático del sujeto mujeres de su política, las feministas intelectuales y activistas que han llevado adelante el ideal de ampliación deconstructiva del género no supieron leer la manera en que la crítica al proceso de institucionalización del feminismo y la denuncia de la dependencia a una agenda de discursos producida desde espacios supranacionales que atienden a políticas neocoloniales para los países del Sur global, estaba conectada profundamente con posturas más o menos conscientes, más o menos críticas del contexto geopolítico (pos)colonial y neoliberal en que se inscriben las prácticas de los movimientos sociales en la región.

Los postulados teórico políticos enarbolados por los posicionamientos articulados en torno a la idea de autonomía que desde principios de los noventa denunciaron la fagocitación del feminismo de la región por parte de la nueva agenda global de producción de discursos sobre el desarrollo y bajo las directrices de los organismos multilaterales de financiamiento y las Naciones Unidas (MENDOZA 2009; ESPINOSA 2010a) no solo siguen siendo relevantes a los objetivos feministas locales, sino que recuperan su valor en la medida en que recientemente encuentran sus conexiones con preocupaciones que han sido altamente valoradas en otros campos de producción analítica que intentan aportar desde las ciencias sociales y humanas a un movimiento latinoamericanista de largo aliento.

Cabe en este sentido preguntarse por los hilos que conectarían las preocupaciones que han desvelado en las últimas décadas a nuestro feminismo continental. Tal como me he preguntado en un trabajo anterior, «cuando se ha instalado como nunca una reflexión sobre el sujeto y los cuerpos del feminismo quiénes han ocupado el lugar material de esta reflexión postergada y por qué la preocupación se ha limitado al cuerpo sexuado y generizado sin poder articularla a una pregunta por la manera en que las políticas de racialización y empobrecimiento estarían también definiendo los cuerpos que importan en una región como Latinoamérica. Cómo ha sido posible que el feminismo latinoamericano no haya aprovechado este estallido de producción teórica sobre el cuerpo abyecto para articular una reflexión pendiente y urgente sobre los cuerpos expropiados de las mujeres dentro de la historia de colonización geopolítica y discursiva del continente. Cuando se ha abierto dentro de los movimientos sociales, y en particular, dentro del feminismo un espacio para la visibilidad y recuperación de posiciones de sujeto antes no reconocidas, ¿qué cuerpos han pasado a ser objeto de la representación de este olvido y cuáles han quedado una vez más desdibujados y por qué?» (ESPINOSA 2010a: 40).

## Hacia la definición de un nuevo eje de problematización

Este trabajo justamente apunta a demostrar el campo de preocupación que surgiría de una conciencia de los límites y las potencias de los dos movimientos anteriores del feminismo. Quiere llamar la atención respecto del proceso de configuración de un nuevo eje de preocupación en el feminismo latinoamericano que nace justamente en la intersección y la confluencia dificultosa entre el movimiento anterior de desasosiego por la autonomía y las dependencias ideológicas que esta denuncia, y la posterior indagación y preocupación por los cuerpos-sujetos del feminismo. Se trata de un movimiento que intensifica y profundiza la complejización de la mirada del feminismo regional sobre las bases en que se asientan las subordinaciones y opresiones de las mujeres y las múltiples posiciones de sujeto subalternizadas en la que una buena parte de ellas se insertan. Este proceso de complejización se nutre de genealogías múltiples que concomitantemente se han desarrollado con mayor o menor visibilidad y legitimidad según las prerrogativas de escucha de las actoras que las han producido. El movimiento permite avanzar hacia un posicionamiento situado, histórico, cultural y geopolíticamente, poniendo en acto un programa occidentalmente producido, sí, pero desde los márgenes, desde cuerpos subalternos.

Me refiero al posicionamiento categórico, en el horizonte del feminismo latinoamericano, de un pensamiento que permite articular la condición de las mujeres y otros sujetos subalternos como tipos de sujetos producidos dentro del régimen de género y (hetero) sexualidad, con la condición de (pos) colonialidad y dependencia en la que son producidos tales sujetos. Se trata de la configuración de un espacio de preocupación, denuncia y producción de saber que indaga y permite encontrar las interconexiones entre el cuerpo político del género y el cuerpo producido por determinadas condiciones geopolíticas, históricas y epistémicas: un cuerpo generado, (hetero) sexualizado, pero también racializado, oprimido y explotado por el capital y las políticas neocoloniales. En efecto, debería decir que lo que nos permite esta nueva forma de abordaje y preocupación es pensar la manera en que el cuerpo normativo del género no es comprensible sino desde estas condiciones específicas de producción de poder que arranca con la colonización, y el amplio período histórico de la modernidad (QUIJANO 2000; MENDOZA 2004; LUGONES 2008).

Se trata de señalar cómo tras un largo proceso que podría rastrearse tan largo como el feminismo mismo, se dan las condiciones para la configuración de un núcleo de sentido válido desde donde estamos en capacidad de producir un viraje epistemológico para un nuevo programa feminista que permite recoger lo mejor de diferentes tradiciones. La tarea implica la observación de las dificultades y obstáculos para la producción de un pensamiento y una praxis situada, que parta del reconocimiento de su impronta constitutiva (post)colonial y euronor-

céntrica, abocándose a un proyecto amplio de reconocimiento y (re)construcción de genealogías subalternas ocultadas y/o impedidas sistemáticamente por las construcciones de sentido de la modernidad, de la que somos parte incluso las productoras de esta crítica.

Siendo América Latina una región con una particularidad histórica que la coloca en una específica relación de dependencia en el contexto de la relaciones Norte-Sur, hay debates pendientes y que recién ahora estamos en condiciones de empezar a desarrollar centrados en la manera en que la política y la producción de saber feminista han estado largamente colonizados por el programa político, los ejes de preocupación y los marcos analíticos de los feminismos hegemónicos del Norte.

Autoras latinoamericanas como Breny Mendoza nos recuerdan que «las feministas latinoamericanas no pudieron desarrollar un aparato conceptual y una estrategia política que les ayudara a entender y negociar mejor las relaciones neocoloniales que estructuran la vida del subcontinente . El saber feminista latinoamericano se ha construido a partir de la dislocación del conocimiento de su localidad geocultural, con teoremas venidos de realidades ajenas Paradójicamente, esta disfunción del aparato conceptual de las feministas conduce al final a un desconocimiento de lo que le es verdaderamente particular a América Latina y a una práctica política de mayor impacto» (2009: 174-175).

Falta reconocer e indagar ampliamente en las causas y los efectos de esta dependencia ideológica. La pregunta no sólo refiere a qué la produce, cuya respuesta podemos encontrar en la amplia producción de la teoría de la dependencia y la (pos) colonialidad latinoamericana<sup>11</sup>. Interesa más la pregunta sobre los dispositivos y las operaciones específicas, las prácticas cotidianas, naturalizadas, las estrategias políticas por medio de los cuales esta dependencia se nutre y reactualiza. La crítica autónoma del feminismo latinoamericano tendría mucho para aportar a este análisis. No es una coincidencia que mucha de la nueva producción latinoamericana que se aboca a desarrollar esta tarea crítica provenga de autoras activistas que se acogieron con mayor o menor compromiso a los puntos o parte de los puntos de análisis y denuncia de la autonomía feminista.

Sin embargo, hoy sabemos que los aportes que de este posicionamiento surgen no han sido suficientes. No son suficientes para la mirada amplia sobre la forma en cómo los regímenes de subordinación y opresión se articulan e interconectan de forma que es imposible pensarlos separadamente. Esta conceptualización ha venido de otros movimientos subalternos que aunque autónomos han centrado sus apuestas de sentido en mostrar la necesidad de una política feminista que enfatiza la imbricación del género, clase, raza y (hetero) sexualidad. Las

---

11 Algunos textos clave de los estudios (pos)coloniales en América Latina ver: Quijano (2000); Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (1998), Arturo Escobar (2007), Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (1997); Walter D. Mignolo (1996); Fernanda Beigel (2006), Karina Bidaseca (2010).

herederas de esta línea de análisis y acción, como Lugones, están hoy empeñadas en demostrar de qué manera esta imbricación o matriz de poder se origina en la colonialidad de género. Pero además han estado más que dispuestas a cuestionar y lidiar con los límites de una mirada que mantiene estable las categorías de poder que han intentado combatir.

Siendo esta interseccionalidad de género, raza, clase y (hetero) sexualidad, falta un abordaje otro de la pregunta por el cuerpo del feminismo. La manera en que las epistemologías asumidas no permiten dar cuenta de la producción de colonialidad y subalternidad dentro de una mirada compleja de imbricación de regímenes de poder. Los efectos de esta ausencia han sido productivos para un feminismo que sigue produciendo un sujeto universalista anclado al género como factor determinante y primordial de opresión sin poder entablar las conexiones entre androcentrismo, modernidad y colonialidad.

Para responder a los desafíos de un análisis y una política superadores de prácticas y discursos anteriores que terminaron siendo funcionales a los regímenes de poder que queremos combatir, será necesario partir de un análisis y una política feminista situada en el contexto particular de la región, que permita avanzar hacia el reconocimiento de la particularidad de su sujeto, más que aspirar nueva vez a formas universalistas de la identidad que remiten siempre a una matriz euronorccéntrica, patriarcal y colonial a la vez.

## Bibliografía

ÁLVAREZ, Elizabeth

2005 «Auto-galería feminista. Entrecruces en el tiempo». En: *Nouvelles Questions Feministes* Vol. 24, No 2. Pags. 79-99.

ÁLVAREZ, Sonia E.

(SF) *El Estado del Movimiento y el Movimiento en el Estado*. Disponible en: <http://agendadelasmujeres.com.ar/notadesplegada.php?id=1313>.

1998 «Feminismos Latinoamericanos». En: *Revista Estudos Feministas*. Vol. 6 Nº 2. págs. 265-284, UFSC, Brasil.

ÁLVAREZ, Sonia E., Elisabeth JAY FRIEDMAN, Ericka BECKMAN et al.

2003 «Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos». En: *Revista Estudos Feministas*, Vol. 11 Nº 2, p. 541-575, UFSC, Brasil.

BEIGEL, Fernanda

2006 «Vida, muerte y resurrección de las 'teorías de la dependencia'» En: Beigel, Fernanda. *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano* ed. Buenos Aires: CLACSO.

BIDASECA, Karina

2010 *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires: Ed. SB.

BUTLER, Judith

2001 *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.

2002 *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.

CASTRO GÓMEZ, Santiago y Eduardo MENDIETTA (ed.)

1998 *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Porrúa.

CURIEL, Ochy

2007 «Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista: desuniversalizando el sujeto mujeres». En: *Perfiles del feminismo iberoamericano*. Vol. III. Buenos Aires: Catálogos.

2006 *La Red de Mujeres Afrolatinoamericanas y Afrocaribeñas: Un intento de acción política transnacional atacado por la institucionalización*. Disponible en: [http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div\\_enlinea/red%20mujeres%20afro.pdf](http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_enlinea/red%20mujeres%20afro.pdf)

D'UVA, Mónica y Josefina FERNÁNDEZ

2010 «Las conmoviones del feminismo: una reseña vital». En: Espinosa Miñoso, Yuderkys (coord.). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: La Frontera.

ESCOBAR, Arturo

2007 *La invención del Tercer Mundo. Construcción y reconstrucción del desarrollo*. 1ra. Edición, traducción de Diana Ochoa. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys

2010a «Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional». En: *Feminismos latinoamericanos, Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. Nº 33, Vol. 14.

2010b *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (Coord.), Vol. 1. Buenos Aires: La Frontera.

2010c «Cuatro hipótesis y dos disputas para pensar el movimiento de lesbianas en América Latina». De próxima aparición en Maffía, Diana y Malú Moreno: *Sexualidades, identidades y política en Argentina*.

- 2008 «Dislocando Saberes y prácticas de la perspectiva de género en la educación: de la búsqueda de la equidad a la fractura del sujeto educativo». En Colazo, Espinosa y Fascendini. *Deconstruyendo la cultura de Género en el Sistema Educativo Cordobés*. Córdoba, Argentina: INECIP.
- 2007 «A una década de la performatividad: De presunciones erróneas y malos entendidos». En: *Escritos de una lesbiana oscura*. Buenos Aires-Lima: La Frontera.
- 2003 «Sobre el feminismo Hoy. A la búsqueda de un otro sentido del ser y el hacer feminista en este tiempo». En: *Los Estudios de Género en la República Dominicana al Inicio del 3er Milenio: Una Convocatoria Multidisciplinaria*. Ginetta Candelario (comp.) Santo Domingo, Rep. Dominicana: FLACSO, Sede Dominicana y Centro de Estudios de Género del INTEC.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys y Rosario CASTELLI

- 2010 *Colonialidad y dependencia en los estudios de género y sexualidad en América Latina: El caso de Argentina, Brasil, Uruguay y Chile*. Informe de investigación inédito.

FERNÁNDEZ, Josefina, Mónica D'UVA y Paula VITURRO, (comps.)

- 2004 *Cuerpos ineludibles. Un diálogo a partir de las sexualidades en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Ají de Pollo.

GARGALLO, Francesca

- 2004 *Ideas feministas latinoamericanas*. México DF: Universidad de la Ciudad de México.

LUGONES, María (comp.)

- 2008 «Colonialidad y Género: Hacia un feminismo descolonial». En: *Género y descolonialidad*. Walter Mignolo (Comp.). Buenos Aires: Ed. Del Signo: 15.

MAFFÍA, Diana (comp.)

- 2003 *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*. Buenos Aires: Feminaria editora.

MENDOZA, Breny

- 2004 «La desmitologización del mestizaje en Honduras: evaluando nuevos aportes». En: *Istmo, Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, Nº 8.
- 2009 «Los feminismos y la otra transición a la democracia de América Latina». En: María Antonia García de León (ed.). *Rebeldes Ilustradas*. Barcelona: Libros de Revista Anthrops.

MIGNOLO, Walter

- 2007 «El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura». En: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Instituto Pensar / IESCO.
- 1996 «Herencias coloniales y teorías postcoloniales». En: González Stephan, Beatriz. *Cultura y Tercer Mundo: 1. Cambios en el Saber Académico, Cap. IV*. Venezuela: Nueva Sociedad, pp. 99-136.

MOHANTY, Chandra

- 2008a «Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial». En: Rosalva Aída Hernández Castillo y Liliana Suárez Navaz (coord.). *Descolonizar el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.
- 2008b «De vuelta a 'Bajo los ojos de Occidente': la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas». En Rosalva Aída Hernández Castillo y Liliana Suárez Navaz (coord.). *Descolonizar el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.

MORAGA, Cherríe y Ana CASTILLO (eds.)

- 1979 *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press.

MOUFFE, Chantal

- 1999 *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Madrid: Paidós.

POPKEWITZ, Thomas

- 1996 «El Estado y la administración de la libertad a finales del siglo XX: Descentralización y distinciones del Estado/Sociedad Civil». En: *Globalización y descentralización de los sistemas educativos*. Pereyra, M.A. y Minguez, J.G. (Compiladores). Barcelona: Ediciones Pomares-Corredor.

QUIJANO, Aníbal

- 2000 *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, pp. 225-242. Disponible en: [www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/lander/10.pdf](http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/lander/10.pdf)
- 2000b «Colonialidad del Poder y Clasificación Social». *Journal of world-systems research*, vi, 2, summer/fall 2000, 342-386. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I.



RIVERA CUSICANQUI, Silvia y Rossana BARRAGÁN (comp.)

1997 *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz: SEPHIS, Aruwiyiri.

VARGAS, Virginia

1997 «Reflexiones en torno a los procesos de autonomía y la construcción de una ciudadanía femenina democrática en la región». En: *Feminismo en transición, transición con feminismo*. Memoria del Foro Internacional sobre Ciudadanía, Género y Reforma del Estado. México, D.F.: Grupo de Educación Popular con Mujeres.



III  
**¿PERÚ EN MOVIMIENTO?**





# LOS MOVIMIENTOS DEL PERÚ: NUEVE HIPÓTESIS SOBRE CONFLICTO Y MOVIMIENTO SOCIAL, Y UNA AFIRMACIÓN EPISTEMOLÓGICA<sup>1</sup>

*Raphael Hoetmer*

*Para Alba Munay*

Hoy somos lo que no se supone  
Calle 13

En los últimos años, en los principales sectores de la academia y varios de espacios de análisis y organización política, ha persistido la idea de que en el Perú, en contraste con la mayoría de los países latinoamericanos, los movimientos sociales no han logrado quebrar la hegemonía neoliberal, o inclusive, que no existen movimientos sociales. Esta hipótesis parte de la idea de que los conflictos sociales en el Perú no han generado una acumulación programática o de incidencia en el proceso sociopolítico del país y, más bien, representan conflictos de intereses locales y/o explosiones sociales aisladas en el tiempo y el espacio<sup>2</sup>.

La noción de la ausencia de los movimientos sociales en el Perú ganó fuerza en el debate académico como un discurso que permitió «entender» la realidad peruana, ya que sirvió para explicar la facilidad con la cual se ha logrado la consolidación neoliberal en el país y la paralización del proceso de transición democrática, aparte de plantear las limitaciones que han tenido las organizaciones sociales para cambiar esta situación.

En este ensayo, presento nueve hipótesis para interpelar esta forma de ver la realidad y contribuir a un debate que busca entender los procesos de organización y movilización social desde la propia historia peruana con sus dificultades, complejidades y contingencias, reconociendo que, pese a ellos, la capacidad de organización, movilización y creación popular sigue siendo un factor determinante que les permite disputar el futuro del país y de la sociedad.

- 
- 1 Este texto debe mucho a las discusiones colectivas promovidas en y por el Programa Democracia y Transformación Global. Particularmente, las conversaciones inagotables con Mar Daza, Diego Saavedra, Gina Vargas, Juan Carlos Giles, Javier Alarcón y Vladimir Pinto están en la base de este texto. También agradezco a Martín Scurreh, Raúl Zibechi, Javier Alarcón y Gina Vargas por haber revisado y retroalimentado críticamente la última versión del documento. Si bien muchas personas han contribuido a construir las ideas que presento, la responsabilidad por eventuales errores, exageraciones o imprecisiones es exclusivamente mía.
  - 2 Ya que el objetivo de este texto no es analizar la bibliografía sobre los conflictos sociales en el Perú, sino más bien, plantear una posición dentro de esta discusión, desde una lectura desde abajo y desde adentro de los movimientos sociales, solo menciono una publicación que resume bien este argumento: Grompone y Tanaka 2009.

## 1. Hay movimientos sociales en el Perú, y han cambiado y siguen transformando nuestro país

Empecemos con una definición sencilla de «movimiento social» que nos da un norte, sin tener que entrar en el sinfín de disputas que provoca el término en el campo académico. Movimientos sociales son procesos de organización y movilización colectiva que buscan cambiar las relaciones de poder y sus consecuencias en la sociedad. En ellos actúan distintas organizaciones, se manifiestan diversas agendas e intereses, y se realizan varias estrategias que comparten ciertos imaginarios, horizontes e identidades, como la indígena, la ecologista o la de la diversidad sexual. Decir que existen movimientos en el país es afirmar que estos procesos de acción y organización han cambiado y siguen transformando nuestra realidad social, política, cultural y económica<sup>3</sup>.

El impacto de los movimientos, en la sociedad, se da de múltiples formas. Los procesos de organización y movilización social disputan el futuro de territorios concretos en cada vez más espacios en el país, donde inclusive llegan a producir decisiones de facto desde abajo. En estos procesos, la resistencia contra proyectos extractivos destacan por su fuerza organizativa y política, lo que ha impedido la entrada o expansión del extractivismo minero en Islay, Piura, Cajamarca y Puno. En otros escenarios, como Espinar, la organización y movilización social permiten negociar continuamente las condiciones bajo las cuales la minería se realiza en la provincia. Otros movimientos, como el feminista, el de diversidad sexual o el de derechos humanos, también disputan las decisiones y condiciones que son impuestas sobre los territorios, en este caso, el territorio de nuestros cuerpos o imaginarios, a través de la discriminación, la invisibilización o la violencia (como el feminicidio y los crímenes de odio).

Las luchas locales han preparado el camino para nuevas iniciativas políticas. La Ley de Consulta Previa, la constitución de un Ministerio del Ambiente, el diseño de nuevos instrumentos de vigilancia ambiental, y la implementación de ciertas recomendaciones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, o de propuestas desde el movimiento de mujeres, son consecuencia de luchas persistentes. También lo son la condena a Fujimori y Montesinos, y la justicia y verdad que una parte minoritaria de los víctimas de la guerra interna ha encontrado.

Los movimientos sociales peruanos han logrado incidir e incursionar en el debate público continuamente, chocándose, por supuesto, con la mayoría de los medios conservadores y también con los imaginarios conservadores que predominan en la sociedad, pero nadie pueda negar que las agendas de los movimientos de

3 Por cierto, hay otras miradas discrepantes con el discurso de la ausencia de movimientos, como revelan las publicaciones y eventos públicos del Programa Democracia y Transformación Global (por ejemplo: De Echave 2009 y Hoetmer 2009), las investigaciones de Anthony Bebbington y Martin Scurrar (2011) y de María Elena García (2008), como también los análisis de espacios especializados como el Observatorio de Conflictos Mineros, entre otros.

derechos humanos, ecologistas, feministas, indígenas y de diversidad sexual han provocado una discusión continua en la última década. De estas discusiones han surgido discursos, prácticas y propuestas nuevas que enriquecen las discusiones sobre el tipo de sociedad que queremos ser. Desde el discurso del «buen vivir» como alternativa al desarrollo hasta la reivindicación del derecho al placer, se han ido ampliando las nociones de derechos y vidas posibles.

En los procesos de organización y movilización social se han visto nuevas prácticas políticas e innovaciones institucionales que responden a problemas que ni el Estado central ni el mercado capitalista resuelven y que, a la vez, puedan prefigurar políticas públicas. Este es el caso de las consultas vecinales sobre proyectos mineros que se han realizado a lo largo del país, o de las defensoras comunitarias que buscan controlar la violencia contra las mujeres y los niños en el campo.

Finalmente, los procesos de organización social han configurado otras relaciones sociales, como evidencian el acercamiento a la población nativa por sectores urbanos tras las movilizaciones amazónicas o la mayor visibilidad y aceptación de las poblaciones LGTB en el país. En consecuencia, la posibilidad de elegir vidas distintas, rechazando situaciones de violencia o discriminación y afirmando su propia identidad y camino de vida, ha mejorado para muchas personas en el país.

De estas maneras, los distintos procesos descritos han constituido un espacio discursivo, político, legal y social para la transformación social del país y, en consecuencia, un campo donde se llevan a cabo una multiplicidad de disputas, a menudo puntuales, sectoriales o locales, pero reales sobre la dirección de la sociedad peruana. Este espacio se ha visto reflejado, crecientemente además, en proyectos electorales (más que partidos, vista su fragilidad y falta de continuidad) críticos al *statu quo*. En algunos casos, esto ha llevado a dirigentes o activistas de los movimientos a ocupar espacios de poder estatal (a menudo por su participación en partidos de izquierda), como son los casos de Gregorio Santos en Cajamarca, Oscar Mollehuanca en Espinar, Susana Villarán en Lima, y Francisco Ojeda en Tambogrande. En otros casos, candidatos percibidos como cercanos a las agendas de los movimientos y representantes de opciones de cambio han ganado procesos electorales, como son los casos de Ollanta Humala al nivel nacional, de Javier Atkins en Piura o Vladimir Cerrón en Junín.

## **2. Sin embargo, los movimientos del Perú no han logrado transformar las correlaciones de fuerza de manera decisiva, ni al modelo capitalista-neoliberal...**

Si bien esto implica que los procesos de organización y movilización social han afectado a las correlaciones de fuerza, no significa que las han transformado de manera determinante o definitiva. Por el contrario, mucho de lo avanzado ha encontrado nuevos desafíos o límites impuestos por los poderes fácticos, como en el caso de la Ley de Consulta Previa cuya versión final está muy lejos de las propues-

tas por las organizaciones indígenas y la sociedad civil, o como en el caso de las víctimas de la guerra interna, quienes, pese a las varias normas e iniciativas dadas, en su mayoría siguen esperando reparación y justicia. Y si bien varios megaproyectos mineros han sido paralizados o derrotados, aún no hay una política que limita y regula la actividad minera adecuadamente.

Habría que recordar que el campo político actual se constituyó a raíz de cuatro procesos políticos de gran importancia: la guerra interna, el régimen autoritario fujimorista, la reorganización social y territorial neoliberal, y la transición democrática.

La guerra interna fracturó el país, impactando principalmente en las poblaciones quechuas y ashánincas, como también en la izquierda democrática y las organizaciones sociales. Permitió instalar un discurso antiizquierda y antimovimiento muy agresivo, que perdura hasta el día de hoy. También creó las condiciones para el régimen autoritario fujimorista, que reforzó una cultura clientelista y de corrupción, y para la represión frente a la movilización social. Fue este mismo régimen el que impulsó un proceso de reformas neoliberales particularmente agresivo, que buscó la reorganización social y territorial del país a favor del mercado capitalista global, reafirmando la integración histórica del Perú en la economía global como exportador de recursos naturales. El retorno a la democracia electoral fue forjado por movilizaciones sociales en todo el país que, en contraste con otros países de la región, no rechazaron el modelo neoliberal como tal, sino que se enmarcaron en la crítica a la corrupción y al autoritarismo del régimen fujimorista.

La izquierda peruana salió marginalizada y fragmentada de estos procesos, por lo cual las movilizaciones masivas contra Fujimori fueron canalizadas políticamente por Perú Posible, el nuevo partido de centro-derecha. Los gobiernos elegidos de Alejandro Toledo, Alan García y Ollanta Humala consolidaron y profundizaron el proyecto capitalista-neoliberal y extractivista, incluyendo al marco jurídico y político represivo frente a las protestas sociales. Como consecuencia, el poder fáctico de los grupos económicos y políticos dominantes se ha visto consolidado en este proceso.

**3. Los movimientos del Perú no están centralizados y articulados en organizaciones representativas nacionales sólidas; más bien, tienen un carácter fragmentado. Ello no necesariamente es signo de debilidad, también puede ser potencia y base para renovar las relaciones entre las luchas sociales...**

Estos procesos de transformación de la sociedad peruana, evidentemente, han impactado profundamente en los movimientos peruanos. Hoy en día, las organizaciones sociales nacionales han perdido representatividad y fuerza orgánica, condiciones necesarias para articular procesos de movilización local e incidir en la política nacional. En el caso de las organizaciones históricas como la Confederación



Campechina del Perú (CCP) y la Confederación Nacional Agraria (CNA), esto se debe a las dificultades en la renovación de agendas y de liderazgos, como también a las consecuencias de la guerra interna. En las organizaciones sindicales, en muchos casos, hay una pérdida de base social por la transformación de la economía (la Federación Minera y la Confederación General de Trabajadores del Perú-CGTP, en general), o disputas por el control del sindicato entre tendencias políticas (Sindicato Unitario de Trabajadores en la Educación del Perú - SUTEP). Sin embargo, también organizaciones más jóvenes, como la Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería (CONACAMI), están experimentando relaciones tensas con sus bases sociales, por las dificultades de construir sus agendas y decisiones desde abajo, construir liderazgos colectivos y por las dificultades de integrarse a las luchas locales<sup>4</sup>.

La mayoría de las organizaciones sociales nacionales se dedica principalmente a la interlocución con el gobierno central, medios de comunicación y espacios internacionales (de cooperación, de articulación de movimientos, de sistemas jurídicos internacionales, de medios de comunicación). El aporte de las organizaciones nacionales a las luchas locales varía caso por caso, pero pocas veces ha sido determinante para los resultados finales de sus luchas. A la vez, las organizaciones nacionales no se han fortalecido orgánicamente sobre la base de los procesos de organización y movilización locales más potentes. No es de sorprender que esta situación provoque un cuestionamiento creciente hacia las organizaciones nacionales en distintas partes del país.

En consecuencia, existe un movimiento social muy fragmentado, y 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. Visto desde la mirada del gobierno, esto implica que los distintos conflictos tienen que ser resueltos uno por uno, lo cual dificulta la cooptación, pero limita los escenarios de movilización articuladas que pondrían en jaque su capacidad de acción.

Lo cierto es que la sociedad peruana ha cambiado enormemente desde los días de gloria de las organizaciones sociales nacionales en las décadas de los setenta y ochenta, y más aún en el campo y el mundo del trabajo que eran las bases del movimiento popular. En consecuencia, se requiere de un debate más profundo sobre qué tipo de organicidad social se requiere para la sociedad actual. Intuyo que para responder esta pregunta no tenemos que interpretar la fragmentación

---

4 Ya que conozco mucho menos el caso de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesepe) no lo he incluido en el comentario. Sin embargo, puedo decir que es la organización representativa que mantiene mayor organicidad, pero a la vez, no logró consolidar su reconocimiento y protagonismo tras los levantamientos amazónicos de 2008 y 2009. Entre otras cosas, parece que hay una creciente autonomía y distancia de las bases regionales de la organización, manteniendo sus vínculos institucionales para determinados fines.

del movimiento necesariamente como muestra de debilidad, también podría ser interpretada desde su potencia, como expresión de una diversidad que está buscando nuevas formas y estrategias políticas particulares para articularse o relacionarse de manera más abierta. Pero esta última mirada no está presente en el debate político y al interior de los movimientos en este momento.

Esto, además, implicaría discutir cómo generar fuerzas desde la fragmentación para la transformación del poder en el país. Para ello es indispensable preguntarnos si otras formas de articulación que permiten el interaprendizaje entre procesos locales, la concertación de agendas compartidas y la acumulación de fuerza para incidir en la correlación de fuerzas nacional, están emergiendo o puedan surgir desde los procesos de movilización local. También si el Estado nacional debe seguir siendo el blanco principal para las organizaciones sociales en el momento actual, o si el control de territorios locales, posiblemente vinculados con espacios estatales locales o regionales, ha empezado a ser una alternativa para ello.

#### **4. Tenemos movimientos territoriales, sectoriales y (contra-)culturales...**

Si se analizan los movimientos del Perú se puede percibir tres tipos de procesos distintos.

Los *movimientos sectoriales* operan en función de reivindicaciones precisas de sectores de la sociedad, como el de los comedores populares, de los profesores o de los transportistas. A menudo tienen una capacidad de movilización relativamente grande, pero su agenda tiende a limitarse a sus propios intereses y sus estrategias buscan principalmente constituir espacios de negociación directa con el gobierno. En el Perú destaca el movimiento de profesores por su nivel de politización, duración en el tiempo y capacidad de movilización. Además, los profesores juegan roles claves en conflictos y movilizaciones sociales de distinto índole en todo el país.

Los *movimientos (contra-)culturales* buscan expandir derechos, profundizar la democracia y construir una cultura y modos de vida distintos. Incluyen las luchas por la memoria y la reparación; por el respeto a los derechos humanos; por la diversidad sexual; por los derechos de las mujeres; por los derechos y la identidad afroperuana; y por una sociedad más sostenible y equitativa en términos ecológicos. Si bien estos movimientos se han venido construyendo de manera distinta y (des)vinculados en diverso grado y forma de los escenarios de movilización social masiva, sus estrategias diversas (desde la incidencia política y mediática a acciones legales y simbólicas, y hasta movilizaciones masivas y disputas de prácticas en la cotidianidad) han impactado en la sociedad, ampliando el debate público y conquistando el reconocimiento de determinados derechos.

Finalmente, los *movimientos territoriales* defienden los intereses y disputan el futuro de determinados territorios. En ello, los procesos de organización

y movilización que disputan el control y uso de los bienes comunes han ganado particular visibilidad. Sin embargo, esta categoría de movimiento también puede incluir movimientos regionales, provinciales y locales cuya búsqueda de realización de determinadas reivindicaciones (desde tener universidades, hospitales y aeropuertos, hasta conseguir competencias propias al nivel político) en realidad representa la negociación de su lugar en el proyecto nacional.

**5. Hay un giro eco-territorial en el escenario de los movimientos sociales en el país, que se va a complejizar y profundizar en los años que vienen, y que implica un creciente cuestionamiento del modelo de desarrollo...**

En la última década, el escenario de conflictos sociales se ha transformado. Al inicio del siglo XXI, la mayor cantidad de conflictos giró en torno a cuestiones laborales y de gobierno local, mientras que en la actualidad, más de la mitad de estos conflictos son sobre temas vinculados al control de los bienes comunes, mal llamados «conflictos socioambientales» por la Defensoría del Pueblo. Dado que reivindican el carácter territorial (lo cual implica la integralidad de los espacios en disputa, que va mas allá de cuestiones ambientales o de recursos naturales) de forma histórica y política (se trata de la disputa de modos de vida, no de simples conflictos de intereses), prefiero hablar de *luchas eco-territoriales*.

Los procesos de organización y movilización social en torno a proyectos extractivos tienen motivos diversos, que van desde el reclamo de una mayor participación de la población local en las ganancias o los puestos laborales generados por un proyecto minero, por el reclamo de reparaciones por daños a la salud humana o la calidad y cantidad de agua disponible para las poblaciones locales, hasta la oposición a proyectos mineros en sí. En estos últimos casos han llegado a disputar el futuro de territorios concretos, paralizando megaproyectos a partir de una gran capacidad de organización local, de proyectos de vida propios y de control territorial de actores sociales locales.

Las luchas eco-territoriales se han expandido notablemente en el territorio nacional, y su intensidad ha aumentado<sup>5</sup>, visto el mayor tamaño de los proyectos y sus empresas promotoras enfrentadas (Conga por Yanacocha y Tía María por Southern son de dimensiones mayores a la de Manhattan en Tambogrande), la persistencia en el tiempo de la organización y de la movilización (como en Río Blanco, Conga e Islay) y las consecuencias políticas mayores de ellos (con Conga cayó por primera vez todo un gabinete a raíz de un conflicto minero). Aunque no todas las luchas eco-territoriales expresan un cuestionamiento al extractivismo<sup>6</sup>, queda claro que las protestas alrededor del país ya no solo buscan parar un pro-

5 Ver los informes del Observatorio de Conflictos Mineros en el Perú, y el trabajo de José de Echave.

6 Ver Gudynas en esta colección por una definición más precisa del extractivismo.

yecto o negociar sus condiciones, sino que incluyen propuestas de un modelo e institucionalidad socioambiental distinto. De esta manera, revelan un descontento con varias características o consecuencias del tipo de desarrollo promovido en el marco de las políticas neoliberales y extractivistas.

Nuevos discursos críticos como los del «buen vivir» y del «posextractivismo» han ganado terreno en los espacios académicos críticos, pero también dentro de los movimientos y la población en general. Tanto en ellos, como en los territorios concretos de lucha, la reivindicación y (re)construcción de otras relaciones entre la humanidad y la naturaleza tienen un lugar central. Considerando la expansión dramática de la minería prevista para los próximos años y la consecuente profundización del extractivismo, inclusive bajo gobiernos izquierdistas o nacional-populistas<sup>7</sup>, en un contexto de mayor impacto del cambio climático, y de bienes comunes cada vez más escasos, se puede prever que las luchas eco-territoriales serán más determinantes en las décadas que vienen, y que la defensa de territorios y del control de los bienes comunes por poblaciones alrededor del país tendrá una creciente influencia en ellas.

Pero a la vez, esto hace temer que el deseo de imponer proyectos mineros en contra de la voluntad de las poblaciones locales, podría expandirse e implicar estrategias cada vez más violentas, de criminalización y represión de la organización social. Además, el escenario se está complejizando a raíz de la expansión de distintas formas de minería informal (algunas de ellas implican que son las poblaciones locales mismas las que explotan sus bienes comunes), y la movilización de sectores extractivistas de la población (los mismos mineros informales, pero también poblaciones ligadas a la gran minería) respaldados por actores e intereses económicos poderosos.

## **6. Los movimientos encuentran su fuerza en identidades y relaciones sociales locales fuertes, que dificultan, pero no imposibilitan, el tejer redes nacionales y la incursión en el debate nacional...**

Las identidades e intereses locales y regionales han sido un eje articulador clave en los conflictos en los últimos años. Han permitido, en varios casos, que demandas puntuales o sectoriales se expandieran y abarcaran la defensa de la dignidad de un pueblo, generando movilizaciones masivas. A menudo, estas luchas han encontrado organicidades en frentes de defensa, con estructuras relativamente flexibles que han permitido un trabajo en conjunto entre diversas organizaciones en función de objetivos específicos compartidos.

---

<sup>7</sup> Ver Gudynas en esta colección por una revisión de las experiencias de gobiernos progresistas que han profundizado la explotación de los recursos naturales como eje principal del modelo económico nacional.

La lógica de la defensa de los intereses (y a menudo, los recursos o bienes comunes) de una localidad crecientemente inspira conflictos por los ingresos menores entre regiones (por ejemplo, entre Tacna y Moquegua), o por el acceso al agua (entre Cusco y Arequipa). En general, parece dificultar tejer relaciones y agendas comunes entre distintas localidades, inclusive cuando comparten intereses. Era notorio ver cómo en 2012 se levantaron en protesta en Cajamarca, Espinar y Andahuaylas en momentos muy cercanos, sin que se hubieran consensuado fechas y agendas para ello, y cómo, a la vez, sus plataformas de lucha compartieron varias propuestas y demandas. A su vez, en organizaciones como CONACAMI las tensiones y competencias entre regiones y entre macro regiones se constituyeron como parte de las dificultades internas de la organización.

Sería un exceso plantear que las luchas locales están huérfanas o son islas, ya que se vinculan sobre la base de discursos e imaginarios, redes de apoyo (de diversas ONG y colectivos), personas concretas, encuentros de dirigentes, flujos de comunicación y medios alternativos, y a veces desde las mismas estrategias de parte del gobierno, pero, más que todo, desde los deseos compartidos. Así, las luchas sociales peruanas han desbordado las organizaciones nacionales, pero también los territorios donde se originaron en varias ocasiones en la última década.

Luchas como las de Espinar, Cajamarca, Bagua, Islay y Ayavaca han cautivado a los medios de comunicación nacionales en determinados momentos. Pero, además, en los últimos cinco años hemos visto varios procesos de lucha que literalmente pusieron al país en movimiento.

Evidentemente, destaca la lucha amazónica de 2009 y 2010, por la gran capacidad de articulación y coordinación entre organizaciones locales y sus movilizaciones, bajo la dirección de Aidesep. La represión violenta en la zona de Bagua de los nativos movilizados generó movilizaciones masivas de solidaridad, frentes y colectivos de apoyo, y campañas a favor de la derogatoria de los decretos legislativos lesivos a los derechos de los pueblos amazónicos, que finalmente fueron derogados.

En la campaña No a Keiko (2011), se encarnó un movimiento de derechos humanos que movilizó a todo el país y, en mi opinión, incidiendo decisivamente, en el resultado electoral, y estimulando un debate político sobre el futuro del país en mercados, combis, colegios y calles. Finalmente, la Marcha Nacional por el Agua (2012) iniciada en Cajamarca, movilizó miles de personas en su recorrido, con manifestaciones de solidaridad desde Iquitos hasta Espinar, culminando en una marcha multitudinaria e inusual en la capital.

Estos procesos de incursión en el debate público no solo incidieron en decisiones políticas, sino que tejieron relaciones sociales y transformaron el imaginario del país. Por eso, la mayor gravitación de los conflictos sociales puede estar en el espacio local, pero las luchas territorializadas han logrado disputar el futuro del país en varios momentos y podrán seguir haciéndolo en el futuro.

**7. Aunque las luchas sociales tengan una gran fuerza y logren victorias políticas (a menudo parciales o temporales), hay grandes dificultades para convertir estas victorias en organizaciones más fuertes o transformaciones estructurales, por razones de cultura política y estrategias organizativas...**

Es evidente que, para generar los impactos y logros que se han mencionado, las luchas sociales logran construir en determinados territorios una gran fuerza orgánica y política que, inclusive, puede durar años, como en el caso de distintos conflictos mineros. En estos procesos, los momentos de mayor intensidad y las subsiguientes victorias (a menudo temporales o parciales) tienden a ser hitos en el proceso del movimiento que, en vez de potenciar las organizaciones que protagonizaron la lucha, inauguran procesos de fragmentación y debilitamiento (más en unos casos que en otros). Ello no implica el fin de la lucha, ni impide el repotenciamiento de estas mismas organizaciones en nuevos escenarios de polarización.

Esta aparente paradoja (luchas que ganan fuerza, pero producen organizaciones, frentes o redes más débiles) merece mayor investigación y reflexión dentro de los movimientos mismos, como también mayor precisión y diferenciación según los casos. Sin embargo, se pueden ensayar algunos argumentos para explicarla.

Los movimientos territoriales tienden a sostenerse en dos tipos de organicidad. Por un lado, estructuras organizativas para regular la vida cotidiana, como las rondas campesinas, las juntas de riego, los comedores populares y los mercados, que en contextos de lucha se transforman en organizaciones sociales movilizadas. Por otro lado, hay organicidades más bien temporales en defensa de la dignidad local, como son los Frentes de Defensa. Su carácter más coyuntural y defensivo permite tener momentos de latencia o de baja intensidad, para repotenciarse como espacio articulador en contextos concretos de lucha. Estas dos organicidades principales que han sostenido las luchas se han visto complementadas por organizaciones sociales históricas o —en algunos casos excepcionales— partidos políticos (por ejemplo: la Federación Campesina en Espinar y Ayavaca, o Patria Roja y Tierra y Libertad en Cajamarca), y por redes más difusas de colectivos, activistas, ONG, medios críticos, políticos individuales, etc., a nivel nacional e internacional.

Evidentemente, estas telarañas de movimiento social —como las llama Sonia Álvarez (2009) — no están libres de tensiones, de disputas por el poder, de intereses opuestos y de debates estratégicos. Se percibe que en contextos de mucha polarización se logran procesar estas tensiones, diferencias e intereses variados, pero que en momentos posteriores a victorias (a menudo parciales o temporales), en vez de consolidarse estos espacios colectivos, se fragmentan. Veo cuatro razones principales para que esto suceda.

En primer lugar, las organicidades principales de las luchas tienen por definición un carácter temporal y situacional. Esto permite generar alianzas amplias, lidiando con la diversidad y fragmentación basadas en identidades genéricas, a me-

nudo locales, aunque también tiende a la desactivación en momentos de menor intensidad, cuando vuelven a ser organicidades latentes para la lucha. La propia construcción orgánica a menudo no tiene una estrategia, metodología o prioridad en el proceso de lucha.

En segundo lugar, hay cuestiones de cultura política que atraviesan tanto las organizaciones nacionales, como las locales. Tienen a producir estilos de liderazgo carismáticos y personalistas (y muy masculinizados, por cierto) que, en determinados momentos de la lucha, tienen una enorme capacidad de sumar voluntades, de generar alianzas, de representar la lucha en escenarios nacionales o ante los medios de comunicación, y de tomar decisiones audaces en momentos de mucha presión, pero, al mismo tiempo, son liderazgos que generan a menudo una excesiva concentración de poder que posteriormente provoca rupturas y disputas por el liderazgo. Tanto a nivel local como a nivel nacional hay muchas dificultades para construir liderazgos colectivos. A ello se suma la persistencia de una cultura de desconfianza que tiende a enfatizar diferencias y sospechas, sin crear espacios colectivos para procesarlas.

En tercer lugar, la vieja hipótesis de la necesidad de «acumular fuerzas», inspira una suerte de competencia entre distintos liderazgos para ver quién sabe materializar su rol en la lucha en otros espacios. En general, las elecciones son el escenario donde se espera esta materialización, generando quiebres y conflictos en las alianzas que sostienen los movimientos, que tienen que repararse posteriormente. Esto demuestra que el estado-centrismo —la noción de que las soluciones a nuestros problemas están en manos del Estado— predomina en todos los movimientos peruanos, lo que luego resulta en que muy pocos dirigentes priorizan los intereses de la organización social por encima de las oportunidades percibidas en el espacio electoral.

Estos tres factores tienden a exigir la polarización del conflicto sobre la base de agendas maximalistas; pues la polarización permite la acumulación de fuerza, la consolidación de determinados liderazgos y la mantención de la «unidad». A la vez, tiende a desgastar la población más amplia movilizada, dificulta la construcción de agendas y discursos más complejos, y, a menudo, complica la construcción de liderazgos más colectivos.

En cuarto lugar, hay estrategias más intencionales para desarticular los movimientos a través de la criminalización, el hostigamiento, las amenazas, la cooptación y los sobornos que, sin lugar a duda, generan una presión enorme sobre los dirigentes sociales. A lo cual se suma, a menudo, el conflicto entre las actividades económicas (el trabajo o la chacra) o familiares y el compromiso con la lucha social, que resulta siendo muy costosa en cuanto a tiempo y recursos. Para las mujeres, la predominancia de prejuicios patriarcales en sus familias, comunidades u organizaciones suelen dificultar aún más la posibilidad de asumir liderazgos. Evidentemente, todo esto hace que persistir en la lucha no sea cosa fácil.

El resultado de estas condiciones es que, si bien al nivel local organizaciones sociales han logrado defender sus modelos de desarrollo a través de la lucha social, cuesta dar el paso para construir una economía y política distinta al extractivismo. Da la impresión que la falta de prácticas y estrategias para sistematizar los procesos de lucha, construir memorias y generar espacios de interaprendizaje entre procesos locales, dificultan el aprendizaje estratégico en los movimientos y el potencial de reinención orgánica.

Sería importante analizar qué rol han jugado en estos procesos las ONG nacionales y la cooperación internacional, ya que las organizaciones locales y nacionales a menudo tienen relaciones intensas con ambos tipos de organización, quienes, por lo tanto, han incidido en su dinámica interna. Da la impresión –pero se requiere de un análisis diferenciado y preciso– que a menudo estas relaciones han reforzado (parte de) la cultura política existente.

#### **8. Los conflictos y luchas sociales se inscriben en historias más largas de lucha, que disputan el modelo de sociedad, de Estado y de desarrollo para la sociedad peruana, donde la fuerza siempre juega un rol importante ...<sup>8</sup>**

Si bien las luchas sociales tienen particularidades en cada contexto geo-histórico, para entenderlos movimientos actuales, sus dinámicas, estrategias, fuerzas y debilidades, es necesario mirarlos dentro de un contexto geo-histórico, ya que a menudo son parte de luchas de larga data sobre el destino de poblaciones locales, y de las narrativas que se han construido en torno a ellos. Si bien cada momento histórico tiene su particularidad, para entender Bagua uno tiene que recurrir a la historia del pueblo awajun; para entender Espinar, a la historia de la Federación Campesina; y para entender Conga, a la historia de las rondas campesinas en Cajamarca.

Sin duda, en otros momentos históricos hubo otras narrativas de lucha que reivindicaron determinadas autonomías (de regiones o pueblos) o proyectos que superaron el Estado-nación. Sin embargo, en la actualidad casi todos los movimientos parecen inscribirse en narrativas de procesos históricos de negociación entre las poblaciones marginalizadas y las élites político-económicas locales, nacionales y globales, sobre la organización territorial, política y económica del país. En estos conflictos, el gobierno central aparece como un actor estratégico cuyo posicionamiento en los conflictos entre las comunidades y los poderes locales (antes hacendados, ahora empresas mineras, como me lo han señalado en tantas entrevistas) puede cambiar si la fuerza social y política de las comunidades es suficiente (Starn 1999 y Damonte 2007). En ese sentido, el reclamo de las organizaciones, en diversos conflictos, al Estado central para que asuma su papel

---

8 Este argumento profundizo a raíz de la resistencia contra el proyecto Río Blanco en Ayavaca y Huancabamba en: Hoetmer (2010).



de garante de derechos y de facilitador de la resolución de los conflictos que se están dando, sigue un patrón histórico, en el cual las poblaciones buscan obligar al Estado a asumir este rol.

Sin embargo, el empleo de la fuerza y la violencia no implica que las organizaciones de las comunidades busquen destruir el Estado o el mercado (Damonte 2007). Por el contrario, buscan negociar, o la forma de ser insertadas en ellos o, en algunos casos, el mismo contenido del proyecto nacional. Las poblaciones locales disputan el régimen democrático actual, reclamando otra forma de gobierno a partir del respeto a sus derechos y su participación en las decisiones que les conciernen. En segundo lugar, las comunidades buscan negociar los términos de su inserción en el mercado, en la globalización y en la llamada modernización. Pero también plantean los límites a esta integración y la necesidad de resolver parte de sus problemas ellos mismos.

La centralidad de este tipo de imaginario enfocado parece haber logrado llamar la atención, cuando uno considera que más bien el control de territorios concretos y la construcción de respuestas ante problemas sociales de manera autónoma por las organizaciones sociales han sido las estrategias más potentes de los movimientos en las últimas décadas. A menudo fueron estos cambios desde abajo los que luego fueron adoptados o formalizados por el Estado. Así, la reforma agraria surgió de la lucha por la tierra, los comedores populares como respuesta de la gente al hambre, el discurso de las políticas participativas de la Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador (CUAVES), y transformaron las rondas campesinas decisivamente al campo en Piura y Cajamarca. Pese a todo ello, las estrategias y discursos más autónomos tienen poca presencia en el discurso y la práctica de los movimientos peruanos, salvo en algunos casos amazónicos y de comunidades andinas excepcionales. Sin embargo, podrían estar emergiendo a raíz de la intensificación de las luchas eco-territoriales, tanto desde lógicas de explotación autónoma de los bienes comunes (la minería informal), como en la resistencia contra mega-proyectos mineros.

En todo caso, en la actualidad, ante las grandes limitaciones de la institucionalidad existente para canalizar las aspiraciones en las poblaciones del país a que haya mayores cambios, el ejercicio de la fuerza (a través de bloqueos, tomas y marchas) en las luchas sociales parece haberse convertido en una forma casi institucionalizada e inevitable de participación política para los sectores populares. Los casos descritos en los principales estudios sobre la minería en el Perú sugieren, por ejemplo, que la acción directa y la tendencia a usar la fuerza son necesarias para generar escenarios de negociación con la posibilidad real de incidir para las poblaciones afectadas (Bebbington 2007b, De Echave 2009).

Se percibe, además, que en el escenario actual la vieja estrategia de *la profundización de las contradicciones* está cobrando fuerzas, promoviendo liderazgos locales o tendencias en los movimientos. Aunque, en general, esto representa

una posición minoritaria en las poblaciones movilizadas, puede incidir de manera determinante en los conflictos, promoviendo la confrontación y la violencia.

Cuando se trata de la violencia en los conflictos sociales, habrá que subrayar, además, que ella es ejercida de manera más intensa y sistemática por los actores privados (pienso en las estrategias de hostigamiento y amenazas desde las empresas de seguridad privadas que trabajan para empresas extractivas, que han tenido como expresiones «emblemáticas» la Operación Diablo en Cajamarca, o la tortura de campesinos detenidos ilegalmente en el campamento minero Majaz) o estatales (pienso en las decenas de personas que perdieron la vida por la represión de las fuerzas de orden estatal en protestas en los últimos diez años).

**9. Otros movimientos menos espectaculares, con otras estrategias, también disputan cuerpos, territorios e imaginarios desde otros márgenes. La interrelación entre ellos parece fundamental para transformar las correlaciones de fuerza**

Me he enfocado en este artículo, sobre todo, en los movimientos territoriales, porque ellos se han convertido en el principal desafío al *statu quo* en la actual sociedad peruana, por la urgencia estratégica de defender estos territorios frente a la expansión de la explotación sin fin, y quizás también porque han ganado mayor presencia en la discusión pública y académica a raíz de la espectacularidad de sus luchas. Sin embargo, con ello no quiero decir, que no hay otras luchas claves para la transformación de nuestras sociedades en la actualidad, cuyo desarrollo requiere de análisis. Inclusive afirmo que la articulación progresiva entre estas luchas es fundamental para transformar a nuestra sociedad, mientras que la idea de que hay una lucha central o prioritaria —como se ha planteado en la izquierda por décadas— es un peligro para ello.

Las luchas por el control sobre nuestros cuerpos, identidades e imaginarios para poder construir vidas plenas, libres y seguras que impulsan los movimientos afros, feministas, urbano populares, de diversidad sexual y de derechos humanos (y en realidad también lo indígena), son igualmente luchas por un mundo distinto, en las cuales prima la libertad de elegir vivir la vida que una/uno quiere. Estas luchas se enfrentan a la represión, la exclusión, la violencia y la muerte en el feminicidio, los crímenes de odio, el racismo, la violencia cotidiana, la carencia de derechos básicos y el hambre. De la misma forma en que se da la criminalización y represión de la organización social, en estos casos se trata de violencia y coerción que busca impedir la libertad de elegir vidas y construir sociedades distintas. Son luchas desde otros márgenes de nuestra sociedad, cuya situación inspira estrategias diversas, que incluyen las marchas masivas, las acciones simbólicas, la incidencia política, las campañas de sensibilización, pero también la construcción de comunidades de sentido (Cuba 2012) que sostienen formas de vida rechazadas o marginalizadas por los poderes fácticos.

Desde el PDTG hemos venido sosteniendo que la interrelación entre estos

movimientos es fundamental por varias razones. De un lado –como expuse en la introducción– el patriarcado, la colonialidad y el imperialismo producen desigualdades e imaginarios que sostienen decisivamente al capitalismo, como modo de vida que busca mercantilizar cada vez más, territorios y relaciones sociales, explotando sin fin a vidas humanas y a la naturaleza en un planeta que tiene límites. Ya que estos sistemas de dominación están interrelacionados y son interdependientes, para transformarlos los movimientos también tendrán que encontrar intersecciones, puentes y causas comunes. La defensa y reconstrucción del territorio –sea nuestro cuerpo, nuestra mente e imaginación, nuestra familia, nuestra comunidad o región– para tener la libertad de elegir otros modos de vida en equilibrio con la naturaleza y otras vidas humanas colectivas e individuales ha empezado a emerger como un camino posible.

Además, es evidente que los movimientos sociales mismos no están libres de opresiones, discriminación y desigualdades, que terminan debilitándolos a mediano plazo. Por un lado, provienen de una realidad social en la que existen desigualdades, opresiones, discursos, personalismos, luchas por el poder y prácticas políticas hegemónicas y jerarquizadas, todas las cuales se reproducen dentro de ellos. Por otro lado, las luchas sociales normalmente son sectoriales, y reconocen, por lo tanto, determinadas discriminaciones, invisibilizando o quitando importancia a otras (por ejemplo, la discriminación por género, orientación sexual o raza a menudo ha estado muy presente en las luchas clasistas).

En este sentido, el diálogo entre movimientos puede servir para construir proyectos de transformación social integrales y conectados, sobre la base de la articulación o incorporación recíproca de agendas, que permita sumar voluntades colectivas para forjarlos y transformar las correlaciones de fuerza que impiden su construcción. A la vez, este diálogo permitirá el interaprendizaje entre movimientos, y la reflexión crítica sobre sus contradicciones internas, la cultura política, etc., que podrían generar procesos de fortalecimiento interno y construcción de nuevas relaciones sociales. Para ello, es necesario que los movimientos reconozcan su incompletitud estructural, y la importancia de las otras agendas de lucha para sus propios demandas.

En los últimos años hay avances interesantes en esta dirección, como la incorporación de los derechos indígenas y la propuesta del «buen vivir» en la agenda de los movimientos feministas y de derechos humanos, en la decisión de asumir, tras una larga discusión interna, la solidaridad con la lucha amazónica tras los sucesos de Bagua por el movimiento de la diversidad sexual en la Marcha del Orgullo LTGB de 2009 bajo el lema «En la diversidad: unidas y unidos. Lesbianas, travestis, transgéneros, transexuales, gays y bisexuales por la paz, la vida y el respeto a nuestras hermanas y hermanos de la Amazonía», o por la presencia de de activistas del movimiento de diversidad sexual y del movimiento de mujeres en la Marcha Nacional por el Agua en 2012.

**Y una afirmación epistemológica: cualquier estudio parte de un posicionamiento teórico, epistemológico y político. Para entender a los movimientos sociales actuales hay que verlos desde la fragmentación, desde abajo y desde adentro de sus procesos de organización y movilización.**

Para terminar, habrá que responder anticipadamente al argumento de que mis hipótesis están más enraizadas en un posicionamiento militante que en una investigación rigurosa. Pues sí, no hay duda que este texto parte de un claro compromiso con los procesos de organización y movilización social en el país y con la necesidad de reconocer los elementos y avances transformadores en ellos, como también de identificar y aprender de las dificultades y desafíos actuales para los movimientos, desde la convicción de que son estos procesos los que generan condiciones para un Perú más justo, equitativo, democrático y en equilibrio con la naturaleza. Más que todo, la hipótesis nace parte de la convicción política personal de que las distintas luchas tendrán que encontrar interconexiones para desplazar las relaciones de dominación que regulan nuestra sociedad, y crear un mundo realmente distinto.

Sin embargo, lo mismo vale para cualquier otro estudio de los conflictos y movimientos sociales. Movimientos sociales no son unidades empíricas sino procesos complejos, contradictorios y estructuralmente contingentes, que puedan llegar a su visibilidad máxima en movilizaciones, pero en realidad consisten en una variedad de prácticas impulsadas por múltiples actores desde una identidad en cierta medida compartida, en búsqueda de la transformación de relaciones o estructuras percibidas como injustas. Investigadores, pero también activistas y dirigentes, construyen representaciones de estos procesos en sus estudios, discursos, documentos y acciones que dan una coherencia a procesos que no son coherentes de por sí.

En consecuencia, las definiciones utilizadas son relativas y enraizadas en universos políticos, culturales e históricos de los cuales tanto los movimientos, como las y los propios investigadores son parte. Como las acciones de movilizaciones y organización social se inscriben en procesos históricos de dominación y resistencia que determinan en gran medida las estrategias y prácticas impulsadas en una realidad, las y los investigadores también son parte de realidades e historias que inciden en sus elecciones metodológicas, conceptuales y políticas.

Las preguntas, conceptos, métodos y enfoques utilizados para entender una realidad determinan en cierta medida lo que vamos a poder percibir. Es muy distinto preguntar: ¿Existen movimientos sociales en el Perú? y ¿por qué no hay movimientos sociales como en Ecuador o Bolivia en el Perú?, que ¿cómo logran organizar y movilizarse los pueblos peruanos después de veinte años de guerra interna, sucesivas crisis económicas y una dictadura? Es muy distinto analizar la realidad peruana con los conceptos provenientes de la sociología europea o norteamericana, que con los enfoques construidos por Raúl Zibechi, Arturo Escobar, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino.

Me da la impresión que el discurso de la ausencia de los movimientos sociales en el Perú se ha vuelto un marco interpretativo en sí mismo, cuyos enfoques confirman su hipótesis de partida, en vez de mirar los cambios que se están dando. El discurso se basa en conceptos de la teoría política y sociológica norteamericana que analizan los procesos de movilización desde su interacción con el Estado, volviendo a las y los investigadores, además, en el rol poco acertado de juzgar los procesos sociales para determinar si cumplen con los requisitos académicos de ser considerados movimiento o si están siguiendo el camino «lógico» de constitución de movimiento.

Un dirigente indígena, cuando discutió con un investigador académico sobre la «ausencia» del movimiento indígena en el Perú, manifestó: «Si han venido para buscar el movimiento indígena ecuatoriano o boliviano en el Perú, evidentemente no los van a encontrar»<sup>9</sup>. Quizás Raúl Zibechi tenía razón cuando me planteó que el problema es que estas investigaciones se concentran en la estructura organizativa vista desde arriba, y no en los flujos y energías sociales que surgen desde abajo<sup>10</sup>. En todo caso, afirmo que los procesos de investigación de movimientos sociales tenemos que entenderlos necesariamente como procesos emergentes e históricos, en los cuales los conceptos y las perspectivas tienen que estar abiertos y adecuados a la realidad de la que empiezan a ser parte. Esto requiere de lecturas desde abajo, y desde adentro de los propios movimientos sociales, que den cuenta de sus subjetividades, cambios, horizontes y heterogeneidades.

En este sentido, los testimonios y análisis que siguen en este libro son un aporte importante al desafío de entender los movimientos del Perú.

## Bibliografía

ÁLVAREZ, Sonia

2009 «Repensando la dimensión política y cultural desde los movimientos sociales: algunas aproximaciones teóricas». En: Raphael Hoetmer, *Repensar la Política desde América Latina. Cultura, Estado y movimientos sociales*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global.

BEBBINGTON, Anthony, Michael CONNARTY, Wendy COXSHALL, Hugh O'SHAUGHNESSY y Mark WILLIAMS

2007a *Minería y Desarrollo en el Perú. Con especial referencia al proyecto Río Blanco, Piura*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y CEPES.

9 Lamento enormemente no haber anotado el nombre del dirigente en el momento de su intervención tan potente. Ya unos años después, lamentablemente, no me puedo acordar quién ha sido, aunque tengo mis sospechas.

10 Correspondencia personal durante la elaboración de este ensayo.

- BEBBINGTON, Anthony, Martin SCURRAH y Claudia BIELICH  
2011 *Los movimientos sociales y la política de la pobreza en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y CEPES.
- CUBA, Lucero  
2012 *Entre orgullos y resistencias: una aproximación al movimiento LGTB en el Perú*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global.
- DAMONTE, Gerardo  
2007 «Minería y política: la recreación de luchas campesinas en dos comunidades andinas» en: Anthony Bebbington (ed.). *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas. Una ecología política de transformaciones territoriales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 117-163.
- DE ECHAVE, José C., Raphael HOETMER y Mario PALACIOS PANÉZ  
2009b *Minería y territorio en el Perú: conflictos, resistencias y propuestas en tiempos de globalización*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global, CONACAMI y CooperAcción.
- GARCÍA, María Elena  
2008 *Desafíos de la interculturalidad. Educación, desarrollo e identidades indígenas en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- GROMPONE, Romeo y Martín TANAKA (eds.)  
2009 *Entre el crecimiento económico y la insatisfacción social. Las protestas sociales en el Perú actual*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- HOETMER, Raphael (coord.)  
2009 *Repensar la Política desde América Latina. Cultura, Estado y movimientos sociales*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global.
- HOETMER, Raphael  
2010 «Esta democracia ya no es democracia....» Reflexiones a propósito de la consulta vecinal sobre la minería en la frontera norte del Perú. En: YUYAYKUSUN 3, Lima, pp. 183-208.
- STARN, Orin  
1999 *Nightwatch. The Politics of Protest in the Andes*. Durham and London.

## EL MOVIMIENTO INDÍGENA AMAZÓNICO EN EL PERÚ DEL SIGLO XXI

*Teresita Antazú*

Muy buenas noches con todos y muchas gracias por esta oportunidad. Mi nombre es Teresita Antazu López, soy del pueblo Yanasha del departamento de Pasco, provincia de Oxapampa, comunidad de Tsachopen, ex dirigente nacional de AIDSESEP, ex presidenta de mi organización, la Unión de Nacionalidades Ashaninkas y Yaneshas, UNAY, actual directora del Programa Mujer Indígena de AIDSESEP. Quiero traerles el mensaje de mi pueblo y de los pueblos indígenas de la amazonía peruana. Quiero decirles también que nuestro hermano Alberto Pizango ya está de regreso del destierro. Está presente con nosotros. Él también está muy contento de estar entre nosotros y, sobre todo, de reencontrarse con su pueblo, que se mantiene fiel con nuestro líder.

Su gente, sus comunidades, sus organizaciones lo esperan y están muy felices, no como los medios han dicho que está abandonado por sus organizaciones, desconocido por sus federaciones, eso no es verdad. El pueblo está con él y hoy lo hemos comprobado, nos han llamado de diferentes departamentos, de diferentes regiones para preguntarnos cómo estaba nuestro Apu. Él ha sido llevado en estos momentos a la Av. Canadá, a la Oficina de Requisitorias. El día de mañana sabremos cuál es su situación legal.

Según los medios de comunicación, el presidente Alan García ha declarado que habrá un juicio justo para él porque estamos en un país democrático. Esperemos que eso sea así, aunque nosotros no confiamos que eso sea cierto. Bueno, la esperanza es lo último que se pierde, pero sí, nosotros estamos felices de tener a nuestro líder. Bueno, voy hacer una pequeña presentación. Yo había pensado explicarles un poco cómo es el sistema organizativo de AIDSESEP.

AIDSESEP es una organización que está conformada por ocho organizaciones regionales, 56 federaciones, 1351 comunidades en toda la amazonía. Su representación indígena es de 65 pueblos y 13 familias lingüísticas. Del año 1970 a 1980, antes que se iniciaran las organizaciones indígenas, las primeras federaciones que se organizaron fueron el Congreso AMUESHA (que es como nos llamaban los mestizos a los yanasha), el Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH), que es como llamaban a los hermanos awajun y wampis; la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC) y la Federación de Comunidades Nativas de Ucayali (FECONAU).

El gobierno militar de Velasco dio la Ley de la Reforma Agraria y la Ley de Comunidades Nativas a comienzos de los años 70. Nuestros dirigentes se junta-

ron en Lima y conformaron una coordinadora que la denominaron COCONASEP (Coordinadora de Comunidades Nativas de la Selva Peruana), que luego se convirtió en la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, AIDSESP. Fue todo un proceso, todos sabemos que este proceso amazónico, andino, no ha sido fácil, pero las comunidades se vieron obligadas a organizarse para defender sus derechos territoriales, porque los pueblos estaban siendo colonizados y entregados a las empresas, entonces las organizaciones se vieron en la obligación de organizarse urgentemente.

Desde 1996 hasta el 2006 ha habido una consolidación de AIDSESP a pesar de muchos problemas. Mientras, en el Estado se consolida el neoliberalismo con Fujimori, pero se sigue titulando a las comunidades. Se creó la Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas (SETAI) como oficina del Ministerio de la Mujer. La crisis de la dictadura fujimorista no cambió las políticas económicas ni sociales, porque hay continuidad del neoliberalismo con Toledo. Este presidente crea la CONAPA (Comisión Nacional de Pueblos Andinos y Amazónicos), luego el INDEPA (Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano), bajo la influencia directa de la esposa del Presidente. Todos estos gobiernos respaldaron a las empresas ante bancos internacionales y en contra de los territorios indígenas. Se hacen concesiones superpuestas a reservas comunales con «informes técnicos» entre comillas de CONAPA. A pesar de estas dificultades grandes que ha tenido que atravesar la Amazonía y, por ende, AIDSESP, la dirigencia nacional resuelve los problemas de gestión e inicia un fortalecimiento institucional continuo.

Se aprueba un Plan de Vida para 20 años. Se recuperan 10 millones de hectáreas de territorios indígenas. Se organizan las regiones de AIDSESP en diferentes departamentos. Se incluye en el estatuto la representatividad de equidad de género. Se prioriza la incidencia, pero se huye de la confrontación. De alguna manera, en estos años los pueblos no estábamos tan decididos para la lucha, pero de 1996 al 2006, el periodo de consolidación de AIDSESP, pasa más a una etapa ya de confrontación con el Estado, los pueblos indígenas hacen más notoria, digamos, su situación.

El gobierno del APRA es el peor enemigo de los pueblos indígenas. Es el peor gobierno que hemos tenido porque es el gobierno que ha hecho más daño a los pueblos indígenas y a las comunidades nativas. Reduce las políticas de respeto a los derechos indígenas. Baja de nivel la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe. Baja el nivel de INDEPA; elimina la titulación pasando el PETT (Programa Especial de Titulación de Tierras) de Agricultura al COFOPRI (Comisión de Formalización de la Propiedad Informal) y desconoce el Convenio 169. En el 2007 habla de un «perro del hortelano» y lanza más de 100 decretos legislativos, muchos de ellos en contra de los derechos de los pueblos indígenas. INDEPA se convierte en refugio de ex dirigentes renegados con quienes busca dividir la organización. Esta ha sido la época más difícil para nosotros, los pueblos



indígenas, porque no solamente las empresas madereras, petroleras, mineras, nos han tratado de dividir, sino el mismo Estado utilizando a algunos de nuestros hermanos indígenas.

El Estado se ha valido de ex dirigentes, de dirigentes. Se dicen renegados; de alguna manera nosotros les habíamos puesto un nombre: «los chichirichis» que es un pajarito que está aquí, esta acá, esta allá. Entonces los hemos llamado «chichirichis» porque nunca se identifican con quien quieren estar, pero ellos se fueron más al lado del Estado porque el Estado les ha dado facilidades, les ha dado dinero, les ha cobijado.

Luego, en el mismo tiempo, del 2006 al 2010, aparece una nueva generación de dirigentes que no creen solo en la incidencia y se orientan a la confrontación para defender los derechos. El 2008, la respuesta indígena se produce con el llamado a la «insurgencia», desobediencia civil contra el gobierno para hacer retroceder al gobierno en los Decretos Ley N° 1015 y 1062. En el 2008 ya se había hablado de la insurgencia, ya AIDSESEP y sus comunidades habían hablado de este término, pero en ese tiempo nadie los persiguió, no sé si porque no hubo muertos, pero ya en el 2008 se había hablado.

En el XXI Congreso Nacional de diciembre del 2008 se acuerda reiniciar la lucha. En el 2009 se vuelve a hacer el llamado a la «insurgencia», que se convirtió en el motivo para iniciar la represión indiscriminada. Se dio una conferencia de prensa donde estuvieron presentes cinco dirigentes más mi persona, quienes sufrimos las primeras consecuencias al ser denunciados. Los juicios se reactivaron después de los sucesos de Bagua, iniciándose una persecución aduciendo que estábamos convocando a la rebelión, tratando de confundir al pueblo peruano que estaba asumiendo la defensa de nuestra causa.

La resistencia indígena ha sido en todas las regiones, no es tanto como suena a veces solamente en Bagua, la resistencia indígena ha sido en diferentes departamentos, en diferentes pueblos y en diferentes lugares. Todas las comunidades andinas y amazónicas se levantaron, manifestaron de alguna manera un rechazo a todo lo que había sucedido. Han perdido el respeto a nuestras comunidades y de alguna manera la prensa ha tratado de ignorar esta lucha, pero al ver la presión internacional y también por Internet ha habido muchas cosas, tuvieron que aceptar. Surgen nuevos líderes en las comunidades, líderes jóvenes de los cuales nosotros estamos muy orgullosos.

Digamos que en este espacio de lucha nosotros reconocemos y valoramos el gran valor de muchos pueblos, de muchas organizaciones, de muchas instituciones, de las ONG que nos han apoyado. Hemos sentido el apoyo muy fuerte aún de aquellas personas que no son indígenas ni amazónicas. Agradecemos de mi parte y de mis compañeros a todas las instituciones que vienen apoyando a este movimiento de lucha para la liberación de nuestros pueblos que ya queremos muy pronto. En el caso de la Comisión de Derechos Humanos, Flora Tristán, han habido

muchas organizaciones que nos han apoyado y nosotros estamos muy agradecidos porque gracias a ellos por lo menos nosotros estamos libres y esperamos que en el transcurso de estos días podamos lograr que la orden del hermano Pizango pase a comparecencia, es nuestro gran deseo. Muchas gracias.

### Respuesta a preguntas del público

**Teresita Antazú:** Bueno, creo que la pregunta las han respondido la mayoría. Yo voy a abocarme a lo que han dicho sobre los «chichirichis». En realidad, nosotros llamamos «chichirichis» a las personas que no tienen posición, que están aquí, que están allá, que traicionan a su organización. Y claro, todos pueden ser «chichirichis», como dicen también las ONG, pero más serían para nosotros si lo comparamos, así serían más las empresas petroleras, mineras, el Estado mismo porque no están de acuerdo con nosotros y de alguna manera traicionan nuestra posición.

Pero lo que voy a leer es algo que alguien dijo: «¿Cuáles son las propuestas? ¿Cuál es el programa que tienen los pueblos indígenas?». En todo caso, de AIDSESEP no me dio tiempo para poder leerlo, pero ya que tengo esta oportunidad. El programa general del movimiento indígena amazónico:

- Por un Estado nacional, pluricultural, pluriétnico y plurilingüe.
  - Por la libre determinación de los pueblos.
  - Por la defensa de los territorios indígenas como inalienables, inembargables e imprescriptibles.
  - Por la defensa de la diversidad biológica, geográfica y cultural.
  - Por la protección de los conocimientos colectivos de todos los pueblos.
  - Por un sistema de leyes que respete la jurisdicción indígena.
  - Por el respeto a la diversidad.
  - Por la derogatoria del paquete de leyes que atentan contra el desarrollo de los pueblos indígenas.
  - Por un desarrollo sostenible con identidad.
  - Por una educación y salud intercultural.
- Muchas gracias.

## EL MOVIMIENTO AFROPERUANO, ¿Y LAS MUJERES DÓNDE ESTÁN?

*Rocío Muñoz*

Buenas noches con todos y con todas. Para mí es una emoción muy grande poder estar aquí en este diálogo, en esta necesidad de replantearnos un poco las miradas que tenemos acerca del país; pero además creo que es importante hacerlo desde las diversas expresiones de los movimientos sociales, que se evidencian ahora o se hacen más visibles en nuestro contexto nacional. Al mismo tiempo, estoy muy contenta de compartir la mesa con amigas, compañeras tan queridas.

Yo quisiera partir de algunas reflexiones. Estas responden a mi experiencia de organización al interior del «movimiento afroperuano», pero también creo que es importante precisar que mi lectura es desde mi propuesta política feminista; por lo tanto, va a cuestionar seguramente en muchos momentos el proceso de organización y las propias relaciones interpersonales que se generan al interior del movimiento, pero me parece fundamental hacerlo, porque el feminismo nos propone eso: problematizar, reflexionar, transgredir y es a partir de allí que haré un par de reflexiones en relación con ello.

Lo primero que problematizo y coloco en el debate, es si en este momento podemos hablar de movimiento afroperuano, si realmente existe el movimiento afroperuano, y lo segundo que me parece fundamental de colocar en el debate, es si en este «movimiento» las mujeres afroperuanas estamos organizadas y participando activamente. Y si estamos organizadas me interpeleo con otra reflexión y es que quiero pensar que puedo seguir problematizando y reflexionando al respecto —¿existe un movimiento de las mujeres afroperuanas y/o existe un feminismo desde las mujeres afroperuanas?—. Creo que ahí hay varias cosas sobre las cuales me gustaría compartir con ustedes.

En principio creo que hablar del movimiento afroperuano en el contexto actual resulta difícil y complicado, porque lamentablemente no podemos hablar en este momento de un proceso articulado, de un proyecto común de sujetos y sujetas iguales, en un proceso sostenido, crítico, que haya podido ser un interlocutor consistente, coherente y permanente no solo con otras expresiones del movimiento social, sino también en diálogo permanente con el Estado y con otras instancias donde se toman las decisiones políticas o muchas veces se deciden nuestros destinos.

En ese sentido, creo que en los últimos años, si bien es cierto, se han definido algunas estrategias y experiencias interesantes de diálogo e interlocución, de si-

nergias entre algunas organizaciones que trabajamos con población afroperuana, no necesariamente vamos a poder hablar de un proceso de movimiento, como lo considero.

En tanto, creo que a partir de allí hay unas situaciones que es necesario mirar para entender por qué es difícil hablar de un movimiento afroperuano.

Algunas reflexiones:

Una primera tiene que ver con el proceso de organización de las instituciones afroperuanas. Estas se han traducido fundamentalmente en organizaciones no gubernamentales (ONG) y esto ha significado muchas veces serias complicaciones para brindar el soporte de articulación y organización que las bases en las regiones y comunidades ya venían impulsando. Si bien es cierto, la existencia de las ONG permitió institucionalizar una agenda, no necesariamente ha logrado una propuesta coherente y sostenible que permita dar soporte y acompañar a las bases y en esa misma línea, se ha generado una relación de cierta dependencia que no ha permitido procesos de organización sostenidos desde las comunidades y descentralizados.

Quiero aclarar que cuando me refiero a las bases, hago referencia a los procesos de organización que se fueron generando en las comunidades con presencia mayoritaria de población afrodescendiente.

En ese sentido, creo que ahí también aparecen otros elementos que tienen que ver con las posibilidades de aportar a un pensamiento crítico y a la construcción de un discurso que pueda no solo trabajar el tema del racismo como una situación concreta que impacta en determinados grupos humanos, sino que además pueda haber generado un debate que articule género, raza y clase como cuestiones fundamentales de la desigualdad social que afectan no solo a un determinado grupo de personas sino al país en su sentido más amplio.

Entre agosto y noviembre se nos presentaron dos contextos interesantes. Uno de ellos fueron las recomendaciones del CERD (*Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial*) y de otro lado, el tema del Perdón Histórico a la población afroperuana. A pesar de estos dos grandes avances, las respuestas de las organizaciones no han sido contundentes, a fin de exigir e interpelar al Estado para que realmente implemente políticas públicas y medidas afirmativas favorables a la población afroperuana.

### **Las mujeres afroperuanas y la organización**

De otro lado, es importante recuperar cómo se ha venido generando movimiento durante los últimos 40 o 50 años, creo que esto de alguna manera va a poder ayudarnos a explicar, porque luego hay que replantear en qué proceso de organización estamos las mujeres.

Entre los años 50 y 60 se generaron algunas expresiones del movimiento afroperuano; por ejemplo, con la presencia de familias afrodescendientes que

aportaron desde la cultura, el arte y la recuperación de la identidad y entre ellos tenemos a la familia Santa Cruz, como una de las más importantes. Este momento de organización se centró en la recuperación de la identidad y no trabajó fuertemente desde el cuestionamiento de las desigualdades sociales. Más adelante vamos a encontrar otras experiencias del movimiento; más o menos en los años 70 identificamos a ACEJUNEP (Asociación Cultural de la Juventud Negra), posteriormente INAPE (Instituto Nacional de Estudios Afroperuanos). La década de los 80 fue una etapa importante por la presencia del Movimiento Negro Francisco Congo y en ese contexto un espacio de articulación más nacional, que generó un importante grupo de líderes y lideresas que aportaron a una reflexión crítica desde el movimiento y que también impulsaron instituciones que vienen trabajando hasta la fecha.

Pero en este recorrido rápido de organización y movimiento, en el que seguramente falta nombrar muchos momentos y personajes importantes, la pregunta sería: ¿y dónde estaban las mujeres en esta propuesta que era fundamentalmente liderada por los compañeros hombres? Es aquí donde quisiera concentrar la mayor parte del tiempo asignado, porque no es mucho.

Uno de los elementos fundamentales que me parece importante mirar para recuperar dónde estábamos las mujeres en este proceso de organización, tiene que ver con identificar el proceso de organización de las mujeres afrolatinas y afrocaribeñas y a partir de allí identificar dónde se ubica el Perú en su experiencia de organización de las afroperuanas.

Si bien es cierto que la Red de Mujeres Afrolatinas, Afrocaribeñas y de la Diáspora colocó tres elementos fundamentales para empezar el proceso de organización, no necesariamente estos tres postulados se dieron de igual manera y en el mismo tiempo en todos los países. Uno de ellos planteaba la necesidad de abordar el racismo en la propuesta feminista. En ese sentido, existen reflexiones importantes que han problematizado el racismo, el sexismo, además del género, la raza y la clase, como las de Sueli Carneiro cuando nos propuso «Ennegrecer el feminismo». En tanto, creo que hay una cuestión fundamental que se colocó en este proceso de organización más regional.

Lo segundo era abordar el sexismo en la lucha antirracista y esto también permitía entrar a un diálogo distinto donde las mujeres afrodescendientes decíamos que el racismo no es lo único que nos afecta, hay otras formas de opresión social que también las tenemos que mirar, problematizar y cuestionar. Y un tercer elemento sobre el cual se sostuvo el proceso de organización tiene que ver con la construcción de este sujeto político capaz de formular nuevas propuestas a los movimientos, y allí estamos pensando en cómo las mujeres pudiéramos entrar a una discusión que nos permitiera abrir debate e interpelar que el racismo no era, insisto, la única forma de subordinación y opresión de las mujeres afrodescendientes.

Creo que en este momento podemos recuperar mujeres muy importantes que han aportado al pensamiento crítico de la región: *Sueli Carneiro*, *Ochy Curiel*, *Sergia Galván*, *Epcy Campbell* y otras compañeras que influenciadas por el pensamiento crítico de las feministas afroestadounidenses lograron hacer un proceso de reflexión también en la región. Y es a partir de allí que en este mismo proceso regional coincido con Ochy Curiel cuando propone hasta tres momentos de la organización regional.

Un primer momento de este largo recorrido tiene que ver con la afirmación de una política de identidad. Esta recuperación de la herencia africana, peinados, ropas, en fin, todos aquellos elementos que permitieran encontrar una identificación con esta ancestralidad con la cual no habíamos podido construir una identidad cercana que nos permita afirmar, que nos permita generar nuevos paradigmas. Un segundo momento de trabajo político hacia fuera del movimiento; si bien es cierto hacia dentro ya se había generado la discusión, había la profunda necesidad de interpelar y cuestionar otros espacios de articulación como el movimiento feminista, como el movimiento de derechos humanos y otras expresiones del movimiento nacional y regional. Y un tercer momento es la articulación nacional, regional y continental como elemento para seguir construyendo el debate y conquistando derechos.

Si bien es cierto, este fue un proceso que articuló a la región, ¿dónde estaban las mujeres afroperuanas en este proceso de organización? Sobre esto algunas reflexiones:

Es importante resaltar que nuestras instituciones en su mayoría han sido organizaciones mixtas y lideradas por los hombres. Sin embargo, también es cierto que durante el proceso han habido mujeres importantes que la historia del movimiento afroperuano no ha recuperado en su real dimensión y es necesario visibilizar y conocer. Una primera es Victoria Santa Cruz con su poema «Me gritaron negra»; creo es una de las primeras expresiones políticas de una afroperuana que denuncia el racismo y su impacto en las mujeres. Cuestiona e interpela, pero además reafirma el tema de las identidades, del autorreconocimiento en un discurso político y transgresor. Y un segundo personaje es María Elena Moyano, y aquí creo que es fundamental recuperar este personaje que no ha entrado todavía en los libros que construyen la historia del movimiento afroperuano, y muchos me dirán que María Elena no tuvo como agenda el movimiento afroperuano. Yo creo que en ese contexto no necesitaba tenerlo, creo que el reconocimiento está a partir de la lucha social que ella emprendió no solo por la recuperación de la democracia en el país sino también que ella trabajó con y para las mujeres de este país. Creo que allí hay un debate que es importante colocar.

En ese sentido, me parece muy interesante evidenciar que estas dos mujeres nos indican que las afroperuanas no estuvimos fuera de los procesos de organización nacional, sino por el contrario cuestionando desde diversas expresiones

y plataformas, y evidenciando que la discriminación por género, raza y clase adquiere características particulares en las afrodescendientes.

La última parte de mi presentación quiero dedicarla a algunas reflexiones finales:

Lo primero es que efectivamente y como lo mencioné antes, nuestros espacios de activismo y organización han sido mixtos y la figura de las mujeres no se ha visibilizado, en la medida que la gran mayoría de liderazgos han sido masculinos y no han incorporado las demandas específicas de las mujeres; en tanto, se evidencia la debilidad del proceso de organización de las afroperuanas que no ha permitido un impacto mayor al interior del movimiento y hacia otras expresiones de organización social; en tanto, no podemos hablar en este momento de un movimiento feminista afroperuano, pero sí de interesantes articulaciones que tienen un impacto fundamental para la agenda de los y las afrodescendientes.

El nivel de articulación con otros movimientos sociales ha mejorado notablemente en los últimos años. Existen experiencias interesantes de articulación con el movimiento feminista, con el movimiento LGBT, de derechos humanos, y aun así creo que nos falta mucho más por avanzar. Existe la necesidad de generar puentes, estrategias y alianzas que nos permitan conocernos pero también reconocernos en esta lucha por los derechos de las mujeres.

Considero que existe la impostergable necesidad desde las mujeres de aportar al pensamiento crítico y la reflexión teórica, que nos lleve a dejar de ser objetos de análisis, dejar de ser objeto para traducirnos en sujetas activas de cambio y movimiento. Necesitamos producir conocimiento, esto es una necesidad impostergable. Tenemos que empezar a reconstruir la historia desde los ojos de los hombres y las mujeres afrodescendientes, creo que allí tendremos elementos importantes para la reconstrucción política y el empoderamiento.

Lo segundo es que no podemos seguir insistiendo en pensar que el racismo es el único problema de la población afroperuana. Existen otros elementos que se cruzan con el racismo y su impacto y que es necesario se analicen y revisen política, social y económicamente. La interlocución con el Estado es un elemento fundamental. Todavía necesitamos seguir construyendo el sujeto político; que este Estado peruano mire en condiciones de igualdad y no como subalterno, desde una postura paternalista, protectora y asistencialista, que no permite establecer un diálogo horizontal y concreto que nos permita avanzar en construcciones conjuntas, como por ejemplo, políticas públicas y acciones afirmativas dirigidas a este sector de la población.

Lo último es tremendamente importante, la ausencia de datos e indicadores sobre población afroperuana, el bajo porcentaje de mujeres en las universidades, la pobreza y la discriminación en el acceso al empleo, sumados al sexismo impune, son algunas de las urgencias que no podemos postergar, ni bajar la guardia ante su demanda y exigencia.

Lo otro, que me parece importante también, es fortalecer el trabajo estratégico y político, las últimas experiencias sobre denuncias a programas cómicos han colocado en la agenda pública un debate concreto. Y entonces, sí creo que hay que empezar a problematizar y entender que el racismo no es un problema que afecta a unos pocos. El racismo es un problema de país. Lo que vemos en la televisión es reflejo del país. Es necesario establecer luchas frontales donde nuestras agendas se crucen y se encuentren, esto es clave.

Y para concluir, me parece fundamental reflexionar que yo no puedo levantar una agenda de lucha contra el racismo si no soy capaz de reconocer que existen otras formas de opresión que van a afectar a otros grupos sociales. En la medida en que yo incorpore otras demandas en mi agenda, creo que vamos a poder avanzar y construir ese movimiento político nacional que queremos que interpele, que cuestione, que vea muchos rostros, muchas caras, y, sobre todo, que se pinte de colores. Muchas gracias.



## PERÚ VISTO DESDE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

*Lourdes Huanca*

Buenas noches compañeras y compañeros, compañeros de la mesa, primeramente quiero que me ayuden a hacer una arenga para poder despertar porque sabemos que todo el día venimos trabajando, pero si estamos acá es porque también queremos aprender de ustedes como también de nosotros. Entonces como estamos acá, en América Latina, hay muchos compañeros y compañeras que vienen de otros países, haremos lo siguiente: «Globalicemos la lucha», «Globalicemos la esperanza», «Globalicemos la lucha», «Globalicemos la esperanza». Gracias compañeras y compañeros, sabemos que estamos de sueño pero aquí nos vamos a despertar, porque si no cómo vamos a lograr una América Latina con justicia y con igualdad de género.

A nombre de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú, también en nuestro país las mujeres hemos levantado nuestra propuesta en defensa de nuestra soberanía alimentaria, en defensa de nuestra vida, de una vida digna, en defensa de nuestros derechos humanos. Sabemos que en nuestro país esta enquistada la derecha, capitalista y neoliberal que viene despojándonos de nuestras tierras, de nuestra cultura.

¿Por qué las organizaciones de mujeres nos hemos tenido que agrupar? Porque ya es demasiado soportar el atropello del patriarcado, el atropello del imperialista. Para nosotras era pues una fuerza muy brutal para las mujeres. Lo que hemos hecho como FEMUCARINAP, como mujeres del campo, es agruparnos para defender la tierra: «el territorio, la tierra, el agua, la luz, las semillas, los derechos de las mujeres y del pueblo indígena». Nuestra pachamama es de vital importancia para poder subsistir en este mundo, de vital importancia para poder resistir todo el atropello que venimos sufriendo. Sin tierra no viviríamos, sin agua peor aún. El agua es la sangre de la tierra, y la semilla es la semilla que nos da el fruto que tenemos, las papas y por ahí ven todos los productos que nos da. Por ello tenemos que luchar, por ello.

Pero tenemos un gobierno en nuestro país que lo único que hace es quitar las tierras, concesionar el agua, eliminar nuestras semillas y violar nuestros derechos como pueblos, como seres humanos. Hoy más que nunca está la fuerza del biocombustible, del etanol, con que ellos han decidido alimentar a los carros. Ellos han decidido alimentar. Dicen en la FAO, estuvimos hace poquito en Brasilia, el viceministro de Agricultura, que en nuestro país, Perú, no hay absolutamente pobreza, que la agroexportación está generando trabajo. Sí, eso no lo podemos

negar, pero ahí reventamos y lo dijimos: «A costa de quién están generando trabajo». A costa de los pulmones de los jóvenes y de las mujeres, mujeres que tienen que emigrar de la zona sur, de la zona centro, al norte para poder buscar y encontrar un trabajo. «Explotación», sí compañeros y compañeras, nos explotan, porque el actual gobierno, el que salió, y si es que entra de nuevo la derecha siempre tiene olvidado al campesinado, tiene olvidada a la mujer indígena y a la mujer afrodescendiente. Nos tiene olvidados sí, pero para eso estamos ahora, necesitamos un gobierno que converse con el pueblo, que piense en los pueblos indígenas, que potencie la agricultura. Alan García solo busca trabajar de la mano con las transnacionales, darles más dinero a costa de la gente explotada. Dice que estamos bien económicamente, dice que hay chorreo, pero los pueblos indígenas con los bolsillos vacíos, ¿eso es desarrollo? Preguntemos si eso es desarrollo. No compañeros, eso es neoliberalismo capitalista. Por eso, para luchar en contra de los capitalistas que destruyen nuestra madre tierra nos estamos organizando en cada comunidad, en cada nexo, levantando la fuerza de las mujeres, de las mujeres al lado de los compañeros campesinos, indígenas, a que nunca más nos vuelvan a atropellar nuestro derecho y a maltratar a nuestra madre tierra.

Nos han dicho que somos gente de tercera clase. Nos consideran como perro del hortelano, bueno nos han considerado así, el presidente entre comillas. Porque ya habrá un momento, porque para eso nos organizamos, porque también el pueblo tiene que gobernar, pero un pueblo preparado. ¿Por qué hoy nos atropellan así? Porque, lamentablemente, el tema político, la palabra política, muchas veces dicen: «Ah no, ya son politiqueros», «ah no, eso no se debe ser, ya no hay que coordinar con ellos». No señores, hoy FEMUCARINAP prepara y capacita a las mujeres. Nos preparamos para asumir responsabilidades, para entender lo que es la política, porque hasta lo que comemos es política. Y la participación política para poder gobernar, también nos estamos preparando.

Los desafíos son esos, los desafíos de cada compañera, mujer campesina, asuma y llegue a ser regidora, consejera pero preparada, capacitada para defender sus derechos, no para decir al alcalde «te paso el té», «te paso el café» o «sabe que, pásame la casaca para colgar». No, sino para que diga: aquí se defienden los derechos de la mujer del campo, los derechos de aquella mujer que es explotada. Cuando vienen a trabajar en estas empresas de la agroexportación, las mujeres salen enfermas porque no tienen derecho a la salud, no hay un seguro agrario. Dicen que hay el seguro, pero ¿de qué hora a qué hora trabajan los seguros? Desde las 7 de la mañana hasta las 4 de la tarde, ¿verdad? Y en la noche las mujeres salen de trabajar a las 6 de la tarde, ¿en qué momento van a hacerse ver? ¿En qué momento están al lado de sus hijos? Para ello, compañeras y compañeros nuestro desafío es ese, llegar al poder, no una mujer, hoy tenemos ocho mujeres congresistas que están al lado de uno; las expulsaron, ¿pero tuvo fuerza del pueblo? Por eso, cuando FEMUCARINAP llegue al poder, tendrá sus cuadros

dirigenciales para que siga la organización porque si no se forma cuadros de nada estamos hablando, tenemos que formar cuadros jóvenes, cuadros para seguir luchando, capaces de seguir luchando por nuestros principios, cuadros preparados y fuertes.

Hoy estamos así porque verdaderamente también aquí, digámonos las verdades, necesitamos que las izquierdas, queremos llegar al poder pero agarrémonos y pongámonos fuertes, ¿queremos sacar al país, al Perú adelante? Pues analicemos qué estamos haciendo. Llamémonos a una unidad de sinceridad, llamémonos a una unidad de verdaderamente sacar al país adelante, no solamente para mirar mi bolsillo y llenarlo, sino por el pueblo. FEMUCARINAP está de campo en campo, de comunidad en comunidad y veremos al 2016, tendremos en el congreso más de 40 congresistas, tendremos más alcaldesas porque no hay otra manera.

Nos dicen que las leyes, tenemos 120 padres de la patria y madres, también que lo dicen pero más parecen madrastras y padrastros porque sacan las leyes a favor de las grandes empresas, sacan a favor de ellos, pero para ello necesitamos capacitar.

Estamos acá las organizaciones, la CGTP, AIDSESP y todos. Vayamos pisando tierra, bueno queremos el poder, pero ay de nosotros que no cometamos los errores de engañar a nuestro pueblo. Bueno, pero eso sale de las organizaciones, tendrán que rendir cuentas a sus organizaciones y también rendiremos cuenta a la Pachamama, al medioambiente. La tierra está pidiendo auxilio, está pidiendo que la ayudemos a saberla proteger. No más, no más consumos transgénicos, no más. No aceptemos las semillas transgénicas, no aceptemos más los que dicen: «Sí, las empresas mineras generan trabajo», «Sí, dan plata», pero están matando a la gente, están matando a las campesinas, están matando a los campesinos y están matando nuestro medio ambiente. ¿Qué será para el futuro de nuestros hijos?, pregunto yo, si seguimos como estamos. Por eso nos queda unirnos compañeros y compañeras, América Latina y El Caribe, para las mujeres campesinas, del campo, para FEMUCARINAP. No hay fronteras porque mis hermanas de Chile, las mapuches, sufren como nosotras sufrimos. Nuestros hermanos de otros países campesinos sufren como nosotros.

La lucha es dura. Los y las peruanas, tras casi diez años de gobierno por el régimen autoritario de Alberto Fujimori, iniciamos protestas masivas que abrieron paso al retorno del régimen de democracia representativa. No nos quedemos solo con una democracia representativa. Los tiempos fueron duros. Ahora conquistemos, luchemos y protejamos nuestra madre tierra. No obstante, bajo los gobiernos de Alejandro Toledo y Alan García Pérez no se lograron hacer respetar nuestros derechos. Hemos recibido atropellos. Hemos visto cómo nos cierran las puertas a los movimientos sociales, a las mujeres y al pueblo indígena cuando queremos reclamar justicia. Tenemos a un presidente entre comillas que dialoga con nosotras. Eso dice, pero cuando queremos reclamar nos mandan a los poli-

cías con armas como si nosotras y nosotros no fuéramos humanos, no fuéramos ciudadanos, peruanos.

A pesar de esto, han comenzado a surgir los movimientos indígenas, de mujeres, de diversidad sexual y otros, que abren la posibilidad de construir una democracia real en el país. Pero hermanos y hermanas, los movimientos sociales en el Perú y en Latinoamérica siguen fragmentados y aún falta formar cuadros jóvenes, líderes políticamente fuertes con una política, con una mirada bien puesta.

Ustedes creen que la derecha no maquina sus estrategias. Claro que sí. En el Perú, García, en el trato con las regiones y con algunos de los movimientos sociales, dentro de ellos está empezando a dividir, poco a poco generando peleas entre los integrantes de los movimientos; así piensa vencernos, con la criminalización de la protesta social, pero nosotras y nosotros tenemos que ser inteligentes. Debemos ser claros con nuestras bases, debemos trabajar unidos y con claridad. No seamos individualistas. Recuerden que ese es un principio del neoliberalismo, seamos solidarios y solidarias. Trabajemos con los principios de la comunidad, por nuestro pueblo. Vayamos en busca del respeto de nuestros derechos, el respeto a nuestra cultura.

Por eso, un pueblo unido, una América Latina unida jamás será vencida. Muchas gracias compañeros.

## CGTP: LA VISIÓN DEL PAÍS QUE QUEREMOS

*Olmedo Auris Melgar*

Compañeras y compañeros: un saludo solidario de la CGTP para todos ustedes. Vamos a cumplir con lo solicitado por la moderadora del debate, de tal manera que debo recortar mucho de nuestra intervención que yo consideraba pertinente y necesario hacer porque se nos ha solicitado desarrollar un tema que a nuestro juicio es sumamente vital e importante. Se trata de cómo desde nuestra óptica, de los movimientos sociales, debemos tener nosotros una visión de qué tipo de país queremos. Obviamente eso no es fácil, aquí tenemos que conjugar una serie de factores, por ejemplo, dar una lectura del país que tenemos. ¿Cómo están las clases sociales? Sobre todo, saber qué hicieron las clases dominantes durante todo este tiempo, por lo menos de la vida republicana. ¿Cómo estamos nosotros? Y es irónico decirlo y hay que manifestarlo, nosotros estamos dispersos y débiles, y lo paradójico es que la fortaleza del gobierno y de la derecha es consecuencia de nuestra debilidad; por supuesto, analizar el modelo económico, pero por razones obvias, me limitaré a dos cosas.

Primero, una lectura del país que tenemos en estos momentos. Para entender el Perú de hoy es necesario ir a sus raíces, desde luego, entender nuestro tiempo, pero también tenemos que definir cómo se inserta en el escenario mundial y aquí hay dos posibilidades: como país productor de materias primas o como país que se industrializa a tono con la revolución tecnológica y científica. Necesitamos ver el mundo desde nuestra realidad y no como nos pide el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, la Organización Mundial de Comercio. Tengamos en cuenta que los inversionistas extranjeros no invierten para promover el desarrollo del Perú sino para acumular la más alta tasa de ganancia.

De otro lado, debemos hacer un enfoque realista de la situación del país que anhelamos. La tragedia del Perú reside justamente en que no ha encontrado a lo largo de su historia como República una clase dirigente capaz de desarrollar las fuerzas productivas, asumir un proyecto de desarrollo nacional y democrático, de construir una sociedad integrada, moderna, soberana e independiente, de cerrar el ciclo colonial y de dotar al pueblo de los medios para su desarrollo, progreso y expansión cultural. Se prefirió y se sigue prefiriendo la sumisión servil al imperialismo y los privilegios a una elite oligárquica, parasitaria y consumista. La demagogia en lugar de la solvencia política, el centralismo virreinal que despoja los derechos y las potencialidades de vastas regiones del Perú profundo. Finalmente, la exclusión étnica y social de vastas mayorías nacionales y populares.

Segundo, una sociedad fragmentada como es el Perú de hoy y, sobre todo, una clase dominante sin más capacidad de miras y objetivos de lucro que el saqueo desmedido y el pragmatismo utilitarista a ultranza, desarraigada de nuestra historia y de la realidad, entusiasmada por la limosnas foráneas antes que por su capacidad de realización, está condenada a reproducir las condiciones de atraso, miseria, explotación, exclusión social, ruina moral y dependencia obsecuente como en efecto lo vemos y padecemos a diario. En suma, en palabra de nuestro historiador Jorge Basadre, una revolución frustrada, una República que nace cercenada, excluyendo a la inmensa mayoría de la población indígena y negra, cuyas consecuencias se perciben hasta el presente. Próximos a cumplir dos siglos de alcanzada la independencia del dominio colonial y español, el Perú sigue siendo en muchos aspectos tributario de esa vieja herencia colonial y feudal, de esa visión conservadora, racista y aristocrática de la vida, de esa incapacidad para afirmarse como sociedad independiente y soberana, la nación continúa siendo una promesa incumplida.

El centralismo económico y político, además del neocolonialismo, impiden la integración del país, el desarrollo del interior, la construcción de un mercado nacional. En nuestro querido Perú la democracia es más formal que real, el autoritarismo ha sido siempre el rasgo característico de quienes ejercieron y ejercen el poder. La exclusión de la población indígena y popular es aún una realidad patética como se ha podido ver en las recientes luchas de los pueblos amazónicos y andinos. Con el falaz argumento del «perro del hortelano» se retorna a los peores momentos de saqueo de nuestros recursos naturales y se degrada severamente el medioambiente.

Los problemas que agobian el Perú se explican por el fracaso histórico de las cúpulas dominantes insensibles al cambio, profundamente conservadoras y entreguistas, temerosas de la insurgencia popular, adictas al autoritarismo, al clientelaje y la corrupción. La República no ha logrado desprenderse de ese serio intento de reformas, como las emprendidas por los militares encabezados por Velasco Alvarado; chocaron con ese muro y la contrarreforma que desvió empalmó con el neoliberalismo impidiendo que el Perú ingresara al siglo XXI sobre rieles nuevos. Fujimori o Alan García representan la misma voluntad continuista con el símbolo patético de la corrupción y el mesianismo caudillista que tanto daño ha causado al Perú y al pueblo peruano. Una vieja República se asfixia sin remedio dos siglos después de haber alcanzado la independencia, otra se abre paso de cara a los retos del siglo XXI.

Para terminar, nosotros, desde la CGTP, desde los trabajadores, de los sectores populares, tenemos una visión de un país diferente. Construir una visión de país es confluir en una visión compartida de desarrollo nacional que se debe plasmar en un proyecto de desarrollo nacional. A su vez, debe tener como ejes la conformación de un Estado dirigente, soberano, democrático, plurinacional, inter-

cultural, con una economía nacional y solidaria cuyo fin supremo sea la realización de las aspiraciones humanas y no una economía supeditada a los vaivenes del mercado como el saqueo o el lucro, donde se establezca una política de lucha contra la pobreza, impulso del desarrollo social de la población, por la regeneración moral y una abierta lucha contra la corrupción.

Es momento de terminar con el viejo lastre caudillista, afirmando en su lugar la visión de proyecto común para alcanzar la meta de peruanizar el Perú. Queremos patria para todos, democracia para todos, justicia para todos, igualdad de derechos para todos, un futuro digno y próspero para todos. A 200 años del inicio por la lucha de la independencia del Perú y América Latina del coloniaje español y siguiendo el ejemplo de Cuba, Nicaragua, El Salvador, Venezuela, Ecuador, Bolivia, Brasil, Paraguay, Uruguay, necesitamos construir los cimientos firmes para una nueva República de cara a las exigencias del siglo XXI. Formar un Perú nuevo en un mundo nuevo como fue el sueño de Mariátegui, asimilando con creatividad los aportes acumulados por el pueblo peruano a lo largo de su historia milenaria.

Esta es la tarea fundamental que corresponde realizar a la nueva generación de la clase obrera, de los trabajadores en general, con audacia y sin pérdida de tiempo, entrelazando íntimamente el proyecto nacional de desarrollo y una nueva Constitución Política que le sirva de fundamento jurídico. Nada de ello será posible si no se cuenta con un gobierno popular, democrático, descentralista, patriótico, producto de la más amplia unidad de vastos sectores sociales y políticos, capaz de emprender esta tarea, de colosales exigencias e implicancias. El Perú necesita un nuevo contrato social. La nueva República será inviable sin una Asamblea Constituyente y una Constitución democrática sin un gobierno que sea su decidido impulsor uniendo en torno suyo a la mayoría del pueblo.

Afirmamos, categóricamente, como CGTP, que otro mundo sí es posible, capitalismo-socialismo es el dilema de nuestro tiempo. El capitalismo ya cumplió su ciclo histórico, no puede ofrecer más de lo que ya se conoce y se sufre. El socialismo, por el contrario, es una fuerza naciente llena de vigor y potencialidades porque coloca al ser humano y su entorno ambiental en el centro de todo, por primera vez al hombre y a la mujer como los únicos dueños de la sociedad. El socialismo deberá asegurar el acceso efectivo de los trabajadores y el pueblo a la gestión del Estado y del gobierno, a la gestión económica, social, cultural de modo que el poder pertenezca realmente al pueblo trabajador.

Esta tarea solo es posible si contamos con el instrumento político y social que nos permita su plasmación concreta, además de la más amplia unidad del pueblo peruano; por esta razón, llamamos a los trabajadores, a sus organizaciones sindicales a sumarse al proceso de unidad de la fuerzas populares, democráticas, patrióticas, progresistas y revolucionarias a sumar fuerzas con el movimiento campesino, con las organizaciones andinas, amazónicas y nativas, con los maestros, los estudiantes, la juventud, las mujeres, la intelectualidad y los profesiona-

les como los pequeños empresarios a construir una alternativa política opuesta al continuismo neoliberal, entreguista y corrupto para abrir un nuevo curso en el país.

Construyamos juntos un gran bloque de fuerzas populares, democráticas, patrióticas, con vistas a las elecciones generales 2011, para conquistar un gobierno democrático, patriótico y descentralista. Refundar la República, aprobar una nueva Constitución y unirnos en torno a un proyecto nacional que abra paso al desarrollo, al progreso y a la justicia social y a una verdadera democracia. Muchas gracias.



## EL DIFÍCIL CAMINO PARA INCLUIR EN LA AGENDA DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES EL DERECHO A LA IDENTIDAD DE LA POBLACIÓN TRANS

*Belissa Andía Pérez*

Me proyecto en el tiempo con una mirada retrospectiva a por lo menos 15 años, más o menos, un ciclo generacional, y pienso cuánto ha cambiado el escenario social. En aquel entonces no era posible estar presente en un espacio de diálogo como el que hoy me acoge. Simplemente no hubiera tenido un sitio en una mesa multicultural como esta, porque hablar acerca de travestis hubiera sido un disparate y un sinsentido, algo fuera de lugar. Este espacio de tiempo transcurrido desde entonces, corto en realidad para la complejidad de aspectos que demanda la lucha por los derechos del movimiento trans, refleja lo reciente de su participación en el movimiento social con su lucha enarbolando una diversidad de identidades de género, que involucra a travestis, transgéneros, transexuales y otras variantes del género. El término «trans» es el prefijo común de las palabras que nombran las identidades de género enumeradas, adoptado como término paraguas, que evoca a toda la variedad expresada anteriormente.

Me encuentro entre compañeros/as, líderes y lideresas de movimientos sociales que luchan por la dignidad del ser humano, de los «otros»; mellados y atropellados por las injustas determinaciones de un sistema social, cultural, económico que los/nos subasta al mejor postor; lucha que igualmente convoca al movimiento trans. Luchan también por la autonomía de nuestros cuerpos y el justiprecio de nuestras energías generadoras de riqueza, reducidos a simples medios de trabajo. Luchan para combatir además una serie de dispositivos de control como la discriminación ya sea por tener un color no-blanco, por hablar una lengua nativa, por pertenecer a una etnia, provenir de culturas del Tercer Mundo, como también por asumir un género no convencional, expresar una sexualidad no heterosexual, ejerciendo la libertad y autonomía de inscribir en nuestros propios cuerpos una historia no oficial. En su conjunto estas causales de discriminación entre otras más, son instrumentalizadas por el poder como factores para descalificar y deshumanizar.

Los movimientos sociales tienen distintas agendas de lucha: la defensa de derechos sensibles; se lucha por derechos vulnerados en el marco de relaciones inequitativas y de explotación; por la defensa del medioambiente y del equilibrio ecológico para asegurar la viabilidad del planeta y de la humanidad. Y comprendemos totalmente estas luchas. Pero la lucha que defiende el derecho a la auto-

determinación en una identidad de género alternativa, que disiente de la norma de género binaria rectora de las relaciones interpersonales, con seguridad no es muy entendible y comprendida por el auditorio, quizás porque lleva a cuestionar nuestra propia identidad, porque derriba un axioma fundante de la misma que relaciona la identidad con el sexo.

Las relaciones de género que rigen en la sociedad significan términos de opresión no solo para las mujeres biológicas, también para las disidentes del género: mujeres transgénero, quienes partícipes crecientemente en el movimiento feminista batallan también por establecer relaciones de igualdad que destierren las relaciones injustas instituidas por el poder patriarcal y heterosexista.

El marco de género binario-complementario en el que se desenvuelven las identidades transgénero y las expresiones de la sexualidad, es restrictivo de las posibilidades de expresión humana, constriñe su libertad y su potencial cultural. Ante esto las personas trans crecientemente vienen tomando autoconciencia de sus derechos e incorporan resueltamente sus demandas en la plataforma de lucha de los movimientos sociales con el fin de demoler los parámetros limitantes.

En esta dimensión es que en un proceso difícil e incomprendido aún, se visibiliza el movimiento trans, cuando desde la década del 70, en el mítico bar Stonewall, en Nueva York, un grupo de travestis se parapetan en la madrugada del 28 de junio de 1969 para repeler el abuso de los contingentes policiales. La historia consigna este hecho como un hito en la partida del nacimiento del movimiento contestatario de la diversidad, con participación de compañeros homosexuales. Si bien en adelante el movimiento homosexual tuvo a partir de ese momento un desarrollo vertiginoso, el movimiento trans quedó subsumido alrededor de este, pero luego de muchos años va logrando labrar su propio camino.

El movimiento trans no es el movimiento homosexual; tiene demandas distintas como el reconocimiento de la identidad de género alternativa asumida en ejercicio de su libertad personal. Confronta al sistema de género establecido en función del sexo, que determina un destino inequívoco y una identidad prefijada; es decir, que nacer con sexo masculino conlleva a ser un hombre y nacer con una vagina conlleva a ser una mujer. La identidad de género materializada por las personas trans se aparta de los modelos en que se organiza la sociedad; subvierte el sentido del orden y normalidad impuesto por los mandatos instituidos por el poder. Asimismo, estos mandatos interiorizados exitosamente en todos nosotros y nosotras al punto de convertirnos en agentes que los reproducen, mediante mecanismos de control coercitivos hacen uso de la fuerza y violencia. Se validan aún más cuando se asientan en el sentido común de la sociedad como una situación normal y natural.

¿Qué cosas no se han sostenido injustamente en el pasado naturalizándolas? No por la fuerza de la razón sino por la fuerza del poder para sostener privilegios. Era normal que un grupo se atribuyera poder divino y decidiera la vida

de sus súbditos. Era normal la esclavitud, en que el color de la piel determinaba aquel infausto destino. Era normal que los señores feudales tuvieran el derecho de pernada, haciendo de la violación del cuerpo femenino una suerte de tradición y festejo. Era también normal que la mujer sea considerada un ser inferior sujeto al marido, que perdiera su identidad y se asimilara a la identidad de aquel por efecto del matrimonio. Era y es hoy en día aún normal que las personas trans estén consideradas como una condición patológica. Figuran así en los manuales de diagnóstico médico que son referentes de la Organización Mundial de la Salud, y aunque están actualmente en reedición, todo parece indicar que todavía sus mentores se resisten a abolirla como a admitir su arbitrariedad. Está normalizada la violencia contra la comunidad trans, avalada precisamente por los argumentos esgrimidos en los manuales de diagnóstico que consideran sus expresiones de género una perversión, además de justificarla en la defensa de la moral hecha a medida de un orden heterosexual que no admite otras formas de expresión, elevando a un principio fundamentalista la relación entre sexo, género y sexualidad.

Todas aquellas situaciones normalizadas fueron cambiando por el empuje de la lucha de los movimientos sociales y por sus reivindicaciones, costando incluso la vida de sus activistas precursores, y que se han materializado en la fundamentación del concepto de derechos humanos. El movimiento trans no será ajeno a este proceso.

La identidad es un principio del ser que permite tener una noción integrada de nosotros y nosotras mismas, discurrir en una sociedad y sostener un proyecto de vida. La demanda de la población trans por el reconocimiento de su identidad es elemental, porque las relaciones sociales en el grupo humano en que nace y vive son parte formativa de su calidad como personas. No ser reconocidas conduce a la exclusión social que nos priva de los beneficios del intercambio social, conlleva además a la muerte civil, la paradoja de existir pero deshumanizados.

Nos vincula al movimiento social el compartir demandas afines: la defensa de la identidad, el combate de la discriminación, la lucha por la igualdad, la defensa de la dignidad, que nos llevó a apoyar la lucha de los pueblos amazónicos, la lucha de los afrodescendientes, la lucha del movimiento feminista y de los sindicalistas por la valoración justa del trabajo, aquel que precisamente nos es negado. La exclusión del trabajo es lo que nos orilla a muchas mujeres trans a la prostitución como una alternativa de subsistencia, y lo seguirá siendo si no hay vasos comunicantes recíprocos con el movimiento social, de manera que contribuya a afianzar nuestra lucha para traspasar los linderos de la exclusión social y tengamos finalmente acceso al mercado de trabajo.

El sistema de opresión, de explotación, de sujeción, opera de diferentes formas en todas las instancias de la vida, en lo social, cultural y económico. La sexua-

lidad y el género son otras instancias en las que opera la dominación sobre las personas y son tributarias de los sistemas de dominación en los que mayormente no reflexionamos y acatamos su imposición arbitraria sin cuestionamiento alguno.

Hay ciertamente temores para desmontar esta opresión porque acarrea inevitablemente ser objeto de descalificación, rechazo, objeto de violencia, así como el cuestionamiento de la propia identidad de género. Esta no es una función del influjo de nuestra biología sino que se forja mediante una metódica e invasiva educación desde el vientre materno, que si bien una mayoría la asumió como propia no debe significar que «otros y otras» ineluctablemente deben tener la misma actitud. Debe reconocerse que hay otras posibilidades de expresión del género y la sexualidad, una diversidad fuera del arbitrario marco binario restrictivo.

Las luchas llevadas adelante por el movimiento trans contribuyen en conjunto con todas las luchas sociales a hacer posible otro mundo justo y equitativo, solidario y respetuoso de las libertades, cada quien desde un ángulo definido pero igualmente importante. El concepto de luchas prioritarias no debe ahogar las voces de otras luchas con legítimas demandas, pero que finalmente termina silenciándolas. Abordar la sexualidad y el género, destrabando los candados que ha colgado el sistema, nos hará más humanos y libres.

## LA REBELIÓN DE LOS ARTEFACTOS CULTURALES. 70 AÑOS DE CONSTRUCCIÓN POPULAR DEL NUEVO PERÚ

*César Ramos Aldana*

*Llegó una época conflictiva en estos lares. Había enfrentamientos y crueles batallas; la tierra y ríos se tiñeron de sangre; las armas ya estaban cansadas de matar y mancharse. Una noche, los instrumentos de guerra acordaron rebelarse, aprovechando el cansancio de los guerreros, y así fue.*

*Las armas se transformaron en seres humanos y de inmediato tomaron prisioneros a los guerreros y a sus jefes; y les enseñaron a no pelear, si no a vivir unidos.*

*Los hombres comprendieron, y se dedicaron a trabajar, bailar, cantar juntos, y las tierras comenzaron a producir abundantes alimentos.*

Referencia verbal de un anciano de la  
campiña de Moche en torno a la pintura mural  
*La Rebelión de los Artefactos* (1925).

Para aquellos que gobiernan el país sin vernos, nosotros, los hijos del mayor emprendimiento ciudadano de los últimos setenta años, somos el resultado de la mayor gesta popular por la ciudadanía librada en nuestras tierras. Este proceso liderado por las capas más pobres de nuestro país ha sido generado de abajo hacia arriba.

Esta revolución civil, popular y provinciana se inició a mediados de la década de los años 40 del siglo pasado ante el agotamiento y el fracaso del modelo económico basado en latifundios precapitalistas, generando con su caída una migración masiva y constante, no solo de las élites rurales, sino principalmente de runas y campesinos, que del campo feudal pasaron a la conquista de la ciudad. Este singular proceso, continuidad y resultado de siglos de luchas basó su poder en los más potentes artefactos simbólicos provincianos. Es la fortaleza cultural lo que nos permitió convocar y sumar esfuerzos al proceso social y político emprendido, democratizando con nuestro caudal, principalmente, el imaginario nacional.

De visitantes a residentes, de emigrantes a emergentes, luego insurgentes, finalmente ciudadanos. Así, armados de cantos, ritmos y danzas, colores, sabores y saberes, la cultura popular peruana ha librado las más diversas y creativas batallas sumando en nuestro emprendimiento a millares de ciudadanos que desde su cotidianeidad han realizado las más importantes transformaciones sociales.

Desde las prácticas personales y familiares a las sociales, hemos pasado de lo privado a conquistar lo masivo y de lo local a lo nacional. Es en esa lucha por y desde el espacio público, que al visibilizar nuestras prácticas culturales hemos

librado el mayor enfrentamiento simbólico entre dos proyectos políticos antagónicos. Uno exclusivo y excluyente y el otro amplio y diverso.

### **El capital cultural**

... llamaban Taky Onqoy al ritual en que danzaban sin descanso hasta caer en trance, durante el cual, renegaban de su catolicismo; al volver se declaraban solemnemente estar poseídos por algunas de sus Wakas las que desprendiéndose de las montañas, nubes o fuentes, usaban en adelante el cuerpo de los hombres para manifestarse.

Audiencia de Lima, 1584

Será pertinente aquí afirmar que ante todo somos un país pluricultural, multilingüe y pluriétnico. No somos únicamente occidentales porque nuestra propia riqueza, puesta en evidencia en nuestra diversidad cultural, supo resistir y desarrollarse frente a las culturas dominantes, incluso apropiándose de lo foráneo para trasformarlo, y desde ello hacer pervivir lo esencial. Mas todo este proceso es constantemente invisibilizado por lo oficial y lo hegemónico.

Es ese discurso homogeneizante, el que nos devuelve una imagen desvalorada de nosotros, los peruanos. Ante ello somos rotundos al afirmar que nuestra choledad desborda el ser occidental. El no comprenderlo así significa adoptar, asumir y consumir únicamente la cultura oficial que sumada a la globalización nos lleva a concluir en una homogeneización castrante que no nos convierte en occidentales; solo nos hace más frágiles, más fáciles de someter, de dominar.

Somos un país de múltiples naciones, en constante encuentro y sumatoria. Así, afirmamos que desde nuestros orígenes, el desarrollo de nuestras diversas naciones se ha construido a partir del fortalecimiento del encuentro y el respeto por lo diferente, por el otro. Es en esa fortaleza, la incorporación constante e inacabable de conocimientos a través de extendidos y claros procesos ritualizados de poder, que la suma de pueblos y naciones ha continuado y pervivido hasta el día de hoy.

Las múltiples naciones andinas desarrollaron complejas estructuras socioeconómicas de poder sostenidas en un elaborado entramado cultural. Sofisticados rituales proveían el espacio necesario para entender la diversidad y la diferencia, construyendo así una elaborada unidad basada en espacios simbólicos de alianza y pacto, garantías del respeto entre ellas. Esta densa arquitectura del poder exigía una poderosa cultura basada en complejas estructuras sociales ritualizadas donde matrimonios y compadrazgos son parte de esos vestigios funcionales y activos, aún hoy.

Así, la diversidad en la unidad exigió la aceptación básica de la diferencia, no como demérito sino como fortaleza. Estudios actualizados en torno a las diversas culturas que poblaron nuestras tierras demuestran que la organización política que se estaba pariendo con la llegada de Occidente era algo cercano a nuestro

actual concepto de una confederación andina de naciones y donde la cultura era la argamasa que unía la diferencia sin someterlas a la homogeneización. Unidad en la diversidad, múltiple y creativa.

Este constructo político en proceso de consolidación es entendido como la construcción de un Estado andino, donde una exigente especialización laboral sumada a una acuciosa racionalidad de los recursos humanos para la domesticación de una agreste naturaleza fue asumida como principio rector de tan diversas naciones expresadas en espacios políticos, torpemente denominadas como reinos y curacazgos.

Queda claro que para estas naciones el uso de la violencia como ejercicio político siempre fue el último argumento para la resolución de conflictos resultantes en sus luchas por el acceso a los recursos naturales, que sus propios procesos poblacionales les exigían.

Toda esta reflexión sirva también para comprender el hecho traumático del encuentro con Occidente. Cuando los procesos ritualizados y las alianzas de las panacas andinas entraron en un entrapamiento se procedió al uso ritualizado de la fuerza. Es importante comprender que cuando aparecen los foráneos occidentales fueron interpretados desde ese horizonte cultural andino, dominado por sueños y símbolos que los llevaron a confundir y subestimar a estos pocos hispanos, al no discernir claramente los verdaderos fines y apetitos de estos extraños hombres barbados: invasión y conquista.

Solo así daremos correcto entendimiento al hecho histórico de que un puñado de hombres se impusiera sobre diversas naciones compuestas por miles de guerreros y estructuras muy jerarquizadas de poder. No nos ganaron porque fueran mejores o porque tecnológicamente estuvieran más desarrollados. Nos impusieron su ley no solo por el poder del acero, pólvora y caballos, sino porque nuestros pueblos entendieron muy tarde el concepto occidental de la guerra que basa su hegemonía no solo en la muerte y la destrucción, sino principalmente en la dominación cultural que se expresa en conquista y explotación.

### **La república letrada y la república icónica**

... se exigía a los adeptos la búsqueda de los restos de santuarios derribados y destruidos por los misioneros; una vez hallados, el despojo recuperaba simbólicamente el valor de todo el santuario y recibía los sacrificios correspondientes...

Audiencia de Lima, 1577

De aquellos días al presente, los modelos de dominación siguen asumiendo el camino «civilizadorio» del indio al urbano. En estos la escuela ejerce un rol preponderante en el abandono de todo rasgo propio, alfabetizar es castellanizar, educar es obviar la cultura y el conocimiento de cada nación. Es así que el sueño libertario

modernista de la escuela como motor de ciudadanía, en nuestro caso se convirtió en un envilecido instrumento de homogeneización que esconde la dominación y exclusión.

La educación en la República peruana no es como se proponía en la Ilustración o en el sueño humanista de los *arielistas*, el instrumento necesario para crear ciudadanos, hombres libres. Muy contrariamente, ha servido principalmente para imponer exclusiones y marginaciones. Aquí, desde la escuela se exige despojarnos de nuestras culturas originarias para ser malas copias o tal vez parecidos a los occidentales que se dicen son los civilizados. «*Dicen que somos el atraso*», señalaba Arguedas en su célebre poema *Katatay* donde asumir a los indígenas o runas de las diversas naciones de nuestra patria como ciudadanos implica no tolerar ese doloroso e insostenible estigma.

La *República Letrada Excluyente*, heredera del proceso de invasión occidental, niega absolutamente los procesos de simbolización y conocimientos forjados en cinco mil años de desarrollo autónomo por las naciones que conforman nuestros ancestros, quienes basaron su poder en una hábil combinación de soportes orales y visuales.

Así, en contraposición, afirmamos la existencia de la *República Popular Icónica* que se fundamenta en la constante construcción de artefactos culturales de múltiples soportes y formas simbólicas diversas, donde depositar memoria y conocimiento heredados de una cultura milenaria que no conoció la escritura pero encontró modos distintos de simbolizar y con ello guardar memoria.

Es esta la mayor fortaleza de las culturas populares del Perú que basa su principal poder en estas formas de representar y recordar. La multiplicidad de formas y maneras que van desde la danza, el canto, la cerámica, el textil, hasta objetos de uso cotidiano como la ropa, fueron vehículos de confrontación y resistencia, pero también motor de desarrollo.

La certeza y constancia de estos artefactos culturales en el tiempo nos permiten también comprender la gran fortaleza de este capital simbólico para lograr voltear la mano al destino y no ser finalmente derrotados ni vencidos. Porque, por sobre todo, señalamos que no es nostalgia o melancolía lo que encontramos en ese Perú Otro, distinto y distante del Perú Oficial que ha logrado cambiar el proceso histórico y social de una República basada en la exclusión y lo excluyente, que en sus casi dos siglos de existencia aún se muestra insensible y ciega a las demandas de justicia y equidad.

Asimismo, la *República Letrada Criolla* construyó un discurso en torno al mestizaje que consideramos contraproducente, porque esta gruesa afirmación: «el que no tiene de inga tiene de mandinga» tiene una intención soterrada de difuminar y ocultar el tema del poder.

El ocultar la estructura jerarquizada de castas bajo la etiqueta de *país mestizo* nos impide comprender correctamente la sociedad estamental que cancela



cualquier posibilidad de cambio en esta estructura de poder. Al asumir que los descendientes de los conquistadores autodenominados «blancos» deben ser los naturales gobernadores de estas tierras han logrado imponer su discurso sustentador del poder. Al construir un discurso que invisibiliza el tema del poder a través de razas superiores e inferiores, en el cual el mestizaje es desde lo hegemónico aquello que privilegia el legado hispánico, se connota la legitimidad de su poder en esta construcción ficticia y embrutecedora a que ha sometido a la población peruana.

Porque es urgente indicar que no solo es la invisibilización de la producción y participación cultural de los sujetos subalternos sino que los destierra del proceso histórico. La *República Letrada Criolla* nos habla en su idioma oficial que es el español, el quechua es lengua o dialecto. Cuando es música es la música erudita, lo otro es folclore. Cuando habla de arte solo valora y destaca el arte erudito académico y occidental, lo demás es artesanía; y así un sinnúmero de maneras de subordinar, denostar, excluir toda manifestación y todos los artefactos culturales productos de las diversas naciones que habitan nuestro suelo.

Ese es el peligro cuando la cultura oficial ejerce su control homogeneizador desde el concepto de mestizo, privilegia lo occidental sobre lo propio y eso imprime un ejercicio que busca borrar el pasado, desconocer nuestra raíz.

Afirmar que lo que define la construcción de la nación peruana no es el mestizaje enarbolado por la *República Letrada Criolla* sino ese proceso de múltiples sumatorias, entendido desde el horizonte del Estado andino que se funda no en los términos raciales porque no existen razas, sino en términos enteramente culturales, porque todo nuestro proceso de construcción cultural de la nación andina es la incorporación constante de este diálogo entre lo foráneo y lo natural en pos de un discurso nacional, que se hallaba en proceso de consolidación cuando fue interrumpido por la presencia de Occidente para luego continuar con dificultades extremas por debajo de la *República Letrada Criolla*. Es eso lo que ha constituido el principal elemento de la nacionalidad peruana.

### **La revolución popular cultural**

Cuando el mundo se voltee, va regresar Inkarrí y, va andar, como en las épocas antiguas. Entonces, todos los andinos y gentiles vamos a encontrarnos.

Chacaray 1970

Es por todo ello que a resultas de lo evidente, podemos afirmar que el proceso de migración de los últimos setenta años encuentra su principal fortaleza en la plataforma provista por sus artefactos culturales, el campo de batalla de las representaciones sociales, ahí donde las ideas se convierten en subjetividades y en verdades organizadoras. No es nostalgia o melancolía, ni idealizaciones del

pasado; por ello no hablamos de culpas o pecados, solo de construcciones simbólicas sobre la materia pura y dura, cinceladas en fuego por intereses políticos. Para aquellos que temen idealizaciones escondidas, en discursos decimonónicos y románticos, en utopías andinas, cabe recordarles que tanto el Taki Onqoy, el Pachacuti, el Mito de Inkarrí como el retorno del Inka, fueron ante todo estrategias de combate simbólico e ideológico, nacidas de las propias élites indígenas y no de románticos indigenistas cargados de nostalgia gamonal. Cabe recordar que runas y pongos siempre han recurrido a determinados lenguajes en pos de adquirir alguna forma mítica a la vez que política para encender las pasiones y las acciones de las masas, en poder volver el sueño acción, el mito en historia, constituir la argamasa de una República para todos. Es allí donde debemos voltear nuestros ojos para hallar, de una manera moderna, alternativas pasionales a las autoritarias razones del sistema neoliberal para el sometimiento y la inacción. Es tal el llamado del Amauta: «La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito».

Es a través de prácticas culturales de carácter agrario popular y plebe urbana que se han generado los espacios donde se ha ido gestando la ciudadanía. Esta gesta popular por la ciudadanía y la lucha por representación social, cultural y política la hemos librado con nuestros artefactos culturales: la música, la danza, la comida. A través de nuestros bailes, nuestras danzas, nuestras comidas, nuestras fiestas patronales, santos y vírgenes; con ellos hemos construido nuestra presencia y hemos fortalecido nuestra identidad para no perdernos en este luchar en la ciudad de Lima.

Si los provincianos buscamos profundizar sobre nuestras nacionalidades quechuas, aymaras y amazónicas, empoderando<sup>1</sup> los movimientos sociales comunales, campesinos, indígenas, al visibilizar a los diversos líderes étnicos que resistieron durante la Conquista, la Colonia y la República es porque pervivieron en la memoria de nuestros pueblos que les cantan y les bailan aun cuando no existan en la historia oficial.

Ahora ya no tenemos que estar viviendo a puertas cerradas nuestras identidades como nuestros mayores, porque en los años 40 los provincianos que llegaban tenían que adaptarse rápidamente a Lima. Tenían que perder el mote, la forma característica que uno tiene de hablar en el interior, el uso del quechuañol —esa mezcla de quechua con palabras en español— o del quechua, dependiendo de la zona donde uno provenga, y guardarlo para el mundo interior, el mundo familiar.

Ahora podemos libremente expresarnos en nuestros idiomas naturales o familiares, sea el quechua, el aymara u otro. Muchos de nuestros mayores, por las

1 Texto que encabeza el afiche del coloquio Lo Cholo en el Perú, correspondiente al mes de mayo del 2007 dedicada a la cultura empresarial chola.

dificultades que enfrentaron al incorporarse a la ciudad, obligaron a sus hijos al monolingüismo, al castellano. No nos permitieron aprender todo lo que quisiéramos el quechua, el aymara, o nuestros idiomas de casa y terminamos perdiendo nuestro legado.

El tránsito del campo a la ciudad fue asumida por muchas familias como una castración. Fue muy alto el precio que pagó el provinciano inmigrante por ser aceptado en Lima. Nuestros gustos y creencias provincianas consideradas exóticas, retrógradas, de mal gusto, obligó a muchos a adoptar estrategias que implicaban «amputaciones» sociales y culturales, dejando de lado sus modismos y giros natales por otros más recargados, que trataban de imitar el ampuloso estilo criollo. Sin embargo, esto no significó ser aceptados plenamente, solo tolerados, en tanto supieran mantener «su lugar». Provincianos apocados, funcionales a la sociedad estamental que les permitió ejercer las formas urbanas, pero jamás el poder.

El fortalecimiento de las identidades se percibe cuando asumen públicamente sus formas de hablar y ser, sin ocultar sus regionalismos, ni sus maneras ni sus costumbres. Hoy se saben provincianos a mucha honra. El largo proceso de conquista de la ciudadanía desde sus herramientas culturales, sean norteños, andinos, amazónicos o de cualquiera de las etnias nacionales, les depara el ejercicio del poder.

En este nuevo siglo la apuesta de los provincianos ya no es mimetizarse y ser devorados por la capital. Cuando alguien renuncia a sus orígenes y se pierde tratando de ser algo que no es, se lee como algo falso, como un fracaso y no como un mérito. Lo moderno y el progreso es percibido como algo positivo cuando uno se lo apropia y lo desarrolla, sin perderse en el proceso.

Las frases: «Tu envidia es mi progreso»<sup>2</sup> que es el ideario de la ética del trabajo provinciano y el grito wanka de «Yo chupo con mi plata», resume esta idea con orgullo evidente. Algo como: «Estoy aquí porque puedo y mis capacidades me lo permiten, no porque deba favores, ni protección de algún otro con más poder». Sin patrones ni generales, la vieja consigna es resemantizada para señalar la ruptura de las dependencias frente a la sociedad tradicional costeña.

La mayor diferencia entre los primeros inmigrantes y sus descendientes es que los muchachos de hoy siguen fascinados por el sueño de ser ciudadanos con plenos derechos. La subordinación, para espanto de muchos, ya no es una opción.

Es frente a este nuevo modelo aspiracional que los sectores conservadores han comenzado a expresar sus miedos y fobias más recónditos. Usando la burla, masifican estereotipos denigrantes con la intención de sancionar al «desubicado», aquel que quiere y aspira con justicia a ser igual, no «igualado» como lo

2 Texto que encabeza el afiche del coloquio Lo cholo en el Perú, correspondiente al mes de mayo del 2007 dedicada a la cultura empresarial chola.

demuestran la infinidad de series televisivas que se nutren de estereotipos tranquilizadores al poder.

En ese contexto, las nuevas generaciones han tenido en la música un instrumento importantísimo en la conquista del imaginario nacional, logrando reflejar y unificar distintos niveles del sentir provinciano: el amor al terruño, el sabor, el ritmo, el color, las historias, el conocimiento, el ethos, el pathos. Tenemos un rostro propio, aunque a los medios hegemónicos no les guste reflejarlo.

Como señala Tony Rosado<sup>3</sup>: ¡Hemos llegado a la capital!, ¡hemos conquistado el Perú! Es el triunfo de los ritmos regionales, la validación de un camino propio, especialmente cuando ninguno ha mutado al rock, al pop, ni ha renegado de sus orígenes, como era el temor de muchos académicos que sancionaron la chicha como un desmedro de lo vernacular, como un empobrecimiento de la cultura propia. Pues no fue así. Muy por el contrario, se puede bailar huayno, chicha, metal, rock, pop y regetón sin perderse en el camino.

### **Procesos productivos basados en la cultura**

La soga del Moro Orco estaba hecha a manera de culebra. Es la fiesta del despertar, despliegue o estiramiento de la gran sierpe del mundo de adentro.

El desarrollo económico al margen del sistema formal por parte de los emergentes provincianos vino acompañado de la creación de una cultura propia, que validaba su proceso. No es gratuito que la economía popular y la música tropical andina hayan nacido juntas, en los alrededores de La Parada, el mercado Mayorista, Gamarra y los cinco cerros de la capital, que son los bolsones provincianos urbanos donde se dieron los primeros procesos de acumulación de los nuevos capitales.

No es casual que el esplendor del huayno con arpa, del huaylash, de la chicha, de la tecnocumbia, esté en los ejes económicos de origen provinciano, desde La Parada y Gamarra a Lima Norte, repartidos entre ancashinos, ayacuchanos, huancas y aymaras, hasta la carretera central controlada por los huancas, sin olvidar las lomas de Pamplona, la quebrada de Atocongo, Lomo de Corvina, la pampa de Lurín y Pachacamac.

En esos lugares, aymaras y quechuas ven florecer sus capitales en las narices de los mitos adefesieros de la izquierda o los temores de la oligarquía y la derecha rentista. Un nuevo operador económico está en la cancha. Los emergentes se volvieron insurgentes, pero no por la vía armada (como la clase media limeña temía) sino a través del capital, el trabajo y el ahorro.

---

3 Tony Rosado es el vocalista principal de la Orquesta Pacífico de cumbia norteña, que actualmente lidera el gusto popular, quien tiene como eslogan la frase citada.

En los últimos setenta años, una nueva Lima nació del arenal, de los pedregales, de las tierras eriazas, de las laderas secas de los cerritos del valle del Rímac. Una nueva Lima domó, transformó y conquistó el espacio con vitalidad y empeño, pero, sobre todo, con la capacidad de hacer empresa en condiciones totalmente hostiles.

Los nuevos limeños no se conformaron con saberse ciudadanos, se sabían productores y no solo consumidores. Sus apetitos no se saciaron con libreta electoral y educación secundaria, sino que continuaron deseosos de nuevos símbolos que los distinguan y valoren su gesta de conquista ciudadana y con ello, resaltar sus logros económicos y sociales. Síntoma de todo esto es el proceso del desarrollo musical. De ahí la necesidad de adquirir nuevas tecnologías y nuevos sonidos. La tecnocumbia fue el siguiente paso. La incorporación de secuenciadores, baterías electrónicas y un sinnúmero de artilugios digitales vino acompañada de la creación de nuevas disqueras y el desarrollo de sus propias salas de grabación. Es decir, se apropiaron de todo el proceso de producción musical.

La acumulación, el ahorro y la circulación también exigían nuevas reglas de juego. Del reclamo por el título de propiedad, las partidas de nacimientos, el acceso a la educación superior y técnica, pasaron a requerir, crear y exigir nuevas formas de asociaciones financieras para tener acceso a nuevo capital de trabajo. Juntas, panderos y mutuales le dieron a los migrantes la inyección de capital que necesitaban para invertir productivamente en el mercado. Talleres, terrenos, empresas de transporte, comercio, exportación de productos artesanales. La lista es larga, pero con un solo resultado: desarrollo económico, uno que no estaba previsto ni considerado en el Perú Oficial, criollo y occidental.

Esta ceguera del Estado y de gran parte de la sociedad formal no es gratuita ni ingenua. Está construida para evitar que la sociedad se abra, para evitar que el ideario republicano moderno se haga realidad, aquel que promueve una estructura social donde el ciudadano pueda ser mirado en igualdad ante la ley, con las mismas oportunidades y derechos.

De esta manera el Estado protege las prebendas de una minoría cercana al poder. El cambio de esta situación hacia otra donde todos los peruanos sean ciudadanos con iguales derechos y oportunidades no es filantropía ni caridad cristiana ni el dogma de algún partido político, es una necesidad. Solo así el Perú podrá seguir progresando.

Todo no se reduce a la economía, como sugiere la sorprendida mirada de De Soto y la derecha liberal que habla de capitalismo popular, y menos de la mirada de corte más economicista de Arellano, ni tampoco se agota en la mirada lujuriosa de la derecha conservadora que jamás ve en ellos ciudadanos, solo consumidores. Lo que aquí se crea de la mano con el capital es un proceso de apropiación y de construcción —desde abajo— de un espacio basado en formas de trabajo y acumulación totalmente diferentes al modelo capitalista basado en el individualismo desaforado.

El modelo desarrollado por los provincianos se basa en el fortalecimiento de formas asociativas recíprocas andinas que permiten el autofinanciamiento, tales como el ayni, el compadrazgo, la alianza y el pacto, todo ello de la mano de una exigente ética de trabajo, ahorro y sacrificio, acompañadas de una gozosa visión ritualizada de la vida, que bien podríamos resumirla como *Chamba con Pachanga*, mentalidad que no guarda relación con el austero pensamiento protestante de donde surge el capitalismo y que tampoco tiene cabida dentro de una sociedad estamental como la limeña tradicional.

Por ello afirmamos que el proceso de construcción de ciudadanía viene acompañado por una cultura que lo valida y lo impulsa, conquistando poco a poco el imaginario nacional y republicano. Se podría decir hoy que los provincianos y sus nuevos aparatos simbólicos reinan pero todavía no gobiernan.

Es urgente producir ahora operadores políticos propios y evitar así las dependencias conocidas a los candidatos exóticos y circenses que la casta política crea e impulsa como «legítimos» representantes de los sectores populares; lo que no es otra cosa que el mismo juego manipulatorio de toda la vida.

En el momento que los sectores emergentes logren crear y mantener sus propios representantes, darán inicio al siguiente nivel de apropiación ciudadana.

Por supuesto, todo este proceso tiene problemas y contradicciones, avances y retrocesos, héroes y traidores. No es mi pretensión hacer una apología romántica de la gesta provinciana. Solo una descripción justa, que le siga el pulso a un pueblo que lucha y baila, que crea y consume, que construye nuevos espacios e instituciones, un fenómeno que no se agota en la chicha o la tecnocumbia, sino que va mucho más allá.

Es reconociendo y valorando todas las formas culturales junto a todas aquellas que provengan de otras tradiciones, lo que podrá llevarnos a un proceso de unidad en la diversidad, y a la democratización de nuestra sociedad. Hay que propugnar espacios con mecanismos adecuados que permitan la participación en términos de igualdad. Solo así estaremos fortaleciendo el futuro de nuestra nación peruana, su pluriculturalidad, multietnicismo y plurilingüismo. En el reconocimiento de las otras culturas fortaleceremos la unidad y la interculturalidad como base de nuestra democracia. Ese es el espíritu, esa es la idea de compartir la construcción de memoria, de la memoria nacional, de la memoria peruana.

La migración ha significado el acontecimiento político más grande de los mediados del siglo XX que ha llevado a por lo menos tres generaciones de familias campesinas, rurales e indígenas a la conquista de representación social y política en la capital, consiguiendo resolver demandas tanto en sus propios territorios como la generación de un nuevo sujeto político que busca gestar sus propios operadores políticos y generar una dinámica de procesos de representación que la tradicional institucionalidad política estamental de la República criolla no contemplaba y aún no sabe cómo resolver.

Somos un pueblo que danza, canta, construye, emprende y juntos queremos seguir aprendiendo en nuestra tierra y con nuestra gente.

### **Te castigo en el nombre de la luna: ¡mujeres al ataque!**

El término de cada una de las cuatro edades míticas referidas por Guamán Poma se manifiesta por un «kuty» (vuelco) del advenimiento de un nuevo orden y por un «amaru» (serpiente), ciclo vital vivificante de tiempo sin comienzo ni fin.

A toda esta lectura debemos anteponer el proceso de un nuevo sujeto social: la mujer peruana. Baste ver al heterogéneo grupo de mujeres que ha surgido con voz propia en el mundo de la música popular peruana, ya sea en la chicha, la tecnocumbia o el folclore. Todas tienen en común reconocerse como mujeres surgidas de lo más profundo del país, herederas de una tradición musical y de una estirpe de lucha. Sus cantos son un constante mensaje de esfuerzo y tesón a todas las mujeres del país, que sin mucha educación, sin dinero, sin apoyo de nadie, con hijos y sin maridos han sabido surgir y forjarse un destino propio, del que están muy orgullosas.

Es interesante mirar como espejo el proceso de emergencia de unas mujeres en la gestión política: Nancy Obregón, Elsa Malpartida, Paulina Arpazi, María Sumire o Hilaria Supa son ejemplos de ello, mujeres que han venido a la vida política de la ciudad desde la selva o la sierra, pero sin aceptar perder sus idiomas, sus trajes y menos renegar de sus orígenes, reivindicando sus etnias y su género.

Comparten orígenes humildes, tesón y constancia, terquedad y fortaleza. Son madres y trabajadoras, orgullosas y fachosas, irónicas y con sentido del humor, con un discurso altamente cuestionador del rol masculino, con un fuerte sentido de reivindicación de género, aunque también sea justo señalar que continúa siendo machista en el fondo.

El imaginario femenino se ha liberado de falsos pudores, que lo lastran para asumir algo evidente, que en nuestra sociedad son las mujeres quienes sacan adelante a sus familias. Tienen capacidad de trabajo, de ahorro, facilidad para el comercio y el negocio, como las mujeres huanacas o como el caso de las puneñas. Las mujeres llevan la caja de sus economías y son quienes finalmente producen y desarrollan, siendo la base y el verdadero rostro de este pujante capitalismo popular. Hoy en el imaginario popular las mujeres son las que sacan adelante sus familias, paran la olla y finalmente, chupan con su plata. Los hombres ya fueron.

Pero no todo es positivo. La mujer popular sigue siendo una madre sobreprotectora y castradora, que fomenta y valida la mirada machista en sus hijos. Es increíble verlas dar la cara por los errores de sus hijos varones, apañándolos, escondiéndolos, sin permitirles asumir sus responsabilidades como adultos, formándoles una personalidad endeble, base precisamente de los errores que come-

terán de adultos. Este simulacro sentimental los prepara para que cuando fracasen en sus compromisos evadan sus responsabilidades, entre ellas, precisamente, la de la paternidad. Asimismo, es importante evidenciar el tinglado escapista con que la ciudad fascina al individuo: el licor, las drogas y la violencia.

### **Del Pachacuti al Cacharpari**

... La sangre de Inkarrí está viva en el fondo de nuestra madre tierra. Se afirma que llegará el día en que su cabeza, su sangre, su cuerpo habrán de juntarse. Entonces el hermoso y gran pueblo que nuestro Inkarrí no pudo concluir será de nuevo visible.

*Ayacucho 1972*

Recurramos por última vez al símil musical que hemos utilizado para sostener nuestras ideas. Es importante hacer notar que, con una agresiva invasión sonora a través del dial radial, el huayno sigue siendo el elemento más vendido de la música nacional. Y con ello estamos hablando de exitosas industrias culturales que han construido un mercado nacional propio a partir de todos los ritmos regionales. Probablemente uno mira por las pantallas de televisión personajes populares como Dina Páucar, un rostro de un océano de nuevos personajes de la emergencia provincial.

Así como hoy el huayno con arpa del norte chico goza de popularidad, también la gozan diversos ritmos agrarios y regionales como el pumpin ayacuchano, la tuntuna, el huaylas y otras manifestaciones de las más diversas zonas del país.

Sin embargo, detrás de esta variedad sonora nacional hay otro valor que estamos dejando pasar. Vamos a revisar las estructuras y jerarquías del mundo andino y la música nos lo va a permitir.

Para muchos el mundo de la sierra es una realidad única y homogénea, su desarrollo ha sido mínimo y la modernidad no ha entrado. Pero eso es falso. La realidad andina es mucho más compleja, y esto se refleja también en la música.

Un ejemplo de ello es el huayno ayacuchano que suele ser descrito con la frase «el señorial huayno ayacuchano». Pero esa es una construcción de casta, una apropiación de la música campesina por parte de gamonales y mistis.

Ellos basan la veracidad de su expresión en que «depuran», que «embellecen». La única verdad es que detrás de ese sustento subjetivo está la apropiación para volverla un producto de élite. Sin embargo, esta apropiación le arrebató la voz al sector menos privilegiado, dando por sentado que la forma *misti* es la manera «correcta» y más representativa forma de cantar el sentir ayacuchano.

Pero lo sorprendente es ver el auge de los sonidos propios de runas y de danzaks en las fiestas patronales rurales en un principio, pero ahora también en el espectro radial y, por ende, en la urbe. Urbes no solo serranas sino principalmente en *Lima, ciudad capital*. Es así que esta emergencia sonora, embarcada en



los afanes de la migración, ha ido fundiendo el agudo sonido de su instrumento con las altas voces campesinas que celebran la vida y sus ritos propiciatorios de fertilidad y sanación.

Siempre los mistis han sancionado este sonido como «propio de indios», nunca para ser escuchado en un salón o bailado en una casa. Es una manera de segregar todavía más a las castas inferiores de esta sociedad estamental cerrada. Sin embargo, lo renovador es cuando escuchamos la impronta y la fuerza del huayno con arpa que —rompiendo con viejas ligaduras de casta y de clase— se abre paso conquistando multitudes y haciendo que los antiguos patrones se perturben.

El tiempo de los gamonales ha llegado a su fin. Perdieron el campo, perdieron la tierra, inclusive han perdido los signos y los símbolos, la hegemonía cultural. Ese mérito de la música es la confirmación de que los tiempos de los runas ha llegado. Un pueblo que baila con su insurgente sonido que lo desborda y lo traspasa es la más clara demostración de que no son tiempos de nostalgia provinciana sino de cholas capitalinas. Los pasitos para bailar nos llevan del «pasito tun tun» al «zapateadito, zapateadito».

### **Volvimos y somos millones**

La burguesía quiere del artista un arte que corteje y adule su gusto mediocre.

J.C. Mariátegui

Mientras la nueva Lima desborda al Estado anómico y autista con su propio e insurgente desarrollo, dejemos en claro algunas precisiones. Para la insurgencia popular el motor del cambio es la reivindicación del sustrato ancestral, pero dentro de la modernidad. Como hemos visto, no es necesario renegar de las raíces para ser moderno. Esto es la clave de un amanecer distinto.

Cabe señalar también que la sociedad estamental y su Estado tradicional pretenden seguir imponiendo su agenda al sostener que el principal problema de la sociedad peruana es el racismo, cuando no es un único patrón de racismo o de maltrato étnico el que está en juego.

En una sociedad mestiza el tema del racismo no se sostiene. Todos somos mestizos, no hay grupos que no lo sean, salvo las pequeñas etnias de los no contactados dentro del espacio amazónico. Las implicancias de esta falacia es la que ha llevado constantemente a la construcción del futuro sobre la base de la eliminación del otro. Bajo la presunción del racismo siempre hay alguien que está sobrando. Es peligroso seguir por esa ruta. Hoy será pasar el reto de la blanca, mañana confrontarnos con el patron de la raza cobriza indoamericana. Y con ello siempre habrá alguien que esté sobrando.

No es el racismo el fondo del asunto, es el poder. Lo urgente es superar los múltiples niveles de incomprensión en los que vivimos, producto del hecho que

no somos una sociedad homogénea, de iguales ante la Ley ni ante el Estado (y aquí esta lo urgente, lo peligroso, lo insultante). Esto último, el insulto del racismo, el dolor de ser maltratado por alguien que se cree mejor que uno. Por todo ello resulta subversivo hablar de ciudadanía.

Hay que ser claros y precisos: en la sociedad peruana nadie sobra, nadie esta demás, por ello la consigna es: ¡ciudadanía total, ahora! Elaborar este concepto y este discurso no será en servidumbre a ideas preestablecidas, descritas en difícil terminología de gabinete. No se trata de elaborar una rebuscada media proporcional entre el posmodernismo occidental y una modernidad urbana provinciana insurgente, que son cosas distintas aunque pretendan lo mismo.

Hay que poner en evidencia los textos elaborados desde la cultura hegemónica, en los que lo cholo representa lo exótico, lo lastimero, lo autóctono, lo cultural en tanto museo, el color local, la barbarie. De esa visión es que los medios beben cuando cuentan la historia de unos pobres que progresan gracias a un golpe de suerte, no por mérito o esfuerzo propios.

Si lo anterior no es el camino, entonces el modelo aspiracional validado por los otros aparatos masivos hegemónicos —los diarios de a «china»— señalan que el éxito solo es posible siguiendo esta ruta: ser futbolista, vedette, narco, puta, o mafioso «fujimorista». En esta visión no hay más elección para esos «cholos chachechi chesu que no saben su lugar»<sup>4</sup>.

Según ellos, los cholos nunca estarán inaugurando locales, invirtiendo capitales, creando empresas, forjando decisiones políticas, inventando, haciendo descubrimientos científicos ni nada serio que contribuya al desarrollo del país. O sea, no son gente «decente». No tienen tradición familiar, de capital, de trabajo, de inversión, de tierras, ni acciones, ni préstamos, ni logros. Así... si no existen para el mundo formal... ¿cómo se hace historia?

En este lamentable esquema, los de siempre gozarán del poder, serán los urbanos, civilizados y autodenominados «blancos» de la costa o del extranjero, solo con un distinto disfraz. Realmente es de lamentar que los mestizos criollos de costa o los mestizos de sierra llamados «mistis» y su «ideología de los mestizos» tengan esa capacidad de mutar en formas tan variadas sin cambiar el contenido. Vinieron vestidos de académicos, de oropeles y títulos; también los hemos visto transmutados en diversos rostros de políticos y militares. Inclusive tuvieron la violenta pretensión de cambiar las cosas a sangre y fuego. Pero ni con eso nuestra sociedad «formal» parece haber aprendido algo.

Aun cuando sean hegemónicos en el mundo académico y logren imponer sus puntos de vista, aun cuando sean líderes de opinión y construyan eso que llaman

4 Expresión tomada del léxico habitual de la China Tudela, personaje creado por Rafo León, que representa el pensar del sector criollo limeño de la sociedad peruana y que fuera desarrollado en una columna de opinión de la revista Caretas en los últimos veinte años.

sentido común, aun cuando tengan el manejo de los distintos niveles estamentales de la sociedad peruana, están condenados al fracaso.

Poco a poco serán despojados de la hegemonía en el uso de la lengua, las maneras y la ciencia, creándose así un campo propicio para la igualdad ciudadana. Pero para que ello termine de ocurrir, las culturas nativas deben despojarse de cualquier rasgo ecologista o exótico, de cualquier disfraz que las ponga en inferioridad de condiciones, anhelando protección y auxilio. No. Lo que debe buscarse es madurez. El derecho soberano y limpio de ser como se quiera ser frente al otro. No un subordinado, no un indigente ni un minusválido. Un adulto. Un ciudadano.

El Perú de hoy exige ciudadanos.

¡Ciudadanía total, ahora!



**IV**  
**IMAGINARIOS, SABERES**  
**Y LENGUAJES EN DISPUTA:**  
**REFLEXIONES DESDE EL ARTE,**  
**LA CONSTRUCCIÓN DE**  
**CONOCIMIENTO Y LA**  
**COMUNICACIÓN**





## A SIMPLE VISTA NO SE VE. APUNTES SOBRE LAS DIMENSIONES POLÍTICAS DEL ARTE

*Jorge Miyagui*

Cuando se plantean conversatorios o conferencias sobre arte y política, arte y transformación social, arte y movimientos sociales u otros temas relacionados a la esfera social de las manifestaciones artísticas, las intervenciones de los y las participantes generalmente parten desde entradas diversas o tocan aspectos muy específicos y al tratarse de temas tan abiertos, amplios y complejos la mayor de las veces no nos queda claro si se está hablando sobre lo mismo. Quisiera en el presente texto intentar un ordenamiento de las distintas ideas y experiencias desde las que se suelen abordar las dimensiones sociales y políticas de los productos artísticos y sus potencialidades de transformación social.

Para empezar reconozcamos que entre los actores sociales y políticos existe una carencia de teorías críticas difundidas sobre los productos culturales, su distribución y su consumo. Esto genera que el acercamiento a las manifestaciones artísticas sea asumido en los ámbitos militantes o activistas de manera minimizada, a nivel de «panfleto»: la idea del «arte como instrumento de lucha» es un buen ejemplo de la mirada reduccionista reproducida en muchos espacios supuestamente progresistas que no toman en cuenta las múltiples dimensiones humanas que puede tocar el artefacto artístico, ni su incidencia en la subjetividad de las personas.

Además está el peligro de caer en la mirada bipolar y maniquea del censor que decide qué es políticamente correcto y qué no lo es, al centralizar conservadoramente el análisis en el producto y su «mensaje», sin tomar en cuenta las dinámicas y posibilidades que se abren en la distribución y el consumo de dicho producto; es decir, en los procesos socio-económicos del sistema artístico. Las canciones no llegan a nosotros a través de la ventana sino a través de la industria musical, los medios de comunicación, la piratería, etc. Así las obras de artes visuales no se nos presentan ante nuestros ojos por obra de magia sino a través de una institucionalidad artística: museos, galerías de arte, centros culturales, prensa especializada, etc. El arte como sistema no sólo comprende sus productos, sino también sus circuitos de distribución y consumo.

### **La agenda del arte crítico: diversidad cultural y nueva institucionalidad**

Entonces el arte no es sólo un instrumento de lucha, tampoco es sólo divertimento, goce estético, mercancía o signo de distinción social. No pretendamos su-

bordinarlo a una agenda política o a la especulación del mercado. El arte como sistema de producción cultural tiene una especificidad propia y desde un proyecto emancipatorio asume demandas propias que pasan fundamentalmente por crear una nueva institucionalidad artística.

En nuestro país tenemos instituciones artísticas excluyentes que reproducen el discurso racista de los sectores dominantes al no establecer la legitimidad por igual de las producciones del arte académico, del arte popular y de las contraculturas urbanas de un país multilingüe y pluricultural. El colonialismo, el sistema económico neoliberal y su incidencia en los sentidos comunes de la gente producen mecanismos y dinámicas de dominación cultural tales como la exportación de una idea de arte contemporáneo europeo o anglosajón y su implantación en nuestra realidad sin ninguna reflexión crítica, simplemente como exploración formal o estilística. Además que el paradigma de lo exitoso es regulado por las estructuras de poder: la legitimidad y el éxito dependen de la inserción en el mercado, los medios de prensa o la escena internacional de los centros, reconociéndonos en este ordenamiento como periferias.

Sin embargo, hay una doble moral al invisibilizar los procesos socioeconómicos del sistema artístico en función de preservar una idea de elevación o espiritualidad (no referida a necesidades psicológicas y sociales de los seres humanos sino a una inmanencia metafísica en los objetos). Entonces al centralizar el análisis en los productos y no en los mecanismos a través de los cuales estos productos llegan a un determinado público, los discursos y análisis artísticos solo exploran aspectos estilísticos y formales sin tomar en cuenta posicionamientos de los sujetos o los procesos sociales que se generan a partir de lo que se analiza.

Existen muchos ejemplos en los espacios de reflexión artística y en la prensa cultural de cómo se invisibilizan los procesos socio-económicos en el arte. Aquí menciono dos: la primera es la respuesta de Fernando de Szyszlo (importante pintor peruano) a una incómoda pregunta sobre los precios de sus obras en conferencia del año 1995 en la Facultad de Arte PUCP: «*Un artista habla de Arte, no de dinero (...)* Yo prefiero estar en reuniones con mis amigos banqueros porque siempre hablan de arte, en cambio cuando me reúno con artistas siempre hablan de dinero». Y la segunda se trata de una declaración de la galerista de arte más exitosa de la capital, Lucía de la Puente en una entrevista publicada por la Revista Somos N° 968 (2005), que empieza así: «Si te dijera que tengo diez mil dólares en el bolsillo, ¿qué cuadro me recomiendas comprar? y a la pregunta «¿Cuál es el cuadro más caro que has vendido?» ella responde: «Uy, nunca lo digo. Hablar de números no es lo mío».

Es precisamente en los circuitos de distribución y consumo donde juegan los artefactos artísticos un papel de diferenciador social y de privilegio de clase, presentando la capacidad de consumir arte como una capacidad natural y no una capacidad culturalmente adquirida. Nadie nace sabiendo consumir arte (entendido



este como actividad cultural e histórica). Hay que diferenciar el consumo estético (universal y obligatorio) y el consumo artístico (necesidad de una educación y acceso a un conocimiento determinado). Juan Acha (2002) decía señalando esta distorsión que: «Si consumir arte es una actividad natural e importantísima para el ennoblecimiento y la purificación del espíritu, hay sensibilidades buenas y malas, idóneas e incapaces».

El sistema de dominación cultural al presentar la capacidad de valorar y decodificar las obras de arte como una capacidad natural y no como resultado de una educación, deduce convenientemente que quienes pueden apreciar, valorar, discutir y consumir ciertas obras de arte tienen una capacidad superior que el resto de personas. Señalar que no se trata de una cuestión de capacidad natural sino de una cuestión de acceso a un conocimiento específico (historia del arte contemporáneo occidental), es decir, de una cuestión de poder, haría evidente la desigualdad y el conflicto social existente ya que, la educación, como recuerda García Canclini, no es algo que se «es» sino algo que se «tiene».

Una anécdota que nos permite entender este proceso es el que me cuenta un amigo artista visual quien pidió ayuda al taxista que lo acompañaba para recoger sus cuadros de una galería de arte ubicada en un barrio residencial de Lima. El taxista al ver un cuadro abstracto ubicado en la galería (al que él no encontraba mayor valor artístico) que valía 14 000 dólares le comenta a mi amigo: «¿Has visto gordo? 140 soles ese cuadro». Mi amigo le explica que no vale 140 soles, ni 14 000 soles sino 14 000 dólares. A lo que el taxista después de reflexionar un momento exclama: «Asu, algo debe tener ¿no gordo? Algo debe tener».

Acha (2002) mencionaba al respecto que: «La persona que no ha accedido a un conocimiento del devenir de la historia del arte occidental, al no entender las obras que el sistema oficial presenta como representativas, sobrevalorará la capacidad de la clase alta que supuestamente sabe consumir arte».

Aquel taxista del ejemplo anterior asumió que «algo» debía tener ese cuadro, «algo» que él no es capaz de comprender, para que valga tanto. Entonces interiorizó la idea de que la gente que puede valorar las obras de arte que el sistema presenta como valiosas o es capaz de pagar 14 000 dólares por un cuadro como aquel que él supuestamente no comprendía, posee una capacidad natural que él no. Así se reproduce el discurso de la dominación reduciendo el arte a un signo de diferenciación social.

Otro cuestionamiento a la Institucionalidad Artística Oficial tiene que ver con el lugar que ocupan en ella el arte popular (mal llamado artesanía) así como las contraculturas urbanas. Nuestros museos, galerías, centros culturales por ejemplo, no legitiman al mismo nivel las producciones del arte popular y de las contraculturas urbanas que las del arte académico urbano. Desde el caso del retablista ayacuchano Joaquín López Antay (quien en 1975 recibe el Premio Nacional de Arte generando las protestas de un grupo de artistas representantes de la

Asociación Profesional de Artistas Plásticos, escandalizados porque la obra de un analfabeto tenga para el Estado más significación que las tradicionales bellas artes de tradición burguesa-occidental) hasta los ataques recibidos por la parlamentaria Hilaria Supa en el Congreso de la República (2006 y 2009) por su condición de quechua-hablante nos hablan de la diferenciación jerarquizada entre arte y artesanía, entre idioma y dialecto, entre música y folclore, es decir: entre lo que produce la cultura dominante y lo que producen las culturas subordinadas en una sociedad en donde la discriminación racista se ejerce sobre los productos culturales también.

Cambiar esta realidad no sólo compete a las personas ligadas al sector cultural ya que el acceso a la vida artística y cultural es un derecho humano reconocido en la Declaración de 1948 y por la UNESCO como parte fundamental del desarrollo humano y social. Reconocer y valorar nuestra diversidad cultural dentro de una perspectiva de construcción de ciudadanía ampliada exige políticas públicas inclusivas y forjar una nueva institucionalidad artística: nuevos espacios, nuevos medios de legitimidad, nuevos medios de difusión, nuevas teorías, nuevos mercados, etc. que recojan las iniciativas de la sociedad civil, reconociendo las distintas manifestaciones culturales que se gestan en todas las partes del territorio peruano, promoviéndolas, impulsándolas y tendiendo puentes para un diálogo enriquecedor.

### **Articulando agendas: el arte de tejer**

Ante la necesidad de crear una nueva institucionalidad artística y generar nuevos públicos y mercados, han surgido en los últimos años distintos actores urbanos: colectivos, foros, festivales, centros culturales, etc., quienes, en procesos de continuidad y ruptura con una historia mayor de resistencia cultural local y desde las especificidades de sus trabajos concretos han sabido crear y mantener una escena alternativa y autónoma en donde se produce, distribuye y consume arte con una lógica distinta a la de un mercado que convierte el consumo cultural en privilegio diferenciado. Si bien existe un nivel de articulación mínima que permite un tránsito y circulación de los distintos públicos por los distintos espacios alternativos, no existen líneas de acción conjuntas ni mecanismos para lograr una legitimidad propia (prensa cultural alternativa consolidada y espacios de reflexión teórica o sistematización a partir de las experiencias que se generan).

El reto de lograr niveles de organización entre los actores de estos procesos implica reforzar un perfil de artista ciudadano consciente de sus deberes y sus derechos, capaz de interactuar con la sociedad en la que se realiza, de aportar a ella y de transformarla. La valla es alta más aún cuando la época demanda un posicionamiento y un compromiso por parte de los trabajadores y trabajadoras del

arte en un contexto en donde la crisis del tejido social y de la representación política hace que en la actualidad la idea de un artista-militante sea casi inexistente. A lo mucho podemos dar cuenta del artista-activista como aquel quien desde la plataforma de su producción artística genera dinámicas y lógicas de comunicación social; sin embargo, un artista-militante es más que aquello: es aquel capaz de asumir un proyecto político mayor al del activismo y a la realización de eventos, un horizonte colectivo más allá de la especificidad de las artes y sus capacidades transformadoras, con voluntad de poder y dispuesto a disputar ideológicamente sentidos en la sociedad.

Es la mirada de un proyecto de emancipación mayor desde donde podemos trabajar las potencialidades políticas de los artefactos artísticos sin caer en las lógicas reduccionistas antes mencionadas: ¿cómo articulamos la agenda del arte crítico con las demás agendas de lucha: el feminismo, la diversidad sexual, los movimientos ecologistas, el movimiento indígena, etc.? Para esto es necesario pensar el arte más allá de sus productos, pensarlo a partir de los procesos que puede generar creativamente pues no tenemos recetas. En ese sentido podemos mencionar experiencias interesantes en nuestro medio de donde sacar aprendizajes: el Foro de la Cultura Solidaria (<http://www.forodelaculturasolidaria.org/>), el Museo Itinerante Arte por la Memoria (<http://arteporlamemoria.wordpress.com/>) y la Brigada Muralista (<http://brigadamuralista.blogspot.com/>).

Estos espacios buscan generar, desde la plataforma de las manifestaciones artísticas, dinámicas de transformación social a través del diálogo, el trabajo conjunto, la interacción con el público, etc. Cuando vemos por ejemplo, en el Foro de la Cultura Solidaria a un colectivo feminista haciendo una performance en el espacio público, cuando hay una exposición de artes visuales sobre memoria y derechos humanos, cuando en un conversatorio sobre acción política las intervenciones de los asistentes se intercalan con música en vivo o con una performance travesti; cuando la Brigada Muralista pinta el rostro de María Elena Moyano en el local de la Federación Popular de Mujeres de Villa El Salvador, cuando pinta murales sobre el cuidado del medio ambiente con jóvenes del distrito quienes enriquecidos por esa experiencia después de algunos años deciden estudiar artes plásticas e integrarse a colectivos artísticos o espacios activistas. Cuando el Museo Itinerante Arte por la Memoria realiza una muestra en las calles de Huancavelica y recibe aproximadamente dos mil asistentes durante dos días, entre las cuales están señoras que han perdido a sus hijos o esposos durante los años de violencia política, quienes se acercan a conversar, agradecer o preguntar... Es así que a partir de las obras mostradas se genera el debate, el diálogo, la reflexión, la reparación simbólica. Proponemos buscar las pistas para un diálogo amplio y transformador a partir de este tipo de dinámicas inéditas, que son las que nos interpelan generando procesos difíciles de evaluar, articulando distintas agendas de lucha con acciones novedosas y creativas.

## El arte de transformar lo invisible

Es pertinente preguntarnos desde la perspectiva de un proyecto de liberación por la capacidad transformadora de estas experiencias muchas veces menospreciadas al momento de pensar lo político. Cuando se realiza una campaña electoral uno puede medir el éxito o el fracaso de la campaña por la cantidad de votos, cuando se hace una convocatoria a un evento uno puede contar cuantas personas asistieron a dicho evento y saber así si se alcanzaron los objetivos deseados, pero ¿cómo medir cuánto transforman los artefactos artísticos y las experiencias que parten desde esa plataforma? ¿Cómo podemos saber qué cosas han cambiado en la consciencia de una persona después de escuchar una canción sobre la esperanza de un pueblo, después de ver una obra de teatro sobre los desaparecidos durante la guerra interna o después de participar con otras personas en un pasacalle o en una campaña de muralización colectiva?

Cuando afirmamos que el potencial político del arte y sus procesos se ubica además en el campo de lo simbólico y su estrategia hacemos referencia a la capacidad de dinamizar aspectos ideológicos en los seres humanos, de interpelar desde los conceptos pero también desde las emociones. Más aún si en nuestra tradición, frente a la hegemonía del texto escrito para transmitir saberes, nuestro pueblo ha utilizado más las vías orales, musicales y visuales. Podemos encontrar por ejemplo, en retablos ayacuchanos, tablas de Sarhua, huaynos ayacuchanos, carnavales, danzas, narraciones orales, etc. testimonios de nuestra historia reciente o de los años de violencia política. Son sólo algunos ejemplos de cómo estos artefactos son potentes vehículos de memoria, saberes y subjetividades.

Entonces, ¿cuánto se transforma, políticamente hablando, al tocar corazones, cambiar subjetividades, hacer educación para la vida cotidiana, usar el espacio público, etc.? ¿No es acaso nuestro ámbito interno el primer territorio de resistencia y disputa ante un patrón de poder y un modelo de civilización que nos controla desde la subjetividad? Creemos que orientar la vida hacia la emancipación significa que algo en ese espacio interior se ha rebelado ante la indolencia cotidiana, y es precisamente allí donde empieza lo político: en el momento en que alguien decide tomar la vida y su destino con sus propias manos. Por eso cuando hacemos arte y reflexionamos sobre arte, en realidad estamos hablando y reflexionando sobre todas las demás cosas.

## Bibliografía

- ACHA, Juan  
 2002 *Los conceptos esenciales en las artes plásticas*. México D.F.: Ediciones Coyoacán.



Imágenes de la exposición de artes visuales Arte en Movimiento en el Hotel Riviera y de la actividad musical realizada en el Centro Cultural El Averno.





Perú Desaparecidos (1 x 1)  
Intervención en espacio público  
Alfredo Márquez



RICOS/POBRES  
Instalación  
Herbert Rodríguez



ABC  
arte-objeto  
Colectivo Ambre



BOCHINCHÉ  
Intervención de activismo cultural  
COLECTIVO BOCHINCHÉ



15000/70000  
Intervención en espacio público  
Rosario [akito] Bertran Sotomayor



INCENDIARIOS  
25 historias de victimarios en el Perú.  
Intervención en cajas de fósforos.  
Karen Bernedo



Paradigmas  
Retablo ayacuchano  
Teodoro Ramirez



Lo Mejor Está Por Venir  
Historia gráfica de Lima y sus desastres 1983-2007  
Serigrafía  
Santiago Quintanilla Flores





Memoria de mi Pueblo: ¡Seguimos luchando! / ¡Somos Flor de Rebeldía!  
Grabados (Xilografía)  
Lisbeth Ramirez Ramirez



El Club Nacional  
Óleo sobre lienzo  
Mauricio Delgado



Mamá Angélica  
Óleo sobre lienzo  
Jorge Miyagui



"La sagrada familia I" (Mary Tegui)  
Grabado digital  
Javi Vargas Sotomayor



## FORMAS, HISTORIAS Y DERIVAS EN LA CREACIÓN DE SABERES EMANCIPATORIOS. UN POSICIONAMIENTO DESDE LAS ARTES RADICALES

Juan Carlos Giles

### *Celebración de las bodas de la razón y el corazón*

*¿Para qué escribe uno, si no es para juntar sus pedazos?*

*Desde que entramos en la escuela o la iglesia, la educación nos descuartiza: nos enseña a divorciar el alma del cuerpo y la razón del corazón.*

*Sabios doctores de Ética y Moral han de ser los pescadores de la costa colombiana, que inventaron la palabra senti-pensante para definir el lenguaje que dice la verdad.*

EDUARDO GALEANO. *El Libro de los abrazos*

En principio, un reconocimiento al PDTG por alentar la reflexión desde las perspectivas críticas<sup>1</sup>. En concreto, por promover el pensar desde los movimientos sociales y la hipótesis de diálogo entre saberes y lenguajes. Siendo esto fundamental, porque va a contra-corriente de las lógicas estado-céntricas, institucionalistas y de la supremacía de lenguajes y saberes que privilegia la modernidad occidental. El PDTG, me pidió hacer la presentación del mapa crítico «Perú alternativas e historia reciente». Rapha Hoetmer, del PDTG señaló a modo de una breve introducción que: «este mapa es el resultado de un trabajo colectivo que se hizo entre setenta personas, dirigentes, educadores, comunicadores e investigadores. Unos veinte de ellos provenientes de distintas partes de América Latina y unos cincuenta de distintas partes del Perú. El mapa ha sido sistematizado por un colectivo de compañeros argentinos que se llaman «*Los Iconoclastas*», a quienes agradecemos<sup>2</sup> por su trabajo militante. Ellos han hecho lo mismo en distintos países y frente a diversas problemáticas».

Esta breve presentación, reforzó mi idea de ensayar dos perspectivas críticas y urgentes, especialmente cuando uno se da cuenta del potencial emancipador de determinados saberes, en este caso, los expresados en el «mapa crítico».

La primera perspectiva consiste en referirse no sólo al producto terminado, el «mapa»; sino a su historia, a cómo se fue construyendo. Y la segunda, reflexiona

---

1 Este artículo es una versión más «senti-pensada» de una intervención que hice en un evento que organizó el PDTG en Julio del 2011 que se denominó «**Pistas para la transformación: miradas y propuestas desde los movimientos**».

2 El agradecimiento lo hacemos extensivo también a nuestro querido Nicola Foroni, quien coordinó el equipo encargado de la facilitación del taller, que conformábamos unos diez personas. Nicola ha construido con nosotros en el Perú, durante más de 12 años, saberes y afectos, alrededor de Reflect Acción, un enfoque potente y senti-cuerpo-pensante de transformación social y personal.



no sólo su contenido, sino lo que dicen sus formas. Historia y formas suelen ser subestimadas en comparación con el culto al «fondo y los resultados-productos». La «razón instrumental» y el utilitarismo, mistifican la eficacia, los «tangibles» y los juegos de conceptos. Tal mistificación es compartida, también, por buena parte de las izquierdas y los sujetos que declaran luchar por el cambio social. Aquí tenemos un problema para las luchas emancipatorias.

### **Pluralidad y diálogo de saberes y lenguajes como fundamentos**

Un par de cuestiones previas. La diversidad de actores que participaron en el taller son sólo una pequeña «muestra» (si es que se puede usar el concepto) de lo diversos que somos los peruanos, los latinoamericanos y las personas que habitamos en este mundo y época.

La diversidad de sujetos supone diversidad de modos, códigos, gramáticas, signos, valores y criterios para comunicar y expresar lo que pensamos y sentimos. Se trata de una pluralidad de lenguajes. Por lo tanto, reconocer la diversidad de sujetos populares es tan fundamental como reconocer la gran diversidad de lenguajes que han creado y utilizan. No estamos hablando de idiomas, dialectos o sociolectos, estamos hablando de lenguajes tales como la dramatización, la visualización, los lenguajes no verbales, etc. Con sus variantes y especies en los pueblos y territorios<sup>3</sup>. Igual pasa con lo que entendemos por conocimientos y el proceso

3 En el 2007 conocí el trabajo de los compañeros argentinos de la Universidad trashumante. Los compas combinan el circo criollo y educación popular entre muchas otras búsquedas y formas de construir.

de aprendizaje. Pasamos, cada vez con mayor fundamento interdisciplinario, de una comprensión de conocimientos y cognición restringida a conceptos, a un todo integrado de información, argumentos, sentimientos, emociones y sensaciones<sup>4</sup>.

Ahora bien, en el contexto de tanta diversidad comunicativa y cognitiva es preciso interrogarse sobre las relaciones que existen entre estos lenguajes y saberes. ¿Los diversos lenguajes son reconocidos en sus potencialidades comunicativas? ¿Se complementan o excluyen? ¿Se enriquecen o colonizan entre ellos tanto como los sujetos que los usan? ¿Se trata de diálogo de saberes y lenguajes o de relaciones de invisibilización y subordinación entre ellos? Plantearse estas preguntas es un deber si queremos luchar por la emancipación en nuestro mundo aun signado por las relaciones opresivas y destructoras de los sistemas de vida imperantes. ¿Hasta qué punto la opresión se expresa también en jerarquías de lenguajes y saberes?

En efecto, creemos que uno de los desafíos más grandes que tenemos como parte de las fuerzas emancipatorias, consiste en la superación de riesgos y prácticas de homogeneización y jerarquización de lenguajes y saberes. Por ejemplo, dejar de asumir que los saberes académicos son intrínsecamente superiores a los saberes populares o que el lenguaje del texto es superior al lenguaje no verbal o la dramatización. Igual reflexión vale para los lenguajes o saberes racionales respecto de aquellos que provienen de la subjetividad y las sensaciones.

### Proceso y forma en el acto creativo

Retomando la primera perspectiva, contaremos la historia particular del «mapa». El mapa no se produjo de manera instantánea, tiene un devenir, tiene afanes, tiene un inicio, un durante y esperamos que continúe recreándose y enriqueciéndose.

Empecemos definiendo quiénes éramos. El tema de las identidades es muy rico porque puede abordarse de muchos lados. ¿Quiénes somos los que estamos aquí, en este taller?: peruanos, mexicanos, mexicanas, varones, mujeres, de la ciudad, del campo y luego nuestros —entre comillas— roles formales, reconocidos como militantes, educadores, investigadores militantes, dirigentes, participantes de base.

---

Leí fascinado ese registro, que produjeron con mis amigos y compañeros del colectivo Situaciones (Universidad Trashumante, 2004). Allí sobre este punto los trashumantes señalan: «Sabemos que en el hecho educativo no solo participa la razón, sino que también ponemos en juego nuestros deseos, nuestras pasiones, nuestros miedos. Y esto puede expresarse a través de diferentes lenguajes, no solo desde la palabra. Nosotros confiamos en la multiplicidad de lenguajes que tenemos como seres humanos para comunicarnos con el otro».

- 4 Fitjop Capra, físico austriaco, desde el enfoque de la «Biología Profunda», nos ofrece esta definición de cognición: «El nuevo concepto de cognición es pues más amplio que el de pensamiento. Incluye percepción, emoción y acción: todo el proceso vital. En el reino humano, la cognición, incluye también lenguaje, pensamiento conceptual y todos lo demás atributos de la consciencia humana. El concepto general, no obstante es más amplio y no incluye necesariamente al pensamiento» (Capra, 2009).

Luego de eso, en medio de tanta riqueza, afinidades y contrastes de género, de origen, etc., fuimos encontrando una pasión común, que resaltó entre muchas pasiones comunes: la pasión por luchar, por construir un mundo diferente, y porque esa lucha fuera aquí y ahora. En ese reconocimiento, encontramos que una fuerte motivación para comunicarnos era compartir nuestras historias de lucha frente a un orden que todos sentíamos como opresor. Este orden lo identificamos como capitalismo.

A continuación, contamos nuestras luchas, las historias de nuestras luchas. Y para contar esas historias creamos mapas, trenzas de tiempo, es decir, expresamos visualmente los hitos de nuestras luchas, dónde luchábamos, dónde están nuestros afanes, contra qué y contra quiénes luchábamos. Esto lo hicimos personal y colectivamente de tal modo que las experiencias del Perú, México, Bolivia Argentina, Puerto Rico que se fueron «enredando» al punto de tejer un mapa y una trenza de luchas de América Latina.

La construcción de un mapa incluye varios tipos de acciones: graficar, dibujar, hacer contornos, colorear, pegar, encontrar formas y tamaños. Nos fuimos dando cuenta que ese proceso de ir eligiendo los colores y formas, era esencialmente un acto creativo y que nos llamaba «a más y a más y a más». Y esas tardes y noches que compartimos nos quedamos hasta las 8, 9, incluso recuerdo habernos quedado hasta las 10 y las 11. Algunos se quedaron con la promesa del trago articulador, otros combinaron la pasión de contar, hablar, narrar, dialogar, relatar con tomar, comer, porque todo *puede* juntarse, ¿verdad? Nosotros fuimos en el tejido y en el enredo. En las combinaciones y derivas. Íbamos a contracorriente, de la lógica fragmentadora del sistema que disocia lo humano en compartimientos estancos: lo privado, lo público, lo racional vs. lo emocional, la ética vs. la eficacia, el placer vs. el trabajo, etc. Tal vez el divorcio más corrosivo sea la separación entre pensamiento, corazón y sensaciones. Como dice Eduardo Galeano, en la cita que encabeza este artículo: «*Desde que entramos en la escuela o la iglesia, la educación nos descuartiza: nos enseña a divorciar el alma del cuerpo y la razón del corazón*». Esta recuperación integradora de lo humano (lo senti-cuerpo-pensante) es un desafío emancipatorio que los militantes debemos tomar muy en serio.

Más sobre las formas. Ya hemos hablado del color, también jugamos con la textura de las lanas, con su grosor. Durante la elaboración de la línea de tiempo, en forma de una gran trenza multicolor, nos fuimos dando cuenta que no solamente enredábamos acontecimientos, nos enredábamos nosotros, porque donde aparecía una lucha se conectaba con otra. En el enredo la lucha deja de ser algo externo «sobre lo que hablamos», deja de ser un objeto. Somos nosotros mismos. Otra vez el acto mismo de tejer, expresa algo profundo: el hacer creativo con todo el cuerpo tiene un potencial de aprendizaje e implicancia enorme. Éramos niños-jóvenes-adultos con la imaginación y curiosidad desatada. Ninguna lectura abstracta o especulativa separada de la experiencia senti-cuerpo-pensante puede movilizar tanto.



### Generar saberes y expresarlos creativamente constituyen artes radicales

Quizás ahora podamos decir desde la reflexión de las formas y del proceso creativo que estas búsquedas transformadoras que combinan saberes que provienen de la educación, la comunicación popular, la música, la investigación militante, etc., constituyen artes radicales<sup>5</sup>. Son artes en tanto saberes y pasiones que desatan la imaginación, la exploración, el «tanteo» y la curiosidad creadora. Como todo arte se abren a múltiples derivas y expresiones. Las artes no admiten la homogeneización, la ficción de la repetición (y su glorificación), la transferencia, el modelo perfecto, la regla general, el control, ni el punto de llegada inexorable. Se trata de artes radicales no sólo porque su contenido es radical, sino porque en la reivindicación de la ecología de lenguajes y formas, afirmamos la libertad y la posibilidad de *todos* los seres humanos a expresarse desde el arco-iris de lo que saben, lo que quieren reconociendo sus múltiples, sensibilidades, talentos o «inteligencias»<sup>6</sup>. Aquí conviene referirse por ejemplo, a Celestine Freinet, edu-

5 Los trashumantes (Universidad Trashumante, 2004) se refieren al potencial transformador y democrático desde su comprensión del arte en estos términos: «*Hablamos del arte con el que todos vivimos, el que forma parte de nuestra historia e identidad, el arte donde todos participamos como seres creadores y transformadores del mundo. Nos referimos a lo típicamente humano que es la producción de sentido*». Universidad trashumante (territorios, redes y lenguajes). El subrayado es nuestro.

6 Howard Gardner (2005) señala que no existe una sola forma de ser inteligente, sino una diversidad de inteligencias que expresan, y al mismo tiempo, influyen en las potencialidades de cada persona sin desestimar sus contextos culturales. Desmitifica y cuestiona el papel privilegiado que la modernidad le asigna a las que denomina: inteligencia lógico-matemática e inteligencia lingüística. Subraya que

cador popular francés que, desde antes de la segunda guerra mundial, propuso una renovación de la escuela pública. Uno de los puntos de renovación fue justamente reivindicar saberes e inteligencias invisibilizadas o subestimadas. En *Invariantes pedagógicas* sostiene: «Hay muchas otras formas de inteligencia, variables según las incidencias del tanteo experimental que les ha servido de base... La inteligencia de las manos, la inteligencia artística, la inteligencia sensible...»

### **Manifiestos de lucha y pistas «holísticas» para potenciar las artes radicales**

*Esto sabemos.  
Todo está conectado  
como la sangre  
que une a una familia...*  
**Ted Perry (inspirado en el Jefe Seattle)**

Quisiera terminar con algunos aprendizajes respecto de estos lenguajes. Una primera cosa, no enfocarnos solo en el producto terminado, sino en lo que nos dice el proceso de elaboración de todo saber. Diríamos qué lenguajes, prácticas o metodologías, como suelen a veces llamarse, que permiten que la gente construya, que la gente elabore, que la gente haga con sus manos y con su cabeza, cómo hacer un mapa, cómo hacer una trenza, cómo hacer una línea de tiempo son muy potentes, porque afirman las capacidades y actitudes creativas de las personas. Crear es un proceso muy diferente al acto de adherirse al pensamiento del otro. Es diferente ser consumidor de «productos» por muy radicales que se definan, que ser protagonista del proceso de creación de un senti-pensamiento personal/colectivo. Muchos de los grandes «pensamientos» nos llegan como productos acabados. Claro está que podemos dialogar con este tipo de saberes. No proponemos la supresión o la desvalorización de saberes «acabados» producidos por otros. Lo que sostenemos es el valor emancipatorio que tienen los procesos creativos y multimodales que incluyen el graficar, narrar, compartir, comer, tomarse un traguito y seguir relatando historias significativas en diálogo y construcción personal-social de saberes.

La segunda cosa que quisiera decir con la fuerza y pasión de un manifiesto, de una pelea y de una lucha: no hay lenguaje superior. Peor aún si los lenguajes prestigiados cultivan su pureza y evitan su «contaminación» incorporando o mezclándose con otros que consideran incapaces para expresar pensamiento complejo. El

---

todas y cada una de las personas pueden ser enormemente creativos si se reconocen y potencian sus diversas capacidades. Sin ponerle límites a las inteligencias y reconociendo sus conexiones, habla de «otras inteligencias» tales como: inteligencia corporal y cinética, inteligencia visual y espacial, inteligencia musical, inteligencia interpersonal (inteligencia social) e inteligencia intra-personal. La última inteligencia que ha definido es la naturalística. Gardner ha sistematizado sus reflexiones alrededor de lo que se conoce como «Teoría de las Inteligencias Múltiples».



texto «puro» y objetivizador que se refuerza con cifras y estadísticas, creo, es un ejemplo de soberbia empobrecedora.

La supremacía del texto o del discurso argumentativo<sup>7</sup>, ocurre no sólo en la academia, en el mundo de los negocios, los contratos, la contabilidad, la planificación obsesiva o en las burocracias estatales. Se da también en los propios espacios de articulación y aprendizaje militante. Por ejemplo, uno observa la enorme resistencia de los militantes, cuando se propone usar gráficos, cuando se habla de crear mapas, cuando se habla de diagramas, cuando se sugiere modelar con el barro o jugar con el cuerpo. Infantilización, moda o banalización suelen ser argumentos de los que niegan a las artes radicales sus potencialidades para la reflexión transformadora. Militantes radicales, en lo ideológico o programático, suelen señalar con cierto desdén: «esto es para niños», «esto es para analfabetos», «esto es para mujeres», «esto es para los no occidentales». Niños, mujeres, analfabetos, indígenas, etc. Justamente son los actores más subordinados por las opresiones. Para muchos, estos grupos no pueden llegar a un nivel de abstracción,

7 Zenón de Paz (2002), aborda críticamente el papel del discurso argumentativo en la civilización occidental: «El discurso, es decir el saber argumentativo basado en la concatenación de conceptos cuyo sentido se supone que está libre de ambigüedad, es el tipo de saber que la filosofía instituyó como supremo, marcando así el destino de la civilización occidental. La historia de la filosofía bien podría ser considerada como un reiterado intento de aprehender la totalidad de lo que es, conceptualmente, argumentativamente, y remite también de modo constante y paradójico a la percepción de los límites de ese saber argumentativo y, con ello, al reconocimiento u ocultamiento de un ámbito situado más allá de los límites del discurso, cuya presencia se revela intuitivamente y el lenguaje conceptual sólo puede aludir metafóricamente. Tomado de «Horizontes de sentido en la cultura andina. El mito y los límites del discurso racional».

no pueden producir saberes rigurosos los cuales sólo pueden ser expresados en textos y pensamiento lógico formal<sup>8</sup>. Entonces sólo se considera pertinente el uso de estas «estrategias» en tanto corresponden a personas limitadas. Usar lenguaje y pensamiento «sencillo» para los más oprimid@s porque «no pueden», suele ser la consigna de las elites y las vanguardias de todo tipo. Me declaro abiertamente contrario de esto, fraternamente en discrepancia.

Desde la perspectiva de las artes radicales estos son lenguajes potentes no sólo para las personas consideradas discapacitadas. Ojalá las academias usaran, aunque algunas ya lo hacen, los «otros lenguajes» y reconocieran el valor de integrar gráficos, dibujos, música, danza, modelado, textura. Ojalá hubieran libros con aroma, y otras bellas mezclas que se pueden crear. Mi compa y artista radical Jorge Millones está a punto de producir un libro-CD, largamente esperado por nosotros. ¡Qué bonita creación!

Tercero, en el acto de crear existe el placer, la curiosidad, la sorpresa, hay apertura para ver más allá de lo evidente o la rutina. Se descubre, se revela. Este mismo tipo de sensaciones las reconozco en el trabajo del comunicador popular, del trovador y del investigador militante. Veo lo que hacen y me reconozco en ellos, en su pasión creativa. Me digo: «también soy comunicador popular». Y comparto también sus luchas contra la banalización y la instrumentalización del arte militante.

Veo a Jorge Millones y al chino Miyagui, advirtiéndonos: «cuidado con usar el arte como ese momento o recurso de animación cuando todos están aburridos o el preludeo de lo realmente importante que suelen ser los discursos y torneos de argumentos»<sup>9</sup>. Cada vez siento que mi identidad y la de muchos compañeros que hacemos estas mezclas creativas y reflexivas<sup>10</sup>, son formas de ser artistas. Somos artistas o artesanos porque en el acto creativo, nos sumergimos en lo que vamos haciendo poquito a poquito, con paciencia, con cariño, con la pasión por el detalle y por la intimidad entre creadores y «lo que emerge».

8 Aquí vale recordar este poema-prosa de Eduardo Galeano (1993) Se explica sola: «... Los nadie: los ningunos, los ninguneados, corriendo la liebre, muriendo la vida, jodidos, rejodidos. Que no son, aunque sean. Que no hablan idiomas, sino dialectos. Que no profesan religiones, sino supersticiones. Que no hacen arte, sino artesanía. Que no practican cultura, sino folklore. Que no son seres humanos, sino recursos humanos. Que no tienen cara, sino brazos. Que no tienen nombre, sino número...».

9 Los compas de la Trashumante (2004) nos comparten que las «separaciones» ocurren, como desafío, incluso en las prácticas de quienes postulan la multiplicidad y dialogo de lenguajes: «... había algo que estaba separado. En aquel entonces, lo -artístico- estaba planteado como un momento específico, acotado, realizado en la mitad de la discusión, desde el teatro o la danza y coordinado solo por personas que se dedicaban a dichas disciplinas».

10 Mi compa Alvaro Campana me pasó, hace un par de años una definición de militantes venezolanos que desafía las fronteras disciplinarias, la división excluyente del trabajo y el culto a la especialización. En la lucha concreta, su trabajo combina investigación, educación, comunicación y el fortalecimiento organizacional popular. Se les ocurrió llamar a su trabajo: INVEDECOR. Como se ve, estamos inventando también un lenguaje para nombrar estas nuevas prácticas.





Terminaría diciendo que los programas radicales, banderas radicales y las plataformas de lucha radicales exigen una rebeldía en la expresión, exigen de lenguajes democratizadores y por tanto plurales. *Cambios radicales exigen artes y epistemologías radicales*<sup>11</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

CAPRA, Fitjop

2009 *La trama de la vida*. 3° Ed. Anagrama, S.A., Barcelona. España. Editado por primera vez en 1996, «The Web of Life». En español existen ediciones desde 1998.

DEPAZ, Zenón

2002 *Horizontes de sentido en la cultura andina. El mito y los límites del discurso racional*. [en línea]: p. 1. Tomado de: COMUNIDAD, N° 5, Piura, 2002, Centro de Investigación y Promoción Cultural RAICES. «sine loco» s.f [citado en 2004 -04-23]. Formato PDF. Disponible en Internet: <http://www.quechuanetwork.org/yachaywasi/HorizontesDeSentido.pdf>.

11 Al terminar un taller preparatorio del encuentro en el que se generó el mapa crítico, estábamos medio embriagados del espíritu artesano que teñía el diseño que realizábamos. En medio de ese clima, mi compa Alfredo Ortiz, a modo de aprendizaje y lema, me dice entre serio y emocionado ¡La radicalidad política exige de radicalidad epistemológica!. Desde que me lo dijo, no he parado de senti-pensar en ese planteo. Este artículo es también un reconocimiento a sus aportes y a su alegre rebeldía de «proceso».

FREINET, Celestine

1996 *Invariantes pedagógicas. La escuela moderna francesa. Una pedagogía moderna de sentido común. Las invariantes pedagógicas*. Ed. Morata, (2ª Edición), 1996. Madrid, España.

GALEANO, Eduardo

1993 *Libro de los abrazos*. Ed. XXI, España.

GARDNER, Howard

2005 *Teoría de las inteligencias múltiples*. Ed. Fondo de la cultura Económica. México. Editado desde 1983, fecha donde expone su obra. Ha sido, en varias oportunidades, re-editado en múltiples editoriales y años.

UNIVERSIDAD TRASHUMANTE Y EL COLECTIVO SITUACIONES

2004 *Universidad Trashumante. (Territorios, Redes, lenguajes)*. Ed. Tinta Limón. 2004. Argentina.

## TEJIENDO NUESTRAS RAÍCES DE CARA A LAS MÚLTIPLES CRISIS

*Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios  
y Antropólog@s de Chiapas (RACCACH)<sup>1</sup>*

Cuando los y las compañeras del Programa Democracia y Transformación Global (PDTG) nos invitaron a los y las miembros de la Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólog@s de Chiapas (RACCACH) a participar en esta publicación, lo consultamos al interior de nuestra red. Desde la entrada a la Selva Lacandona, por correo electrónico, el videasta tseltal Mariano Estrada Aguilar, miembro de la organización CDLI-Xi'nich y también de la RACCACH, comentó: «Me parece estupendo, pues sin duda que a través de esta publicación podemos conocernos y estar más cerca con nuestr@s herman@s del Sur. Sin duda que lo más importante para mí, es, por todos los medios, consolidar nuestra lucha por el reconocimiento de nuestros derechos como pueblos así como reconocernos nosotr@s mism@s ya que much@s herman@s se avergüenzan de sus raíces y viven en una lucha interna». Otro de los miembros de la RACCACH, Pedro Agripino Icó Bautista, videasta tsotsil de la Organización de Médicos Indígenas del estado de Chiapas (OMIECH) agregó que cree que con este intercambio de alguna manera contribuimos a «contrarrestar los impactos negativos del sistema capitalista y de la discriminación ejercida contra nuestros pueblos». Así que vaya desde Chiapas hasta Perú este nuestro escrito de autoría colectiva en el que explicamos por qué, cuándo y cómo armamos *Sjalel kibeltik. Sts'isjel ja kechtiki'*. *Tejiendo nuestras raíces*<sup>2</sup>, como parte de nuestros procesos de lucha por una vida digna, justa y plena para tod@s y no sólo para unos cuantos.

- 1 Los nombres de los 10 integrantes de la RACCACH y de sus organizaciones son: Xuno López Intzín (Colectivo Yip Sch'ulel Ko'tantik), Damián Guadalupe Martínez Martínez (Grupo Sak Tzevul), Rie Watanabe (Grupo Sak Tzevul), Juan Chawuk (pintor independiente), Floriano Enrique Hernández Cruz (Colectivo Visionarte), José Alfredo Jiménez Pérez (Organización Sociedad Civil Las Abejas), Mariano Estrada Aguilar (Comité de Defensa de la Libertad Indígena-Xi'nich), Pedro Agripino Icó Bautista (OMIECH), Xochitl Leyva Solano (Proyecto Videastas Indígenas de la Frontera Sur) y Axel Köhler (Proyecto Videastas Indígenas de la Frontera Sur). Nuestro correo electrónico es: raccach@gmail.com
- 2 Como libro con material audiovisual (20 audiocapítulos en 2 CD y 50 fotografías) existe impreso en versión tsotsil-español, tseltal-español y tojolabal-español. Su referencia bibliográfica es: Köhler, Axel, Xochitl Leyva Solano, Xuno López Intzín, Damián Guadalupe Martínez Martínez, Rie Watanabe, Juan Chawuk, José Alfredo Jiménez Pérez, Floriano Enrique Hernández Cruz, Mariano Estrada Aguilar y Pedro Agripino Icó Bautista. 2010. *Sjalel kibeltik. Sts'isjel ja kechtiki'*. *Tejiendo nuestras raíces*. México, RACCACH, UNICACH, CESMECA, CIESAS, Xenix Filmdistribution, IWGIA, Orê, PUMC UNAM, PVIFS, CDLI-Xi'nich, Organización Sociedad Civil Las Abejas, OMIECH, Sak Tzevul, Oxlajunt'y y MirArte. La página web del proyecto es: [www.jkopkutik.org/sjalelkibeltik](http://www.jkopkutik.org/sjalelkibeltik).

## ¿Cómo y por qué nos nació la idea de hacer *Sjalel Kibeltik*?

Corría el día 16 de enero del 2008 cuando trece personas nos reunimos en el Centro Cultural Tierra Adentro ubicado en el mero corazón de la vieja capital colonial hoy llamada San Cristóbal de Las Casas<sup>3</sup>. La urgencia de juntarnos y platicar nos vino a raíz de la publicación de la Agenda 2008 intitulada *Jóvenes mayas: imágenes en movimiento*. Agenda que se formó con la palabra escrita y los materiales visuales de videastas, músicos y pintores mayas, así como de comunicadores comunitarios quienes venían desarrollando su propio trabajo desde años atrás a la vez que eran contrapartes del Proyecto Videastas Indígenas de la Frontera Sur (PVIFS)<sup>4</sup>.

Cuando tuvimos en nuestras manos la Agenda 2008, nos entró un gran gozo al verla impresa a colores, en papel brillante y fino. De alguna manera eso que para muchos no fue más que un espacio para anotar sus actividades del año, para nosotros significaba tanto un reconocimiento al trabajo de los artistas mayas y comunicadores comunitarios como una posibilidad de darnos todos a conocer en nuevos y lejanos espacios. Como bien apuntó uno de los asistentes a aquella reunión celebrada en el mes de enero: «La agenda era una manera muy práctica de llevar nuestra obra y palabra a mucha gente. Gente que nos miraría durante todo el año, al menos cada vez que abriera la agenda» (JAJP, Minuta RACCACH, 16/01/2008)<sup>5</sup>.

Sin dejar de reconocer la importancia de haber colaborado en la elaboración de dicha agenda, varios de nosotros nos dimos cuenta que ésta no iba a llegar a los habitantes de las comunidades mayas porque sus destinatarios eran otros. Destinatarios que también apreciamos y valoramos; sin embargo, después de una larga discusión, coincidimos en la necesidad de seguir trabajando juntos con la mirada puesta en la elaboración de materiales que les fueran también útiles a los habitantes de las comunidades de las que proveníamos o con las que trabajábamos. Hacia allá, coincidimos, deberían ir enfocadas nuestras siguientes acciones conjuntas.

Durante los meses de enero y febrero de aquel 2008, seguimos realizando reuniones plenarios de lo que para entonces ya había tomado la forma y el nom-

---

3 La ciudad de San Cristóbal fue fundada en 1528 por el conquistador español Diego de Mazariegos quien le dio el nombre de Villa Real. Un año más tarde se le llamó Villaviciosa y en 1536 se le elevó al rango de ciudad tomando el nombre de Ciudad Real. En 1848 dicha ciudad adquirió el nombre de San Cristóbal de Las Casas en honor al obispo Fray Bartolomé de Las Casas.

4 Se puede ver al respecto el sitio web: [http://sureste.ciesas.edu.mx/Investigacion/Proyectos%20especiales/Proyectos/PVIFS/pagina\\_principal.html](http://sureste.ciesas.edu.mx/Investigacion/Proyectos%20especiales/Proyectos/PVIFS/pagina_principal.html)

5 JAJP es la abreviatura del nombre propio y los apellidos que usamos para citar al compañero de la RACCACH, autor de esas palabras; por ejemplo, en este caso se trata de José Alfredo Jiménez Pérez. Ese tipo de cita se usa en todo el texto, pero no corresponde a un trabajo vía entrevista de un «experto» al «objeto de estudio» sino a otro modo de trabajar.

bre de Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólog@s de Chiapas (en adelante abreviada como RACCACH o la Red). Entre los asuntos que discutimos estuvo lo relativo a las dificultades técnicas que la editorial encontró para incluir en la agenda el material gráfico que representaba el calendario maya Tzolkin así como los glifos y la numerología maya que les habíamos hecho llegar gracias a la asesoría del lingüista maya guatemalteco, don Juan Zapil.

Tristes por la imposibilidad de hacer converger gráficamente en la agenda la representación del tiempo maya con la gregoriana, nos propusimos empezar desde ese momento los trabajos necesarios para aprender de los ancianos y las ancianas la forma en que cuentan el tiempo con miras a que, un día no muy lejano, pudiéramos contribuir a co-producir un calendario maya tsotsil. De hecho, uno de los miembros de la Red ya había empezado con dichas indagaciones y eso nos animó más a plantearnos a largo plazo ese objetivo. Sin embargo, quedaba la duda de ¿qué hacer juntos a mediano plazo? Algunos de nosotros, inspirados en la Agenda 2008, empezamos a proponer hacer un (audio) libro, es decir, un material que no fuera solo palabra escrita sino que también tuviera audiocapítulos.

Esto que les contamos aquí en tres patadas, nos llevó muchas horas, días y meses de pláticas y discusiones, pues aunque todos estábamos de acuerdo con que el centro de nuestro trabajo y de nuestra atención deberían ser nuestras comunidades, quedaban muchas cosas por definir: ¿a quiénes dirigirn@s en específico dentro de la comunidad?, ¿qué temas deberíamos desarrollar? y ¿cómo íbamos a construir entre todos el mentado (audio)libro?

### **¿Por qué hacer un (audio)libro?**

Con la lluvia de ideas que se dio en la reunión del día 9 de febrero de 2008, hicimos una lista de nueve destinatarios a los que pensamos debería dirigirse el (audio)libro. Pero conforme fuimos todos y cada uno avanzando en la redacción de nuestros capítulos nos dimos cuenta que varios de nosotros estábamos escribiendo principalmente para los jóvenes mayas de las comunidades y de las ciudades. Jóvenes como nosotros: videastas, pintores, fotógrafos, músicos, antropólogos o sociólogos. Jóvenes con raíz, jóvenes miembros de los pueblos originarios. Jóvenes quienes podían estar lo mismo en busca de su raíz que negándola o haciéndola resaltar floridamente a través de sus trabajos, ideas y luchas.

Desde las primeras reuniones de la Red acordamos que el (audio)libro entendido como herramienta de trabajo, debería permitirnos seguir fortaleciendo nuestro quehacer y con ello a nuestros pueblos, organizaciones, colectivos, grupos y comunidades de donde venimos y a donde pertenecemos. Varios participantes en las reuniones señalaron que el (audio)libro lo teníamos que hacer con dignidad y llevarlo con respeto a la comunidad, es decir, respetando las maneras propias de nuestras comunidades de origen localizadas en los municipios

de Zinacantán, Tenejapa, Chenalhó, Palenque, Huixtán, San Juan Chamula y Las Margaritas. Maneras propias culturales que conocemos desde adentro al ser parte de ese mundo maya tsotsil, maya tseltal o maya tojolabal.

Desnudarse, abrir el corazón y trabajar desde la co-razón fue, en la práctica, la vía que tomamos para mostrar nuestra raíz, nuestro origen, el caminar de cada uno de nosotros. Caminar que se volvió colectivo a través del proceso mismo de trabajo en-red-ados. Caminar que para muchos representó un enorme reto, pues había que sacar a la luz nuestra «identidad íntima» (Escrito XLI 22/01/2009). El desafío fue tan grande que varios de los que empezaron con nosotros se quedaron en el camino.

Anotando en el pizarrón las ideas que cada uno trajo a la reunión, apoyando o debatiendo lo que dijo el de la silla de al lado, así fuimos construyendo entre todos los temas-ejes que sirvieron para darle cuerpo al capítulo que cada uno escribió y que forman juntos *Sjalel Kibeltik*.

Finalmente los temas-ejes quedaron formulados y apuntados en la pizarra de la siguiente manera:

- 1) ¿De dónde vengo? ¿Cuáles son mis raíces?
- 2) ¿Quién soy hoy: como persona, como maya/indígena, como miembro de una organización campesina-indígena o de grupo artístico cultural, como ser humano?
- 3) ¿Cómo empecé a hacer lo que hago? ¿En qué situación personal y política lo inicié?
- 4) ¿Cuál es el rol del video, de la pintura, de la foto, de la música en mi comunidad, en mi organización y en el pueblo originario al que pertenezco?
- 5) ¿Cómo ha contribuido nuestra obra (artística, comunicativa, académica) al desarrollo de los pueblos originarios y de la humanidad?
- 6) ¿A dónde voy con mi quehacer, con mi comunidad, con mi organización?
- 7) ¿A dónde va el pueblo originario al que pertenezco? (Minuta complementaria RACCACH, 09/02/2008).

Al iniciar la redacción de nuestros capítulos nos pareció posible dar respuesta a todas esas preguntas, pero conforme fueron pasando los días y los meses nos dimos cuenta de que destapamos la Caja de Pandora, o sea que con este proceso abrimos heridas, dejando salir dolores, sabores y colores varios. Al mismo tiempo nos dimos cuenta de que nos habíamos marcado una tarea gigantesca que nos rebasó y que finalmente terminó ocupando veintiún meses de nuestras vidas. Veintiún meses en los que realizamos un trabajo personal, en parejas, en colectivo, voluntario, autogestionario y no remunerado por ninguna institución, agencia financiadora.

## ¿Quiénes somos?

Más allá de etiquetas y yendo en contra de la deshumanización que ha sufrido la humanidad, decimos enfáticamente que somos seres humanos, *bats'i ants vinike-tik* (mujeres y hombres verdaderos) con diferentes raíces. Sin duda que a través de escuchar y leer el material que les presentamos en el (audio)libro, ustedes van a conocernos y a saber un buen tanto no sólo de nosotros como personas sino también de nosotros como parte de procesos mayores. Aquí sólo queremos agregar unas cuantas palabras más que pueden ser de ayuda para comprender mejor nuestras historias, contadas y escritas por nosotros mismos en los capítulos de *Sjalel Kibeltik*.

Hemos producido nuestro (audio)libro diez personas pertenecientes a grupos artísticos o a colectivos o a organizaciones sociales. De los diez, ocho somos hombres y dos mujeres. De los diez, dos somos pintores, dos músicos, uno fotógrafo, tres comunicadores comunitarios (videastas populares) y dos antropólogos. De los diez, siete somos de raíz maya, una de raíz mixteca, otro de raíz germana y otra más de raíz japonesa. Los de raíz maya hablamos, además del español: tres la lengua tsotsil, dos la lengua tseltal y uno la lengua tojolabal. La de raíz mixteca sólo habla español e inglés, la de raíz japonesa habla japonés, español e inglés y el de raíz germana habla alemán, inglés, francés y español. Ante tal diversidad lingüístico-cultural y por razones histórico-coloniales, el español fue, pues, la lengua que usamos para comunicarnos entre todos.

Conforme ustedes avancen en la lectura o escucha de nuestros materiales van a darse cuenta de que *Sjalel Kibeltik* y la RACCACH son producto de la convergencia de personas que trabajamos en el campo del arte, de la comunicación comunitaria y de una academia comprometida con la lucha de los pueblos originarios. Al entrar a los capítulos de *Sjalel* también podrán ver que el trabajo que hoy desarrollamos cada uno de nosotros no empezó en la Red sino que nos remite, en muchos casos, a la década de los noventa del siglo XX.

Visto desde otro ángulo, el (audio)libro también es el resultado de otros cruces. Aquellos que surgen del encuentro de jóvenes, parte de lo que podríamos llamar el nuevo movimiento artístico-lingüístico-cultural, con jóvenes miembros del legendario movimiento campesino independiente de los pueblos originarios. En el marco de este último, algunos de nosotros estamos trabajando en pro de la representación de nosotros mismos a través del control de medios audiovisuales, en particular, del video indígena. Con ello hemos fortalecido las luchas y demandas de nuestras organizaciones. Por nuestras organizaciones nos referimos aquí en particular al Comité de Defensa de la Liberación Indígena (CDLI-Xi'nich), a la organización Sociedad Civil Las Abejas y a la Organización de Médicos y Parteras Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH). Siendo videastas y comunicadores comunitarios de dichas organizaciones es que participamos hoy en la preparación de *Sjalel Kibeltik*.

Ahora bien, lo que llamamos el nuevo movimiento artístico-lingüístico-cultural de los pueblos originarios de Chiapas ha tomado muchas formas: el teatro, la poesía y la narrativa escrita en lenguas mayas, la pintura universal con raíz maya, el *rock* cantado en lengua tsotsil o los reclamos por estandarizar la escritura de las lenguas mayas. Reclamos que provienen, en mucho, de nosotros, los propios maya-hablantes.

### **¿Cómo trabajamos para armar los capítulos de *Sjalel Kibeltik*?**

Durante trece meses llevamos a cabo periódicamente reuniones plenarias y talleres; ellos nos sirvieron para acordar el nacimiento de la Red, sus objetivos y su plan de trabajo a corto, mediano y largo plazo. El (audio)libro, como meta a mediano plazo, incluiría por acuerdo de todos, tres lenguajes: la palabra escrita, los audios (la oralidad) y las fotos y las pinturas (o lenguaje visual). Ello fue posible llevarlo a cabo en la práctica, en parte, porque en la Red unos tienen como trabajo cotidiano escribir, otros producir imágenes visuales (pintar, hacer videos, tomar fotos) y otros más crear música. Pero no se trató de que cada quien hiciera lo que de por sí ya sabía hacer; no, el reto fue compartir con otros compañeros su propio saber: compartir la forma en que cada uno trabaja para que el de al lado pudiera producir algo que normalmente no hace. Así por ejemplo, el pintor escribió letras y produjo audios, el músico y el videasta escribieron, el antropólogo postprodujo audios y armó sus mensajes con música y con fotos y no sólo con letras.

No quedarnos sólo con la palabra escrita sino incluir lo visual y lo oral nos condujo a darle un merecido lugar a estas otras formas alternativas de saber. Es más que sabido que la imagen y la oralidad están subvalorados en los «templos del saber científico-académico», pues se les considera como elementos meramente informativos y simples herramientas adicionales para entender la realidad, y no formas distintas e igualmente válidas de conocer el mundo. Retar esa idea terminó siendo parte de nuestro trabajo, incluso creemos modestamente que el (audio)libro podría llegar a generar una nueva forma de transmitir la(s) historia(s) de nuestros pueblos hacia adentro y hacia afuera. Así evitaríamos seguir produciendo libros con pura letra que muchas veces terminan siendo usados como papel higiénico en las letrinas de las comunidades o sirviendo de pata en la mesa cercana al fogón o, peor todavía, comidos por las ratas en las bodegas de nuestras universidades y centros de investigación.

Cuando tuvimos que entrar a escribir cada uno nuestro capítulo, vimos que ya no era suficiente el método de la lluvia de ideas y de los talleres que habíamos usado en las reuniones plenarias; ahora se necesitaba tomar la computadora y entrar cada uno en un diálogo íntimo consigo mismo. Pero como no se trataba de reproducir el modelo romántico del clásico artista individualista capitalista, sino



de crear diálogos interculturales y construcciones colectivas, al calor de la discusión nos inventamos entre todos la propuesta de trabajar en lo que más tarde llamaríamos las *parejas creativas*.

Las *parejas creativas* estuvieron formadas por el artista o comunicador y un/a antropólogo/a. La forma de trabajo a veces consistió en que el artista-comunicador escribía en su comunidad, en su oficina o en su casa y luego leía lo que había escrito e intercambiaba ideas con el/la antropólogo/a. Otras veces, el artista-comunicador grababa sus conversaciones realizadas con el antropólogo en las que iban conversando los temas-eje ya mencionados. Más tarde, se transcribían esas grabaciones y con eso el artista-comunicador iba armando él mismo su texto. Con ese material en la mano se volvía a conversar con el/la antropólogo/a y se seguía la construcción dialogada a manera de plática entre iguales.

En ese acto de trabajar juntos, en ese diálogo de tú a tú, preguntas iban y venían para las dos partes, comentarios iban y venían. Preguntas y comentarios que muchas veces permitían destrabar no sólo las redacciones del artista-comunicador sino cuestiones de vida de los dos dialogantes. Como bien dijo al final del camino uno de nosotros, esas sesiones fueron una especie de terapia, éramos como un grupo de «ayuda mutua», una especie de «ACCAA» (o sea «Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólog@s Anónim@s»). Sin duda que el escribirnos y no solamente pensarnos, nos abrió nuevas opciones de auto-reflexión y de reflexión colectiva.

Para varios de nosotros, escribir nuestros capítulos en español fue como armar un rompecabezas, implicó construir una narrativa personal coherente que entretejió el pasado con el presente y con el futuro. Varios de nosotros coincidimos en afirmar que la escritura nos permitió el autoaprendizaje, nos permitió volver a vivir lo que habíamos ya vivido, nos llevó a tocar heridas que aparentemente ya habían sanado. Al sacar todo ello por medio de la escritura, nos fuimos re-descubriendo a nosotros mismos a la vez que fuimos conociendo a fondo a los otros miembros de la Red; bueno, no es que antes no los conociéramos sino que ahora los estábamos conociendo desde el fondo de sus entrañas. Al ir leyendo entre todos los avances escritos, fuimos viendo que nuestras historias se parecían, se diferenciaban, se entretejían de muchas formas. Nos dimos cuenta que éramos como hojas «de un gigantesco árbol», como bien dijo Damían Martínez Martínez, director del grupo de *bats'i* rock Sak Tzevul y también miembro de la RACCACH.

Muchos de nosotros al escribirnos tuvimos la oportunidad de poner de nuevo en primer plano ciertos valores culturales como el respeto a los ancianos y a las ancianas, ciertas tradiciones culturales como la importancia de los sueños para guiar nuestros actos y nuestras vidas. Para los que ya vivimos en la ciudad, el escribirnos nos hizo emerger de nuevo la necesidad de conocer mejor nuestras culturas, la necesidad de fortalecer aún más los lazos con nuestra tierra-territorio.

Pero también al escribirnos sentimos que redimensionamos nuestras raíces ya que nos dimos cuenta que también estamos echando raíces en nuevos ambientes de la propia ciudad en donde trabajamos y vivimos, al menos seis de los diez co-autores de este (audio)libro.

Pero en este escribirnos nosotros mismos por nosotros mismos, no todo fue color de rosa; existieron altos y bajos, encuentros y desencuentros, tensiones y conflictos. Por ejemplo, en una *pareja creativa* lo que le parecía a una de las partes un lenguaje «demasiado críptico» (es decir, oscuro, enigmático, incomprensible) para la otra parte (el artista-autor) era la forma concreta y real de romper con las reglas de las academias que siempre dicen desde arriba cómo deben ser las cosas. Los choques de ideas y de energías se dieron y parecía que se iba a romper el diálogo, pero a tiempo el artista-autor argumentó: «Entiendo que escribir tiene sus códigos, pero también es válido crear una propuesta muy a mi manera» (JC, Reunión RACCACH 02/08/2008).

En otro momento, a algunos de nosotros nos vino la zozobra cuando nos pusimos a reflexionar cómo este (audio)libro podría cambiar la visión de algunas personas que ahora creen conocernos. A otros les entró la angustia, cuando pensaron que en su cultura tsotsil, lo que uno hace no se anda diciendo (mucho menos escribiendo); se hace y tan tan. La inquietud fue en aumento cuando un compañero compartió avances de su escrito con una amiga, quien le comentó que no sonaba igual hablando que escribiendo. Sin duda que eso pasó no sólo con los textos en español sino también con los escritos en lenguas mayas, pues al hacer la corrección de estilo las reglas de «cómo se debe escribir» influyeron en la textura final que tomaron los capítulos.

A otros miembros de la Red nos preocupó mucho ir más allá de un discurso de victimización, a otros no ser cursis (o sea, no sonar ridículos o de mal gusto), a otro más no terminar contando simples historias individuales que sólo sirvieran para alimentar el Yo (el Ego). A varios nos interesaba lograr que con nuestras voces se oyera un grito al tiempo que se viera el arco iris de lo que somos y de lo que hemos vivido.

Por fin, hacia finales del mes de agosto de 2008, ocho de los diez logramos terminar la redacción de nuestros capítulos en español. Unos quedaron más escritos en forma de poesía abstracta, otros como poesía de la vida cotidiana, otros más bien son minimalistas (es decir, usaron elementos mínimos y básicos), otros trágicos, otros costumbristas. Bueno, en verdad no queremos etiquetarlos para no predisponerles a ir en una o en otra dirección.

A continuación queremos compartirles brevemente algunos debates de ideas que fuimos realizando al ir escribiendo y leyendo entre todos nuestros capítulos y darnos cuenta de los temas que nos cruzaban, que nos eran urgentes e importantes para nuestras vidas, luchas, grupos y organizaciones.

## 1. *Desnudarse y/o autorrepresentarse*

Como bien apuntara uno de nosotros, «desnudarse» fue lo que varios sentimos que hacíamos al escribir nuestros capítulos. Desnudarse para algunos significó presentarnos nosotros mismos (autorrepresentarnos) «ante todos literalmente como Dios nos trajo al mundo, porque creemos que no tenemos nada de qué avergonzarnos, por el contrario nos enorgullece ser lo que somos» (Escrito MEA 22/01/2009). Para otros, desnudarse implicó que cada uno hurgara, se explorara, hablara por sí mismo, se construyera a sí mismo en diálogo con aquellos que, aunque diferentes a nivel humano, son iguales.

Ese desnudarse-autorrepresentarse personal-colectivamente va en sentido contrario a aquella práctica en la que alguien (generalmente llamado «experto» o «especialista») habla por nosotros, nos convierte en su espejo o en su materia prima. Hasta antes de esta experiencia, «para muchos de nosotros era común y hasta cierto punto agradable, que algún investigador o académico quisiera conocer nuestras historias, nuestra trayectoria de trabajo; así accedimos muchas veces a dar entrevistas o charlas mediante las cuales estábamos participando de un proceso de extracción de conocimiento, que quizá no nos servía de mucho a nosotros mismos ni a nuestros pueblos» (Escrito XLI 22/01/2009). Pero gracias a lo vivido en este tiempo, varios de nosotros abrimos los ojos y empezamos a trabajar para «convertirnos en protagonistas y autores de nuestra propia historia» (DMM, Reunión RACCACH 02/08/2008).

En varias ocasiones hemos discutido si lo que hemos vivido estos veintiún meses fue un «experimento descolonizador», un «autoexperimento» o una «experiencia en busca de la *decolonialidad*». Para algunos de nosotros seguir pensando en clave de «experimento» significa seguir atrapados en las garras del laboratorio científico (de la racionalidad científica); por ello, preferimos llamar a lo vivido experiencia en busca de la *decolonialidad*. Pero para otros miembros de la Red lo vivido es un «experimento», porque es un proceso en el que se observa, en el que todos descubrimos cosas nuevas sin saber bien a dónde vamos ir a parar. Sin duda que la forma en que nombremos lo que hacemos va a ser importante, pues no es lo mismo partir de la idea de «probar una metodología x» que hacer lo que hicimos, es decir, construir juntos un camino que, como hemos explicado, en la práctica misma se fue haciendo y fue alterando las terminologías que usamos, las reglas convencionales del juego y los contenidos de nuestras ideas, conversaciones y por supuesto, de nuestras prácticas.

Y respecto a la terminología que usamos, cabe señalar que de manera permanente las etiquetas nos pesaron mucho, sobre todo cuando empezamos a trabajar en las *parejas creativas*; entonces varios de nosotros apuntamos que no estábamos hablando con tal o cual persona como antropólogo o antropóloga sino como ser humano, como igual, como alguien a quien ya conocíamos y confiábamos. De

no haber sido así, nunca, dijimos varios, hubiéramos aceptado realizar juntos el (audio)libro. Ante tales palabras los antropólogos de la Red argumentaron que para ellos la antropología no era una etiqueta sino una forma de vida, una especie de arte de vida, en el sentido de acto creativo con compromiso social y político. Fue y es ahí donde todos al parecer nos encontramos y pudimos ir más allá de las «etiquetas» y de los «experimentos».

## 2. De corazón, co-razón, puentes y péndulos

Íbamos a la mitad de la redacción de nuestros capítulos cuando algunos de nosotros asistimos al seminario intitulado *Impensar las ciencias sociales de cara a la ecología de saberes*. En él intercambiamos conocimientos con los y las hermanos/as guatemaltecos/as quienes nos vinieron a compartir su trabajo realizado como *Aj sik'ol nab'leb* (o «indagadores del conocimiento» en lengua maya q'eqchi'). Al terminar el seminario, todos escribimos un pensamiento y lo depositamos en el altar maya; más tarde, los organizadores transcribimos los pensamientos y los distribuimos entre los participantes. En medio de aquellos 54 pensamientos iban dos escritos por miembros de la Red. Uno de ellos señalaba que: «Reconocer la raíz de cada quien como ser humano y desde el corazón, nos hace llevar a ceder razón y a respetar al otro quien soy yo pero eres tú» (Escrito FEHC 18/05/2008). Otra apuntaba que: «El trabajo colectivo en clave de descolonización nos puede dar mucho para nuestras luchas y también para nuestras mentes y corazones, porque como quedó claro en estos dos días de intercambio, sola la razón (de la modernidad y Occidente) no nos alcanza, pero sin duda que si la ponemos al servicio de nuestros objetivos nos ayuda. Ahora me queda más claro que construir otro mundo pasa por la co-razón y por el corazón» (Escrito XLS 18/05/2008).

Y fue exactamente en ese diálogo entre «el saber del corazón» y «el saber de la cabeza» en que se fueron construyendo los capítulos del (audio)libro. Así, partiendo de nuestra raíz apuntamos que íbamos «a saber conocer el corazón de cada quién, [para saber] qué es lo que va a sacar, qué es lo que nos va a compartir» (JAJP, Reunión RACCACH 02/08/2008). En otro momento, uno de nosotros apuntó que las cosas que estaba escribiendo ya estaban desde antes en su corazón y en su mente. Y que ahora sólo las estaba «plasmando con palabras como antes lo había hecho con pinceles» (JC, Reunión RACCACH 02/08/2008).

Todo esto nos condujo a varios a buscar que nuestros textos «tuvieran su propio espíritu» (FEHC, Reunión RACCACH 02/08/2008). Y sin preverlo ni planearlo, lo que emergió de nuestros corazones fue: el espíritu de la tierra, el espíritu del maíz, el saber de los sueños y el de la palabra de los abuelos. Estos cuatro elementos de hecho se repiten invariablemente en al menos siete de los diez capítulos así como en las pinturas, canciones, videos y fotos de los artistas que somos co-autores de esta obra. Por ello, lo mismo se afirma con fuerza «Yo ¡soy maíz!», que

se cuentan los sueños propios y los de los padres y abuelos. Con ello abrimos la puerta de un mundo que generalmente está lleno de estereotipos y lugares comunes. Estereotipos que a veces nosotros mismos reproducimos o ante los cuales también reaccionamos de manera crítica, como sucedió en algunas de las sesiones de trabajo en las que discutimos qué sentido y utilidad tienen hoy en pleno siglo XXI, los términos «indígena» y «*kaxlan*» (palabra que en español se podría traducir como mestizo o no-indígena).

La discusión empezó porque nos dimos cuenta de que en casi todos los capítulos contamos la historia de cómo hemos sufrido los efectos de la discriminación por nuestra sangre, apariencia u origen. Discriminación que, como ustedes verán, lo mismo se dio en las casas de los *kaxlanes* que entre los compañeros de banca en las escuelas ciudadanas a donde fuimos a estudiar. Discriminación que ha contribuido a agrandar la distancia entre los descendientes de los primeros pobladores y los que se sienten descendientes de los conquistadores. ¿Pero es esa distancia inamovible, insalvable? Varios de nosotros pensamos que no y para apoyar esta afirmación, algunos hablamos de nuestras propias vidas y experiencias en la ciudad o con las personas con quienes trabajamos.

En nuestras discusiones también señalamos que hay una raíz propia y un interés común por fortalecerla, pero también es cierto que varios de los que aquí escribimos somos como una especie de *punte* entre las llamadas «culturas colonizadoras» y las propias. La propia, por cierto, está también compuesta de todo lo positivo (¿y negativo?) que hemos tomado de la otra cultura en la que, como verán en los capítulos de *Sjalel Kibeltik*, tenemos muchos años de vivir y manejarnos.

Como bien apuntó uno de nosotros, somos como «un péndulo de un reloj antiguo que va de un lado a otro, que se nutre de un lado y del otro y que también comparte experiencias a ambos lados» (XLI, Reunión RACCACH 02/08/2008). Ese papel de *punte-péndulo* lo van a comprender mejor si leen u oyen el (audio)libro, o si piensan, por ejemplo, que lo mismo llegan a nuestros conciertos de *bats'i rock*, jóvenes chamulas y zinacantecos que mestizos y extranjeros. Eso es posible, porque nuestra música le logra decir algo a todos y cada uno, porque nuestra música (videos, fotos, pinturas) es (son) pues *punte(s)-péndulo(s)*.

Pero también es importante señalar que el (audio)libro va más allá de las etiquetas de «indígena» o «*kaxlan*», pues entre los miembros de la Red existen compañer@s de raíz asiática y germana quienes también nos comparten sus historias y búsquedas. Desde ese ángulo, el (audio)libro es como un pedacito del gran mosaico que es la propia ciudad de San Cristóbal en donde lo mismo te encuentras en la calle con un *rastafari* que con un lacandón vestido con túnica tradicional. Lo mismo puedes ir a comer a un colorido restaurante vegetariano propiedad de un seguidor del sijismo que ser parte de una cooperativa de jóvenes *anarcopunk*. Lo mismo puedes participar de curaciones tradicionales tsotsiles que orar en los templos locales budista y musulmán. En pocas palabras, lejos, muy

lejos, está San Cristóbal de ser lo que fue hace 500 años: una pequeña ciudad, núcleo duro de españoles quienes tenían como «sirvientes» a tsotsiles, mexicas, tlaxcaltecas y negros. Hoy, en los albores del siglo XXI, en el asfalto de nuestra multicultural ciudad, está floreciendo la raíz tsotsil, tselal, tojolabal, a la vez que ésta se entreteje con otras raíces nacidas en muchas otras partes del mundo.

### 3. De rebeldes y rebeldías

L@s autor@s de este (audio)libro (y sus respectivos grupos musicales, culturales, artísticos y políticos) podríamos ser vistos como rebeldes en cuanto somos personas que cuestionamos las reglas establecidas; por ejemplo, los pintores co-autores del presente, pintamos cosas que nos nacen del corazón y no nos preocupamos si ellas complacen o no a la academia de artes. De forma parecida, los músicos zinacantecos y los videastas tselales y tsotsiles rompemos las convenciones cuando sentimos que ellas nos atan; en otras palabras, utilizamos el lenguaje que nos parece más adecuado para expresarnos sin reducirnos a los cánones establecidos por la escuela de música o por el cine y el video comercial. Por su parte, l@s antropólog@s co-autor@s de *Sjalel*, en vez de dejarnos llevar por las fuerzas sistémicas neoliberales que hoy lo corrompen casi todo, buscamos nuestra *decolonialidad* en la práctica misma y junto con las mujeres y hombres que luchan por su dignidad, cultura y derechos.

Sin duda que la no-conformidad y la rebeldía son propias de la creatividad y la innovación, pero en lo que nosotros hacemos, hay en juego algo más que la pura innovación. Ese algo más es el reclamo de reconocimiento a nuestras lenguas, culturas, historias y formas de vida.

La rebeldía que cada uno carga a costas la hemos trasladado al plano de la experiencia colectiva de trabajo en la Red. Experiencia que no debiera ser etiquetada como puro arte o pura comunicación o pura investigación. Experiencia que pretendemos recoja lo mejor de cada uno de nosotr@s y nos permita, modestamente, innovar géneros; al menos, géneros de expresión de nosotros mismos frente al mundo.

### 1, 2, 3 grabando los audiocapítulos

Como bien apuntara uno de nosotros, «a través de leer y escuchar nuestras historias se muestra nuestra diversidad» (JAJP, Reunión RACCACH 020808). Diversidad que se opaca, oculta, anula con el uso de términos como el de «indígena», «*kaxlan*», «maya», «gringo». Así, se suele decir: «los indígenas son así», «los tselales piensan así», «los mayas son asado», «los *kaxlanes* hacen tal cosa». Con el uso de esas etiquetas se tiende a uniformar y a generalizar. Con ello se borran nuestras diferencias de edad, de género o las variantes lingüísticas del tsotsil o del

tseltal, asuntos que afloraron inmediatamente cuando empezamos a grabar nuestros capítulos en forma de audios o cuando hicimos la traducción de nuestros textos del español a la lengua materna de cada uno. Actividades que supuestamente realizaríamos en tres semanas pero que finalmente nos llevaron seis meses de trabajo colectivo e intenso en el que tuvimos que solicitar incluso el apoyo de tres comunicadoras populares, siete traductor@s maya-hablantes y ocho locutor@s maya-hablantes. Ahora les explicamos más sobre este proceso de producción y posproducción de los audiocapítulos.

El proceso de grabación de nuestros audiocapítulos en el estudio suponía que todos podíamos leer nuestros textos en nuestra lengua materna y también que podíamos escribirla. Ciertamente de los siete autores de raíz maya, seis la hablamos, cuatro la escribimos y de esos cuatro sólo tres la podemos leer de manera fluida.

Lo que aquí queremos señalar es que desde el inicio del trabajo sabíamos de nuestras limitaciones y aún así decidimos hacer el (audio)libro en tsotsil, tseltal y tojolabal. Hoy, al final del camino, vemos que fue una decisión que nos costó mucho tiempo, energía y trabajo, pero sin duda que fue una forma concreta de «conocer-aprender» (*mi xa na'* como se dice en tsotsil), es decir, de conocer como se hace en nuestras comunidades, a través de la práctica, a través del hacer de manera compartida. Por mencionar un ejemplo, al menos en tres ocasiones, tres compañeros de la Red, co-autores del (audio)libro, estuvieron por ocho y media horas en la cabina grabando una y otra vez en compañía de la comisión de preproducción y del ingeniero de sonido. Las horas pasaban y no se dejó de trabajar hasta que la lectura en tseltal, tsotsil o tojolabal quedó lo mejor posible. Luego vinieron cinco meses más de trabajo de la otra comisión, la de posproducción y pulido final que no paró hasta que logró armar bien los audiocapítulos en los CD.

Creemos que tiene una especial importancia el que hayamos trabajado en las tres lenguas de forma oral y escrita, sobre todo de cara a las tendencias adversas que hoy enfrentan dichas lenguas, en donde lo mismo pueden refuncionalizarse que desplazarse y perderse. Ante ello, para nada es menor que los propios jóvenes artistas mayas y comunicadores comunitarios con sus contrapartes no mayas, estemos dando los pasos necesarios para contribuir a asegurar la vitalidad y la reproducción de esas lenguas en un marco de bilingüismo que busca poner en una relación no jerárquica al maya frente al español.

No queremos que lo dicho hasta aquí se lea como que «éste es el camino», es decir, la única vía válida y verdadera por la que todos tienen que transitar. Para nada. Como hemos dicho, este (audio)libro es nuestro caminar y nada más; otros tendrán otros caminos y formas tan valiosas como la nuestra y esperamos que nos la compartan en un acto de reciprocidad que nos permita seguir abonando entre todos a la construcción del *lekil kuxlejal* (como se dice en tsotsil y tseltal), o sea, a la construcción de «la vida en plenitud». En esa dirección luchan muchos pueblos

originarios de Abya Yala y, en particular, algunos jóvenes de raíz mesoamericana, andina, mapuche que viven tanto en el campo como en las ciudades.

### **Acerca de las lenguas, la grafía y las maneras de ver/escuchar/leer *Sjalel***

Los días 24 y 25 de febrero de 2009 llevamos a cabo unas de las últimas reuniones plenarias. Entonces, todos juntos, revisamos la versión final de este texto que usamos en el (audio)libro como introducción. Hubo una comisión de redacción que se basó en 25 minutas y transcripciones de las reuniones plenarias y de los talleres de la Red. Vale rescatar que en aquella reunión retomamos nuestro viejo debate sobre el uso de los términos «indígena» y «*kaxlan*». Después de varias horas de intervenciones, varios miembros de la Red volvieron a señalar enfáticamente que al usar esos términos estábamos agrandando la distancia entre unos y otros, estábamos fomentando el racismo. Ante ello, varios propusieron ya no usar nunca más esos términos, sacarlos no sólo de esta introducción sino de nuestro vocabulario, a lo que otro miembro de la Red contestó que la cosa no era tan sencilla pues varios estamos reivindicando la existencia, por ejemplo, del *video indígena* como un aporte que hacen los videastas comunitarios en oposición a la video producción comercial y privada (Reunión RACCACH 25/02/2009).

Fue en aquella misma reunión donde acordamos también escribir algo sobre la grafía maya que usamos en los capítulos escritos en tsotsil, tseltal y tojolabal. Queremos volver a señalar que algunos de nosotros hicimos un esfuerzo muy grande para construir nuestros textos en nuestras lenguas maternas. Ya de por sí había sido una experiencia escabrosa escribirlos en español, pues la mayoría de nosotros no somos expertos escribiendo; sabemos pintar, cantar, videograbar y tomar imágenes de nuestros pueblos, pero pocos tenemos la experiencia de escribir nuestras ideas. Sin duda, ello es otro arte.

Aunque los siete maya-hablantes teníamos en nuestra mente y en nuestro corazón inscritas las historias que estábamos contando, a la hora de enfrentarnos a su escritura en lenguas mayas, nos dimos cuenta que la mayoría no conocíamos la grafía que actualmente se usa en las lenguas mayas de Chiapas y que no todos teníamos la experiencia de escribir en tseltal, tsotsil o tojolabal, ya que lo único que nos enseñaron en la escuela fue a escribir en una lengua que no es la nuestra: el español. Con el tiempo, algunos de nosotros hemos ido aprendiendo a escribir en nuestras lenguas maternas a través del trabajo profesional, a través de la acción pastoral o en nuestras propias organizaciones sociales. Sin duda que ese aprendizaje siempre se ha enfrentado a serias limitaciones, las mismas que afloraron al momento de escribir nuestros capítulos.

Pero para hablar con propiedad sobre la grafía maya que usamos es importante señalar que hasta cuando terminamos de escribir *Sjalel* no había una estandarización oficial en la escritura de las lenguas mayas de Chiapas. Lo que sí existía



eran ciertos acuerdos impulsados desde 1997 por organizaciones civiles e instituciones del gobierno del estado; con base en ellos, se estipularon las grafías que componen el alfabeto por lo menos de cuatro lenguas mayas: el ch'ol, el tojolabal, el tseltal y el tsotsil. Pero independientemente de esos acuerdos, en cada municipio se presentan variantes e incluso, la escritura de una palabra puede variar de un municipio a otro. Por su parte, las Iglesias (católica, presbiteriana, etcétera) tienen sus propios modos de escribir nuestras lenguas; modos que algunos siguen. En *Sjalel Kibeltik*, lo que hicimos fue respetar la variante lingüística del artista.

En fin, esperamos que con *Sjalel* se despierten muchas inquietudes en el corazón y la cabeza de los escritores de pueblos originarios y que contribuyamos a fortalecer y enriquecer la oralidad y sobre todo, la escritura de nuestras lenguas maternas (mayas).

Por favor, para escuchar, mirar o leer *Sjalel Kibeltik* vayan a nuestra página web <http://www.jkopkutik.org/sjalelkibeltik> y ahí encontrarán nuestro trabajo colectivo y se darán cuenta que está pensado:

Para aquellos que quieren «volar hasta lo más alto posible sin perder sus raíces».

Para los que están de acuerdo en trabajar para acabar con la discriminación. Para los que están interesados en aprender a leer y escribir su lengua materna (tsotsil, tseltal y tojolabal).

Para los que quieren fortalecer su lengua materna como una forma de valorar, dignificar la cultura propia, la cultura originaria.

Para todos aquellos que trabajan, desde cualquier trinchera, para que los saberes, los valores y las formas de vida de los pueblos originarios sean reconocidos como un aporte concreto y real a toda la humanidad.



## PROMETEO, EL FUEGO QUE RESISTE Y ALIENTA. RESISTENCIAS E INSURGENCIAS POLÍTICO-CULTURALES AL PODER HEGEMÓNICO

*Mary Soto*

Cuenta la leyenda que «Prometeo era más amigo de los hombres que de los dioses». Y eso lo demostró al atreverse a engañar nada menos que al gran Zeus, tan sólo para favorecerlos. El castigo del dios contra los hombres fue inmediato. Decidió no darles el fuego que tanto podía servirles. Pero al enterarse Prometeo de semejante decisión robó la semilla del fuego de la fragua de Vulcano y usufructuando las ruedas del carro del Sol, lo trajo a la tierra para beneplácito de los mortales. Una vez más cayó Zeus con toda su furia sobre Prometeo y lo encadenó primero a una columna, y después al monte Cáucaso, en donde un águila le devoraba constantemente el hígado durante el día, hígado que volvía formarse durante la noche para que el ave rapaz pudiera reanudar su banquete al llegar la aurora. Y para que su venganza fuera completa, tronó Zeus: «¡Juro por Styk no desencadenarle jamás!».

La imagen de Prometeo otorgante del fuego que resiste y alienta a la humanidad nos refiere a las epopeyas antiguas y contemporáneas de los esfuerzos liberadores de los pueblos en su larga y tenaz lucha permanente y sin cuartel contra la opresión. Prometeo es el personaje que encarna a aquellos seres que desde todos los tiempos pugnan por entregar el fuego liberador a la humanidad y una y otra vez se levantan en rebeldía contra el poder hegemónico, una y otra vez insurgen con la convicción de los oprimidos en contra de su enemigo mortal y en esa histórica y constante tensión entre la explotación y un legítimo reclamo de justicia se erige un Prometeo sacrificado, torturado, confinado pero también imbatible, persistente e indómito.

### **El imaginario: un terreno de disputa**

En esta contienda el espacio simbólico es también un espacio de disputa de los conflictos sociales, pues las clases dominantes tratan de controlar la imaginación y la subjetividad de la sociedad a través de un arte oficial elitista y complaciente que se expresa en espacios excluyentes y exclusivos y que cuentan con el respaldo del capital y de los medios de comunicación que permanentemente están bombardeando mensajes alienantes y conformistas a la opinión pública.

El poder siempre ha utilizado el arte de manera consistente como una herramienta de propaganda política. Los artistas no siempre han sido conscientes de

ese papel y muchas veces defienden la falsa idea de un arte «puro» sin contaminación política. Lo cierto es que la producción artística, sobre todo la producción visual ha servido de propaganda a la perpetuación del sistema, aunque también es cierto que desde el desarrollo de la fotografía, este papel se ha trasladado a los medios de comunicación de masas, desde donde actualmente el poder ejerce el secuestro y dominación de las conciencias, quedando para el arte el rol suntuoso de lujo y status socio-económico. «Hoy en día, comprometerse con la proclama del arte por el arte es comprometerse políticamente con el mantenimiento y fortalecimiento de las economías de mercado y con la condena del mundo del arte a la irrelevancia» (PÉREZ KARLESON 2009).

Esta manera de percibir y vivir el arte deja fuera a las manifestaciones y expresiones populares, cuestionadoras e insurgentes. El discurso oficial tiene una perspectiva monocorde, impone un modo único de percibir la realidad mientras que desde las corrientes populares perviven una multiplicidad de miradas, de expresiones que dialogan, se encuentran y construyen espacios de resistencia y lucha frente al poder hegemónico, expresiones que cotidianamente acompañan todos los procesos sociales de vivencias y resistencias culturales.

Referirnos al espacio simbólico es entender los imaginarios también como un escenario de disputa de los conflictos sociales. Sabemos que las clases dominantes disputan este escenario a través de los medios de comunicación, de un arte oficial, de espacios excluyentes y exclusivos en los que no hay participación y dejan fuera a todas las expresiones que vienen de las corrientes populares.

Este mecanismo de poder, de sujeción y opresión impuesto por las clases dominantes, siempre está en tensión con aquellas expresiones artísticas, aquellas expresiones populares que nacen desde otras corrientes, desde aguas cuestionadoras, que interpelan, que pugnan por un espacio de expresión de las luchas y de los movimientos sociales. Este discurso oficial tiene su contraparte en los discursos insurgentes que se dan a partir del arte, a partir de una multiplicidad de expresiones que están en contraposición con el discurso único y con la única forma de mirar y de crear sentidos que tratan de imponernos la sociedad y el Estado.

Desde el arte los artistas plantean nuevas miradas y esta diversidad de sentidos, de miradas, de expresiones, se dan no sólo a través de la experiencia de artistas individuales, que se ha desarrollado aquí en el Perú y en América Latina, particularmente, hay una larga experiencia al respecto, sino también en la formación de colectivos hay experiencias de organización, existen herramientas organizativas que los artistas han ido desarrollando y han ido trabajando acompañando estos procesos sociales. Estas experiencias de organización han posibilitado que los artistas no sólo planteen sus demandas sino que se vinculen y articulen con experiencias de lucha concretas de los movimientos sociales en el Perú, América y otros pueblos del mundo.

Es decir, los artistas desde experiencias individuales pero también colectivas han interpelado, cuestionado, resistido y construido nuevos sentidos con un lenguaje artístico, integrándose a diversas dinámicas sociales y de confrontación que libran los diversos movimientos sociales en pos de la transformación.

### **Patria profunda y de todas las sangres**

Al sistema le interesa promover la creencia en falacias, por un lado delimitando la palabra cultura a las prácticas artísticas y por otro a la preeminencia de una sola cultura; sesgando así el concepto de cultura y promoviendo la valoración de una forma de ver y hacer la vida en prejuicio de muchas otras, incluso preexistentes.

Como sabemos, entendemos por cultura a toda la actividad humana, material e inmaterial, en todas sus dimensiones. Dentro de este concepto se encuentra todo aquello que el ser humano ha producido como conocimiento, tecnologías, idiomas, religiones, estéticas, conductas, emociones, sentimientos y relaciones sociales entre los seres humanos. En suma todo aquello que significa la vida de la humanidad. Por otro lado, también es importante tener en cuenta que tanto las acepciones de cultura, política, economía y arte han sido susceptibles de manipulación desde el poder, tratando de separarlas para maniobrarlas según sus intereses, creando una fragmentación y segmentación en el ser humano y en las sociedades como parte de su política de dominación y opresión.

En esa misma línea de reflexión, también es importante reparar que nuestro país es pluricultural y posee una gran diversidad cultural. En el Perú no existe una sola cultura. Existe una gran diversidad de culturas. Definitivamente en el Perú perviven diversas culturas, que han sido históricamente arrinconadas, invisibilizadas en nuestro propio territorio. Nuestra patria es profunda y de todas las sangres. Existen más de 70 pueblos y culturas y más de 7500 comunidades a lo largo y ancho del país. Nuestro país tiene rostro y pulso Quechua, Aymara, Poccra, Wanka, Asháninka, Shipibo, Awajun, Cocama, entre muchos otros de una gran diversidad de pueblos. Por ello no se puede hablar de una sola cultura peruana ni de la preeminencia de ninguna sobre las otras.

No obstante que históricamente las culturas originarias son pre-existentes al Estado peruano el modelo capitalista ha impuesto una racionalidad, una perspectiva de la cultura, del conocimiento y de la espiritualidad eurocéntricas, dejando de lado otras formas y sensibilidades como son las indígenas y las afros. Estos conflictos se viven de manera subterránea en la cotidianidad pero también se expresan claramente en la opresión, destrucción y enajenación de las otras culturas que ejerce toda una maquinaria mediática de poder.

Así, la gran riqueza multicultural, pese a estar constituida por las mayorías, permanece invisibilizada, arrinconada e impotente frente a una cultura oficial «de prestigio». Por ello lo primero que habría que descolonizar es la mente y revalorar

todo ese torrente cultural ancestral del cual somos herederos. Es decir no aceptar que nos impongan una forma de vida y de pensar hegemónica y encontrar en los rasgos identitarios de nuestras culturas la resistencia al sistema de opresión y el aliento para seguir luchando.

Desde hace más de quinientos años existe una resistencia cultural expresada en las danzas, música y representaciones teatrales que se llevan a cabo a lo largo y ancho del país y que implican a millones de personas en contextos festivos populares. Contamos con más de 5000 expresiones artísticas en el Perú que han resistido férreamente no sólo a la violencia con la que fueron proscritas por el poder colonial sino a toda la exclusión, invisibilización y desvaloración dentro de los contextos contemporáneos.

La Danza de las Tijeras, el gran bagaje de danzas de las fiestas de la Mamacha Carmen de Paucartambo, del Señor de Qoylluriti —Fiesta de la Estrella de las Nieves— en la peregrinación al Apu Ausangate, la tradición huanca y otras, son expresión de la vivencia de esa resistencia y la muestra de que las manifestaciones artísticas han constituido un terreno de confrontación entre el poder y los pueblos. Estas expresiones se han mantenido durante siglos y han expresado la cotidianidad, el sentimiento festivo y la espiritualidad de estas poblaciones que en estas manifestaciones han encubierto su rebeldía ante un contexto adverso y un poder brutal. Han pervivido transmitiéndose de generación en generación de manera oral integrando sus propios contenidos, danzas, música, poesía, teatralidad y uso cromático, así como articulándose a los ciclos agrarios, económicos, religiosos y otros expresando no sólo formas de resistencia sino de lucha por espacios propios.

Lo mismo ocurre con toda la tradición afro peruana que en las zonas de la costa expresa la misma dinámica de resistencia cultural y social. Las danzas y la música negra expresan este proceso de resistencia. Melgar Bao y Gonzales Martínez (2007) señalan que los procesos de construcción identitaria de los afroperuanos se inscriben dentro de estrategias de resistencia en términos étnicos y sociales. Según plantean «el campo cultural afroperuano fue el escenario de una lucha en la cual los esclavos, y luego los libertos, consiguieron reapropiarse de elementos de la cultura hispano criolla para subvertir su significado. Lucha que, por lo general, adquirió la forma de un diálogo/confrontación con la cultura dominante como en el caso de la oposición de blasones sobrenaturales que enfrentó al Cristo de los Milagros, en su versión blanqueada, con el Cristo de los Milagros en su carácter de patrón de los ‘Negros Angola’». Los y las afroperuanos como hacedores de cultura y actores sociales se suman con su propia identidad a los amplios sectores de desposeídos. «Identidad fragmentada y en constante recreación, como destino de hierro de la historia de las masas desheredadas, cuyos sucesivos horizontes son otros tantos jalones de una lucha que solo ellos mismos pueden protagonizar».

Dentro de esta historia no oficial, uno de los mayores legados artísticos culturales es el cajón peruano, que sintetiza sus aportes no reconocidos y que contundente e indiscutiblemente constituye un elemento real y vital de la resistencia de los afroperuanos. Los panalivios, los cánticos, landós, zamacuecas, festejos y otras expresiones artísticas nos devuelven una imagen de la cultura afro peruana en su alegría, resistencia, cotidianidad y rebeldía frente al esclavismo, opresión, exclusión, racismo y discriminación por los que ha atravesado y atraviesa hasta nuestros días.

Estas expresiones artístico culturales populares, tanto de la costa como de la sierra y evidentemente (aunque no tengamos mucha data) de la amazonía, han acompañado los procesos sociales, expresando la resistencia pero también sus luchas y aspiraciones y consciente e inconscientemente constituyen igualmente terreno de disputa del poder sobre el imaginario de los pueblos y fortalecen un empoderamiento de las otras culturas, que si bien aún es débil, porque aún no hay organizaciones sólidas y porque los movimientos sociales que resisten a las opresiones y exclusiones culturales no tienen una fuerza decisoria en los destinos del país, pueden sin embargo significar alternativas reales de transformación.

### **Arte, testimonio de parte**

De manera consciente y organizada se han desarrollado experiencias artísticas culturales ligadas y articuladas a las expresiones de lucha de los pueblos en diferentes ocasiones, sentando los artistas de manera colectiva una posición militante de disidencia del poder y de adhesión a las causas populares.

Desde diferentes disciplinas artísticas podemos dar cuenta de algunas experiencias, quizás no totalmente perfiladas, pero en las que se atisba una voluntad expresa de «tanto en obra como en acción» estar al servicio de los trabajadores y movimientos sociales. Este es el caso, por ejemplo, de El Grupo Primero de Mayo, formado por un colectivo de trabajadores que asumen la creación literaria como una forma de extender sus luchas al terreno del arte y de dar expresión a la concepción estética y a las emociones de los trabajadores. Fue fundado el 7 de Julio en 1956 en Chosica por Víctor Mazzi, Leoncio Bueno, Eliseo García, José Guerra y Carlos Loayza, quienes impulsaron este movimiento. A nivel de todo el país se sumaron Algemiro Pérez Contreras de Jauja, Miguel Carrillo Natteri de Chíncha, Jorge Sosa de Arequipa, Martín Parodi, de Tacna, Eduardo Ibarra de Lima, Teodosio Olarte, ayacuchano y Eusebio Arias Vivanco, de Talara. Así se logra integrar por primera vez a los trabajadores a nivel nacional que escribían poesía con el fin de promover el debate en torno al arte y la creación de poesía popular a nivel de los trabajadores, así como el trabajo editorial para dar difusión a esta producción en respuesta al abandono y exclusión que recibían de la cultura oficial y elitista, así como del Estado.

«Al calor del combate por las reivindicaciones sociales, y contando con una publicación para la clase obrera, surgen los poetas que usarán sus versos para extender la toma de conciencia de una realidad lacerante, producto de la explotación capitalista. La importancia que estos trabajadores le dieron a la cultura, tradicionalmente en manos de la burguesía, fue determinante para que se forjara la poesía proletaria, como expresión de una literatura clasista», expresa Alfredo Portal Eyzaguirre (2008).

Posteriormente podemos recordar la experiencia de la Coordinadora 19 de Julio que surge a partir del paro del 19 de julio de 1977, una expresión paradigmática dentro de las luchas populares de los últimos tiempos y que significó el principio del fin de la dictadura militar de Morales Bermúdez. Esta organización congregó a cerca de una centena de artistas populares de las diferentes disciplinas artísticas que se organizaron para poner su arte al servicio de las luchas populares y que dieron los primeros pasos de organización y de articulación de las demandas propias de los artistas. Integró tanto artistas individuales como colectivos y gremios constituyendo así una experiencia muy significativa dentro de la organización de los artistas, que lamentablemente no tuvo mucho tiempo de vida pero que de algún modo dejó los gérmenes para futuros caminos de relación de los artistas con los movimientos sociales y sus luchas.

### **Violencia política y resistencia cultural**

Referirse a la situación política de las tres últimas décadas en el país es aludir a años sumamente convulsos e intensos, signados por la violencia política y la violación constante y flagrante de los derechos humanos de la población que se encontraba entre dos fuegos.

Desde diferentes canteras los artistas se fueron expresando en ese contexto, expresiones que han significado un signo muy relevante dentro de la producción artística. Particularmente en poesía implica necesariamente referirse a expresiones colectivas e individuales como las que supuso el Movimiento Kloaka, uno de los paradigmas de la expresión de los artistas en términos de trabajo creativo pero también de acción dentro de su contexto. Los artistas de Kloaka (siete poetas, un narrador y un pintor) rebasaron la actividad literaria para actuar mediante pronunciamientos, performances, intervenciones urbanas, expresándose en los primeros años de la década del 80 contra una situación que se agudizaba a pasos agigantados.

En esos años, la literatura y la poesía en particular estaban muy ligadas a los hechos más significativos de la escena nacional, como la guerra interna que se encontraba en sus años iniciales, al abandono del campo por la pobreza y la violencia desatada, a la exclusión de los migrantes en un país que rápidamente se sumergía en uno de los hoyos más grandes a nivel económico y social en el





primer gobierno de Alan García. La poesía va a las calles, a la esquina, al barrio y a los personajes urbanos en un tono coloquial y rebelde. Inevitable, como signo literario de esos años, la referencia al Movimiento Kloaka. Es la primera experiencia colectiva urbana que se expresa en contra de la guerra sucia y de la violencia desatada por el Estado en las zonas de emergencia en las etapas aurales de una guerra que aún sonaba lejana y a los limeños les parecía que sólo era cosa de las serranías y punas ayacuchanas.

Otra expresión relevante de la intervención de los artistas en el contexto político del lado de la defensa de los derechos humanos y de un arte crítico es la movida subterránea que llega a ser un fenómeno realmente masivo urbano. El rock subterráneo se inicia alrededor de 1985 y congrega a verdaderas tribus urbanas que expresan en sus letras, en la música estridente y en su estética el rechazo al orden establecido y en casos de bandas concretas su apuesta por la transformación social. Los grupos más emblemáticos son Leuzemia, Narcosis y Scuola Cerrada.

Influidos fuertemente por el contexto de crisis económica, guerra civil y por el sentimiento de los migrantes esta movida integra diversos aspectos en sus letras y música. Mención aparte merecen expresiones que fusionan el rock peruano, los sonidos andinos y urbanos con letras marcadamente contestatarias como en el caso del grupo Del Pueblo y otras experiencias similares, que también se suman al caudal de artistas que asumen su arte como una herramienta de lucha al servicio de la transformación social y emiten opinión y acción desde su ser de creadores.

Toda esta experiencia se reúne en el evento Thanatos Go Home realizado el 1 de noviembre de 1989. Reúne a cerca de un centenar de artistas de diferentes disciplinas que deciden expresarse en contra de la guerra sucia, de la violación de derechos humanos de parte del Estado, de los asesinatos extrajudiciales, de las fosas comunes que diariamente se encontraban en la zona de emergencia.

Este acto tiene un pronunciamiento en el que se dice basta al cementerio en el que estaban convirtiendo al país, primero Alan García y luego Alberto Fujimori. Resulta un evento masivo y valiente para el contexto de restricción de todas las libertades individuales y colectivas. Participan cerca de un centenar de artistas, entre ellos músicos, poetas, narradores, artistas plásticos, teatristas, bailarines. Semilla que luego deviene en el «Comité Killka», «92 la Otra Historia» y otras experiencias colectivas que reúnen a los artistas que toman posición por la orilla del pueblo no sólo en el conflicto interno sino en la lucha contra el sistema.

### **En las calles contra la dictadura**

La lucha contra la dictadura fujimontesinista durante los últimos años de la década del 90 y los primeros del 2000 congregó de a pocos la participación de diversos sectores de la población, desde los movimientos sociales, organizaciones gremiales, estudiantiles y a los cultores del arte. Toda esta población se sumó a una gesta que finalmente logró derrotar a la dictadura más corrupta y sanguinaria que ha tenido la historia del Perú en los últimos tiempos. Esta experiencia convocó a una serie de artistas, colectivos y expresiones que disputaron en las calles desde el arte, desde nuevos sentidos, la lucha por el restablecimiento de la democracia.

Las participaciones artísticas en pro de la pugna contra la dictadura fueron muy imaginativas y lograron enarbolar en muchas circunstancias la iniciativa de la respuesta popular. Acciones a las que se sumó participativamente la población como el «lavado de la bandera», «las manos blancas», «pon la basura en la basura», «el muro de la vergüenza», «Cambio no cumbia», «Peligro no pasar mafia trabajando», «Minuto de la Resistencia» y «Agora Popular», entre otras partieron de una propuesta artística y tuvieron su génesis y sustento en concepciones orientadas desde el arte. Conciertos, recitales, performances, intervenciones, murales y otros artefactos artísticos se pusieron al servicio de una propaganda activa contra la dictadura. Replicándose, además, a lo largo y ancho del país en mayor o en menor medida como producto de una organización o de iniciativas espontáneas en coordinación y alianza con los movimientos y las organizaciones populares.

Víctor Vich (2004) analiza algunas de ellas y expresa que «durante aquel tiempo estas performances cumplieron una importante función en la caída del gobierno en tanto definieron su campo de batalla sobre algunos imaginarios de la nación y así terminaron por constituirse como prácticas altamente metafóricas acerca de como podrían constituirse las nuevas relaciones entre la sociedad civil y el Estado».

Durante esa etapa el arte tuvo la virtud de sustituir a otros discursos, sobre todo al político, pues este se encontraba totalmente devaluado de un lado por la



corrupción y del otro por la falta de eficacia y representatividad. Es así que el discurso cultural adquiere una potencia cuestionadora y transformadora, que sin embargo no llega hasta sus últimas consecuencias debido a diversos factores. No obstante se pueden apuntar como experiencias de organización artística el Movimiento «Todas las sangres, todas las artes», liderado por Víctor Delfín, que logró congregarse a un número importante de artistas provenientes

de las capas medias de la población y el Grupo Oktubre, que a su vez congregó también a un grupo importante de artistas más radicales y populares, quienes organizaron los eventos Liberarte, recitales, conciertos y otras intervenciones en el marco de las jornadas antidictatoriales.

La expresión más alta de esta gesta artística fue sin duda el «Chosikarte», evento realizado en la ciudad de Chosica y que movilizó a más de cinco millares de personas entre artistas, animadores culturales, colectivos estudiantiles y público. Todo un día de arte que se inició con un nutrido pasacalle y que fue una tribuna para que cada uno de los artistas expresara a través de su arte la denuncia no sólo de la dictadura sino del sistema. Estas experiencias epigonales, sin embargo no cuajaron en organización y devinieron en significativas, pero episódicas.

### **Con los movimientos sociales**

En este breve panorama hemos apreciado que se han desarrollado diversas experiencias colectivas desde el arte y los creadores en función de una respuesta a diferentes contextos sociales; sin embargo hay otro nivel de participación y de disputa en el que el arte también es una expresión de resistencia y respuesta disidente. Se trata de cómo dentro y desde los movimientos sociales se generan estas expresiones artísticas, cómo los movimientos sociales se reapropian de estas formas de expresarse, de estos nuevos significados y surgen expresiones como las que trabajan los movimientos de mujeres, afrodescendientes y de diversidad sexual para a través del discurso cultural plantear sus demandas y problemáticas. Aunque, aún incipientemente existen experiencias que trabajan una serie de expresiones artísticas que se despliegan desde los movimientos sociales hacia el arte como una nueva y otra forma de participación y de intervención dentro de este terreno de conflicto, de lucha y de disputa por un mundo mejor con justicia, alegría y felicidad para todos.

## Militando en la esperanza

El torrente de caudales serenos y encrespados que ha significado una y otras veces el devenir de los artistas al lado del fuego prometeico, ha permitido arribar a una serie de aprendizajes para continuar en esta lucha. Se abren preguntas que nos tienen que llevar a vincular, a crear y construir nuevas herramientas imaginativas, insurgentes que nos permitan actuar desde el arte y la cultura en beneficio de la transformación que queremos todos.

La militancia en la esperanza desde las expresiones artísticas, no sólo implica visibilizar los aportes y problemáticas de las otras culturas no hegemónicas, sino generar procesos horizontales y colectivos, fomentar y promover el desarrollo de las manifestaciones culturales vivas desde y para los movimientos sociales.

Fortalecer un pensamiento crítico a través de acciones de agitación política e intervenciones artísticas, incrementando el poder de la construcción de imaginarios, el poder del símbolo, para que los movimientos sociales se reapropien de las herramientas artísticas y así potencien sus luchas desde otras sensibilidades. Es básico generar y construir paradigmas estéticos desde las poblaciones discriminadas y oprimidas, así como abordar nuevas epistemologías que permitan formular experiencias de ruptura, espacios de reflexión y la articulación de una propuesta política y artística que destierre el monoculturalismo, afirme nuestra diversidad y la interculturalidad.

Desde el arte contribuir a construir una sociedad basada en la justicia social, la solidaridad y la democracia radical, donde se respete y valore la diversidad y libertad de elegir y decidir sobre nuestros destinos. Hay que recrear la lucha política desde nuestras múltiples identidades y mediante el fuego prometeico hacer posible la felicidad de todos y todas.

## Bibliografía

MIKIMAKAY y SID MISIOUS

2008 Caín y Abel, Los Archivos del Rock Subterráneo (1983-1992). En: <http://www.cainsubte.blogspot.com/>

CORAL, Víctor

Los dioses griegos y latinos.

MELGAR BAO, Ricardo y José Luis GONZÁLEZ MARTÍNEZ

2007 *Los combates por la identidad. Resistencia cultural afroperuana*. México: Ediciones Dabar.

PÉREZ KARLESON, Verónica

2009 «El arte comprometido». En: Pérez Karleson, Verónica. *Sumemos ideas*: [http://grafeo.com/sumemos\\_ideas/index.php?option=com\\_content&task=view&id=14&Itemid=29](http://grafeo.com/sumemos_ideas/index.php?option=com_content&task=view&id=14&Itemid=29)

PORTAL EYZAGUIRRE, Alfredo

2008 «Poesía Proletaria y Conciencia Social». En: <http://socialismoperuano-amauta.blogspot.com/2008/09/rv-terra-poesia-proletaria-y-conciencia.html>

VICH, Víctor

2004 «Desobediencia Simbólica. Performance, participación y política al final de la dictadura fujimorista». En: Grimson, Alejandro (Compilador): *La cultura en las crisis latinoamericanas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.



**DESDE LA INVESTIGACIÓN MILITANTE  
HACIA TEORÍAS/METODOLOGÍAS PROMISCUAS.  
APRENDIZAJES METODOLÓGICOS  
DESDE EL PROYECTO DE INVESTIGACIÓN:  
«LA DIVERSIDAD SEXUAL EN PERÚ EN MOVIMIENTO»**

*Giancarlo Cornejo y Marten van den Berge*

*El trabajo teórico nace de las luchas  
y debe volver a las luchas.*

MICHEL FOUCAULT, citado en Eribon 2004: 39

Es en los principios de los años 80 que la diversidad sexual en el Perú se traslada de su existencia social y cultural al terreno de la acción política, con la formación de los dos primeros grupos de gays y lesbianas: el Movimiento Homosexual de Lima (MHOL) en 1982 y poco después el Grupo de Autoconciencia Lésbico Feminista (GALF) (Bracamonte 2001: 21). En esta fase inicial el movimiento está sobre todo concentrado en la capital y conformado principalmente por activistas gays y lesbianas. En el transcurso de la historia del movimiento se vienen sumando más identidades (como las personas que se identifican como «trans») y han venido formándose cada vez más grupos en las regiones fuera de Lima. Hoy en día el movimiento cuenta con más de 60 grupos en la mayoría de las regiones del país, que, aunque tienen una amplia gama de identidades, agendas de lucha, formas de movilización y organización, etc., se cohesionan bajo el denominador: «la lucha para la diversidad sexual e identidad de género».

Solidarizándonos con su(s) lucha(s), hemos empezado, desde junio del año pasado, un proyecto de investigación sobre este movimiento de diversidad sexual peruano. Para su realización optamos por usar una metodología que definimos como «la investigación-militante». Decidimos usar esta metodología por varias razones epistemológicas. Una de los principales era romper con lo que *Aníbal Quijano* define como «la lógica de la colonialidad de los saberes» (2000). Allí se refiere a los conocimientos producidos por estudios antropológicos y sociológicos «tradicionales» y que son al mismo tiempo productos y reproductores de las redes de poder hegemónicas existentes. Además, investigaciones de este tipo se caracterizan por una naturaleza extractiva y explotadora, en la que se extrae información de «los sujetos bajo investigación» para producir libros que benefician sobre todo a las carreras académicas sin devolver nada, o casi nada, a «lxs estudiadxs» (Leyva y Speed 2008).

Como alternativa a dichas investigaciones extractivas y de carácter (neo)colonial, nosotras optamos por realizar una «investigación militante» que, parafraseando las palabras de Charles Hale (2006), puede ser definida como una metodología por la cual afirmamos un compromiso político con un grupo organizado en lucha (en nuestro caso, el movimiento de diversidad sexual peruano) y que genera conocimientos «desde, con y para» este grupo.

Queda claro de esta definición que implementar esta metodología implica entre otras cosas, superar la dicotomía clásica investigador/activista, que se basa a su vez en la positivista escisión entre ciencia e ideología, entre objetividad científica e involucramiento político.

Con este enfoque metodológico queremos generar «epistemologías-otras», «conocimientos-otras» y «saberes-otras» desde una lucha que por mucho tiempo ha sido invisible e invisibilizada por los estudios sobre movimientos sociales. En este sentido, realizando nuestro proyecto de investigación, hemos sido inspiradas por lo que Boaventura de Sousa Santos llama la *sociología de las ausencias* y la *sociología de las emergencias* (2006). Es decir, una investigación que «transforma objetos imposibles en posibles, y con base en ellos transforma las ausencias en presencias, centrándose en los fragmentos de la experiencias social no socializados...», y a la vez, «abre un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente, utópicas y realistas». Mientras que la sociología de las ausencias expande el campo de las experiencias sociales ya disponibles, la sociología de las emergencias expande el campo de las experiencias sociales posibles (DE SOUSA SANTOS 2006).

Nuestra metodología de investigación, definida y teorizada ambiciosamente, nos desafiaba con varias dificultades, contradicciones y retos en el transcurso del proyecto. En las siguientes páginas queremos presentar algunos de estos retos que el movimiento de la diversidad sexual nos ha planteado al realizar nuestra investigación.

Para empezar, queremos rescatar que la noción «movimiento social» es pocas veces problematizada. En sus usos más cotidianos es citada y citada, pero a veces de lo que no caemos en cuenta es que es una categoría generizada, y basada en una dicotomización del género. «Movimiento» o «activismo» en oposición a «inercia» y «pasividad». Estas últimas nociones atribuidas ampliamente a los cuerpos de mujeres y de personas no heterosexuales. Y qué duda cabe que los movimientos feministas y LGTBI han demostrado que la creencia de que se ha trascendido el género, o de que se puede hablar desde fuera del género (sea el que sea), es un lujo que solo se pueden dar muchos arrogantes hombres heterosexuales.

Esta reduccionista dicotomía invisibiliza y niega muchas posibilidades de resistencias en la «pasividad», en la citación de las normas, en los silencios, por mencionar algunos ejemplos. Y además, por lo general, supone que los y las acti-



vistas han escapado a las relaciones de poder a las que se oponen. Y ciertamente ese no es el caso. Así se llega a la paradójica, y falsa, conclusión que estos movimientos están llamados a emancipar a las masas colonizadas.

Paradójica, porque si hay algo que los movimientos sociales han cuestionado, es precisamente la «inocencia» del «representar», del «dar voz», del «dar testimonio» y, sobre todo, del «empoderar» (LATHER 2008). Todas estas formas de relacionalidad han sido desenmascaradas por los movimientos sociales como formas en que (potencialmente) se reproducen relaciones colonizadoras.

Los movimientos sociales también nos recuerdan la necesidad de escribir con ellos, desde ellos y para ellos, y más en contextos como el contemporáneo en los que la exclusión y la violencia son las formas hegemónicas de relacionalidad. Pero para que esta posición sea una verdaderamente democrática tiene que problematizarse y plantearse siempre como pregunta. Uno escribe con ellos pero esto no supone renunciar a la crítica. Basta recordar que, como afirma Ranciere (2007), el desacuerdo es esencialmente político. Y los activistas no somos una «familia feliz». Uno escribe desde algún(os) sector(es) de los movimientos sociales, porque evidentemente no son un todo homogéneo. Y efectivamente uno escribe para los movimientos sociales, pero este «para» no puede asumirse como la satisfacción de los más inmediatos deseos de las personas que hacen los movimientos sociales. De hecho, la temporalidad de este «para» no está anclada en un presente inmediato sino en un angustiante pero también habilitante futuro. Esta salida evidentemente no es muy reconfortable, ya que basta reconocer que hay muchas vidas que son tan precarizadas que no llegarán a ver ese ni ningún futuro.

Pensar el movimiento LGTBI como identitario no es del todo incorrecto. Evidentemente se trata de un movimiento de identidades que no solo son estigmatizadas, sino que en muchos casos ni siquiera son reconocidas como humanas. Suena exagerado, pero creo que no se trata simplemente que a las personas LGTBI la mayoría de personas del mundo no nos quieran, sino que ni siquiera nos quieren vivos.

No obstante, si por movimiento identitario se le entiende como un movimiento «particular» que no busca redistribución económica se cae en un grave error. Con la politización de lo «personal», los movimientos feministas y LGTBI desenmascararon como insostenible la dicotomía reconocimiento/redistribución, cultura/economía. No hay distribución de capital que no sea racializada, generizada o sexualizada.

Y cuando hablamos de identidades, no estamos refiriéndonos solo a identidades que siempre preexistan al movimiento social, sino que estos movimientos también producen identidades. Esto que podría ser parafraseado como la performatividad del género puede ser graficado por la incipiente constitución de un «activismo pasivo». En muchos de los viajes que hicimos, varios activistas gays y trans no dudaban en definirse como pasivos (sexualmente), y en categorizar a sus

amantes como activos. No obstante, no identificaban a activos en el «activismo», solo pasivos (en su referencial más anal posible).

Ahora conviene hablar un poco más de los procesos metodológicos del proyecto. La investigación tiene dos autores, y dos autores maricas. Se puede argumentar que esto es una forma de cuestionar el privilegio de la producción de conocimiento que supone la heterosexualidad normativa. No obstante, esto no quiere decir tampoco que esto sea una garantía de que no se reproducirán relaciones de colonialidad. De hecho, tratamos en nuestras prácticas como investigadores de cuestionar la dicotomía teórico europeo y asistente del «tercer mundo» que aplica metodología; y de reconocer los diferenciales de poder de la categoría «diversidad sexual» o «movimiento lgtbi», y las relaciones de violencia que probablemente toda etnografía implica.

Hemos hecho cerca de 140 entrevistas en 25 ciudades del Perú a activistas lesbianas, gays, bisexuales, transgénero, transexuales, trabajadoras sexuales, personas viviendo con VIH; además, etnografías más «participantes». Pensamos incluir extractos autoetnográficos para marcar los lugares desde los que hablamos y producimos datos. El texto que imaginamos es uno fronterizo, que en la línea de Gloria Anzaldúa (1999), plantee los cuerpos, conocimientos, textos e identidades como fronteras.

Como activistas, militamos en varios movimientos TLGBI y hemos aprendido de ellos que la radicalidad para nosotrxs no es un lujo, es una necesidad. Queremos vincular esta radicalidad con la de teóricas como Monique Wittig (2006), para quien el pensamiento heterosexual era transversal a prácticamente todas las disciplinas teóricas, y está basado en el principio de que lo que funda la sociedad y la cultura es la heterosexualidad. O con la radicalidad de Audre Lorde (2003), para quien las herramientas del amo nunca podrán desmontar la casa del amo. La radicalidad del movimiento LGTBI demanda prácticas promiscuas, teorías promiscuas, políticas promiscuas, metodologías promiscuas, epistemologías promiscuas y ciertamente cuerpos promiscuos. Nuestros cuerpos, sexualidades y géneros promiscuos no pueden luchar por nada menos.

## Bibliografía

ANZALDÚA, Gloria  
1987 [1999] *Borderlands/La frontera: The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

BRACAMONTE, Jorge Allain (ed.)  
2001 *De amores y luchas*. Lima: Centro de la Mujer Peruana, Flora Tristán.

ERIBON, Didier  
2004 *Herejías: Ensayos sobre la teoría de la sexualidad*. Barcelona: Bellaterra.

HALE, Charles

2006 «Activist Research versus Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the contradictions of Politically Engaged Anthropology». In: *Cultural Anthropology*, vol. 21, issue 1, pp. 96-120, University of California Press.

LATHER, Patti

«(Post)Feminist Methodology: Getting Lost or a Scientificity We Can Bear to Learn From». En: *International Review of Qualitative Research*, vol. 1, n. 1, pp. 55-64.

LEYVA, Xochitl y Shannon SPEED

2008 Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de colabor. En *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de colabor*. Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (Coordinadoras). México D.F.: CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala, pp. 34-59.

LORDE, Audre

2003 *La hermana, la extranjera: Artículos y conferencias*. Madrid: Horas y Horas.

QUIJANO, Aníbal

2000 «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, p. 246.

RANCIERE, Jacques

2007 *El desacuerdo: Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

SANTOS, Boaventura de Sousa

2006 *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global.

WITTIG, Monique

2006 *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.



## INVESTIGACIÓN COLABORATIVA EN TIEMPOS DE CRISIS: HACIA LA CO-PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTOS

*Juan Tiney*

Como dirigentes sociales estamos detrás de lo que está pasando día a día, minuto a minuto para poder tomar las decisiones necesarias. Es una responsabilidad muy dura, muy difícil. Tenemos también desplegada gente en el territorio nacional para saber qué está pasando realmente, de lo contrario uno no puede tomar la decisión si está en la oscuridad. Igual es sumamente difícil, ya que tenemos que tomar decisiones inmediatas. Explico todo ello para poder entender mi posición, quizás crítica, pero desde lo que he vivido, desde lo que he estado haciendo, sobre el tema de la investigación colaborativa.

Por otro lado, yo no sé cuántos de ustedes de los y las que están acá se han asomado en este pequeño espacio preparado por las hermanas, con las verduras, las frutas, y las semillas. Muchos lo ven como adorno, como una cosa para recrear, variar un poco el espacio del encuentro. En realidad aquí está la sabiduría, el conocimiento milenario de los pueblos. Aquí está el bendito maíz que viene de la cuna de la cultura maya. Se fue convirtiendo en el segundo grano de la alimentación a nivel mundial. Aquí tenemos la papa.

Cuánta gente ha tenido que ponerle cabeza para defender todo este conocimiento. Los pueblos indígenas hemos sido perseguidos toda la historia. Ha habido holocausto, ha habido masacre, ha habido cosas horribles pero aquí ha sobrevivido todo este conocimiento. Yo creo que es importante ver por qué por lo general se asume que la investigación debe estar en un libro, o últimamente en la computadora o en un CD. Pero aquí también están estos conocimientos. Sin embargo, a menudo, este no se ha valorado, se ha quedado afuera.

Con el Instituto de Estudios Sociales e HIVOS de Holanda estamos trabajando en Centroamérica en ver y trabajar los conocimientos, los saberes pero con una metodología de irnos a conversar, a sacar, a recoger desde ese pueblo. En Guatemala precisamente el tema es la tierra y el territorio, porque ese es el gran tema de conflicto en este momento. La verdad, han salido cosas maravillosas, que no encontramos en ningún otro lado, y han sido las mujeres, los pobres, los descalzos, los que han sacado esas ideas. Es otra forma de investigación, más costosa, hay que ir, hay que meterse en lugares que están en confrontación en este momento. Por ejemplo, San Juan Sacatepeques acosado por Cementos Progreso para poder tener todo el territorio; sin embargo, a raíz de ese conflicto se ha estado reflexionando y es la misma gente que ha estado dando estas ideas.

Si es por la crisis que impulsamos una investigación colaborativa o participativa pues estamos en una situación bastante difícil. Si no fuera por la crisis tan siquiera pensamos en los sujetos sociales, los pueblos, los marginados, los olvidados, olvidadas de la historia, los pueblos indígenas, afrodescendientes, las mujeres, la diversidad sexual. Como que tenemos que agradecer a la crisis porque por ella se acuerdan de nosotros, que seamos la investigación de las ciencias sociales como sujetos y no simples objetos de investigación o de estudio, como siempre ha sucedido.

Si la investigación colaborativa es la descolonización de las ciencias sociales, yo diría es el intento de la descolonización en la definición, porque en la práctica de las ciencias sociales o las escuelas o universidades hay muchas actitudes, pensamientos colonialistas, racistas, paternalistas, prácticas que no compatibilizan con el discurso. Las universidades cierran sus puertas ante indígenas, mujeres y afrodescendientes. Algunas instituciones destinan sus fondos para estos pueblos, es porque se han dado cuenta de esta realidad y lo peor es que en nuestros países se solicitan fondos para estos pueblos pero se desvían para otros usos, allí está el racismo, allí está la utilización.

La construcción de una ciencia social útil para los propios sujetos es la meta, pero no muchas investigaciones logran aterrizar en el pensamiento y saberes de los pueblos. Aún no logran entender o entrar en el mundo de la cosmovisión de los pueblos indígenas, afrodescendientes. Sigue predominante la visión del blanco, del pensamiento del hombre blanco. A muchos investigadores e investigadoras aún les cuesta compartir y convivir con la extrema pobreza de los investigados y allí el distanciamiento de una realidad. Por el simple hecho que se le tenga que llamar doctor, doctora, licenciado, licenciada, con toda la reverencia, pues ahí mismo se toma un distanciamiento.

Por eso yo abogo más por la Investigación Acción porque obliga al investigador, a la investigadora a regresar con los y las actoras, obliga a escarbar nuevos conocimientos y saberes. Obliga al cientista social a comprobar en la práctica si sus enunciados son funcionales o no, aunque la investigación comprometida siento que abarca un poco más allá. Toma un compromiso más profundo de los actores y actoras para transformar la realidad, una realidad profunda con raíces históricas que requieren de un proceso largo de transformación.

La investigación, el conocimiento, es un poder y por lo general lo tiene el dominador. Él y la oprimida, él o la explotada, él o la discriminada, ya sea por raza, por género, por clase no tienen acceso a la investigación. No hace muchos años yo insistí, en un centro de investigación en Guatemala, en que su trabajo de investigación debe estar al servicio de los movimientos indígenas y campesinos para que sus propuestas y planteamientos tengan mayores incidencias. Años después dicho centro atendió mi planteamiento, sin embargo formó su organización campesina y desplazó al movimiento indígena campesino para hacer los planteamientos ante el Estado y la iniciativa privada.

Es importante tomar en cuenta estos errores, los centros de investigación o los científicos sociales no pueden ser voz de los sin voz, sino más bien deben enriquecer los conocimientos y saberes de los pueblos como los principales sujetos de cambio y de transformaciones.

La investigación antropológica sigue viendo a los indígenas como su principal objeto de estudio; por eso cuando se habla de estudios antropológicos se busca en Chiapas, Guatemala, Bolivia, Ecuador y Perú. Cuando la antropología, por lo menos la antropología comprometida o colaborativa centra su investigación en el andino, el mestizo y el criollo, el indígena no es el problema; es el resultado de las relaciones desiguales con los y las otras; es el resultado de la discriminación de los otros y las otras; es el resultado de la exclusión y de la opresión de los otros y las otras. Desde ese lado viene el problema, hay necesidad de entender el pensamiento y la actitud del otro y la otra.

Uno de los errores de la investigación es que se recogen el conocimiento y los saberes y no se devuelven a los actores principales aduciendo falta de recursos, falta de tiempo o simplemente por comodidad. Los debates se centran en la metrópoli, en las grandes ciudades, sin embargo los y las estudiadas, las analizadas, se encuentran muy retirados de estas ciudades. Por otro lado, los resultados de la investigación llegan a la biblioteca y archivos de las instituciones pero no llegan a los investigados. En caso de que les lleguen algunos ejemplares, por ser libros voluminosos sumado a su analfabetismo, no llegan a entender, a comprender la recopilación de nuevos conocimientos y saberes.

Se debe buscar la forma más sencilla y sustancial para compartir con los sujetos para que la investigación comprometida logre su meta, colaborar en la transformación de la realidad. ¿Quién financia los estudios o las investigaciones? ¿El Estado o la cooperación ligada a un pensamiento de dominación llamado investigación de encargo? El dinero tiene un color blanco o «canche» como decimos nosotros. Tiene un pensamiento dominador y opresor. El investigador o investigadora comprometida también tiene que pelear o confrontar con esta otra parte de la investigación dependiendo de su compromiso y lealtad a la investigación comprometida.

Finalmente, quiero felicitar el esfuerzo que han hecho investigadores y científicos sociales de abrir o romper los esquemas tradicionales de investigación. Es urgente y necesario.





## ICONOCLASISTAS, LABORATORIO DE COMUNICACIÓN Y RECURSOS CONTRAHEGEMÓNICOS: «CREACIÓN POLÍTICA, ITINERANCIA Y ARTICULACIÓN SOCIAL EN EL CONTEXTO LATINOAMERICANO»

*Iconoclasistas (Pablo Ares y Julia Risler)*

Consideramos la **comunicación** como una práctica política desde la cual generamos recursos gráficos orientados a establecer rupturas en las significaciones dominantes, como forma de resistencia e influencia en el imaginario social, y también como propuesta de cambio y de transformación. Argentina y Latinoamérica son nuestro ámbito de inserción territorial en cuanto a redes de trabajo, solidaridad y acción desplegadas, y también a temáticas trabajadas.

Creamos dispositivos, buscando dotarlos de un dinamismo disruptivo, y su libre circulación les permite ir cambiando a medida que comienzan a itinerar pues adquieren otros rasgos por las diversas maneras en que son retomados y utilizados. Esto es lo que nos impulsa a pensar nuestra práctica a partir de la idea de «**laboratorio**», entendido como el despliegue de un espacio imaginativo desde el cual activamos la creación política, desplazándonos por diferentes formas y escenarios a fin de modelar recursos visuales investigativos que puedan proveer modos de comprensión ampliada de la vida social, impulsando prácticas colaborativas de agitación y resistencia.

La elaboración de recursos de **libre circulación** ha ido modificando nuestra subjetividad y práctica. Es así que la experiencia de sus derivas nos ha hecho repensar la forma de circulación de los materiales, las estrategias de difusión, los modos en que construimos con otros y otras; todo lo cual ha dado pie a muestras itinerantes, talleres de construcción colectiva, recursos lúdicos, cartografías y encuentros con movimientos sociales.

Nuestro material se imprime y se sube a la **página web** que permite que lo producido se emancipe no sólo de las trabas de la propiedad privada, sino también de las limitaciones (económicas, físicas, geográficas) impuestas en cuanto a su posibilidad de acceso. **Compartir la creación** anima a otros y otras a apropiarse del material para activarlo en sus prácticas específicas, lo que ha dado lugar a itinerarios insospechados.

Nuestra primera experiencia de deriva de los materiales la generamos con un trabajo sobre divulgación popular de estadísticas. Se llamó «**Anuario Volante 2006**» y consistió en un talonario con 16 flyers diseñados como un conjunto de postales que permitían reconstruir un panorama sobre la realidad económica,

social y política argentina del año anterior. Partimos de un número fuerte que señalaba la **brecha económica** entre el 10% de personas con más ingresos y el 10% con menos. En ese momento era de 31 y quisimos evidenciar que por cada peso que recibía un pobre, le ingresaban 31 pesos a los más ricos. El crecimiento de la desigualdad en nuestro país impacta aún más, cuando sabemos que hace 35 años la brecha económica era de 12. Los volantes fueron trabajados a partir de números difundidos en los medios de comunicación. Buscábamos intervenir con recursos gráficos los fríos porcentajes en un intento de salvar el desconocimiento acerca de la complejidad de la trama social, muchas veces percibida como una constelación de circunstancias «naturales» que inciden sobre la vida de manera más o menos eventual, y en la cual pareceríamos no tener influencia. A partir de ese momento los volantes fueron ampliamente retomados (en muestras, publicaciones, clases, marchas, etc.) y también circularon ampliados y colgados en afiches lo que nos motivó a diseñar una muestra ambulante compuesta por ocho carteles en color que itineraron por todo tipo de espacios políticos y culturales.

Siempre a la búsqueda de **diferentes soportes** que activen prácticas políticas, relevamos las problemáticas de nuestro territorio mediante su visibilización y profundización, mostrando conexiones y responsabilidades, buscando complejizarlas mediante una representación que desnaturalice panoramas de desigualdad e injusticia, ideando imágenes potentes que impulsen la organización de prácticas transformadoras, alentando una conciencia reflexiva, e impulsando un conocimiento crítico que nos motive a ser creativos a la hora de gestar alternativas emancipatorias.

A esto lo bautizamos «**Cosmovisión Rebelde**», un conjunto de dispositivos que proveen distintos planos para ver la realidad cotidiana, comprendiendo como esta se inserta en una más global. La cosmovisión incluye cartografías, panoramas gráficos más generales, postales de determinadas situaciones e historietas del devenir cotidiano. Desde cada uno de ellos intentamos configurar la ubicación de la mirada y el cuerpo frente a lo que percibimos, para conectar aspectos que cotidianamente se nos presentan como aislados.

La primera cosmovisión realizada fue la «**Cosmovisión rebelde de la ciudad posmoderna**». Nuestra intención fue relevar el modo de vida impuesto a los ciudadanos en las metrópolis modeladas a partir de la extensión del capitalismo a todas las áreas de la existencia material y subjetiva. Intentamos exponer cómo esto formatea los espacios, las configuraciones urbanas, y también nuestros cuerpos, subjetividades y modos de relación con los demás. Cómo lo sostenemos y cómo podemos alterarlo. Ideamos un «qué hacer» basado en las formas de organización y lucha que ya se están desarrollando. Con el tiempo nos dimos cuenta que las situaciones que pensamos para Buenos Aires se replicaban en diferentes escalas por todo el país: la especulación inmobiliaria, los procesos de expulsión y

«gentrificación», la precarización laboral, la contaminación visual y ambiental, la coerción a partir del control y la vigilancia; la represión y los asesinatos.

La mirada sobre lo urbano la complementamos con lo que estaba ocurriendo en la Argentina profunda, la del interior, del campo, la montaña, los valles y quebradas. Así salió la «**Cosmovisión rebelde del saqueo neocolonial**», focalizada en la problemática de la expropiación de los bienes naturales, del monocultivo transgénico y de las consecuencias que produce la instalación de industrias extractivas en sitios donde habitan pobladores desde tiempos ancestrales. Estos afiches-cosmovisiones los distribuimos por toda Argentina generando interés en distintas agrupaciones y movimientos para difundir esta mirada en sus ámbitos de inserción territorial. Fue así como hace dos años empezamos a viajar por distintas localidades del país, previo contacto con compañeros y compañeras con quienes organizamos por un lado el montaje de una **muestra** basada en los afiches de las cosmovisiones y que fue mutando a partir del recorrido y los conocimientos adquiridos en el trabajo colectivo. Y por el otro, la organización de talleres de cartografía colectiva, de los cuales hablaremos más adelante. Hace poco hemos editado y publicado un **fanzine** tamaño tabloide que resume el crecimiento de la experiencia a lo largo de los últimos años.

Otra pata de nuestras producciones la brindan las imágenes potentes diseñadas en un estilo que hemos denominado «**Agit-Pop**» —un guiño al agit-prop soviético pero liberado de dogmas y burós—. Consiste en series de imágenes pensadas en formatos populares y de fácil reproducción, y que agrupan recursos desarrollados para la intervención, además de posters, publicaciones, figuritas, viñetas de denuncia coyuntural, que refieren a problemáticas, temas o personajes detestables o queridos, de rápida creación y difusión, paródicas o irónicas, que nos permiten fijar una posición sobre temas de agenda de la opinión pública mediática. También tenemos las imágenes de «Señalética de agitación», donde denunciarnos el trabajo precario, armamos afiches que visibilizan los agentes contaminantes de las distintas explotaciones, etc. Muchos de estos recursos han sido retomados para realizar **obras derivadas** manteniendo el espíritu pero alterando la temática, el mensaje o el dibujo.

Quizás la serie gráfica más significativa en lo que respecta a esta idea de agit pop sea la tríada sobre la que venimos trabajando distintos procesos históricos acontecidos en nuestro territorio. La pensamos como una suerte de «**Historia Insumisa**» generada a contrapelo del relato instituido por el orden dominante, y que apunta a reingresar la memoria de las resistencias, sublevaciones, rebeliones y levantamientos de las mayorías **indo-afro-latinoamericanas**. Recuperamos estas experiencias a partir del trabajo con colectivos, de nuestros viajes, y de los relatos de los protagonistas.

En el primer afiche de este terceto realizamos una imagen-manifiesto que llamamos «**Nuestra Señora de la Rebeldía**» anclada en la figura de la **Pachamama**, la

Madre Tierra, una diosa femenina venerada en Bolivia, Perú y el nordeste Argentino. Convencidos que los símbolos ancestrales y los personajes históricos pueden contribuir a nutrir un imaginario colectivo hecho cuerpo en las distintas formas de unidad y solidaridad que se despliegan en la lucha cotidiana, retomamos la imagen de la virgen montaña propia del barroco colonial de los centros mineros y que sintetiza las formas de resistencia de los pueblos originarios frente a la conquista. Intentamos crear una suerte de **cosmogonía**, a la manera del arte popular de nuestra América, concibiendo un relato mítico de los orígenes de nuestro territorio **mestizo**.

Luego vino el **Arbolazo**, realizado junto a un colectivo de historiadores, y que consistió en una genealogía de las revueltas populares en nuestro país, creada en conmemoración a los 40 años de la rebelión protagonizada en 1969 por obreros y estudiantes que se conoce con el nombre de Cordobazo. Este trabajo surge a partir de las diferentes versiones que fuimos escuchando durante los viajes, acerca del lugar exacto donde habría comenzado el legendario levantamiento. Luego de investigar el tema se puso en evidencia que hubo varios «azos» previos al de Córdoba, así que todos los datos eran válidos... Recientemente hemos realizado una segunda impresión donde agregamos otros hechos aportados por compañeros que tenían el trabajo previo, además de dos puebladas antimineras que ocurrieron en el último año. Esta publicación es un intento de transmitir la continuidad de una lucha que atraviesa las épocas oscuras de la dictadura (1976-1983) y continúa más allá del Argentinazo del 2001 para exponer las particularidades que adquiere cuando los reclamos de diversos sectores se unifican. Allí, donde el orden hegemónico es vulnerado, la sublevación colectiva, vecinal, obrera, estudiantil se organiza mediante asambleas y acciones directas en demandas concretas a las que el poder contesta con represión y violencia.

Finalmente, «**La trenza**». Una cronología de los levantamientos populares desde la conquista en 1492 hasta la actualidad, y a la espera del **Pachakuti**, momento mítico en el que «el mundo se da vuelta», lo masculino es femenino, arriba está abajo, la historia ya no es lineal, y los pueblos despiertan a una nueva conciencia para inaugurar un ciclo de transformaciones políticas y sociales. Pensamos que el pasado debe funcionar como memoria viva, actualizando un presente que nos encuentra en una situación donde nuestro territorio continúa «como hace más de 500 años» configurado al servicio de minorías. Y si en un principio se rapiñaron las vísceras de los cerros «mediante la explotación en socavones y yacimientos de indios y negros esclavos arrancados de su África natal» hoy la exacerbación de un capitalismo globalizado que internacionaliza el proceso de producción de bienes y servicios, identifica a nuestra región como proveedora de recursos naturales que son saqueados, con el permiso del Estado Argentino, dejando sólo miseria, pobreza, depredación ambiental, etc.

A la realidad de este sombrío panorama, sólo puede contestarle el fortalecimiento de las luchas campesinas, indígenas y urbanas. Esto lo hemos viven-

ciado en cada lugar de **Latinoamérica al que nos ha llevado nuestra deriva**: la realidad de un modelo que se replica con matices en los diferentes territorios, pero que siempre es resistido por la organización de los movimientos sociales. Nuestra práctica está inserta en este contexto, que se ilumina con el proceso de fortalecimiento de la identidad latinoamericana, proceso mestizo, de mezcla y de hibridación, del resurgir de los pueblos originarios, de los saberes campesinos, de los modos de lucha silenciados. Desde aquí creamos y en esta inquietud por encontrar herramientas de trabajo y elaboración colectiva con los movimientos comenzamos a realizar los talleres de «**Cartografía Colectiva**».

En distintos talleres y encuentros organizados por compañeros y compañeras pudimos articular con movimientos campesinos y originarios de Paraguay, Brasil, Perú y Argentina (la CONAMURI (Coordinadora Nacional de Organizaciones de Mujeres Trabajadoras Rurales e Indígenas), el MST (Movimiento Sin Tierra), y el Movimiento Campesino de Santiago del Estero-Vía Campesina (MOCASE-VC), pueblos originarios del norte y del sur (kollas, diaguitas, wichis, guaraníes, mapuches), asambleas socioambientales de todo el país agrupadas en la UAC (Unión de Asambleas Ciudadanas), organizaciones estudiantiles, estudiantes secundarios, artistas, profesionales, colectivos de contracultura y comunicación alternativa, vecinos, asambleas barriales, geógrafos, organizaciones de desocupados de Chaco, Neuquén, Rosario, Córdoba, Jujuy, provincia de Buenos Aires, Misiones, Tucumán, Río Negro, etc.

Todos y todas organizados o con ganas de participar en procesos de resistencia al desastre ambiental producido por la explotación minera a cielo abierto, sumamente contaminante y destructora; los desalojos de pobladores originarios debido a la venta y extranjerización de sus tierras ancestrales o la usurpación por parte de industrias como la petrolera o la pastera; y también por la especulación turística que autoriza sólo a las élites a disfrutar de territorios de ensueño; la expulsión de pequeños productores y campesinos que trabajan la tierra en armonía con la naturaleza y que ahora deben sufrir la invasión de la soja transgénica cuyos cultivos son fumigados por toneladas de herbicidas tóxicos que contaminan agua y tierra y enferman a los pobladores, entre otras temáticas.

Con ellos cartografiamos diferentes zonas del país. El trabajo en los talleres permitió la construcción de un relato colectivo, una reinterpretación del territorio a vuelo de pájaro, a partir de la conversación y socialización de experiencias, conocimientos y pareceres. Cada grupo trabajó con un mapa-afiche, una guía de preguntas provocadoras, fibrones varios y una serie de íconos sticker, como elementos iniciales que contribuyeron a motivar la participación y la discusión.

Esta es nuestra experiencia. **Pero los talleres de cartografía colectiva han seguido su propia deriva**, reapropiados por compañeros y compañeras de distintos países de Latinoamérica que nos escribían para pedirnos los elementos del taller y luego nos enviaban fotos y pareceres. Eso nos dio la idea de sistematizar nuestra

experiencia en un «instruccionario» que proponía algunas líneas de acción para llevar adelante la organización del taller, adjuntando una serie de pasos, preguntas disparadores y una plancha de íconos con las temáticas más frecuentes. Tanto las crónicas nuestras, como las de ellos, fueron subidas a un **blog** que sacamos para la ocasión.

Hemos sistematizado parte de estos saberes y conocimientos colectivos en mapas que apuntan a retratar dos problemáticas esenciales: el modelo de los agronegocios (representado por el avance y extensión del monocultivo de soja transgénica) y la explotación minera a cielo (sumamente tóxica y contaminante para la naturaleza y la vida de pobladores, comunidades ancestrales y pueblos originarios). Estos mapas fueron impresos en gran tamaño y circularon por distintos eventos y actividades vinculados a la defensa de la soberanía alimentaria y contra el saqueo de los bienes comunes, para disputar aquellos relatos que invisibilizan el modo en que las poblaciones se organizan y resisten.

Como las cartografías que realizamos se conciben como un proceso en permanente mutación, como un punto de partida disponible a ser retomado por otros, como un dispositivo apropiado para la reflexión y el cambio social, como conocimiento que potencia la organización colectiva, hemos subido al sitio de internet los mapas elaborados colectivamente y están a libre disposición para ser ampliados, profundizados y continuados.

Pensamos que una de las apuestas de aprender a reflexionar y visualizar un territorio (pensado no sólo geográficamente sino también en sus dimensiones sociales, culturales, subjetivas y económicas) es la posibilidad de tomar distancia de él para descifrar conexiones entre aspectos que parecen aislados, a fin de construir conocimientos que cuestionen problemáticas instaladas y nos permitan elaborar herramientas que impulsen prácticas transformadoras.

Esta es una apretada síntesis de la deriva que llamamos «laboratorio de comunicación» y que en su devenir va involucrando a muchos y muchas en la construcción de un proceso de intercambio y elaboración colectiva. Estamos convencidos que sólo así podremos lograr la transformación que deseamos, respetando las diferencias que nos distinguen, nutriéndonos de las diversas prácticas y saberes, y socializando la creación.

V

**MOVIMIENTOS SOCIALES,  
INSTRUMENTOS POLÍTICOS  
Y LA DISPUTA POR EL ESTADO:  
REFLEXIONES DESDE LOS PROCESOS  
BOLIVIANOS Y ECUATORIANOS**







## ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE UN «GOBIERNO DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES» EN BOLIVIA Y SUS POSIBLES SIGNIFICADOS Y SENTIDOS

*Dunia Mokrani Chávez*

Pensar hoy en otros mundos posibles ha supuesto vencer previamente una dura batalla contra los sentencias del llamado «pensamiento único», impuesto durante los 20 años de hegemonía neoliberal y cuya principal estrategia fue la de presentar las recetas del Fondo Monetario Internacional (FMI), tras el consenso de Washington, como la única salida posible a la crisis. En este marco, son los movimientos sociales los que han permitido abrir nuevos horizontes de lucha, disputando el propio significado de crisis y evidenciando el carácter estructural de la misma. En este sentido, en Bolivia entre los años 2000 y el 2005, período de mayor intensidad y despliegue de la acción colectiva, se han impugnado, al menos, tres formas de privatización de lo público. La primera relacionada con el proceso de privatización, denominado «proceso de capitalización», que otorga el control de las empresas públicas a empresas transnacionales. El segundo proceso de privatización tiene que ver con la expropiación de la fuerza laboral y la desarticulación de las organizaciones laborales a partir de la relocalización y flexibilización laboral, introducidas, en 1985, por las reformas estructurales de corte neoliberal. La tercera forma de privatización de lo público impugnada por los movimientos sociales es la relativa a la privatización de la política desde las formas tradicionales de ejercicio de la misma, con base en el monopolio de la representación vía sistema de partidos. Los movimientos sociales, entonces, han cuestionado la fórmula democracia representativa-libre mercado, planteada como el único horizonte «posible y deseable», denunciando que es justamente esta fórmula la que ha producido la mayor marginación de las grandes mayorías de los procesos de toma de decisiones políticas, ya que habría «minorizado» a las mismas a través de un tipo de representación inadecuada para enfrentar un complejo sistema opresión-exclusión propio de una sociedad colonialmente estratificada, en la que el sistema de acumulación capitalista sólo agudiza las desigualdades.

A partir del año 2005, con el triunfo electoral del MAS-IPSP (Movimiento al Socialismo- Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos), a la cabeza del líder cocalero Evo Morales Aima, y considerando que muchas de las fuerzas sociales y actores y actoras que hoy lo acompañan en su gestión gubernamental son parte de la historia de luchas abierta por los movimientos sociales, una pregunta política se hace necesaria, la que se cuestiona sobre el significado concep-

tual y práctico de un «Gobierno de los Movimientos Sociales», que es como se autodefine el gobierno actual. La respuesta política a esta interrogante no puede limitarse a plantear una fórmula en la que el triunfo electoral del MAS-IPSP implica automáticamente la síntesis de las luchas anteriores en una nueva etapa, la de un «Gobierno de los Movimientos Sociales» o que el significado de un «Gobierno de los Movimientos Sociales» se resuelve en una simple sumatoria entre aparato partidario y organizaciones sociales.

Para problematizar el tema en su real complejidad parece importante considerar que si bien el MAS-IPSP supone, por su composición interna, una vía de democratización, en el sentido de que incorpora a la gestión política y gubernamental a actores tradicionalmente excluidos de la misma, lo anterior no necesariamente resuelve en sí mismo el problema de que estos actores son incorporados y actúan en su ejercicio del poder en el marco de una institucionalidad liberal y colonial heredada. En este sentido, no se debe dejar de lado las preguntas y cuestionamientos necesarios sobre las posibilidades reales de que los discursos emancipatorios del gobierno coexistan cotidianamente con una serie de continuidades y prácticas políticas a través de las cuales se incorpora a nuevos actores sociales al gobierno desde prácticas propias de los partidos tradicionales, desde la negociación de cuotas de poder, los pactos corporativos, la producción y reproducción de relaciones clientelares y sus consecuencias a nivel del debilitamiento de las organizaciones a nivel interno y de su capacidad de acción colectiva más allá del Estado. Por lo anterior, la incorporación de nuevos actores sociales no necesariamente supone la transformación de la institucionalidad y formas de hacer política rechazadas desde el discurso y práctica por los movimientos sociales.

Dicho lo anterior, se plantea la necesidad de alejarse de dos lecturas predominantes en los análisis sobre los significados posibles del «Gobierno de los Movimientos Sociales» en Bolivia. La primera, que plantea que el gobierno de Evo Morales habría tomado la posta de la lucha iniciada en el quinquenio anterior por los movimientos sociales para continuar este proceso bajo un esquema estatal. El problema de este tipo de lectura es que, por un lado, sitúa al MAS-IPSP, que durante las luchas sociales anteriores era un actor más de la transformación política abierta por los movimientos sociales, como el actor protagónico y monopolístico de la voz del cambio. El segundo límite de este tipo de lectura es que reduce la noción de movimientos sociales a una suma de organizaciones sociales, cuyo accionar se califica o descalifica en función de los intereses partidarios y gubernamentales. La segunda lectura de la que planteamos tomar distancia es aquella que presenta al gobierno como un simple usurpador del proceso de lucha abierta por los movimientos sociales, sin reconocer sus propias potencialidades como una de las expresiones de lucha que ha abierto las posibilidades de transformación política y social en el país.

En este sentido, es necesario distinguir dos espacios desde donde se ha producido las condiciones de posibilidad para el cambio en el país. El primero es el espacio de transformación que se ha dado en el propio marco del orden institucional vigente, en el que se ha producido la posibilidad de autoorganización partidaria de sectores indígenas y populares, en la última década, principalmente a través de dos fuerzas políticas, el MAS-IPSP y el MIP (Movimiento Indio Pachacuti). Las victorias electorales de estas fuerzas tanto a nivel nacional como local han contribuido sin duda al debilitamiento de los partidos tradicionales, permitiendo desde el propio sistema de partidos y al interior del legislativo la impugnación y denuncia de las leyes producidas para la expropiación de lo público, aunque no necesariamente han llegado a incorporar en estos espacios liberales de la política las formas de hacer política producidas por los movimientos sociales, que se caracterizan principalmente por el cuestionamiento claro a las formas delegativas de poder. El segundo espacio de transformación política abierta en el país es aquel desplegado con mayor fuerza entre el 2000 y el 2005, cuya característica es que la propia movilización social ha abierto la posibilidad de pensar la política y la democracia más allá de la institucionalidad liberal.

En este marco, algunos analistas consideran al MAS-IPSP como una fuerza política que desborda los límites de las formas de organización partidaria ya que en la propia denominación de «Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos», se busca marcar una distancia con las estructuras partidarias tradicionales. Jorge Komadina y Céline Geffroy, en su texto titulado *El poder del movimiento político: estrategia, tramas organizativas e identidad del MAS en Cochabamba (1999-2005)* plantean que el MAS habría cuestionado el principio de separación de lo político del mundo social, a través de una nueva forma de acción colectiva de movilización permanente en el doble código de lo político y social, señalando que el escenario electoral no implicó el abandono de las modalidades de acción directa como el bloqueo, la toma de ciudades y las marchas. Para Kodina y Geffroy, después de las elecciones del 2002, en las que el MAS-IPSP se convierte en la segunda fuerza política a nivel nacional, «[...] dejó de ser una organización de los cocalleros y campesinos de Cochabamba y se convirtió en un movimiento nacional capaz de interpelar exitosamente a diversos grupos sociales y la ciudad». También apuntan que El MAS no presenta una demarcación precisa entre las organizaciones sociales y la estructura propiamente partidaria y se plantea que la figura del líder, Evo Morales Aima, funciona como un articulador entre las organizaciones sociales y la estructura partidaria.

Por su parte, Moira Zuazo (2008) plantea algunos límites señalando que «[...] en general la política de alianzas con movimientos sociales [del MAS en su etapa gubernamental] se desarrolló bajo una lógica corporativa y prebendal, lo cual trajo consigo dos grandes problemas: por una parte queda como una tarea pendiente el dilema de la incorporación de los intereses, demanda, discurso y representa-

ción urbana dentro del partido/instrumento; por otra, se hace más difícil para el partido/instrumento el cumplimiento del rol de síntesis política y su potencialidad de definición de líneas estratégicas de gobierno en un ejercicio de democracia deliberativa interna».

Por su parte, Pablo Stefanoni (DO ALTO, MONASTERIOS, STEFANONI 2007), luego de preguntarse si es igual hablar de gobierno de los movimientos sociales que gobierno de los sindicatos, plantea que «[...] los momentos en los que las organizaciones corporativas se convierten en las bases organizativas de los movimientos sociales (momentos en los que se descorporativizan parcialmente) y contribuyen a expandir los límites del sistema institucional son excepcionales [y que] consecuentemente, es habitual observar —pasado el clímax de las movilizaciones— fuertes *repliegues corporativos* que constituyen una suerte de normalidad en los sindicatos campesinos, las comunidades indígenas y las juntas de vecinos».

Al respecto, si bien no se puede negar que el caso de dirigentes sociales sobresalientes en los momentos de lucha que son invitados a ocupar espacios de decisión en el Ejecutivo supone en alguna medida validar una trayectoria de lucha contra las estructuras de dominio, es también importante señalar que las más de las veces este reconocimiento termina potenciando el liderazgo individual y no necesariamente la lucha colectiva que sustenta estos liderazgos. Incluso se puede observar que estas designaciones, por el modo en que se realizan, tienden a producir divisiones al interior de las propias organizaciones, a la vez que potencian en ellas su carácter más jerarquizante, menos emancipatorio y con mayor propensión a prácticas prebendales y clientelares. Para avanzar en el análisis del significado de un Gobierno de los Movimientos Sociales como potencial emancipatorio, es importante, pero no suficiente, analizar al MAS-IPSP desde el modo en que se relaciona con las organizaciones sociales. En este sentido parece necesario avanzar en otro tipo de cuestionamientos. Una pregunta política fundamental sería, por ejemplo, si el MAS-IPSP se proyecta como el titular único del proceso de cambio una vez que asume el gobierno o si se concibe como el llamado a interpretar de manera unilateral el largo y creativo proceso de luchas para institucionalizarlo a través de políticas pensadas desde una institucionalidad heredada o si, por el contrario, se proyecta como uno más de los actores y a mantener abierta la posibilidad de que las diferentes fuerzas sociales sigan modificando e impugnando el orden colonial y liberal desde sus propios procesos de autoorganización.

Como decíamos anteriormente, se ha dado en Bolivia un segundo espacio de transformación política, abierto por el despliegue de la acción colectiva entre los años 2000 y 2005 y cuyo horizonte de lucha ha abierto la posibilidad de pensar la política y la democracia más allá de la institucionalidad liberal. En este sentido, parece pertinente el tipo de cuestionamientos antes planteado, ya que anclan en una comprensión de los movimientos sociales como amplios procesos de democratización que han creado las condiciones de posibilidad de un reordenamiento

de la sociedad y el Estado y una resignificación de la política. En esta vía recuperamos algunos planteamientos teóricos de Luis Tapia (2002), que nos permiten entender a los movimientos sociales como el desborde de los lugares estables de la política; entendiendo esta estabilidad como la producida por la clase dominante. El autor plantea que frente a diseños institucionales que tienden a reducir la complejidad social, reconociendo a los partidos políticos como núcleo central de la participación política y negando reconocimiento a las otras formas políticas realmente existentes, los movimientos sociales no ocupan un lugar específico; son, más bien, «una configuración nómada de la política», a partir de la proliferación de diversos núcleos de constitución de sujetos políticos. Así los movimientos sociales son pensados como un desborde tanto de la sociedad civil —como expresión de las demandas sectoriales y corporativas— y del Estado —en su núcleo articular vía representación partidaria—. Los movimientos sociales como la potencia social movilizada con un horizonte que no sólo plantea la resolución de demandas sectoriales sino que dialoga activamente con una agenda política que tiene como horizonte la crítica a estructuras sociales que producen desigualdad.

Dicho lo anterior, planteamos algunas reflexiones sobre movimientos sociales y gobierno, en una perspectiva que intenta dialogar con los horizontes de lucha abiertos por la acción colectiva que ha producido las condiciones de posibilidad para el cambio en el país. En primer lugar es importante señalar que un gobierno que se define a sí mismo como «el Gobierno de los Movimientos Sociales» no puede limitarse a pensar las formas de incorporación de sectores sociales y organizaciones a una gestión gubernamental, sino que debe analizar a profundidad su relación con el proyecto político nacido durante los diferentes ciclos de movilización social y sobre todo las formas de acción política que en esos momentos se han producido como alternativa a los monopolios de representación partidaria. En este sentido, pensar en un gobierno de los movimientos sociales obliga, al menos, a pensar en un tipo de institucionalidad que no sólo apunte a canalizar demandas sectoriales, en el marco de procesos más participativos, sino que se proponga, como horizonte, abandonar el esquema institucional liberal, en el que la prerrogativa última en la toma de decisiones de las políticas públicas pertenece a una nueva élite dirigencial, aunque la misma provenga de sectores sociales que han impulsado el proceso de cambio. Además, la definición última de las políticas depende de la correlación de fuerzas al interior del aparato partidario más que de una articulación amplia de organizaciones sociales en un diálogo paritario.

Uno de los desafíos centrales, entonces, es el de producir formas políticas que posibiliten procesos amplios de deliberación como los que se han ensayado en los hechos durante la acción colectiva que impugnado el orden político antes vigente. Los diferentes actores sociales deberían ser convocados a estos espacios deliberativos no simplemente a presentar demandas sectoriales, sino potenciando su capacidad deliberativa y de producción de alternativas políticas totalizantes. Vale

decir, que es necesario salir del esquema en el que se define a los movimientos sociales como una agregación de actores y organizaciones y avanzar en una concepción de los mismos como un espacio de reconfiguración y re significación de la política para una transformación de las relaciones sociales y el Estado. Lo anterior supone un esfuerzo de pensar las formas que durante los ciclos de movilización posibilitaron un tipo de articulación social y política más allá de las demandas sectoriales para producir un proyecto político alternativo, que hoy se denomina como la «Agenda de los Movimientos Sociales». La deliberación sobre esta Agenda y su formar de cristalización en políticas concretas no puede ser tarea de una nueva burocracia estatal ni de un grupo dirigencial, sino el producto de un proceso de amplia deliberación. La Asamblea Constituyente fue pensada, en gran medida, como este espacio. Sin embargo, «La Ley de Convocatoria a la Asamblea Constituyente, promulgada el 6 de marzo de 2006, se constituyó en uno de los principales límites para un refundación profunda del Estado. Esta ley estableció a los partidos políticos, a las agrupaciones ciudadanas y a los pueblos indígenas como las únicas instancias capaces de proponer asambleístas constituyentes (Art.7). En tanto la definición legal de lo que para la Corte Nacional Electoral es un ‘pueblo indígena’ no es sino una variante de las formas partidarias de intermediación política clásicas, esto significó un dique a la aspiración de participación y representación política autónoma de una extensa porción de la sociedad boliviana organizada de otras maneras —la Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida, las diversas formas de articulación de los pueblos indígenas o de las juntas vecinales, etc.— y plenamente capaz de intervenir en asuntos públicos. Así el reconocimiento *de facto* en la Ley de Convocatoria de un sistema de partidos fuertemente quebrantado significó la reducción del espacio político abierto por los movimientos sociales en los años de lucha anteriores, tanto por los actores que incluye como por las formas de hacer política que deja fuera. Los movimientos sociales bolivianos entre el 2000 y el 2005 produjeron por sí mismos la apertura del horizonte político y, por ende, la posibilidad de redefinir la política, ‘cuestionando no sólo las formas de representación monopolizadas por partidos políticos tradicionales sino la propia trama de poder inventada por estos’» (CHÁVEZ y MOKRANI 2010).

Si bien la configuración del escenario político de la Asamblea Constituyente se dio en el marco de una ley que privilegió un tipo de representación partidaria, en la que el MAS-IPSP se presentaba como una voz monopólica del cambio, la acción de los movimientos sociales se hizo presente como desborde de estas formas estables de la política a través del denominado Pacto de Unidad que aglutinó en el marco de una articulación deliberativa importante a organizaciones como la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB); la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB); la Federación Nacional de Mujeres Indígenas, Originarias y Campesinas Bartolina Sisa (FNMC-BS); la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB); el Consejo Nacional de Markas y Ayllus del

Quillasuyo (CONAMAQ); la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC); la Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni (CPEMB); la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG); el Movimiento de Trabajadores Campesinos Sin Tierra de Bolivia (MST-B) y la Asociación Nacional de Regantes y Sistemas Comunitarios de Agua Potable (ANARESCAPYS). En este sentido el Pacto de Unidad repolitizó el escenario constituyente a partir de la puesta en práctica de formas de articulación política abierta por los movimientos sociales. Si bien el resultado final de la nueva constitución es producto de este tipo de acciones democratizadoras, pero también de una correlación de fuerzas en las que el aparato gubernamental y el aparato partidario también jugaron un rol fundamental de contención —teniendo como resultado un texto constitucional al que muchos sectores han llamado de transición, reconociendo los límites del escenario en el que fue producida y las concesiones que se hicieron a los grupos llamados minoritarios de representación de la derecha— no se puede negar que el Pacto de Unidad fue un actor central que permitió abrir espacios de deliberación colectiva abiertos por los movimientos sociales.

Otra figura interesante fue la de la creación de una Coordinadora Nacional por el Cambio (CONALCAM), que aglutina a una diversidad de organizaciones sociales y cuyo potencial emancipador se da en la medida en que nace para enfrentar la rearticulación de la derecha y del rearme de las fuerzas conservadoras en el seno de la sociedad civil organizada en gremios empresariales y comités cívicos regionales. El Consejo Nacional Democrático (CONALDE) expresó esta articulación conservadora en la que el sentido de *democracia* supuso hablar de la preservación de orden institucional liberal y colonial, impugnado por los movimientos sociales. Así, el CONALCAM, como una alternativa de articulación política que disputa el sentido de democracia de la elite empresarial, en un principio se presenta como una instancia a la que se iba otorgar amplias prerrogativas en la toma de decisiones políticas. Sin embargo, su principal límite ha sido que ha terminado aglutinando a un nuevo grupo dirigencial en una dinámica en la que las decisiones tomadas en el Ejecutivo nacional son respaldadas por esta instancia, sin un claro proceso que evidencie una deliberación con las bases de sus organizaciones.

Actualmente, luego del segundo triunfo electoral del MAS-IPSP en las últimas elecciones generales de diciembre de 2009, se ha dado una clara tendencia del gobierno nacional a acotar los espacios de deliberación e incluso se habla de una serie de medidas para controlar el accionar de los dirigentes de esta instancia de articulación de organizaciones. La tesis que se maneja desde el gobierno es que se estaría buscando controlar la injerencia de grupos de la derecha, que al haber perdido su capacidad confrontacional y no tener un liderazgo electoral claro habrían optado por infiltrarse en las organizaciones para debilitar al gobierno. El argumento entra en contradicción con el hecho de que en el proceso electoral el MAS-IPSP hizo alianzas con sectores conservadores como la Unión Juvenil Cruceñista, principal grupo de choque de la derecha, permitiendo su ingreso a sus

estructuras partidarias y gubernamentales. Al parecer nos encontramos, entonces, frente a varios indicios de que se estaría entrando en una fase autoritaria y de disciplinamiento de las organizaciones sociales que puede ser eficaz en el caso del CONALCAM, que paulatinamente se ha ido convirtiendo en una instancia funcional al Ejecutivo gubernamental. Sin embargo, el Pacto de Unidad parece ser un espacio político en el que aún puede darse un tipo de articulación relativamente más autónomo. Es decir, un espacio menos subordinado o cooptable desde las instancias gubernamentales, ya que en diferentes coyunturas de crisis, desde el Pacto de Unidad se han planteado posiciones más críticas y propositivas ya sea en relación a propuestas legislativas como de políticas públicas. Por otra parte, se van haciendo más audibles voces que plantean la necesidad de una articulación política y social que apunte a la autodeterminación social. Tal fue el caso de conformación de la Coordinadora de la Autodeterminación Social como una iniciativa que se dio en noviembre del 2007 con miembros de la Coordinadora del Agua, de los Ponchos Rojos del altiplano paceño, de la Universidad Pública de El Alto (UPEA), organizaciones de barrios populares de Santa Cruz y la Federación de Juntas Vecinales (FEJUVE) del El Alto. Se reúnen en la ciudad de Cochabamba para conformar esta instancia de articulación y acción colectiva, recuperar voz propia, autonomía de acción y redireccionar la lucha social, postulando la independencia de cualquier instancia partidaria, pues consideran que se habría dado un tipo de fragmentación y cooptación de los líderes de los movimientos sociales, con su consecuente pérdida de vitalidad. Por otra parte, un nuevo tipo de articulación a nivel regional de corte popular ha comenzado también a cuestionar los mandatos verticales desde el gobierno y plantear la necesidad de un diálogo más horizontal entre fuerzas sociales y actores gubernamentales.

Lo que está en juego, entonces, es la posibilidad de mantener abiertos los diferentes espacios y expresiones de lucha que han producido las condiciones de posibilidad de un cambio y la transformación profunda de las estructuras y núcleos de desigualdad en el país; es decir, está en juego la posibilidad de un diálogo amplio entre diferentes horizontes políticos abiertos por los movimientos sociales. Para ello, la contienda política actual ya no tiene su centro en una confrontación con la derecha, que se encuentra en su fase de mayor debilitamiento —aunque no debe desestimarse su capacidad de rearticulación, sobre todo a partir de los propios errores gubernamentales— si no, al parecer, estamos en Bolivia iniciando un nuevo tipo de contienda, que tiene que ver con el sentido del proceso de cambio. En este marco para, algunos (as) el llamado proceso de cambio es casi una propiedad del MAS-IPSP, y por ende este debe, al menos ser vanguardia del mismo. Para otros, el MAS-IPSP es una más de las fuerzas que impulsó este proceso, y por lo tanto debe potenciar la capacidad de auto-organización social y producir un espacio deliberativo amplio con otras fuerzas y horizontes de lucha, como condición sin la cual no puede hablarse de un gobierno de los movimientos sociales.



## Bibliografía

CHÁVEZ, Patricia y Dunia MOKRANI

2010 «Los Horizontes Políticos de Democratización abiertos por los Movimientos Sociales en Bolivia», en Brand, Ulrich/ Schilling-Vacaflor, Almut/ Radhuber, Isabella Margerita (comps.). *Transformaciones plurales. Experiencias desde Bolivia/* en proceso de edición para su publicación en Austria y Alemania).

2007 «Los Movimientos Sociales en la Asamblea Constituyente. Hacia la Reconfiguración de la Política», en OSAL. Buenos Aires: Clacso. Nº 22.

CHÁVEZ, Patricia, Dunia MOKRANI y Luis TAPIA

2009 *Democracia y cambio político en Bolivia*. La Paz: PIEB.

CHÁVEZ, Patricia, Dunia MOKRANI y Pilar URIONA

2010 «Una década de movimientos sociales en Bolivia» (en proceso de edición para su publicación en un texto colectivo de Clacso, coordinado por Massimo Modonessi y Julián Rembon).

DO ALTO, Hervé

2007 «El MAS-IPSP boliviano entre la protesta callejera y la política institucional». En Monasterios, Karin; Pablo Stefanoni y Hervé do Alto (comps.). *Reinventando la Nación en Bolivia: Movimientos sociales, Estado y poscolonialidad*. La Paz: Plural-CLACSO.

GARCÍA, Álvaro, Patricia COSTAS y Marxa CHÁVEZ

2004 *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*. La Paz: Diakonía-Oxfam.

GARCÍA, Alberto, Fernando GARCÍA y Luz QUITÓN

2003 *Laguerra del agua. Abril de 2000: la crisis de la política en Bolivia*. La Paz: PIEB.

GUTIÉRREZ, Raquel

2007 *Los ritmos del Pachakuti: levantamiento y movilización indígena y popular en Bolivia desde la perspectiva de la emancipación (2000-2005)* México: BUAP: Tesis doctoral inédita.

GUTIÉRREZ, Raquel y Dunia MOKRANI

2006 «Sobre las tensiones actuales en Bolivia: el gobierno de Morales, la nacionalización de los hidrocarburos y la recuperación de la soberanía social», en *Sujetos y formas de la transformación política en Bolivia*. La Paz: Colección autodeterminación - Tercera Piel Ediciones.

GUTIÉRREZ, Raquel, Álvaro GARCÍA, Raúl PRADA y Luis TAPIA

2001 *Tiempos de rebelión*. La Paz: Muela del Diablo.

KODINA, Jorge y Céline GEFFROY

2007 *El poder del movimiento político: estrategia, tramas e identidad del MAS en Cochabamba (1999-2005)*. La Paz: PIEB-CESU UMSS.

LECHNER, Norbert

1988 *Los patios interiores de la democracia: subjetividad y política*. Santiago: Flacso.

MOKRANI, Dunia

2009 «Reflexiones sobre la democracia y el significado de un gobierno de los movimientos sociales en Bolivia». En Margarita Favela y Diana Guillén (coords.). *América Latina: los derechos y las prácticas ciudadanas a la luz de los movimientos populares*. Buenos Aires: Clacso.

NUN, José

2000 *Democracia: ¿gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?* México: Fondo de Cultura Económica.

STEFANONI, Pablo

2007 «Bolivia, bajo el signo del nacionalismos indígena: seis preguntas y seis respuestas sobre el gobierno de Evo Morales». En Monasterios, Karin; Pablo Stefanoni y Hervé do Alto (comps.). *Reinventando la Nación en Bolivia: Movimientos sociales, Estado y poscolonialidad*. La Paz: Plural-Clacso.

TAPIA, Luis

2008 *La política salvaje*. La Paz: Colección Comuna- Muela del Diablo Eds.-Clacso.

2002 «Los no lugares de la política», en García Linera, Álvaro; Raquel Gutiérrez;; Raúl Prada y Luis Tapia. *Democratizaciones plebeyas*. La Paz: Colección Comuna- Muela del Diablo Editores.

2001 «Subsuelo político», en García Linera, Álvaro; Raquel Gutiérrez; Raúl Prada y Luis Tapia. *Pluriverso: Teoría política boliviana*. La Paz: Colección Comuna- Muela del Diablo Editores.

2000 «La densidad de las síntesis», en García Linera, Álvaro; Raquel Gutiérrez; Raúl Prada y Luis Tapia. *El retorno de la Bolivia plebeya*. La Paz: Colección Comuna - Muela del Diablo Editores.

ZUAZO, Moira

2008 *¿Cómo nació el MAS?: La ruralización de la política en Bolivia*. La Paz: FES.

## LA PRIMERA CRISIS DEL ESTADO PLURINACIONAL

*Raúl Zibechi*

La Federación de Juntas de Vecinos de El Alto (FEJUVE) ha jugado un papel relevante en el ciclo de luchas 2000-2005 que liquidó los gobiernos neoliberales en Bolivia. Se trata de un conglomerado de 600 juntas de vecinos coordinadas que componen la más importante organización social urbana que fue capaz de resistir y derrotar la militarización impuesta por el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada en octubre de 2003. El XVI Congreso Ordinario de la FEJUVE representa varios cambios desde una mirada de larga duración, que pueden servir como analizadores de lo que está sucediendo en Bolivia.

En primer lugar, el Manifiesto político aprobado supone una clara ruptura con el gobierno. El análisis de la coyuntura nacional es lapidario:

Bolivia, pese a tener un presidente indígena como es Evo Morales, el Estado sigue siendo gobernado por la oligarquía criolla, pese a que el MAS ha asumido el mando gracias al apoyo de los pueblos indígena originarios y clases populares; sin embargo, actualmente sigue manteniendo el sistema económico capitalista y el sistema político neoliberal, y no ha cambiado nada para el pueblo empobrecido que sigue siendo dominado políticamente, explotado económicamente por el sistema capitalista y marginado racial y culturalmente por la oligarquía criolla<sup>1</sup>.

Para la FEJUVE el Estado boliviano «sigue siendo un Estado neoliberal-colonial» en manos de «una minoría oligárquica y criolla» que mantiene en vigencia el modelo capitalista. En esa situación, los indios han sido «engañados y utilizados como escalera de los politiqueros tráfugas, que en el pasado eran militantes del MNR, MIR, ADN», que han trepado al poder desplazando a los movimientos sociales<sup>2</sup>.

En las conclusiones se pide al Estado que «no se entrometa en las organizaciones sociales», exige un «cambio de conducta» al vicepresidente Álvaro García Linera y su «entorno blancoide», a los que define como «enemigos de la clase campesina e indígena» y apoya la marcha que en esos momentos realizaban los pueblos amazónicos y del Oriente. Por último, exige terminar con la dualidad de funciones de los dirigentes sociales que tienen también cargos en instituciones estatales.

---

1 «Manifiesto político del XVI Congreso Ordinario de la FEJUVE», 27 de junio de 2010, [www.alminuto.com.bo](http://www.alminuto.com.bo)

2 Ídem.

La segunda cuestión que revela el congreso es lo que la Agencia de Prensa Alteña (APA) denomina como «rebelión de las bases»<sup>3</sup>. Según este medio popular, que coincide con los demás análisis de personas vinculadas a los movimientos, las bases de la FEJUVE derrotaron el intento del gobierno y la alcaldía de El Alto, en manos del MAS, por controlar la organización.

El análisis de APA destaca que el congreso consiguió romper con el aparato organizado por el oficialismo «a través de los representantes de los comités de vigilancia de los distritos y los subalcaldes, quienes [...] se convirtieron en los operadores políticos de las administraciones de la comuna alteña»<sup>4</sup>. Durante el congreso, los dos mil delegados (a razón de cuatro por cada una de las 600 juntas), «escaparon al control de los presidentes de las juntas vecinales, quienes comprometieron sus votos a los operadores políticos». Mientras los presidentes de las juntas se reunían para amarrar las decisiones, «los delegados de bases participaban activamente en las comisiones».

Por último, un dato mayor es la equidad de género conseguida en la directiva de una organización que siempre fue muy masculina, y la elección de Fanny Nina al cargo de presidenta por primer vez en la historia de la FEJUVE. Nina participa desde 2007 en la directiva de su junta de vecinos, estudia derecho e intervino en seminarios y encuentros, siendo un nuevo tipo de dirigente formada en organizaciones de mujeres alteñas. El tiempo dirá si esta nueva directiva de la FEJUVE introduce cambios en la cultura política de esa organización, que desde hace mucho tiempo viene entrando en componendas con los poderes central y municipal. Según Radio Pachamama de El Alto, «Nina y otras dirigentas patearon el tablero de una estructura patriarcal y machista, dando lugar a una participación con equivalencia y en igualdad de condiciones, tal como reza la Constitución Política del Estado Plurinacional»<sup>5</sup>.

Hasta aquí los hechos y declaraciones más importantes vinculados al congreso de la FEJUVE, que puede considerarse como el emergente de un viraje profundo en las relaciones estados-movimientos. Tomando este hecho como punto de partida, quiero abordar tres cuestiones: la coyuntura en la que se produjo el congreso, las razones que impulsaron a los delegados a tomar esas decisiones y el significado profundo de lo que está sucediendo en Bolivia.

### Una coyuntura crítica

Las elecciones municipales evidenciaron un importante malestar en las mismas bases sociales del gobierno de Evo Morales. El MAS perdió un millón de votos en

---

3 Ídem.

4 Patricia Molina en *Bolpress*, 7 de julio de 2010.

5 Agencia Boliviana de Información (ABI) 5 de julio de 2010.

todo el país, pero lo más destacado fue el retroceso en lugares como La Paz, El Alto, Achacachi y otros bastiones del oficialismo. En El Alto se produjo una verdadera rebelión de las bases ya que el MAS pasó del 82% de los votos a sólo el 39%, perdiendo la mitad del apoyo popular aunque retuvo la alcaldía.

En Achacachi fue peor. El MAS llegó a tener el 97% de los votos pero perdió la alcaldía porque impuso verticalmente un candidato sin consultar a sus bases. Cuando Evo Morales llegó a Achacachi a cerrar la campaña electoral, sufrió un desaire impensable: los *ponchos rojos* se presentaron sin sus atuendos y expresaron su descontento con los candidatos del MAS a través de silbidos mientras el presidente y sus aliados locales celebraban el acto.

Dos meses después el descontento se evidenció en las reacciones ante la marcha de la CIDOB, que organiza a los indígenas de tierras bajas y del oriente, en demanda de autonomía. El 17 de junio comenzó la marcha a La Paz convocada por la Confederación de los Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) que reúne a 34 naciones del oriente organizados en once regionales<sup>6</sup>, siendo apoyada por el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ). Se trata de dos de las cinco principales organizaciones indígenas que en 2006 formaron el Pacto de Unidad durante la Asamblea Constituyente, y hasta ahora eran un sólido apoyo al gobierno de Evo Morales. Las otras tres, la poderosa Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, la Confederación de Comunidades Originarias de Bolivia (CSCB) y la Federación de Mujeres de Bolivia Bartolina Sisa, siguen apoyando al gobierno.

La CIDOB venía negociando la Ley Marco de Autonomías llegando al consenso en 50 artículos mientras en otros trece había diferencias<sup>7</sup>. Los puntos en desacuerdo fueron básicamente dos: los pueblos indígenas reclamaban que los acuerdos se aprobaran por usos y costumbres mientras el Estado exige referéndum. El segundo se refiere a los territorios indígenas que traspasan los límites departamentales, ya que los pueblos piden que las autonomías traspasen esos límites.

Como puede apreciarse, el fondo de la cuestión es la soberanía: los pueblos de tierras bajas exigen que las comunidades tengan capacidad de vetar los emprendimientos que afecten a sus territorios, en particular las concesiones mineras e hidrocarbúricas, y que los asientos en la Asamblea Plurinacional se eleven de siete a 18.

La estrategia del gobierno fue lanzar a indios contra indios y difamar a las organizaciones sociales. Evo Morales acudió a una asamblea de los seis sindicatos de coccaleros<sup>8</sup> que repudiaron la marcha de CIDOB y se mostraron dispuestos a im-

6 Son mojeños, guaraníes, trinitarios, tacanas, izozeños, yukis, mosetenes, guarayos, sirionós, maticos, entre otros.

7 Patricia Molina en *Bolpress*, 7 de julio de 2010.

8 «Carta de la APG al presidente Evo Morales», *Bolpress*, 16 de julio de 2010.

pedirla<sup>9</sup>. El vicepresidente Álvaro García Linera dijo que la agencia de cooperación de Estados Unidos, USAID, está infiltrando algunos movimientos sociales para que se manifiesten contra el gobierno. Aseguró que de 100 millones de dólares que invierte USAID en su país, 20 se usan en gastos técnicos y el resto «para sus amigos, para su clientela política, patrocinando cursos, publicaciones y grupos que promueven conflictos»<sup>10</sup>.

Pero la división se instaló en el gobierno y entre sus aliados más cercanos. La Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), propensa a negociar con el gobierno, emitió un comunicado denunciando que en sus territorios se han aprobado 20 licencias ambientales sin que se haya cumplido el derecho de consulta a los originarios. Por ese motivo se encuentran «profundamente decepcionados» con el gobierno ya que consideran que sus derechos están siendo violados, y consideran «agotadas las vías administrativas y legales» a la hora de hacer valer sus demandas.

Las fuertes presiones del gobierno y la campaña mediática de desprestigio, acusando a los críticos de «agentes del imperialismo», como había hecho en mayo frente a las huelgas de maestros y fabriles, consiguió dividir a varios movimientos. «La cúpula del movimiento aymara ponchos rojos apoya el gobierno, pero las bases respaldan la marcha de la CIDOB y hace poco advirtieron al presidente que el proceso de cambio podría terminar como una ‘farsa indígena’»<sup>11</sup>. Algo similar sucede en CONAMAQ y hasta en la propia CSTUTCB, donde los secretarios de recursos naturales de la organización «desde hace mucho que están en pie de guerra contra las políticas desarrollistas y extractivistas del gobierno»<sup>12</sup>.

### **Frenos en el proceso de cambios**

Las dos grandes cuestiones que vienen provocando descontento entre las bases sociales del gobierno son el extractivismo y las autonomías. Son precisamente los temas que estaban en la base del poderoso ciclo de luchas (2000-2005) que deslegitimó el neoliberalismo e impulsó al MAS al gobierno. Los movimientos no lucharon sólo para que Evo se instalara en el Palacio Quemado sino para que haya cambios, que se resuman en otro modelo de desarrollo que llaman Buen Vivir, y que se reconozcan las autonomías, o sea los autogobiernos comunales y territoriales.

Pero el gobierno de Evo no hizo más que profundizar el extractivismo, al igual que el de Rafael Correa y los demás de la región, independientemente de sus posicionamientos ideológicos. Por un lado, no hubo una verdadera nacionalización

9 Agencia Boliviana de Información (ABI) 5 de julio de 2010.

10 *La Jornada*, 26 de junio de 2010.

11 «Avanza la marcha indígena y se abren más grietas en el gobierno del MAS», *Bolpress*, 2 de julio de 2010.

12 Ídem.

de los hidrocarburos sino una negociación de nuevos contratos que les permite seguir controlando la producción. El resultado más visible es que el gas se sigue exportando sin industrializar.

Por otro, el gobierno viene entregando riquezas naturales a grandes multinacionales sin imponerle los impuestos que debería, según estiman muchos análisis. En este punto, los movimientos se han convertido en algo así como fiscalizadores del gobierno, para no volver a ser burlados. Un buen ejemplo de esa vigilancia permanente es lo que sucedió en torno a la mina San Cristóbal, a sólo 90 kilómetros de Uyuni, también en Potosí. La mina es propiedad de la japonesa SUMITOMO, siendo uno de los yacimientos de zinc, plomo y plata más grandes del mundo. La minera remueve al día 48 mil toneladas de material para despachar 1600 toneladas diarias de mineral concentrado a puertos de Chile. La empresa gana mil millones de dólares al año pero paga sólo 35 millones de impuestos que no cubren el costo del agua en una zona desértica (Soliz, 2010). A mediados de abril los comuneros iniciaron un bloqueo de caminos y vías férreas en torno a San Cristóbal exigiendo un proyecto de electrificación, instalación de antenas de comunicación y que la sede de la recién creada Empresa Boliviana de Recursos Evaporíticos (EBRE) se instale en Río Grande, además de cobrarle a la empresa un impuesto por el uso de 50 mil metros cúbicos de agua. La noche del 16 de abril tomaron y quemaron las oficinas de la minera y amenazaron con destruir 80 contenedores con mineral pronto para ser exportado<sup>13</sup>.

La Federación Regional de Campesinos del Altiplano Sur (FRUTCAS), que viene luchando desde hace 20 años para evitar que las multinacionales se apropien del litio del Salar de Uyuni, la mayor reserva del mundo, coincide con el gobierno en la necesidad de industrializar el litio. Pero se han erigido en fiscalizadores de cada paso que da el gobierno porque saben que la presión de los multinacionales es muy grande y que en el gabinete de Evo hay tendencias a compartir las riquezas en calidad de «socios». En su ampliado del 10 y 11 de abril se propuso crear un Consejo de Control Social con representantes de las organizaciones de base de la región, mientras el gobierno promulgó una ley que coarta el derecho de los pueblos indígenas a ser consultados e informados por el Estado antes de la explotación de recursos naturales en sus territorios<sup>14</sup>.

Por otro lado está el tema de las autonomías. Vale decir que la ley aprobada en julio, y que motivó las marchas indígenas, ha sido largamente debatida entre el MAS, el gobierno y las organizaciones sociales. Pero han quedado pendientes dos cuestiones que los pueblos originarios consideran decisivas. Pese a las negociaciones con CIDOB, que despejaron algunas diferencias, queda en pie el reconoci-

13 «Toman la empresa minera San Cristóbal», *Bolpress*, 17 de abril de 2010.

14 «El gobierno de Evo Morales coarta el derecho indígena a la consulta previa», *Bolpress*, 17 de junio de 2010.

miento final de las formas de organización de los pueblos indígenas. La Ley Marco de Autonomías y Descentralización establece que el acceso a las Autonomías Indígenas Originario Campesinas (AIOC) se hará según las normas y procedimientos propios, así como la elaboración de estatutos, con carácter vinculante. Pero para la aprobación se exige referendo (Solís y Alarcón, 2003).

Aparece aquí una contradicción notable: los usos y costumbres son válidos y tienen carácter vinculante para todo el proceso menos para su aprobación final. Al exigirse referendo, no sólo deciden los miembros de la nación o pueblo indígena titular de los territorios sino también las personas no indígenas que residen allí.

La segunda cuestión se relaciona con las fuentes de financiación de las autonomías indígenas. La ley deja en la incertidumbre el modo como se financiarán ya que, según la disposición transitoria, las autonomías municipales e indígenas tendrán que competir por los mismos recursos del Estado central «por coparticipación tributaria equivalentes al 20 por ciento de la recaudación en efectivo», del Impuesto Directo a los Hidrocarburos (Solís y Alarcón, 2003). Según la ley esos recursos serán distribuidos según la cantidad de habitantes de cada jurisdicción. Con el tiempo se verá si el desempeño de la recién aprobada ley de autonomías confirma las críticas de los movimientos, en el sentido de que no existe una verdadera redistribución del poder central.

### Los mensajes implícitos de los movimientos

El énfasis que hago en el proceso boliviano se debe a que lo considero el más avanzado de la región, aquel donde coinciden los movimientos más potentes y antisistémicos con un gobierno que no se limita a administrar la situación sino que pretende construir algo nuevo. Lo que viene sucediendo en Ecuador y Venezuela no es muy distinto, aunque en cada país los movimientos tienen diversos grados de autonomía y de capacidad de movilización.

En el caso que nos ocupa, la renovada actividad desde abajo muestra tres hechos que suelen pasar desapercibidos cuando predomina la inacción colectiva. En primer lugar, la refundación del Estado no funciona ya que la vieja cultura política sigue siendo hegemónica. En segundo, el Estado funciona *para* el capital, aunque se diga «plurinacional». Por último, el mecanismo dispersador del poder presente en los movimientos de base sigue funcionando y no pudo, hasta ahora, ser neutralizado por el gobierno del «hermano» presidente. Quiero finalizar estas notas con breves reflexiones sobre estos tres aspectos.

1) *La cultura política tiene mucha más trascendencia que la que se le suele conceder, y cambia a ritmos glaciares, sólo comprensibles en el tiempo largo.* Como ha quedado reflejado en las actitudes y reacciones de los gobiernos de Ecuador y Bolivia ante las movilizaciones indígenas, los gobernantes «revolucionarios» reaccionaron con los mismos tics que las viejas elites oligárquicas, con la



diferencia no menor de que no los reprimieron. Correa y Morales enfatizaron que los indios son manipulados por ONG o por agencias de cooperación, y en ocasiones afirman que son usados por las derechas. Es el mismo tipo de argumentos que utilizan las elites conservadoras, para quienes los de abajo son incapaces de pensar y actuar por sí mismos.

En este punto parece evidente que la cultura política tradicional, con toda su carga de racismo, sigue operando. Los movimientos denuncian por lo menos tres actitudes que remiten a esa cultura tradicional: desprecio de los movimientos, intento de manipulación o cooptación de las organizaciones y el tradicional nombramiento de candidatos y cargos a dedo. Cuando la FEJUVE dice que el Estado boliviano sigue en manos de una oligarquía criolla, no es que ignore los cambios que suceden, sino que apunta a los estilos, las maneras de hacer, los modos como los funcionarios se relacionan con la gente común. Si Evo Morales y Alvaro García Linera se expresan públicamente como lo hacen, del mismo modo que Rafael Correa en Ecuador, puede imaginarse cómo son las relaciones cotidianas entre los funcionarios de medio y alto rango y los indígenas que apenas hablan castellano y no conocen los vericuetos y modos institucionales.

En este sentido, la cultura política es más importante que la propia Constitución, ya que es la que modela las relaciones sociales, mientras que el texto es apenas un referente que sirve como marco pero no como regular concreto y práctico. En Ecuador la Constitución aprobada dedica un largo apartado a los «Derechos de la Naturaleza», pero la práctica del gobierno pasa por alto lo que no es más que una declaración de intenciones. Todas las constituciones del mundo aseguran que los ciudadanos tienen derecho al trabajo y a la vivienda. Algo así sucede con la plurinacionalidad.

La segunda cuestión es el propio carácter del Estado. En Bolivia, pero también en Ecuador, se habla de la refundación y del Estado Plurinacional. Los debates al respecto son escasos y muy recientes, pero me parece imprescindible comenzar la discusión aún con el riesgo de errar.

La cuestión clave en lo referente al Estado, es la burocracia militar-civil. Para que el Estado pueda funcionar es necesaria una burocracia que se coloque por encima del resto de la población, que no sea electiva, que sea la encargada de materializar el éxito de la dominación, o sea «que los hombres dominados se sometan a la autoridad de los que dominan» (Weber, 2002: 1057). Todo lo que venga después de ese núcleo duro (municipios, provincias, diversas regulaciones con mayor o menor autonomía, con mayor o menor grado de centralización o descentralización), es secundario respecto a la cuestión mencionada.

¿En qué cambia esta realidad el Estado Plurinacional? Las constituciones son eso, papeles. Incluso las que ponen en el centro el Estado Plurinacional, no modifican en absoluto el papel de la burocracia militar y civil. ¿De qué vale poner la *whipala* en los mástiles de los cuarteles y en el escudo militar si no existe la

posibilidad de que, por ejemplo, las comunidades elijan, controlen y revoquen a los generales, comandantes, sargentos, o a los funcionarios civiles? ¿Hay alguna posibilidad, en el Estado Plurinacional, que la sociedad controle de modo que esas burocracias estén subordinadas en cada territorio concreto, a la gente común? Si esto no es así, ¿qué diferencias existen entre el Estado-nación y el Estado Plurinacional?

Álvaro García Linera (2010) menciona cinco pilares del nuevo Estado: el movimiento indígena que «asume la determinación de construir un nuevo estado que reconozca la igualdad política»; «la capacidad de movilización para convertir la demanda en hecho político»; «el poder expansivo de los movimientos sociales que articula a sectores empresariales, clases medias, intelectuales, estudiantes y al núcleo indígena, obrero y popular»; la capacidad del movimiento indígena de «seducir, convencer y de hacer acuerdos prácticos y materiales en torno a un gran proyecto social y estatal» y por último «el liderazgo de una persona capaz de unir a la totalidad del país». Estos cinco pilares permitirían a Bolivia transitar de «una democracia representativa a una deliberativa y participativa».

El artículo clave de la nueva Constitución, aquel que delimita la «Distribución de competencias» entre el nivel central del Estado y las «entidades territoriales autónomas», establece:

Artículo 298 I. Son competencias privativas del nivel central del Estado: 1. Sistema financiero. 2. Política monetaria, Banco Central, sistema monetario, y la política cambiaria. 3. Sistema de pesas y medidas, así como la determinación de la hora oficial. 4. Régimen aduanero. 5. Comercio Exterior. 6. Seguridad del Estado, Defensa, Fuerzas Armadas y Policía boliviana. 7. Armas de fuego y explosivos. 8. Política exterior. 9. Nacionalidad, ciudadanía, extranjería, derecho de asilo y refugio. 10. Control de fronteras en relación a la seguridad del Estado. 11. Regulación y políticas migratorias. 12. Creación, control y administración de las empresas públicas estratégicas del nivel central del Estado. 13. Administración del patrimonio del Estado Plurinacional y de las entidades públicas del nivel central del Estado. 14. Control del espacio y tránsito aéreo, en todo el territorio nacional. Construcción, mantenimiento y administración de aeropuertos internacionales y de tráfico interdepartamental. 15. Registro Civil. 16. Censos oficiales. 17. Política general sobre tierras y territorio, y su titulación. 18. Hidrocarburos. 19. Creación de impuestos nacionales, tasas y contribuciones especiales de dominio tributario del nivel central del Estado. 20. Política general de Biodiversidad y Medio Ambiente. 21. Codificación sustantiva y adjetiva en materia civil, familiar, penal, tributaria, laboral, comercial, minería y electoral. 22. Política económica y planificación nacional<sup>15</sup>.

Para viaje tan corto, no hacían falta alforjas tan pesadas. Entonces, ¿qué busca el Estado Plurinacional? Creo que este es el meollo del asunto. Que la plurina-

15 Asamblea Constituyente de Bolivia, «Nueva Constitución Política del Estado», octubre de 2010.

cionalidad adopte la forma de Estado es tanto como proceder a la unificación política bajo la forma de una cultura política externa a la historia de los pueblos originarios. Será, fuera de dudas, la continuidad con el Estado-nación, con todo lo nefasto que ello implica. En suma, nuevas formas de colonialismo bajo un discurso plurinacional.

Creo que los «cinco pilares» que menciona García Linera dejan intocados los aspectos decisivos, aquellos que hacen al carácter del Estado. ¿Por qué no puede la plurinacionalidad darle al cuartel de Qalachaka<sup>16</sup> el mismo estatuto de legalidad y legitimidad que a las fuerzas armadas y policiales? ¿Por qué no se le otorga a la justicia comunitaria el mismo espacio-tiempo de resolución que a la justicia del Estado, y se las dota a ambas de los mismos recursos materiales?

Luis Tapia (2007: 47-63) propone un «*gobierno democrático multicultural*» (no definido claramente, es cierto), en un proceso de creación y diseño de instituciones que permitan ir superando las desigualdades entre naciones y pueblos y al interior de cada uno de ellos. Un gobierno de ese tipo sería, seguramente, algo inestable y arrastraría cierta debilidad, que podría compensarse con la potente movilización social que caracteriza a Bolivia desde 2000.

Sin embargo, un *gobierno multicultural* podría incorporar algunas de las formas de gobierno que caracterizan a las comunidades, como la rotación, el turno, la toma de decisiones en asamblea y por consenso, que hoy no están contemplados en el Estado Plurinacional. Las comunidades tendrían mucha más presencia, directa y sobre todo indirecta, que la que tienen hoy. Aún así, no sabemos qué es un *gobierno multicultural*, qué formas y modos tendría. Podría inspirarse en las *markas*, los gobiernos regionales de los señoríos aymaras de antaño, o en modos que se hicieron visibles en los cuarteles aymaras como el de Qalachaka. O en las Juntas de Buen Gobierno zapatistas. Sería, tal vez, parte de una nueva generación de instituciones posestatales que recién estamos empezando a experimentar/imaginar. En este punto, se trata de abrir el debate, no de cerrarlo.

Por último, una buena nueva: los movimientos bolivianos, y probablemente otros de América latina, siguen funcionando como dispositivos dispersadores de poderes concentrados y jerárquicos con formato estatal. En la resistencia al neoliberalismo pudimos comprobar cómo los movimientos antisistémicos desarrollaron una capacidad a la vez destituyente y dispersadora del poder central (Zibechi, 2006). En paralelo, construyeron poderes no estatales, inspirados en las lógicas comunitarias, en ocasiones de modo permanente y en otras apenas transitorios.

Con el advenimiento de los gobiernos de izquierda, cabía la posibilidad de que ese mecanismo dispersador fuera neutralizado, ya sea por la acción estatal

16 Espacio físico y simbólico donde las comunidades en estado de militarización de la zona aymara del lago Titicaca se reunieron en 2003 para afrontar el estado de sitio decretado por el gobierno.

o, lo más probable, porque ya no fuera necesario mantenerlo activo. La vida ha puesto en evidencia lo que han venido manifestando diversos activistas e intelectuales indígenas-kataristas, en el sentido de que el proceso actual no es un lugar de llegada sino la transición hacia la reconstrucción de la nación aymara.

Entre los defensores de esta hipótesis puede situarse al sociólogo aymara Pablo Mamani, autor de numerosos trabajos sobre la rebelión altiplánica y actual editor de la revista *Willka*. Sostiene que el Estado actual es necesario para defenderse de la oligarquía de Santa Cruz, dispuesta a partir en dos el país para quedarse con las riquezas hidrocarburíferas. Pero, a la vez, señala que ese mismo Estado es un obstáculo para avanzar hacia los objetivos del pueblo aymara. Por esa razón las relaciones con el Estado Plurinacional son necesariamente conflictivas.

En diversos intercambios que hemos mantenido, Mamani (2010) dibuja las relaciones entre estados y movimientos como un triple círculo concéntrico: identifica un «adentro» del Estado, un segundo círculo que denomina «adentro-afuera» y tercero exclusivamente «afuera». En estos momentos, la nación aymara tendría esa triple relación simultánea con el Estado Plurinacional, siendo el «afuera» un lugar decisivo en la medida que está marcando un camino de superación de la situación existente.

Los debates en torno al congreso de la FEJUVE, mucho más que las propias resoluciones, muestran la resistencia de la nación aymara a dejarse ganar por las prácticas estadocéntricas. No se trata de rechazo al Estado desde un punto de vista ideológico. O sea aquí no hay nada que pueda relacionar a la FEJUVE con anarquismo o marxismo. Una vez más es cuestión de soberanía, de poder. El mensaje de fondo del congreso vecinal fue: podemos dialogar, negociar y trabajar junto al Estado, pero es una decisión colectiva de esta organización soberana, que decide cuándo y cómo trabaja con el Estado. Lo que no admiten es la subordinación, y menos aún la silenciosa cooptación de dirigentes para domesticar al movimiento.

Esa rebeldía que enseñan las resoluciones del XVI Congreso de la FEJUVE, así como la silbatina de los *ponchos rojos* a Evo Morales en Achacachi, es una clara muestra de que el ciclo de luchas aymara-quechua-amazónico no ha concluido. Hasta ahora la «máquina dispersadora» de matriz comunitaria funcionó contra las derechas y las oligarquías, hasta derrotarlas en el invierno de 2008 con el cerco a Santa Cruz. Desde comienzos de 2010 ha dado muestras que sigue su camino, con un rumbo que sólo ella conoce, y que seguirá andando por sobre los obstáculos que se le opongan, cualquiera sea el color, la clase social, la etnia y la ideología en nombre de las cuales se pretenda frenar la expansión de las lógicas comunitarias.

## Bibliografía

GARCÍA LINERA, Álvaro

2010 Discurso de posesión de la vicepresidencia en la Asamblea Legislativa Plurinacional, 22 de enero, en [www.bolpress.com](http://www.bolpress.com)

MAMANI, Pablo

2010 Conferencias *Política más allá de «la política»*, 28 de julio. Bogotá: Universidad de los Andes y Universidad Pedagógica.

SOLÍS, Lorenzo y Juan Carlos ALARCÓN

2003 «Avances y dificultades en la Ley marco de Autonomías y Descentralización», en *Bolpress*, 15 de julio.

SOLIZ RADA, Andrés

2010 «El escándalo de San Cristóbal», en *Bolpress*, 28 de marzo.

TAPIA, Luis

2007 «Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional», en revista *Osa* No. 22, pp. 47-63. Buenos Aires: FLACSO.

WEBER, Max

2002 *Economía y sociedad*. México: FCE.

ZIBECHI, Raúl

2006 *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. La Paz/ Buenos Aires: Textos Rebeldes/Tinta Limón.



## «CON LA SIMPLE INCLUSIÓN REPRESENTATIVA NO SE PUEDE SUPERAR EL RACISMO ESTRUCTURAL, SOCIOPOLÍTICO Y EPISTÉMICO, LA DISCRIMINACIÓN Y EL LEGADO COLONIAL»

*Entrevista a Catherine Walsh<sup>1</sup>*

**Raphael Hoetmer:** *En esta búsqueda de formas de interacción entre los movimientos de abajo y los partidos políticos, probablemente Ecuador tenga una de las experiencias más complicadas, ¿cómo ves en general lo que ha pasado con el movimiento indígena y su intento de participar de la política formal ecuatoriana?*

**Catherine Walsh:** Bueno, antes de nada debo hacer claro mi lugar de enunciación. No es como una académica que ha estudiado «sobre» los movimientos con cierta «distancia» y «objetividad», sino como intelectual comprometida y militante que, desde hace algunos años atrás, ha venido acompañando y colaborando con el movimiento indígena en el Ecuador, como también con el movimiento afro. Creo que es importante decir eso para situar mis palabras, pero también para hacer claro que lo que comparto aquí son mis impresiones y comprensiones —desde luego subjetivas— que en ninguna manera deben ser leídas como interpretaciones únicas o «verdades».

Al ver en los procesos de la democracia representativa electoral una estructura excluyente y colonial, la CONAIE —la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador— mantuvo la postura hasta 1995 de no participar en el proceso electoral. Es a partir de este año que el movimiento amplía su postura, considerando la posibilidad de también luchar desde adentro de la estructura e institución estatal y estar en contra a la vez. La idea inicial de Pachakutik como movimiento —no partido— político entonces no era de tomar el poder nacional o participar con un candidato presidencial; tampoco era de simplemente estar incluido dentro de lo establecido. Más bien era de trabajar e incidir desde lo local, poner un nuevo esfuerzo desde la localidad, de ir construyendo un nuevo tipo de poder desde lo local, lo comunitario y lo municipal. Es así, que con su participación por primera vez en el proceso electoral en 1996, Pachakutik emergió con una fuerza impresionante; con solo poco más de un mes de campaña se ganó alrededor de 75 puestos, incluyendo las alcaldías de municipios importantes como Cotacachi y Guamote.

---

<sup>1</sup> La entrevista fue realizada por Raphael Hoetmer en el marco del simposio internacional La Cuestión de la Des/colonialidad y la Crisis Global, efectuado en la Universidad Ricardo Palma entre el 5 y 7 de agosto de 2010.

No se trataba simplemente de elegir alcaldes, concejales u otros oficiales indígenas, sino también de transgredir el marco, la norma y el orden del sistema electoral partidario definidos como blanco-mestizos. Por ejemplo, la elección en Cotacachi —un cantón de mayoría mestiza con una fuerte presencia indígena y una pequeña población afro— representaba la posibilidad de que un alcalde indígena pudiera gobernar para todos; así irrumpía el esquema que muchos sectores mestizos mantenían: que una persona indígena electa representa sólo a los indígenas, mientras que un mestizo representa a la totalidad de la población. Pero mientras la incidencia local era la meta central de Pachakutik en sus inicios, también participó en 1996 con el lanzamiento del líder histórico Luis Macas —presidente de la CONAIE durante el levantamiento histórico de 1990— como candidato de diputado nacional, puesto también ganado.

De hecho, la emergencia de Pachakutik como nueva fuerza política era reflejo no tanto —o sólo— del voto indígena, sino de la coyuntura de alianza en el país liderado hasta eso entonces por la CONAIE. Me refiero a la fuerza de alianza entre sectores indígenas, afrodescendientes, progresistas, ecologistas, de mujeres y de jóvenes. Una fuerza que en su momento fue sumamente importante, tomando fibra e impulso después del gran levantamiento de los años 90, y con las movilizaciones de años posteriores. Además, con esta experiencia Pachakutik demostró que el indígena no solamente pensaba por, desde y para los indígenas, sino más ampliamente, con un proyecto de sociedad, liderado por indígenas, pero incluyendo a varios sectores y movimientos sociales.

Con la Constitución de 1998, este proceso de alianza empieza a cambiar. La lucha por incluir en la Constitución derechos colectivos y un reconocimiento explícito de los pueblos indígenas como nacionalidades fue, desde luego, una lucha apoyada por los otros sectores aliados. Sin embargo y después de la aprobación de la nueva Carta Magna, las políticas al interior de la CONAIE y del movimiento mismo empiezan sufrir tensiones, tanto con respecto a su proyecto o proyectos políticos como con relación a las alianzas con otros sectores. Luis Macas se ha referido a todo eso como la división o distinción entre el proyecto político histórico y el proyecto político *indianista*. Para él, el primero —que empezó tomar forma con los levantamientos de los 90— fue concebido desde lo indígena pero hacia el conjunto de la sociedad y a partir de estrategias de alianzas, mientras que el segundo tomaba (y toma) su perspectiva desde lo indígena para el indígena. Así entonces y con los avances constitucionales, la CONAIE junto con las instancias indígenas dentro del Estado como CODENPE —el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas— empiezan un trabajo para fortalecer las nacionalidades y pueblos y exigir la aplicación de los derechos colectivos, rompiendo en algunos casos las alianzas con otros sectores no indígenas (como sucedió con las organizaciones afroecuatorianas), y en otros, simplemente dejándolas desvanecer.



Después del 98, las relaciones de alianza han sido principalmente coyunturales. Por ejemplo, las alianzas en contra del TLC, las alianzas con ecologistas en contra de la explotación del petróleo y de las políticas de minería y agua, entre otras. Esta falta de alianza firme se expresó en que la participación y ganancia de Pachakutik fue cada vez menor en el proceso electoral. Pero también se expresa en los cambios de composición interna dentro del Pachakutik mismo. Entre 1999 y los primeros años de 2000, van saliendo del movimiento la mayoría de los no indígenas —mestizos y afros— con quienes el movimiento político había establecido alianzas desde un inicio. Como vemos, el carácter cambió y de ahí en adelante Pachakutik se asume principalmente como un proceso enfocado en lo indígena y no pensado más ampliamente. Uno puede ver lados positivos y negativos en esto, pero creo que parte de la pérdida política de Pachakutik en los últimos años está en esos sucesos.

Pero de todo lo sucedido fue, sin duda, la alianza —o supuesta alianza— en 2002 de Pachakutik con el Coronel Lucio Gutiérrez, primero en su campaña política y luego en su gobierno, que complicó al movimiento y su participación política. Desde luego, fue una alianza coyuntural; no existió desde el gobierno una visión o proyecto realmente distinto de país. Lo que al inicio fue planteado como una colaboración que permitiría el Pachakutik trabajar en la transformación desde adentro, rápidamente se transformó por un lado, en una política nefasta del multiculturalismo neoliberal y por el otro lado, en una política alarmista anti-indígena promovida por la prensa y los medios de comunicación, ambas con pretensión de debilitar al movimiento. Una política que usaba la presencia de dos líderes históricos del movimiento: Nina Pacari como Canciller y Luis Macas como Ministro de Agricultura, y de otros líderes y dirigentes indígenas en otros ministerios, para posicionar como problema lo que la prensa llamaba «los indios en el poder», y cuya traducción concreta fue «el movimiento indígena en el poder».

No es gratuito que en esos momentos de una creciente tensión racializada —y de sólo tres meses del gobierno de Gutiérrez— salen al público los resultados del Censo Nacional con la noticia en la primera plana del periódico: «Ecuador país mestizo». Lo interesante es que aunque esos resultados estuvieron listos para ser publicados entre octubre y noviembre del año anterior, parece que decidieron hacerlos públicos en ese momento estratégico. El Censo de hecho no tiene datos muy reales, pero entre sus resultados sale que el 77,4% del país es mestizo, y que supuestamente solo un pequeño porcentaje de 6,8% es indígena, un 4% es población negra (hasta 6% contando mulatos), y que un 11% es blanco. En el Ecuador aclamar que hay más blancos que indígenas es absurdo. Desde luego, estas cifras tuvieron un uso muy estratégico, continuamente provocando en los medios y foros públicos no indígenas la pregunta argumentativa de que si Ecuador es un país mestizo ¿cómo es posible que el movimiento indígena esté en el poder? Las cartas ya estaban dadas. Pocos meses después —ocho meses desde que se inició

el gobierno de «alianza»— se da la ruptura total y Pachakutik sale del gobierno. Esto causó una fuerte fragmentación dentro del movimiento, entre las bases que estuvieron en contra de la alianza y las dirigencias o liderazgos más nacionales (o más urbanos) que pensaron que la alianza podría haber sido una estrategia de poder indígena en los procesos políticos.

Hasta aquí, uno ve aprendizajes en la relación entre los movimientos sociales y el Estado. En primer lugar, cuando el movimiento indígena actúa solo, sin apoyo —aunque podríamos decir que juntando las bases locales y comunitarias aún mantiene una fuerte presencia en el país—, no tiene la misma posibilidad de incidir con un proyecto concreto de transformación en la estructura social y política que cuando realiza alianzas con otros grupos históricamente subalternizados (no con militares). Sin embargo, y en segundo lugar, las alianzas podrían ser como fueron hasta antes del 98: alianzas con otros sectores y manteniendo un liderazgo indígena. Creo que este tipo de alianza ofrecía mayores posibilidades que la que hemos visto en los últimos años.

En el año 2007, cuando Rafael Correa se lanzó a la presidencia, el movimiento indígena tuvo muy claro que no iba a hacer otra alianza como la que hizo con Lucio Gutiérrez. Pero además y debido a la experiencia de división, fragmentación y debilitamiento al interior del movimiento causado por la experiencia del gobierno nacional con Gutiérrez, la mayoría estaba en contra de la idea de lanzar un candidato presidencial propio. Sin embargo, bajo una fuerte presión de algunos elementos dentro del Pachakutik, Luis Macas acepta lanzarse, así en contra del consejo de mucha gente. Desde luego, esta decisión —sin mayor resultado— complicó aún más los problemas al interior de Pachakutik y del movimiento.

A pesar de eso, con la formación de la Asamblea Constituyente (AC) se abrió un novedoso momento de alianzas con distintos sectores y con gente joven, y no simplemente entre movimientos sociales establecidos. Si bien la gente joven no tenía el bagaje político de muchos de los representantes anteriores, sí tenía un tipo de pensamiento más fresco y creativo que permitió un proceso —a mi manera de ver— muy pedagógico. La estructura basada en temas y mesas, permitió que en cada mesa hubiera diversos grupos y perspectivas sociales, políticas y culturales. Además, el consenso se buscó como resultado del debate, de la fuerte discusión e incluso de la búsqueda de asesoría sobre las temáticas en discusión. Esto significó iniciar un proceso interesante de aprendizaje compartido, tal vez porque era la primera vez que en muchos años los jóvenes o cuadros mestizos estaban ya aprendiendo, dialogando y pensando conjuntamente con cuadros afrodescendientes e indígenas. La AC mostró otra manera de pensar un movimiento, que no está simplemente en contra y a la defensiva de las políticas dominantes, sino con un carácter más insurgente, propositivo, creativo y de construcción conjunta de propuestas y visiones de la sociedad. Este proceso logró construir una Constitución sumamente innovadora e interesante, que ofrece

una nueva manera de pensar tanto la política de movimiento como también la política en movimiento.

Bueno ya de forma de síntesis, creo que podemos decir que la lucha histórica que emergió con fuerza en los años 90, de hecho con todos sus subes y bajas a lo largo de estas dos décadas, se encuentra en estos momentos, si no en crisis, en suspenso. Digo eso no con relación al movimiento indígena en sí, sino con relación a las fuerzas políticas, sociales y hasta epistémicas de cambio que el movimiento impulsó, incluyendo la misma AC. Hoy y ante políticas, discursos y prácticas de gobierno que parecen contradecir la Constitución, controlar, neutralizar, desestabilizar y hasta eliminar los movimientos sociales y colectividades (las que permitieron hacer realidad la Constitución), y reposicionar el Estado como autoridad única y superior, existen más inciertos como ciertos, no sólo sobre el movimiento indígena y la política «formal» sino también sobre el camino de porvenir y por hacer.

**RH: La AC es vista —desde afuera y por lo menos inicialmente— como exitosa, incluso para el movimiento indígena, porque en el texto de la Constitución —como tú lo planteaste— fueron incluidas varias de las propuestas que habían surgido en la lucha, el Buen Vivir y el Estado Plurinacional, por ejemplo. Sin embargo, en la práctica posterior sucedió otra cosa, ¿cómo fue este proceso? y ¿cuáles son los problemas fundamentales detrás de que haya salido de esta manera?**

**CW:** La Constitución del 2008 es, sin duda, innovadora, creativa y esperanzadora. Tal vez la más radical en América Latina, si no en el mundo. No obstante, al posicionar el Estado como autoridad superior, así pasando de un Estado débil a un *Estado fuerte*, la Constitución abre camino a algunos de las pugnas políticas actuales. De hecho, algunas de estas pugnas empezaron a manifestarse en los debates de la AC. Por ejemplo, la de la consulta que establece el Convenio 169. Sucede que en la Constitución de 1998 sí estaba incluida la obligatoriedad de la consulta con los pueblos y comunidades indígenas ante la explotación de recursos en sus territorios. La Constitución del 2008 da la decisión final al gobierno, así haciendo la consulta poco más que una formalidad. Así se permita que las empresas y compañías hablen con las comunidades, pero finalmente es el Estado, es decir el presidente y su gobierno que decide, y no las comunidades. Aquí la noción es que es el Estado el que supuestamente sabe lo que es mejor para todos.

En la Constitución del 2008 hubo un cambio importante que muchas veces pasa desapercibido: el carácter del Estado mismo. Se pasó de un estado social de derecho, como es en el Perú y en la mayoría de los países de América Latina, a un *estado constitucional de derechos y justicia*. ¿Qué implica esto? De forma más básica, implica que ahora no se necesita de leyes secundarias para aplicarla. Desde su aprobación por referéndum popular en septiembre de 2008, la Constitución fue y es ley suprema. Esto es muy importante, porque quiere decir que cualquier persona, sin necesitar de un abogado, ni hablar castellano, puede ir en su lengua

propia —como es el kichwa, achuar, o cualquier lengua indígena— y presentar un caso frente a la Corte Constitucional, instancia también nueva donde Nina Pacari es una de las juezes. Pero es allí con este cambio que también se va centrando pugnas y problemas entre el poder constitucional y el poder estatal del gobierno central, por el mismo hecho de que la gente podría utilizar este derecho y no seguir el mandato que señala el Congreso, la Asamblea Nacional o el propio Presidente.

Desde un inicio existió este conflicto o contradicción entre algunos aspectos de la Constitución y su aplicabilidad. Es decir, entre los intereses de la Asamblea Constituyente y los del presidente y su Gobierno central. El retiro de Alberto Acosta de la AC, así como sus consecuencias, lo evidencian. Acosta, entonces presidente de la AC, se retiró por la presión, que en los últimos momentos, ejerció el Presidente Correa para cumplir con el mandato de un número fijo de días para completar la nueva Carta Política. Se puso en su lugar a Fernando Cordero y a los pocos días se terminó redactando la nueva Constitución con sesiones hasta las tres, cuatro, cinco de la mañana sin mayor debate, discusión o reflexión, muy diferente al proceso dirigido por Alberto Acosta, cuyo criterio central no era la prisa del tiempo, sino el proceso que debía tener reflexión, debate y llegar a puntos de consenso. Como vemos, estos acontecimientos dieron señales de que el Gobierno tenía otros intereses más allá de lo que está reflejado en la Constitución.

Aun así, para mucha gente —incluyendo mi persona— la Constitución abrió muchas oportunidades y esperanzas de construir una sociedad distinta. Para mí, uno de los elementos centrales es cómo la Constitución —tanto en su proceso de redacción y desarrollo, pero también en el documento actual que existe— refleja no simplemente una manera de incluir derechos indígenas, colectivos, de reconocimiento de racismo, de discriminación, de la necesidad de acciones afirmativas, etc.; sino también un intento de pensar «con» los procesos de lucha histórica, particularmente los relacionados con el movimiento indígena y el pueblo afro ecuatoriano.

En un país donde el proyecto de mestizaje ha sido sumamente fuerte, donde la inclusión directa de otras racionalidades y de la posibilidad de pensar con una lógica distinta nunca han existido, donde el patrón siempre ha sido eurocéntrico, blanqueado, etc., la Constitución abre una nueva posibilidad de pensar el país de manera conjunta. Una manera no única sino plural, que se diferencia con el multiculturalismo de corte neoliberal. Y como lo mencioné antes, eso fue parte del proceso pedagógico que promovió Alberto Acosta, y se muestra también en muchos elementos del documento final, como en la noción de Buen Vivir.

**RH: Frente a esta noción de mestizaje en la ecuatorianidad y al otro lado, frente a este multiculturalismo neoliberal, ¿planteas la interculturalidad como práctica política?, ¿qué implica la interculturalidad como un proyecto político más allá de una serie de prácticas o relaciones solo dentro de otro marco?**

**CW:** Mientras el multiculturalismo neoliberal apunta a la diversidad y su inclusión dentro del mercado, la interculturalidad entendida como proceso, proyecto y práctica políticos apunta a la construcción dentro de un marco de igualdad de una relación de sociedad radicalmente distinta, un con-vivir, o mejor dicho un «vivir con» ya no regido por las leyes del mercado. Es un proyecto de convergencia y estar bien colectivo que tiene en su visión horizontes de ser, estar, saber, sentir, vivir distintos; que invita a diálogos, conversaciones y co-construcciones entre lógicas, racionalidades, formas de saber y de ser que tienen el derecho de ser diferentes. En sí, no es de olvidar que el contexto del Ecuador, este sentido de interculturalidad y su proyecto político vienen del movimiento indígena como propuesta a la sociedad.

La CONAIE, a finales de los años 80, cuando inicia su consolidación como confederación nacional, empieza a difundir periódicamente y por escrito su proyecto político. El primer proyecto político —que salió aproximadamente en 1989 o 90— identifica a la interculturalidad como un principio ideológico, el que implica la transformación radical de las estructuras e instituciones y de la sociedad, incluyendo la construcción de un Estado plurinacional. Es decir, la interculturalidad pensada desde la CONAIE siempre ha tenido como proyecto el cambio del estado monocultural, uninacional y sus instituciones sociales, educativas, de salud, de justicia, etc. No se trataba simplemente de un reconocimiento indígena sino un nuevo pensar desde lo indígena hacia la sociedad en su conjunto. Y es este sentido político y epistémico de la interculturalidad que emerge con la CONAIE en Ecuador, pero también con el Consejo Regional Indígena de Cauca (Colombia), que marcan una clara distinción con su uso «utilitario» o «funcional» (como dice Fidel Tubino) en otras partes de Abya Yala y la región andina.

En Perú, por ejemplo, lo intercultural ha sido más que todo una intervención del Gobierno nacional (que empieza con Fujimori), reflejo de los intereses del Banco Mundial y de otras entidades multilaterales e internacionales. En otros países como en Bolivia la interculturalidad ha tenido un sentido principalmente relacionado a la educación bilingüe y a las políticas de GTZ. En Ecuador —en cambio, aunque había antes de finales de los años 80 experiencias de educación intercultural bilingüe—, la CONAIE elevó el concepto como parte de un proyecto político propio. En Ecuador su significado tiene un claro sentido político; no es concepto introducido por académicos ni por las ONG u otras instituciones ajenas. Aunque hubo manipulaciones tratando de hacer lo que se hizo en el Perú, el proyecto de interculturalidad del movimiento indígena en Ecuador ha sido sumamente crítico y decolonial. Vale decir que sin estos aspectos y antecedentes la interculturalidad es simplemente una palabra hueca dentro de la lógica del multiculturalismo neoliberal.

La CONAIE, así mismo, en sus propuestas de un Estado plurinacional e intercultural presentadas a lo largo de más de 15 años, mantiene este mismo signi-

ficado y señala que no es suficiente reconocer los pueblos indígenas (y afros) y sus derechos. Más bien y a la vez, este nuevo Estado debe repensar sus propias estructuras e instituciones sociales y políticas de manera que partan de la pluralidad y construyan otros criterios de relación entre nacionalidades y pueblos. Eso implica, por ejemplo, considerar cómo pensar la justicia no simplemente como un sistema dual o bifurcado: la justicia ordinaria y positivista (considerado la norma universal), y la justicia indígena (como localizado y marginal), sino como sistema realmente plurinacional e intercultural para todos, donde la justicia indígena no pierde su diferencia o lugar sino que se amplía, introduciendo otras lógicas de derecho y otras maneras de ejercer y juzgar el derecho dentro de lo plurinacional e intercultural. Pensar cómo se concibe el sistema educativo a partir de sus diferencias, el sistema de salud, en fin, todas las estructuras políticas son otros desafíos reales.

Pero, desde la aprobación de la Constitución y al iniciar su camino de aplicación, la interculturalidad va perdiendo cada vez más —y en el contexto estatal— su sentido político y crítico. Claro, es muy posible que el gobierno nunca compartiera esta perspectiva. Creo que para muchos la interculturalidad sigue siendo funcional; es decir, una manera para ir incluyendo a los indígenas y afrodescendientes, los únicos grupos supuestamente implicados en la interculturalidad. Una forma de «pintar» la diversidad por todas partes sin realmente interculturalizar el gobierno, la sociedad y las instituciones sociales, no solo en término de personas sino —y más importante aún— de prácticas, lógicas y conocimientos. En eso la interculturalidad no implica necesariamente eliminar espacios culturales propios indígenas y afros ganados en la lucha social con el afán de «integrar» a los grupos históricamente subordinados a lo nacional. Más bien requiere repensar y reconstruir las instituciones «nacionales» plurinacionalmente, lo que implica un mayor esfuerzo de trabajo con los sectores blancos y mestizos y con las bases de conocimiento «eurocéntricas, developmentalistas, civilizatorias» que siguen muy presentes tanto en estos sectores como en las instituciones sociales. Con la simple inclusión representativa no se puede superar el racismo estructural, sociopolítico y epistémico, la discriminación y el legado colonial.

Un ejemplo claro de la problemática en cuestión es lo que ha sucedido con la autonomía de la educación intercultural bilingüe (desde luego una ganancia importante en la lucha indígena de los 80). Por medio de un decreto presidencial firmado en febrero de 2009, el gobierno elimina esa autonomía como medida, según explicó el Ministerio de Educación, para eliminar el sentido político de la EIB, su politización, y su relación directa con las organizaciones indígenas. De aquí y adelante la EIB se convierte en una modalidad entre otras dentro del «nuevo» sistema nacional de educación, definido como *nacional* y no como *plurinacional*. Claro es que el problema no es con el interés de construir mayores enlaces entre la EIB y la educación hasta ahora considerada «nacional»; es hacer este enlace

de manera autoritaria, sin debate o diálogo, y como manera de enfrentar una vez más el «problema indio». Con este tipo de políticas, tenemos que preguntar qué se entiende, en el ámbito del Estado, por «intercultural».

Similarmente y con la incorporación en la Constitución del principio del Buen Vivir —el que viene de cosmologías y prácticas de vida ancestrales, así muy distintas a las que organizan el desarrollo y desarrollismo en América Latina durante las últimas cinco décadas—, pareciera que estaban en marcha esfuerzos de interculturalización. Sin embargo y dentro de las políticas del gobierno —más que todo me refiero al Plan Nacional del Desarrollo también llamado el Plan Nacional del Buen Vivir— los principios, prácticas y cosmovisiones ancestrales pierden presencia, sentido e impulso real. Claramente evidente es la hegemonía de un discurso internacional: el llamado «desarrollo humano integral sostenible», donde el Buen Vivir parece ser poco más que un nuevo término discursivo.

Todo esto señala que estamos viviendo hoy en el Ecuador unas contradicciones y tensiones con relación al sentido de conceptos y principios originalmente concebidos dentro y a partir de un proyecto político de vida y ahora asumidos como ejes del proyecto estatal. Es en esta nueva coyuntura donde lo no conflictivo, la inclusión, integración y cohesión social rigen y donde la oposición y resistencia es, y de manera creciente, posicionada como ilegal, que debemos preguntar cómo reinstaurar la interculturalidad como proyecto político, social, epistémico y ético del conjunto de la sociedad, así asumido por todos, así manteniendo presente que la interculturalidad como proyecto político es parte del proyecto de la de-colonialidad y de la de-colonización.

**RH:** *Esto tiene que ver con tu planteamiento de quitar la «s» de descolonialidad y hablar más bien de decolonialidad, ¿nos podrías explicar cuál es esta diferencia y por qué el debate?*

**CW:** Bueno, primero debo decir que con eso no pretendo ir realmente armando debates o discusiones, sino reflexiones y consideraciones sobre los sentidos y usos sociopolíticos del término. Así se puede entender este quite del «s» como una estrategia lingüística, una manera de marcar una distinción con el significado del prefijo «des» que presupone un estado logrado, una superación, lo que claramente se puede observar con la «descolonización», a referirse a una nueva condición lograda con la formación de repúblicas nacionales e independientes de los poderes coloniales establecidos. Es decir, la noción de que había un momento colonial y un momento descolonial a partir de «ganar» o «recibir» la supuesta independencia. Se supone que uno pasaba la raya y el pasado colonial estaba ya olvidado, y que en adelante había un nuevo proyecto en camino.

Pero si entendemos la colonialidad como una matriz de poder continua, añadir un «des» parece significar su fin y es precisamente esta problemática la que quiero poner en tensión. Desde su inicio en estas tierras de Abya Yala, la

colonialidad/modernidad ha actuado para controlar, imponer, dominar, explotar, eliminar y sufocar prácticas de identificación, de saber, de ser, de territorialidad y espiritualidad, de la madre naturaleza y de la vida misma. La colonialidad/modernidad no se construyó e instaló sobre un vacío, y tampoco podemos decir que con su construcción e instalación como patrón de poder, las prácticas existentes desaparecieron y todo sucumbiera a ella. En este sentido, siempre han existido —y seguirían existiendo— prácticas, estrategias y formas de ser, estar, pensar, existir, vivir insurgentes y militantes, de transgresión, creación y construcción. A veces las comunidades afrodescendientes e indígenas llaman eso «lo propio»; mantener lo propio a pesar del proyecto nacional excluyente y su uso del mestizaje como matriz y discurso de poder. ¿Cómo nombrar a todo eso, y que no es simplemente pasar de la colonialidad a un nuevo estado de descolonialidad? Para mí, se trata de demostrar un nivel de creatividad e insurgencia continua, no simplemente de transformación, sino de construcción de condiciones distintas de pensar, de saber, de ser y de vivir.

Entonces y como estrategia lingüística, mi posición —así compartida con algunos colegas— es quitar la letra «s». No es un anglicismo; es una manera insurgente de utilizar el lenguaje y de diferenciar que no estamos simplemente pasando de la colonialidad del poder a la des-colonialidad. Quitar el «s» es así una acción en la misma lengua para decir que *decolonial* implica otra cosa; es una manera de marcar una práctica y lucha política, social, epistémica, y de existencia misma que han existido desde el inicio de la imposición, dominación y relación colonial, una práctica y lucha importantes de visibilizar.

**RH: Estas reflexiones plantean otra forma de ver el Estado plurinacional e intercultural, así como el paso de la decolonialización, que como tú has descrito es bastante más complicado. Considerando estas prácticas decoloniales, tomando en cuenta la experiencia ecuatoriana y la perspectiva decolonial, ¿qué rol juega la disputa por el Estado y por construir o expandir esta decolonialidad en nuestras sociedades?**

**CW:** Yo no sé si el Estado es el lugar donde luchar por lo decolonial. Creo que esa tensión se evidencia en parte del experimento que estamos viviendo en Ecuador y Bolivia. Si pensamos que el Estado siempre fue una institución impuesta que intentaba establecer un tipo de autoridad política, social y de control, ¿es posible cambiar su estructura utilizando el mismo nombre? Es decir, ¿reformulándolo y repensándolo desde adentro?, ¿o más bien tenemos que construir otra cosa? Ciertamente estas preguntas ponen en escena algo que Quijano también ha señalado hace tiempo: el dilema de estar afuera, adentro y en contra. Muchas veces pensamos que es parte de las luchas trabajar no solamente desde afuera, sino también desde adentro, con todo lo que implica, incluyendo el hecho de que la cooptación y los intereses nacionales e interna-



cionales nunca desaparecen sino que van —inclusive en gobiernos «progresistas»— tomando nuevas configuraciones.

Ciertamente estos interrogantes y tensiones se evidencian en el proyecto de mi último libro escrito durante los meses de las Asambleas Constituyentes en Ecuador y Bolivia y en conversación continua con ambas. Cuando fue emergiendo y tomando forma el proyecto del libro, dije: «Yo nunca pensé escribir un libro con relación al Estado, porque mi posición siempre ha sido en contra del Estado». No obstante, fue con el afán de cumplir con el pedido de mucha gente activamente involucrada en estos procesos de «re-pensar» y «re-fundar» el Estado a partir de procesos participativos críticos y distintos, que asumí el reto, pensando un texto que tenía un uso político pedagógico, aunque sin estar totalmente convencida de que el Estado es el lugar donde accionar la transformación real y radical. Ahora, dos años después de terminar el libro, con las nuevas Constituciones en vigencia y las contradicciones de gobierno cada vez más evidentes, mis dudas iniciales están reapareciendo. Entonces, y como un participante de este Encuentro en Lima preguntó: «¿Cuál es la cuestión de la esperanza?» Creo que estamos en un momento crucial de pensar, ¿es posible o no transformar el Estado, particularmente cuando esta transformación se ejerce desde arriba y no desde abajo?

Me parece que hay que esperar a ver qué pasa, así como pensar qué hacer desde nuestros distintos roles y funciones. En mi caso, no asumo una posición en contra del Gobierno, pero sí veo con ojos críticos el proceso y hago la pregunta: ¿qué podemos hacer?, ¿cuál es nuestra responsabilidad dentro y fuera de las universidades? ¿Trabajando con los procesos de movimientos y sin permitir que esos movimientos desaparezcan? Son momentos difíciles, momentos con elementos de esperanza, pero también con elementos de decepción.

**RH:** *Por otro lado, tengo la impresión de que en el Encuentro se enfatizó en la cuestión de los pueblos originarios, que evidentemente es central en este momento en América Latina. Pero hay otras luchas y otros mecanismos de dominación que han sido mucho menos discutidos, como el patriarcado y el control sobre la sexualidad. ¿Cómo ves la interrelación entre estas luchas, las distintas formas de dominación y la interculturalidad, para aprender o responder a estos regímenes de poder?*

**CW:** Como Quijano siempre ha hecho claro, la colonialidad del poder no descansa en la dominación simplemente de los pueblos y nacionalidades originarios; es un patrón o matriz de poder que se articula y consolida a partir un proyecto civilizatorio que naturaliza la superioridad blanca, eurocentrada, masculina, donde el uso de la idea de raza y los sistemas de clase, patriarcado e heteronormatividad, organizan y estructuran la dominación, haciendo entrecruces entre ellos. De esta manera, no es posible entender la profundidad de la dominación en Abya Yala sin

considerar como eje céntrico el uso de raza, y las complicidades entre raza, clase, género y sexualidad, entre otros.

Pero eso no es caer en la trampa de agrupar a todas las formas de dominación como iguales, lo que ha hecho el multiculturalismo neoliberal al poner todas las diversidades en la misma mesa. Es decir, qué bueno, tenemos la diversidad de género, la diversidad sexual, la diversidad de generación, etcétera, ¿no es cierto?, y que una sociedad distinta debería tener igualdad entre todos. Yo creo que esta es una manera de disminuir o de quitar importancia a las luchas históricas de cada proceso y estructura de dominación.

La propuesta de interseccionalidad que se inició con las mujeres afroamericanas negras y ahora se extiende como proyecto de mujeres de color en Estados Unidos, es un buen ejemplo de dar visibilidad a las distintas luchas y sus entrecruces como estructuras de poder y dominación, con el afán de impulsar relaciones y alianzas de lucha. El trabajo de María Lugones es muy importante en este sentido, posicionado la interseccionalidad como proyecto, proceso y apuesta de la decolonialidad que, entre otros aspectos, da visibilidad a las maneras que la racialización, por ejemplo, incide en posicionar las mujeres blancas sobre las mujeres indígenas y negras, incluyendo dentro del mismo «feminismo». Al hablar solamente sobre el sistema de patriarcado en este sentido no es suficiente porque invisibiliza su complicidad con el sistema de racialización, como también podría ocurrir con la sexualidad y su sistema de control y dominación.

La propuesta y la apuesta de la interseccionalidad son útiles en nuestro contexto andino y abya-yaleano donde el multiculturalismo neoliberal ha actuado con estrategias de fragmentación y división, tanto entre grupos y luchas -haciendo pensar que las luchas GLBTI, por ejemplo, no tienen nada que ver con las luchas indígenas, las luchas afro descendientes, etcétera, como al interior de los grupos mismos. Pero el problema no descansa con la «derecha» y con el proyecto neoliberal, también se encuentra dentro de la izquierda, que aún no enfrenta su condición continua masculina, de clase media-media alta y muy blanqueada. Por eso se trata de ir construyendo otras perspectivas y puntos de conexión e interculturalización entre esos sistemas de dominación, con un fuerte entendimiento de sus raíces distintas, pero a la vez relacionadas. Un proceso que tal vez debe llevar la juventud, que tiene una perspectiva más abierta que la población adulto-céntrica, para empezar a dialogar.

**RH: *¿Cuál es el lugar para construir esas decolonialidades e interculturalidades, el espacio con capacidad de generar prácticas y relaciones distintas?***

**CW:** No hay un lugar, hay múltiples lugares. Es importante pensar desde los lugares donde vivimos, donde trabajamos, etc. Mi práctica siempre ha sido acompañar los procesos de los movimientos, no soy antropóloga y mi afán nunca ha sido estudiar «sobre» los movimientos, pero sí los he acompañado cuando en distintos

momentos me lo han pedido. Esta ha sido mi política desde muchos años atrás. En la universidad intento hacer lo mismo. El programa doctoral que tenemos en la Universidad Andina recibe estudiantes de varios países de América Latina, la mayoría tiene una fuerte trayectoria y experiencia en procesos sociales y políticos en sus países. Es gente que viene no simplemente para sacar un título sino para ser parte de un proyecto político, intelectual, epistémico distinto. Intentamos reflexionar no desde un pensamiento eurocéntrico —el que aún organizan las universidades latinoamericanas—, sino leyendo, hablando y pensando con intelectuales y pensamientos enraizados en los contextos y luchas del Sur, para luego entender este dialogo con otras partes.

Se trata de dar la vuelta a cómo ha sido el marco geopolítico del conocimiento en América Latina-Abya Yala y en sus universidades, que son cada vez más conservadoras, neoliberales y blanqueadas en su enfoque y concepto. Y pensar que la lucha política, social, epistémica y ética se entrecruza. Que hay una responsabilidad del pensamiento y el conocimiento en darnos elementos de acción y participación. Esta es una manera de construir proyectos distintos dentro de los procesos educativos, particularmente de la educación superior, sin dejar de reconocer que hay otras maneras en otros espacios. Así entendemos que el pensamiento decolonial no implica leer solo a Quijano, Mignolo, etcétera. Es leer y pensar con los pensadores históricamente invisibilizados en Latinoamérica y el Caribe, con el pensamiento de resistencia, los pensamientos «propios», las formas de pensar y construir conocimiento como actos de oposición, lucha y creación-construcción. Es dibujar mapas político-epistémicos «otros», rutas de un pensamiento distinto, buscando seguir este proyecto en nuestras prácticas articuladoras.

Asumir lo decolonial y lo intercultural como proyectos políticos, intelectuales reales —como proyecto de Vida—, implica una serie de responsabilidades en la vida cotidiana y laboral, en esos procesos de estar fuera y dentro de la universidad a la vez, y muchas veces en contra de sus políticas, epistemes y formación coloniales dominantes. Desde luego, no hay una sola manera de hacer esto. En mi caso, es asumir con mucha seriedad una pedagogía que va más allá del aula, una pedagogía de práctica política que denomino pedagogía decolonial. Describir con más detalle esta pedagogía, por el espacio que requiere, puede ser tema de otra conversación. Aquí y de manera de ir cerrando, puedo simplemente decir que se encuentra su base en lo que Paulo Freire llamó como «metodología indispensable» y Franz Fanon se refirió como una «pedagogía para construir una nueva humanidad cuestionadora». Pedagogías que interrumpen, transgreden, interrogan y desplazan los patrones de poder, que llaman perspectivas, prácticas y conocimientos «otros» e impulsan un accionar hacia la liberación de estas cadenas aún en las mentes, hacia la re-existencia en un designio de «buen vivir» y de «vivir con» donde realmente quepamos todos.



**«NO SE PUEDE SEGUIR CONSTRUYENDO  
DESDE ARRIBA HACIA ABAJO, ESE MODELO SE AGOTÓ,  
SE ESTÁ AGOTANDO Y CADA VEZ SE DETERIORA MÁS»**

*Entrevista a Jorge Guamán<sup>1</sup>*

**Diana Flores:** *¿Y cómo así llegaste al Encuentro de Saberes y Movimientos Sociales?*

**Jorge Guamán:** Soy Jorge Guamán, quichua del Ecuador. Vengo del movimiento indígena, de la CONAIE y soy coordinador general de Pachakutik. La invitación me llamó mucho la atención: ¿qué es eso de saberes y movimientos sociales? Por eso estoy participando: para conocer las experiencias vivas de cada pueblo, persona y colectivo. También me ha llamado mucho la atención que coincida con la liberación de Alberto Pizango, que creo no es coincidencia, sino creo que los tiempos son favorables: el Pachacutik en el Sur.

En este encuentro de los sectores sociales, a un año del problema en Bagua y con la liberación de Pizango, se han visibilizado los logros importantísimos. Se ha visto un trabajo de todos y todas. He aprendido bastante y ojalá socialicemos lo aprendido en nuestros espacios.

**DF:** *¿Qué características podrías darle a las llamadas crisis que estamos afrontando?*

**JG:** Todos los actores y luchadores sociales no estamos aislados de las crisis, actualmente estamos afrontándolas dentro de los movimientos sociales y los territorios. La causa es que muchos no han llegado a entender los cambios en la dinámica nacional e internacional y han querido seguir dirigiendo de la misma manera que hace diez años. Por eso se han dado confrontaciones generacionales, porque —y sin decirlo de manera despectiva—, nuestros *taitas*, abuelos y padres no actualizaron las maneras de hacer las luchas y piensan diferente a las nuevas dirigencias que hoy tienen alrededor de veinticinco años y en aquellos tiempo tenían quince.

A esta situación se suma las crisis dentro de los Estados que están imponiendo en América Latina su tinte mercantilista y difundiéndose como una marca, como si fueran un producto. Estados que han querido apropiarse de nuestras luchas, colocando de manera equivocada nuestros temas en las agendas públicas. Esto ha generado crisis en los espacios internos de nuestros movimientos en cada país.

---

1 La entrevista fue realizada por Diana Flores en el marco del Encuentro de Saberes y Movimientos: *Entre las Crisis y los Otros Mundos Posibles*.

**DF: *¿Cómo relacionarías las crisis que señalas con la llamada crisis del sistema financiero, del capitalismo?***

**JG:** Creo que los gobernantes programan esas crisis financieras para obviar o justificar acciones y conductas que perjudican a los movimientos y los países pobres. Son los mismos países ricos, las transnacionales y los industriales quienes generan estas crisis, pero los países pobres son los que reciben las consecuencias en sus democracias frágiles, como la ecuatoriana, que ha llegado a tener siete gobernantes en los últimos diez años.

Entonces, como no tenemos una cultura política definida y estable, la crisis neoliberal promueve la fragmentación, el enfrentamiento de las clases y la desarticulación de los procesos de lucha. Así lo vemos en Ecuador.

**DF: *¿Y cómo describirías las llamadas crisis climática y civilizatoria?***

**JG:** Pensando desde los pueblos indígenas, creo que en 10 mil años de existencia del ser humano, nunca hemos tenido inconveniente con el manejo de la tierra y el clima. Siempre fue un camino de armonización entre la naturaleza y el ser humano. Nuestros antepasados y pueblos ancestrales siempre fueron respetuosos. Curiosamente, hoy la intervención industrial —que llaman desarrollo— en solo cientos de años ha llevado a una situación de deterioro grave que pone en peligro la existencia de la humanidad.

Los afectados tienen que recurrir a los que los afectaron para pedirles que ¡paren!, pero estos dicen que solo van a tratar de recomponer algo. Obviamente sufrimos el cambio climático, la falta de agua, el deterioro de la tierra y la poca producción. Todo esto afecta a las poblaciones desposeídas y vulnerables.

Yo pienso que esta tarea está en nuestras manos. No creo que los que invierten vayan a decir que van a parar a los países industrializados. Deberíamos empezar cuidando lo poco que nos queda para la próxima generación. Es la oportunidad de consensuar y de ser creativos, como hemos sido en América Latina los hombres y mujeres de los sectores urbanos y rurales. Tenemos la creatividad y mantenemos la fuerza.

**DF: *Es curioso que en principio te refieras más que a la crisis del sistema financiero, a las que hay entre nosotros.***

**JG:** Por supuesto. Sería gravísimo no reconocerlas y tratar de cubrir con un dedo el sol que brilla. Sí tenemos problemas. Por suerte, mi experiencia recorriendo algunos países, encontrando este tipo de crisis internas, me ha permitido ver que se relacionan al tema de la generación, de la competencia y hasta de la preparación técnica. Por ejemplo, a algunos jóvenes que se han preparado desde la academia y que quieren liderar de otras formas, los compañeros del conocimiento ancestral no los dejan.

Entonces, tenemos problemas internos que debatir. A los que se suman los problemas latinoamericanos, financieros, climáticos, del agua y obviamente los de los gobiernos.

**DF: *Y ¿cuál crees que ha sido el rol que han desempeñado los movimientos sociales, particularmente los latinoamericanos, en estas dos últimas décadas frente a esta crisis que venía manifestándose?***

**JG:** Creo que en América Latina han sido muy creativos realizando foros a diferentes niveles, como el de Sao Paulo o como los de los pueblos y nacionalidades. Hemos logrado incorporar muchos temas de lucha, al menos como teoría, en las agendas estatales. Temas de los sectores urbanos como de los pueblos indígenas.

En algunos países como Bolivia, Venezuela y en el propio Ecuador, se han incorporado en las Constituciones —digamos— de manera legítima. En Paraguay, Colombia y en otros países, aunque mínimamente, también se ha incluido en las Constituciones. Igualmente podríamos decir que algunos convenios internacionales han incorporado nuestros temas. Entonces, a nivel teórico se ha avanzado muchísimo, fruto del trabajo y el esfuerzo de cada uno de los sectores sociales.

El tema ahora es: ¿cómo desarrollar los derechos que están incorporados?, ¿con qué?, ¿cómo sirvo esa mesa que está servida? Ahí tenemos los grandes inconvenientes, porque los gobiernos no quieren hacer las leyes secundarias para su aplicabilidad. Lastimosamente no podemos ir asumiendo y ejercitando estos derechos. Si la Constitución habla de la plurinacionalidad, los que gobiernan tienen otro criterio y los que somos gobernados tenemos otro criterio de plurinacionalidad. Por eso decimos que faltan crear herramientas adecuadas para el debate.

En América Latina hay respuestas favorables al trabajo de los movimientos sociales, hay espacios y respetos ganados. Por eso hay que seguir generando acciones más coherentes para el futuro.

**DF: *¿Podríamos decir que estos logros a nivel del Estado-nación, de lo institucional o de lo legal, necesitan ser apropiados en lo cotidiano?***

**JG:** Sí, en mi experiencia y la nuestra como Ecuador, no nos hemos apropiado adecuadamente del idioma y los símbolos propios, por ejemplo, al no usarlos en espacios oficiales. A pesar de que lo digan varias declaraciones. Lo hemos hecho en algunas cosas, pero falta aún incorporar elementos de los pueblos indígenas como parte del Estado-nación.

**DF: *¿Y cuál crees que ha sido el rol específico, en los últimos veinte años, del movimiento indígena, en relación con las crisis?***

**JG:** Creo que no tenemos que cerrarnos en los ejes propios, el trabajador por el salario, la mujer por sus derechos. Miremos integralmente: toda acción del hombre y la persona debe buscar el bienestar colectivo. Si vamos a luchar solo

por los temas específicos no estamos tejiendo adecuadamente. Debemos optimizar y consolidar una mirada integral, porque el trabajador también necesita agua, la compañera del grupo femenino necesita qué comer, todos necesitamos todo.

Entonces, desde la realidad de los pueblos indígenas se pueden debatir e incorporar nuevos elementos a la agenda y darle mucha fuerza a la lucha social. Creo que las futuras luchas serán por comida, por agua y por la participación en los espacios de decisión estatal. Si estas tres cuestiones no las ponemos en agenda, todos y todas, sería gravísimo. Desde el tinte o modelo que tengas, con bondad y tolerancia, porque tenemos varios actores que entender y con los que aglutinar las ideas para desarrollar de mejor manera una propuesta distinta.

**DF: Entonces, de aquí en adelante, ¿cuál debiera ser el rol de los movimientos sociales latinoamericanos para afrontar esta crisis?**

**JG:** Creo que tenemos que crear una red fuerte y dura para generar pensamiento colectivo y diverso sobre todas las crisis. Un espacio de debate, de autocrítica, de reformulación, de replantamiento sobre las bases que tenemos en este momento.

Además, que nos permita visibilizar la lucha, porque aunque cada pueblo hace todo su esfuerzo, no es suficiente. Por eso, hoy tenemos que articular mucho más el poder con otros sectores, teorizar el avance y generar propuestas vinculantes a cada Estado.

**DF: ¿Cómo caracterizarías estas nuevas utopías de mundo para el futuro?**

**JG:** Primero, en relación con la naturaleza: una convivencia armónica de los pocos espacios territoriales que tenemos en estos momentos. Si fuera posible, identificar y declarar en todos los países del mundo las reservas únicas de la humanidad.

Segundo, buscar la forma de participación adecuada de hombres, mujeres, jóvenes y niños. Articulando desde la localidad, el barrio, la esquina, la comunidad, el territorio, que es donde se dan los ejemplos. Hacer localmente, pensando globalmente, esa es la utopía que podemos realizar.

Tercero, los gobernantes elegidos democráticamente debieran entender las luchas de los sectores sociales, darle validez y acogida a sus instancias. Pudiéramos participar también desde los alcaldes, los prefectos o los gobernadores. Es decir, con mandos medios para incidir en los presupuestos participativos, en la rendición de cuentas, en las asambleas populares, en un sinnúmero de cosas de los movimientos sociales. Así estaríamos institucionalizando, repartiendo o compartiendo el poder.

Desde ahí debemos articularnos, desde las experiencias exitosas que hay en algunos países y localidades, y que de pronto no están visibilizadas. Esa es la tarea, entonces, de los movimientos sociales, de la cooperación internacional, de las ONG. Así, tendríamos —usando palabras grandes— ideas de un mundo distinto



y posible de hacer de otra manera. Aspiramos a un lugar en el que nazca el ovillo para tejer y gestar de mejor manera este tipo de experiencias.

**DF: *Y a nivel económico por un lado y por el otro en relación a la cuestión de las espiritualidades, ¿cómo sería ese imaginario?***

**JG:** En el tema de la espiritualidad, hay que retomar lo que hemos tenido, respetando absolutamente todas las creencias que puedan haber hoy. Los pueblos indígenas tienen una visión cósmica y espiritual particular, pero no nos desesperemos en estandarizar a todo el mundo. Asumamos nuestra espiritualidad donde haya condiciones.

Segundo, en el tema de la producción, yo siempre hablo más allá de lo que llamamos económico. Me parece que debemos regresar al sistema que ha sido eficiente en dotar de alimentos a la gente. Por ejemplo, el sistema de comercialización directa, el sistema de trueque, las formas distintas de producción. Debemos retomar las investigaciones existentes para que estas experiencias se incluyan en el sistema. Estas experiencias pueden tener mayor viabilidad con las cooperaciones nacionales de los gobiernos. Para eso necesitamos organización, proyectos, estudios, propuestas y debate. Y ahí está el rol que podemos asumir cada uno de nosotros.

Tenemos suficientes elementos en América Latina para hacerlo: talentos humanos, condiciones, semillas y experiencia. Iniciemos en algún espacio.

No es suficiente tener plata, porque yo no como plata. Puedo tener millones de dólares o la moneda que sea, pero no me sirve si no hay un producto en el mercado o de donde lo pueda obtener. Creo que regresando a las prácticas antiguas y modernizándolas, sí es posible una producción adecuada, equilibrada y garantizar la comida para la humanidad.

**DF: *Pasando a otro tema. Los recursos naturales, específicamente los mineros, se necesitan para la fabricación de computadoras u otros aparatos útiles. Pero cuando son explotados se hace de manera violenta y salvaje, ¿cuál crees que podría el mejor escenario? ¿Una explotación racional, no explotar, explotar estatalmente nacionalizándolos?***

**JG:** El primer requisito para mí es que no podemos explotar los recursos existentes donde haya vertientes de agua. Se descarta absolutamente, ¿qué es primero, el oro o el agua? Yo me quedo con el agua. Yo puedo vivir sin luz, porque puedo prender un candil, una vela, pero sin agua no puedo vivir. En eso debemos de ser absolutamente responsables los Estados y los movimientos sociales, ese debe ser nuestro marco de lucha. Segundo, no debe haber una explotación a gran escala. No podemos decir que no a la minería si también nuestros ancestros hicieron minería, pero no a gran escala.

Tercero, usando la tecnología de la que se habla tanto y con la coparticipación de las empresas comunitarias y estatales, creo que podría hacerse adecuadamen-

te una explotación racional. Pero siempre y cuando eso sirva para el sustento de la comunidad, de la nación o del país. Si no pasaría igual que con el petróleo, que hace cuarenta años nos dijeron que con eso nos íbamos a salvar y dejar de ser pobres, pero ¿qué ha pasado? Seguimos en las mismas o en peores condiciones. No podemos caer en esa trampa.

Hoy tenemos voceros, mensajes, claridad y propuestas; aunque también nos encerramos absolutamente en el no. Tenemos que debatir, seleccionar espacios y mirar las futuras preocupaciones del ser humano sobre el agua.

**DF: *Esto que señalas nos lleva a preguntarnos por los llamados gobiernos progresistas, ¿qué opinión tienes sobre la experiencia boliviana, en la que una serie de transformaciones se están financiando con la explotación de los recursos?***

**JG:** Yo tengo una interrogante sobre Bolivia: ¿hasta qué punto, explotando los recursos, podría haber sostenibilidad en el desarrollo que está promoviendo? No sé, ojala que seleccione adecuadamente dónde, en qué lugar y qué explotar. Si la población requiere de recursos y créditos en este momento, requiere, pero no necesariamente alcanzará. No podemos dar pan ahora y hambre mañana, eso sería muy grave.

Aun así, me parece una lucha muy interesante la que están haciendo los compañeros de Bolivia, como una práctica de gobierno que intenta transformar el aparato estatal que se fundó hace doscientos años. Que sustenten sus luchas en base a organizaciones sociales para legitimar la actuación del gobierno, me parece adecuado y una oportunidad para establecer los derechos colectivos de los excluidos, como los de las minorías afro bolivianas o las nacionalidades indígenas: dándoles valor en la artesanía, la academia, la literatura, la música y en la danza, me parece un paso importante y positivo. Pero no lo creo así con relación al tema de la explotación de los recursos naturales, ahí tengo mi interrogante.

**DF: *¿Y que nos podrías decir de la experiencia de ustedes en Pachakutik, como instrumento político electoral en Ecuador?***

**JG:** El caso de Ecuador no es igual boliviano. Tiene otra particularidad, otra forma de hacer gobierno. Porque aquí funciona más el marketing, el discurso, la propaganda y la publicidad.

A nivel interno tenemos serios problemas y enfrentamientos. Pero tal vez a este nivel no se conocen las realidades logradas. En el Ecuador, como movimiento indígena, somos actores políticos absolutamente respetables y creo que hemos sido pioneros —en las últimas dos décadas— en gestar los cambios de nuestro país que han servido como referencia para América Latina. Hemos estado presentes en las caídas de nuestros gobiernos, hemos participado con una tesis en la Asamblea Constituyente, hemos logrado textos alternativos en la Constitución, hemos reivindicado de la mejor manera la lucha de los pueblos y nacionalidades.

**DF:** *Si tuvieran la oportunidad de encontrarse de nuevo frente a un gobierno afín a las demandas del movimiento Pachakutik o frente a la posibilidad de una alianza, ¿qué cosas no volverían a hacer y qué sí?*

**JG:** Tenemos que poner en práctica el tema de la plurinacionalidad. La Constitución Ecuatoriana habla de la plurinacionalidad y de la interculturalidad, pero no debe ser una imposición desde el movimiento indígena, sino más bien una construcción con el Estado. El Estado, por su parte, debe asumir la responsabilidad de conducir al país bajo ese precepto. Pero si no logramos hacerlo ni entender lo que es la plurinacionalidad, la dualidad entre la población urbana, entre todos los actores del Ecuador, sean pobres o ricos, seguiremos teniendo inconvenientes.

No pasa por el tema de asumir o estar en el poder. O porque ahora yo les caigo bien y nos sentamos a participar en el gobierno. Pasa por toda una cultura política: por la voluntad de las instancias para hacer cosas nuevas que sirven a la sociedad y la futura generación, por otro modelo distinto y participativo, coherente y sin los vicios que tiene la sociedad actual. Todo esto tiene su costo, pero tienes que hacer el esfuerzo necesario para incorporar nuevos elementos creativos que desarrollen adecuadamente el tema de un buen gobierno en cada uno de los países.

La corrupción en el Ecuador se lleva un millón de recursos, por ejemplo. Habrá que crear un sistema adecuado para poder controlarla. Decir que la democracia se hace con el gobierno y no que el gobierno que gana impone. Hacer de otra manera el gobierno. En ese sentido, debemos sentarnos a debatir el tema de la plurinacionalidad, ya no tener Estados uninacionales sino plurinacionales con reconocimiento, con tolerancia, con participación y con vocación de un Estado que sea distinto. Un Estado moderno, no por edificios sino moderno en pensamiento, en ideas y en modelos de gestión.

**DF:** *Parece que no basta con que la noción de Estados plurinacionales esté en la Constitución. Pero en términos de estrategia política, para llegar a este objetivo, ¿cuánto puede ceder el movimiento social?, ¿cuánto es prudente desestabilizar a un gobierno que —digamos— es mejor a uno de derecha, aunque sea ideal?, ¿cuál es el límite entre ceder y ser crítico de la gestión estatal, desde la experiencia de Pachacutik?*

**JG:** Hay dos cosas que venimos haciendo en Ecuador y que tenemos que seguir haciendo: proponer y movilizar, al mismo tiempo que tolerar y tener confianza. Si no tenemos esos elementos, entre los gobernados y gobernantes, entre los actores sociales —indígenas o no— y los administradores del país, es gravísimo y fatal.

Porque, ¿cómo se puede ceder en el tema de la justicia indígena, por ejemplo, si es que desde el palacio legislativo o judicial se imponen a los jueces y las leyes se hacen de otra manera?; mientras que los que estamos del otro lado y abajo,

pensamos de otra manera. Así no estamos generando un espacio de conversación ni concertación para asumir responsabilidades adecuadas.

Estos elementos hay que tenerlos muy presentes, pero pasa por la voluntad política de los dos lados, pero con un poquito más de responsabilidad del gobierno, porque es el que está manejando el país.

**DF: Y en la coyuntura actual del Ecuador, en relación a la Ley del Agua —por ejemplo—, ¿Pachakutik considera que existe esa voluntad política por parte del gobierno?**

**JG:** En el caso del Ecuador no, todo es una imposición. El lenguaje es diferente, pero la práctica no. Nosotros hemos cedido mucho, hemos tenido casi un año y medio en reuniones, entregas de textos, asambleas, mesas de conversación. Cinco meses conversando para tratar de gestar estos espacios y no generar el conflicto que ya tenemos. Pero para ellos nada más se trata de un saludo protocolar, una reunión de amigos.

Cuando existen crisis de esta naturaleza, se utiliza la Constitución y se neutraliza toda la movilización social. Yo considero que debemos corregir nuestras actitudes y cambiar el modelo de acciones y gestión, a fin de no caer en las mismas trampas.

**DF: Entonces, ¿Pachakutik no se ha decepcionado del trabajo político electoral, a pesar de haber experimentado sus limitaciones? ¿Cuáles serían sus perspectivas para las próximas elecciones? ¿Alejarse o pensar una candidatura? ¿Mantenerse fortaleciendo el movimiento social o hacer ambas cosas?**

**JG:** La fórmula mixta, personalmente a mí me gusta. Mantener el espacio social consolidado y participar adecuadamente en los gobiernos que elijamos, ahí está nuestra fuerza. Siempre hemos pensado en Pachacutik que nuestra fuerza está en la localidad, en la alcaldía, en la prefectura, en la asamblea. Ese trabajo nos fortalecerá para llegar a un gobierno, pero será en unos cuantos años todavía. Pero no hay desesperación para gobernar por gobernar. Tienes que crear una base social consolidada, construir desde abajo hacia arriba. No se puede seguir construyendo desde arriba hacia abajo, ese modelo se agotó, se está agotando y cada vez se deteriora más.

Entonces, Pachacutik sigue pensando, y seguiremos siendo actores políticos que con la fórmula mixta mantendremos movilizados a los sectores sociales, los pueblos y las nacionalidades. Aglutinaremos a otros sectores sociales, pero también participaremos con nuestras propias autoridades y líderes en los espacios de representación electoral. No vamos a renunciar a ese derecho, nuestras buenas prácticas desde las autoridades locales sí aportan a un modelo distinto de práctica democrática y del ejercicio del poder en nuestro país.

**DF: *Finalmente, pensando en los saberes y movimientos sociales, ¿cómo hacer investigación militante?, ¿cómo ha sido la experiencia de construir ideas en tu formación personal y la de la organización?***

**JG:** Creo que es importantísimo tener la información de ambos lados. Del lado de la realidad de los pueblos y nacionalidades, desde la formación permanente y práctica. Y del lado de la teoría científica.

Así también necesitamos pasar a limpio el pensamiento colectivo. Es decir, desde la praxis aportar «dirigentes, líderes, autoridades, científicos y académicos» para sacar los pensamientos que nos digan cuál es la ruta que tenemos que construir. Aquí nadie es el único exponente, aquí todos sabemos y debemos construir. Debemos transformarnos en arquitectos sociales y darle un diseño distinto a la sociedad. Esa es nuestra tarea.

**DF: *¿Todos aprender a ser un poco investigadores?***

**JG:** Absolutamente. Si tú no eres la investigadora, no estás en ese camino. Tenemos que ser multifacéticos. Lastimosamente la sociedad nos ha llevado a eso. No podemos quedarnos a la deriva, tenemos que incorporarnos al marco de la investigación, pero de un buen modo: desde nuestras realidades y práctica local, no como las investigaciones que hacen los grandes monopolios.



## EXTRACTIVISMOS PERSISTENTES Y EL PROGRESISMO SUDAMERICANO

*Eduardo Gudynas*

La minería, la exploración petrolera o los extensos monocultivos de exportación constituyen ejemplos de los llamados sectores extractivistas. Caracterizados por una apropiación intensiva de la Naturaleza, reflejan una de las caras más conocidas de la historia latinoamericana como proveedora de materias primas para los mercados globales.

En el siglo XXI, ese extractivismo está adquiriendo una mayor intensidad y nuevas escalas, adentrándose en los más apartados rincones de muchos países y promoviendo una nueva ola en la explotación de los recursos naturales. Como consecuencia, se renuevan las evidencias sobre sus impactos sociales y ambientales, mientras que se multiplican las protestas ciudadanas.

Ese estilo de desarrollo tradicionalmente fue una de las caras más conocidas de las corrientes político partidarias de conservadores, y en especial de los promotores del neoliberalismo. La llegada de los gobiernos de la llamada nueva izquierda o «progresismo» alimentó la esperanza de cambios sustanciales en ese estilo de desarrollo. Efectivamente, estos gobiernos aplicaron diversos cambios en los estilos de desarrollo, incluyendo sectores como la minería o petróleo, pero sus resultados han sido distintos a los esperados. Por un lado, se generó una nueva vinculación con el extractivismo como «motor» del desarrollo, y por otro lado, el contexto social y político de los debates pasó a quedar bajo un nuevo contexto.

En el presente capítulo se revisan algunos aspectos de esta problemática. El extractivismo se presenta bajo un nuevo ropaje en los países gobernados por el progresismo, y las discusiones del siglo pasado no reflejan necesariamente las circunstancias que en ellos se viven al iniciarse la segunda década del siglo XXI. Asimismo, la experiencia de estos países bajo la nueva izquierda ofrece ejemplos de enorme valor para el período que se inicia con un recambio político sustancial en Perú, y las posibilidades y límites que pueden llegar a enfrentar los movimientos sociales.

### **Varios progresismos y similares extractivismos**

Los gobiernos que se autodenominan de la nueva izquierda o progresistas son un conjunto heterogéneo que incluye las administraciones de Hugo Chávez en Venezuela, Néstor Kirchner y luego Cristina F. de Kirchner en Argentina, Lula

da Silva y ahora Dilma Rousseff en Brasil, Evo Morales en Bolivia, Rafael Correa en Ecuador, Tabaré Vázquez y José Mujica en Uruguay; y con algunas reservas, Fernando Lugo en Paraguay. Existe una expectativa cierta que el nuevo gobierno de Ollanta Humala se sume a esa tendencia.

En estos países se recuperaron distintos niveles de presencia estatal, sea por un control más riguroso sobre algunos recursos, o incluso por medio de empresas estatales (o re-estatización de compañías o servicios). El Estado paso a tener un papel más enérgico en varios frentes: no se evaden los problemas de la pobreza y la marginación ya que se los intenta combatir, y se reivindican los vínculos con sectores populares. También se expresaron mayores reservas a la firma de tratados de libre comercio, y en cambio se apostó a la integración continental. Uno de sus aspectos más destacados ha sido el fortalecimiento y ampliación de los programas de asistencia social, alcanzándose una sustantiva reducción de la pobreza en algunas naciones.

La forma bajo la cual se organizan estos regímenes políticos es diversa. Por ejemplo, existen varias formas de promover ese «regreso» del Estado; en unos casos fue mesurado (como en Brasil o Uruguay), y en otros más intenso (es el caso de Bolivia o Venezuela). Estos y otros aspectos dejan en claro que el conjunto progresista es muy diverso, donde por ejemplo Venezuela intenta recorrer un nacionalismo estatista, mientras que Brasil apuesta al «novo desenvolvimento» que se nutre de asociaciones entre el gobierno y un conjunto de grandes corporaciones nacionales, con un apoyo de grupos sindicales clave.

Pero más allá de estas distintas situaciones emergen varias coincidencias, y en el contexto del presente capítulo, la que interesa explorar radica en las posturas frente al sector extractivista. En efecto, es por demás llamativo que todos los gobiernos progresistas insistan en mantener el extractivismo. Todavía más: varios de ellos profundizan los sectores convencionales, y a la vez ingresan a nuevas actividades.

Tan sólo a manera de ejemplo, se puede adelantar que Venezuela y Bolivia recuperaron un mayor protagonismo estatal en la explotación petrolera, incluyendo aumentos notables de los tributos y regalías, mientras que potenciaron las actividades de sus empresas estatales (la venezolana PDVSA y la boliviana YPF). Ecuador, bajo la administración Correa, siguió un camino similar, pero a la vez está intentando promover la megaminería dentro de su país. Argentina bajo los Kirchner ha protegido la expansión minera, incluyendo megaemprendimientos como la explotación de oro en un yacimiento andino compartido con Chile. El gobierno de Lula potenció a la petrolera brasileña Petrobrás (empresa mixta) y a la minera Vale (privada, pero con gran parte del paquete accionario en manos de fondos de pensión brasileños), las que se han expandido en toda la región. Dando un paso más, hay gobiernos que inician nuevos emprendimientos estatales (como los planes de Evo Morales de crear la Empresa Boliviana del Oro, EBO).



Además de los sectores tradicionales, estos gobiernos intentan promover nuevos emprendimientos extractivos. Un caso muy conocido es la minería de litio en Bolivia y Argentina. Pero posiblemente la situación más impactante sea en Uruguay, donde el actual presidente José Mujica, proveniente de un movimiento guerrillero de izquierda de fines de la década de 1960, está defendiendo la implantación de la megaminería de hierro a cielo abierto. Bajo esa apuesta, un país típicamente agropecuario como Uruguay, se convertiría en minero.

Nos encontramos, por lo tanto, frente a un extractivismo persistente. Distintos factores empujan en esa dirección, destacándose los altos precios internacionales de las materias primas. A pesar de las caídas registradas en los momentos más dramáticos de la reciente crisis global económico financiera, el precio de los minerales, hidrocarburos y agroalimentos se ha recuperado sustancialmente, retomando altos niveles. Estos se sostienen tanto por la persistente demanda originada en el sudeste de Asia, como por ser refugio para capitales que abandonaron a los sectores financieros.

De esta manera, en el sector extractivista se observa un notable crecimiento. Por ejemplo, las exportaciones provenientes del rubro «minas y canteras» han crecido desde el 2000 en todos los países sudamericanos, con excepción de Paraguay. Brasil se ha convertido en el más grande exportador minero (2008 con más de 33 mil millones de dólares) (datos de CEPAL 2010).

Esta expansión extractivista se suma a otras materias primas, y desemboca en una «primarización» de la oferta exportadora sudamericana. En efecto, la proporción de materias primas en el total de exportaciones va de un 55,4% en Brasil a un 92,7% en Venezuela. Los países andinos presentan en todos los casos altos valores (92,8 % Bolivia, 91,7 % Ecuador, 88% Chile, 86,6% Perú y 68,5 % Colombia (datos para el año 2008, basados en CEPAL 2010). Todos estos países, están bajo gobiernos conservadores o progresistas, se han primarizado en los últimos años, sea desde los rubros mineros, petrolero como también desde el agrícola. Se retrocede en las capacidades de industrialización y diversificación de las economías, y se acentúa el papel subordinado de la región como proveedora de materias primas.

## **Dos extractivismos: clásico y nuevo**

Comencemos por ofrecer una definición de trabajo del extractivismo: corresponde a la extracción de grandes volúmenes de recursos naturales, que no reciben procesamiento adicional, o son procesados en forma limitada, para destinarlos a su exportación hacia los mercados globales. Se expresan como economías de enclave, con escasos encadenamientos locales o nacionales, muy dependientes de importantes inversiones (casi siempre extranjeras), y articulados con cadenas de comercialización global. Estos últimos aspectos a su vez explican una presencia determinante de compañías transnacionales en el extractivismo.

Los ejemplos clásicos son la gran minería, hidrocarburos (petróleo y gas, y los sectores químicos asociados), y los monocultivos de exportación (como por ejemplo, la soja). Bajo algunas condiciones, ciertas actividades pesqueras depredadoras y el turismo de masas, se comportan como emprendimientos extractivistas.

En los últimos años se ha mantenido un extractivismo convencional, en especial en Colombia y Perú (y en parte en Chile), dominado por el sector empresarial transnacionalizado, donde el Estado tiene un papel subsidiario. En Perú, por ejemplo, existen muchos ejemplos de esa postura, donde el gobierno cobija la expansión empresarial, mantiene una liberalización del flujo de capitales, con escasa tributación y débil control social y ambiental. Se concesionan amplias zonas del país, y se ofrecen exoneraciones tributarias, facilidades en infraestructura, y hasta cobertura de seguridad. Diversos estudios atestiguan esta problemática, tales como De Echave y colaboradores (2009) o Scurrah (2008).

La lógica de este viejo extractivismo sostiene que esos emprendimientos privados generarían crecimiento económico y ciertos niveles de empleo, los que desencadenarían efectos de «derrame» que mejorarían el bienestar y servirían para combatir la pobreza. En este caso, la idea de desarrollo subyacente repite la necesidad de crecer económicamente, y asume que eso bastaría para lograr beneficios sociales. Esta perspectiva clásica contiene otros componentes que van desde cierta admiración de las élites locales por lo que representan las corporaciones internacionales, hasta el simple tráfico de influencias o corrupción en el otorgamiento de los permisos. Los reclamos ciudadanos provocados por ese extractivismo, se los desestima como demostraciones de atraso, e incluso se los combate y criminaliza.

Pero tal como se advertía arriba, bajo los gobiernos progresistas si bien se mantiene el énfasis extractivista, existen importantes cambios en su dinámica, los actores involucrados y sus legitimaciones son distintas. Este estilo ha sido denominado «neo-extractivismo progresista» (véase una discusión más detallada en Gudynas, 2009). El prefijo «neo» no alude a la novedad del extractivismo, ya que este tiene siglos a cuestas en América Latina, sino a que se lo estructura y defiende de una nueva manera. En efecto, el protagonismo estatal es mayor, y en unos casos aparece bajo la forma de controles más rigurosos, mayores niveles de tributación o regalías, o por el regreso de empresas estatales para hacerse cargo de distintos proyectos. Estos y otros aspectos que se analizan más abajo, a su vez son distintos del viejo protagonismo estatal de algunas experiencias nacional populares (incluidas las de Juan Velasco Alvarado en Perú).

Un cambio muy importante del neo-extractivismo es que en algunos países hay una mayor apropiación de la renta desde el Estado, sea por vía de aumentar regalías, tributos u otras imposiciones. Este cambio fue muy evidente bajo los nuevos gobiernos de Hugo Chávez en Venezuela, Evo Morales en Bolivia, y Rafael Correa en Ecuador, donde elevaron sustancialmente las imposiciones a las em-

presas petroleras. Pero otros aspectos de la carga tributaria son más complejos. Si bien se aumenta en unos sectores (como petróleo), sigue siendo muy baja especialmente en minería. Argentina es el único país bajo un gobierno de izquierda que aplica tributos a las exportaciones agrícolas, pero simultáneamente alienta la minería. En cambio, Brasil y Uruguay aplican imposiciones moderadas o bajas en casi todos estos sectores, y en especial compiten en atraer inversión extranjera.

A pesar de la retórica nacionalista, el Estado sigue dependiendo de diversos tipos de articulación con empresas privadas, incluyendo acuerdos de asociación, convenios de explotación conjunta, leasings, etc. Por ejemplo, en Bolivia, según el análisis de CEDLA (2010) se acentuó la transnacionalización minera, donde la empresa estatal COMIBOL queda en un papel secundario.

Para hacer todo un poco más complejo, así como se elevan algunos tributos, los gobiernos progresistas simultáneamente otorgan algunos beneficios impositivos; un buen ejemplo son los incentivos fiscales a la minería extranjera en Bolivia recopilados en CEDLA (2010). Operan en el mismo sentido de atraer inversiones otras medidas, tales como las «flexibilizaciones» en los controles sociales y ambientales u otorgar apoyo en infraestructura, energía barata, etc.

La persistente importancia de las exportaciones extractivas genera otro flanco de tensiones, ya que ello obliga a que esos gobiernos terminen defendiendo la globalización contemporánea. Abandonando los postulados de la izquierda clásica, el nuevo progresismo ahora mira con buenos ojos la liberalización del comercio y del capital, y empujan por acuerdos en el marco de la Organización Mundial de Comercio.

Otro cambio sustancial expresado en el neoextractivismo se observa en su repetida justificación como medio necesario para obtener recursos financieros para los programas de lucha contra la pobreza. Este aspecto juega un papel clave en las actuales discusiones. En efecto, los gobiernos progresistas sostienen que el Estado debe intervenir para mantener y expandir el extractivismo como medio indispensable para obtener recursos financieros con los cuales mantener planes y programas de ataque a la pobreza. La novedad en muchos de esos programas son los mecanismos de compensaciones y asistencias financieras focalizadas en los sectores más pobres. Los casos más conocidos son Bolsa Familia en Brasil, el conjunto de los bonos Juancito Pinto, Juana Azurduy y Renta Dignidad en Bolivia, el bono de Desarrollo Humano en Ecuador, Familias por la Inclusión Social en Argentina, y las prestaciones dentro del Plan de Equidad de Uruguay.

Este tipo de programas se han difundido hasta estar presentes en 17 países de América Latina, cubriendo más de 100 millones de personas, con un fuerte impacto en la reducción de la pobreza, a pesar de que sólo representan el 2,3% del gasto público social (CEPAL, 2009). Aunque la renta captada de los sectores extractivos tiene en realidad destinos muy diversos, es común que el discurso de legitimación se centre en este tipo de programas. El caso emblemático es el IDH

(Impuesto Directo a los Hidrocarburos) de Bolivia, que capta excedentes extractivistas que se distribuyen a distinto nivel, incluido el local.

De esta manera se genera un vínculo entre extractivismo y lucha contra la pobreza, que es invocado una y otra vez por los gobiernos de izquierda. Bajo este neoextractivismo, el progresismo pasa a defender ese sector desde un flanco inesperado como es la lucha contra la pobreza. A diferencia de los gobiernos conservadores, la nueva izquierda sostiene que puede hacer un uso más eficiente de los recursos naturales, y que es más efectiva en captar una renta mayor que dedicaría al bien común, donde el ejemplo más evidente son esas compensaciones financieras.

Sin embargo, en este nuevo extractivismo se repiten los mismos impactos sociales, económicos y ambientales que bajo las prácticas convencionales. No es mi propósito repasar todos los efectos negativos en ese sector, ya que son bien conocidos, y existe una abundante evidencia al respecto (véanse por ejemplo, CIPMA, IDRC e IIPM 2002, o Acosta 2009). Tan solo como recuerdo, es necesario tener presente que existen severos efectos sociales, tales como el desplazamiento de comunidades o la afectación de la salud, impactos económicos como la desaparición de alternativas productivas locales, y en la dimensión ecológica, se repiten las denuncias sobre contaminación, entre otras cosas. Es un neoextractivismo tan depredador como el viejo, ya que todos sus principales impactos se mantienen, y en muchos casos se acentúan por su intensificación o expansión territorial.

A su vez, la expansión del extractivismo implica una reconfiguración profunda de los territorios. El aspecto más evidente es la avalancha de concesiones petroleras y mineras que se observa en los países andinos, las que se imponen sobre configuraciones territoriales preexistentes (que pueden ser comunidades campesinas o indígenas) y rodeadas de amplias zonas con escasa o nula presencia estatal.

Todo esto desemboca en que bajo el neoextractivismo se repitan los conflictos sociales, las protestas, la violencia y criminalidad especialmente en las zonas rurales más alejadas. El neoextractivismo no ofrece, al menos por ahora, mejores prácticas sociales ni ambientales.

Sin embargo, los gobiernos de izquierda por un lado insisten en la necesidad de promover el crecimiento económico por medio de las exportaciones y las inversiones, y por el otro lado, niegan o minimizan los impactos sociales y ambientales del extractivismo. Esto se expresa de las más variadas maneras. Se insiste en promover una «modernización» entendida como explotaciones mineras o petroleras, se desechan los reclamos locales tildándolos como propios de posturas atrasadas, indigenistas o místicas, y se repiten las clásicas imágenes de una enorme riqueza ecológica sudamericana que debe ser aprovechada. Es un progresismo que permite la destrucción de la Naturaleza (véase GUDYNAS 2010b).

Allí está uno de los componentes que explican el deterioro de la relación entre varios movimientos sociales y los gobiernos progresistas. Es necesario te-

ner presentes varios casos, tales como la ruptura entre la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y el gobierno de Rafael Correa. La Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) se ha distanciado del gobierno e incluso resucitó las «marchas por la dignidad», y así sucesivamente. A su vez, los presidentes han atacado especialmente a organizaciones indígenas y ambientalistas (en especial en Bolivia y Ecuador), mientras que en Brasil y Uruguay han preferido burlarse de ellos.

### **Los debates contemporáneos, sus límites y opciones**

El neoextractivismo utiliza varias ideas clave, cargadas de simbolismo, para mantener la marcha extractivista. Entre ellas se encuentran la lucha contra la pobreza y los llamados para el retorno del Estado.

En el primer frente se encuentra la defensa del extractivismo a partir de las justificaciones basadas en los planes de lucha contra la pobreza.

Una de las más conocidas defensas fue hecha por Evo Morales, criticando a las comunidades campesinas e indígenas que rechazaban la exploración petrolera en nuevas áreas. Morales alertaba: «¿De qué Bolivia va a vivir si algunas ONG dicen Amazonia sin petróleo? Están diciendo, en otras palabras, que el pueblo boliviano no tenga plata, que no haya IDG, que no haya regalías, pero también van diciendo que no haya (el bono) Juancito Pinto, ni la Renta Dignidad, ni el bono Juana Azurduy» (declaraciones de octubre de 2009).

Es muy discutible si los recursos captados del extractivismo están directamente orientados a ese tipo de programas, pero más allá de ello, es necesario comprender que ese tipo de invocaciones se han convertido en una de sus legitimaciones clave. Esto genera un contexto totalmente nuevo para los movimientos sociales que sufren las consecuencias del extractivismo, ya que en muchos casos son percibidos como «frenos» u «obstáculos» al bien general y al progreso de la nación.

Apelando ahora a un ejemplo ecuatoriano, es apropiado recordar que el presidente Correa rechazaba los cuestionamientos a su promoción de la minería, sosteniendo que «los ecologistas son extorsionadores. Las comunidades no son los que protestan, sino un grupillo de terroristas los ambientalistas románticos y esos izquierdistas infantiles son los que quieren desestabilizar al Gobierno» (declaraciones de diciembre de 2007). A juicio de Correa, es «absurdo» estar «asentado sobre centenares de miles de millones de dólares y, por romanticismos, novelaría, fijaciones, que sé yo, decir no a la minería». Prosigue afirmando que «el mayor peligro» está en «aquellos que se llaman de la izquierda, que toma el tema ambiental, y el tema indígena, pero es un infantilismo, un fundamentalismo terrible... Y no permitiríamos que este poquito boicotean las aspiraciones, los deseos, los legítimos derechos de la grande mayoría» (declaraciones de octubre 2008). De

esta manera, este ejemplo ecuatoriano expresa una situación que se repite en los demás países, calificándose a los reclamos ciudadanos como infantilismo o frenos que deben ser desechados, o incluso perseguidos.

Por lo tanto, el extractivismo no puede ser cuestionado con los mismos argumentos de años atrás, ya que en este caso no es sostenido por gobiernos conservadores, sino por administraciones que lo defienden desde la lucha contra la pobreza. Es así que esto determina que los movimientos sociales deben ser más efectivos en demostrar que el extractivismo en realidad acentúa la pobreza y la desigualdad, tanto a nivel local como nacional.

Las invocaciones propias de la izquierda tradicional, basadas en llamado a la justicia, se intentan satisfacer desde el flanco social con los bonos y otras ayudas económicas, pero se olvidan o rechazan en el terreno ambiental. Se intentaría avanzar en una justicia social pero no en una justicia ambiental. Sin embargo, obsérvese que esa forma de justicia en realidad se reduce a un plano instrumental, enfocado en los montos de dinero que se distribuyen, pero no en otros aspectos. Entonces el debate sobre la justicia se encoge, y se la confunde con una mera instrumentalización de asistencias financieras, que en muchos casos sirve a la vez para el reclutamiento electoral que históricamente criticó la izquierda. Aquí aparece otro flanco para los movimientos sociales, donde deberían dejar en claro que la mirada progresista actual es de una justicia recortada o incompleta, reduciéndola a cierta redistribución económica. En cambio, la justicia es un concepto mucho más amplio, que se expresa en varias dimensiones simultáneamente, y entre ellas es clave la justicia ambiental (entendida como contar con un ambiente sano), y la justicia ecológica (referida a la protección de los derechos de la Naturaleza, como se desprende de la nueva Constitución de Ecuador).

En el frente del papel del Estado, el progresismo sudamericano acepta un programa de cambio secuencial, donde el primer paso sería recuperar el papel del Estado, incluyendo si es posible la «nacionalización» de recursos naturales, los que serían explotados por empresas estatales, y un aumento de los tributos (en especial implantando un impuesto a las ganancias extraordinarias). Los recursos financieros serían aprovechados en planes de compensación económica de la marginación y pobreza. Un segundo paso recién se podría dar en un futuro más lejano, y consistiría en mejorar otras condiciones sociales y atender las demandas ambientales; primero se debería salir de la pobreza, y luego se vería qué se hace con otras demandas, como las ambientales.

Varios gobiernos de izquierda quedaron en el primer paso, y no han sido capaces de avanzar en aquellos segundos pasos (como por ejemplo, diversificar las economías generando empleos significativos, de manera que mucha gente dejara de depender de los bonos gubernamentales mensuales). Es evidente que ese primer paso tiene elementos positivos, y es mucho mejor tener una mayor presencia estatal e impuestos justos, que el carecer de ellos. Pero la experiencia de los paí-

ses progresistas muestra que esas medidas, en forma aislada, son incompletas, y no resuelven los problemas de fondo. Se corre el riesgo de asumir que el cambio progresista de manejar algunas empresas estatales y distribuir ayudas financieras, se convierte en la meta final para esta renovación.

Por el contrario, los cambios deben ocurrir simultáneamente en todos los frentes; no pueden separarse unos de otros. Sin duda es un paso importante fortalecer el Estado, y podría ser necesario contar con empresas estatales en algunos sectores clave. Pero es necesario que los gobiernos no queden atrapados en su condición de economías primarias, donde deben apelar ellos mismos al extractivismo para mantener al Estado y sus actividades. En el pasado reciente los movimientos sociales no ahondaban en este tipo de aspectos, en tanto su prioridad estaba en reaccionar frente a los impactos locales. Sin embargo, bajo este nuevo contexto quedan obligados a lidiar con temas como el llamado a diversificar las cadenas productivas, la organización del gasto estatal, la administración de subsidios, las formas de regular socialmente a las empresas estatales, etc.

Están en marcha nuevos tipos de discusiones desde los movimientos sociales ajustadas a estos nuevos contextos. En el caso de Ecuador y Perú ha surgido con fuerza la necesidad de romper con la dependencia extractivista, construyendo alternativas de salida que sean social, económica y ambientalmente viables. Estas nuevas exploraciones se basan, por ejemplo, en iniciativas como el reclamo de una moratoria petrolera en la Amazonia ecuatoriana (véase el caso en Acosta 2009), y en las demandas presentadas por varias redes y organizaciones peruanas por una «alternativa al extractivismo», a inicios de 2011 (véase esa plataforma en los anexos en ALAYZA y GUDYNAS 2011).

Estas y otras iniciativas están cristalizando alrededor de propuestas de «transiciones» hacia desarrollos que son post-extractivistas, y que por lo tanto abordan múltiples sectores de las economías nacionales, pero desde una perspectiva comprometida directamente con metas tanto sociales como ambientales. En Perú ha tenido lugar un avance notable en esta materia en los últimos años, desplegándose varias opciones para abandonar el actual extractivismo depredador, y moverse hacia uno más sensato, de manera de anular los dramas ambientales y sociales más acuciantes, y pasar así a un extractivismo indispensable (los estudios de caso para Perú se recopilan en ALAYZA y GUDYNAS 2011).

### **Más allá del capitalismo benévolo**

Un examen de las posturas de los gobiernos progresistas muestra que existen varias coincidencias más allá de su diversidad, de los tonos y énfasis en sus retóricas, y de la calidad de su institucionalidad democrática. El extractivismo se vuelve persistente, y se mantiene en todos ellos. La conformación de un neo-extractivismo progresista en varios países vecinos hace necesario sopesar con mucho cuidado

las posibilidades y límites de un nuevo gobierno que apuesta al cambio. A su vez, esas mismas experiencias en los demás países, también implican lecciones que los movimientos sociales deben tomar en consideración.

De distinta manera, el extractivismo persistente hace que sea necesario, sino inevitable, retomar los debates sobre las estrategias de desarrollo. En ese terreno, los gobiernos de la nueva izquierda si bien invocan un protagonismo estatal, e incluso aluden a un «socialismo del siglo XXI», en los hechos están derivando hacia un «capitalismo benévolo» (GUDYNAS 2010a). Aceptan de buenas maneras, o a regañadientes, el capitalismo actual, incluyendo el papel del mercado, la competencia, el empresariado y la globalización. Pero sostienen que muchas de sus limitaciones pueden ser rectificadas o compensadas, en particular desde el Estado. Admiten que se originan efectos negativos, pero se intenta compensarlos económicamente.

Es un contexto donde se despliegan tensiones y contradicciones de otro modo. Se reivindican iniciativas volcadas al desarrollo, pero no se promueve un análisis crítico sobre sus contenidos. Es más, resulta sorprendente que a pesar de la crisis que viven los países industrializados, las izquierdas sudamericanas no intenten cambios sustanciales en sus estilos de desarrollo, y por el contrario profundizan su dependencia de las materias primas. La recuperación de los precios internacionales de las materias primeras parece desempeñar un papel anestésico, y pocos se atreven a imaginar otros desarrollos alternativos.

Una vez más, el actual presidente uruguayo José Mujica, a pesar de su pasado en la izquierda radical guerrillera, defiende abiertamente este capitalismo benévolo. Dice: «necesitamos inversión de afuera», un asunto sobre el que no debe haber polémicas ya que ese capital es indispensable. La discusión que se tolera debe ser sobre cómo usará el Estado los beneficios que la inversión genere; dice Mujica: «después, con lo logros de la inversión, con los impuestos que deja y los márgenes de ganancia, podemos discutir si lo estamos gastando mal o bien, eso sí» (declaraciones de febrero de 2010). Por lo tanto, éste y otros gobiernos de izquierda, no permiten discutir la esencia de su estrategia de desarrollo y la atracción de inversiones.

En los hechos, el capitalismo deja de ser un asunto debatible, y el horizonte de cambios desaparece por innecesario. Si bien en algunos casos existe una retórica con algunos elementos socialistas (por ejemplo en Bolivia y Venezuela), no es asunto menor que ese socialismo clásico, y varias versiones del «socialismo del siglo XXI», son también indiferentes a temas como la problemática ambiental, el papel de los pueblos indígenas, o los reclamos de nuevos movimientos sociales, como el feminismo. El socialismo clásico, en su matriz cultural, es incapaz de reconocer varios nuevos problemas, tales como la escasez de los recursos naturales, la acumulación de impactos ambientales o la necesidad de una verdadera democratización que no deje atada la iniciativa ciudadana a los humores presidenciales.



En el seno de los movimientos sociales existen semillas que apuestan a una alternativa al desarrollo, y que cubren todos esos aspectos. Por esa razón son tanto post-capitalistas como post-socialistas, ya que están más allá de las ilusiones comunes a esas dos tradiciones. Me refiero a las ilusiones tales como el progreso perpetuo, el crecimiento económico infinito, o la dualidad que nos separa de la Naturaleza. Son posturas ideológicas profundamente arraigadas, por lo cual el debate postextractivista choca una y otra vez con esos viejos reflejos. Los cuestionamientos de los nuevos movimientos sociales, y en especial aquellos enfocados en el ambiente y el desarrollo, hacen rechinar todo el andamiaje cultural propio de las ideas del progreso, sea en su vertiente liberal como socialista.

El programa de las transiciones hacia las alternativas del desarrollo busca transitar esos caminos. Pone su acento en la calidad de vida de las personas y la integridad ambiental, reconoce que somos parte de una Naturaleza finita, y apuesta a otras racionalidades y valoraciones. Allí están las potencialidades de nuevas concepciones que, como las del Buen Vivir, están más allá del progresismo. Es, por lo tanto, una discusión novedosa, en la que es necesario saber reconocer estas nuevas particularidades para promover un cambio sustancial.

## Bibliografía

Acosta, Alberto

2009 *La maldición de la abundancia*. Quito: CEP, SwissAid y AbyaYala.

ALAYZA, A. y E. GUDYNAS (eds.).

2011 *Transiciones. Post extractivismo y alternativas al extractivismo en Perú*. Lima: CEPES, RedGE y CLAES.

CEDLA

2010 «Formas de consolidación de la hegemonía transnacional en la minería». *Observatorio Boliviano de Industrias Extractivas, El Observador* 5(9): 1-12.

CEPAL

2009 *Panorama social de América Latina*. Santiago: CEPAL.

2010 *Anuario estadístico de América Latina y el Caribe*. Santiago: CEPAL.

CIPMA (Centro de Investigación y Planificación del Medio Ambiente), IDRC (Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo) e IIPM (Iniciativa de Investigación sobre Políticas Mineras),

2002 *Minería, minerales y desarrollo sustentable en América del Sur*. Montevideo.

DE ECHAVE, José; Alejandro DIEZ; L. HUBER; Bruno REVESZ; Xavier LANATA y Martín TANAKA

2009 *Minería y conflicto social*. Lima: CBC, CIPCA, CIES e IEP.

GUDYNAS, Eduardo

2009 «Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual». En: *Extractivismo, política y sociedad*, pp 187-225. Quito: CAAP (Centro Andino de Acción Popular) y CLAES (Centro Latino Americano de Ecología Social).

2010a La ecología política de la crisis global y los límites del capitalismo benévolo». *Íconos*, FLACSO Ecuador, 36: 53-67.

2010b «Si eres tan progresista ¿Por qué destruyes la naturaleza? Neoextractivismo, izquierda y alternativas». *Ecuador Debate*, Quito, 79: 61-81.

SCURRAH, Martin (ed.)

2008 *Defendiendo derechos y promoviendo cambios. El Estado, las empresas extractivas y las comunidades locales en el Perú*. Lima: OXFAM, IBC e IEP.

**VI**  
**AMÉRICA LATINA**  
**EN MOVIMIENTO:**  
**AVANCES DE INVESTIGACIÓN**





## COORDINADORA INTERUNIVERSITARIA DE INVESTIGACIÓN SOBRE MOVIMIENTOS SOCIALES Y CAMBIOS POLÍTICO-CULTURALES<sup>1</sup>

### Visión general del proyecto

La Coordinadora internacional promueve la investigación colaborativa en dos fases de las luchas sociopolíticas culturales evidenciadas en las Américas hoy: por un lado, la proliferación de participación civil a través del llamado «tercer sector» y programas gubernamentales y, por el otro, la creciente visibilidad de acciones colectivas menos «civilizadas», más contestatarias. Ambas facetas —que llamamos «Agenda de la Sociedad Civil» y «Contestación No-Cívica», respectivamente— tienen implicaciones políticas y culturales profundas para el futuro de los procesos democráticos. Ciertamente, nosotros afirmamos que los caminos más promisorios para la profundización y la innovación democrática se pueden encontrar en las nuevas y cambiantes combinaciones e intersecciones de ambas formas de activismo.

La Coordinadora está conformada por profesores, estudiantes graduados, intelectuales, activistas, así como promotores de derechos quienes están vinculados con importantes centros de investigación en las universidades de Massachusetts en Amherst, Brown; Carolina del Norte en Chapel Hill; Harvard; Puerto Rico en Río Piedras; Federal de Minas Gerais (UFMG-Brazil); General de San Martín (Argentina); del Valle (Cali, Colombia), y Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú); así como miembros sin vinculación institucional de otras universidades y ONG orientadas a la investigación en varios otros países.

La Coordinadora investiga los presupuestos prevalecientes que guían la Agenda de la Sociedad Civil, procurando los límites y posibilidades de un amplio arco de variedades en esquemas de participación encontrados en las Américas hoy. Al mismo tiempo, exploramos lo que se pueda aprender de las innovaciones democráticas que ofrecen los movimientos sociales contemporáneos cuya apariencia es más transgresiva.

Mientras que la participación de la sociedad civil en áreas de deliberación participativa o consultiva ligadas a instituciones oficiales locales, nacionales o internacionales se asume como el camino más directo para promover la práctica de innovaciones democráticas, nosotros cuestionamos esta presunción a través

---

1 Coordinado por el Centro para el Estudio de América Latina, el Caribe y Latinos (CLACLS), Universidad de Massachusetts, Amherst (UMass) y el Programa Democracia y Transformación Global, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

de un examen crítico de «reales experiencias existentes de participación cívica». La Coordinadora que proponemos también explora caminos alternativos de innovación democrática reconocidos por activistas sociales y promotores de derecho dentro y fuera de los modelos prevalecientes de compromiso cívico.

Continuando con la tradición de los dos importantes libros de Álvarez, Escobar y Dagnino, el Consorcio que proponemos forma parte de y se extiende en agendas de investigaciones en colaboraciones interdisciplinarias y transnacionales ya existentes sobre movimientos sociales latinos y latinoamericanos, sociedad civil, políticas culturales y democracia<sup>2</sup>. Mientras que estos libros exploraron las intersecciones de estrategia e identidad, y de cultura y política, esta iniciativa se ocupa del nexo entre proyectos para el cambio social civiles y no-civiles. Nuestra colaboración identifica e investiga espacios particulares en Latino América, en donde activistas forjan nuevos modelos de compromiso que combinan prácticas que atraviesan la frontera entre lo civil y lo no-civil, así como fronteras estatales y no estatales.

### **Proyectos de investigación desarrollados en el marco de la Coordinadora**

En la actualidad se desarrollan en el marco de la Coordinadora de Investigación cinco proyectos de investigación, que presentarán los avances de su trabajo en el Encuentro de Saberes y Movimientos en Lima:

- 1) El «medio ambiente» en los movimientos sociales latinoamericanos del siglo XXI – Kiran Asher, Luis Carlos Castillo, Niall Stephens, y Álvaro Bello.
- 2) Los flujos horizontales de los feminismos – Sonia Álvarez, Millie Thayer, Graciela di Marco, Graciela Monteagudo, Gina Vargas, Andrea Cornwall y Marcela Ríos.
- 3) Religión, movimientos sociales y reforma progresista – coordinado por Jeff Rubin, Benjamín Junge, Juan Antonio Lucero, Margarita López Maya y Alejandro Velasco.
- 4) La investigación colaborativa en tiempos de crisis: Hacia la co-producción de conocimiento – coordinado por Agustín Lao Montes, Xochitl Leyva, Arturo Escobar y Michal Osterweil, Raphael Hoetmer y Mar Daza.
- 5) Movimientos sociales e instituciones políticas en el escenario latinoamericano reciente – coordinado por Luciana Tatagiba, Ana Claudia Chaves Teixeira, Gianpaolo Baiocchi, Evelina Dagnino, Leonardo Avritzer y Brian Wampler.

---

2 Escobar, Arturo and Sonia Álvarez, eds. (1992) *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*. Boulder, CO: Westview Press; Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar, eds. (2001) *Política Cultural y Cultura Política: Una Nueva Mirada sobre los Movimientos Sociales Latinoamericanos*. Bogotá, Colombia: Taurus.

**Socios institucionales de la Coordinadora:**

- Universidad de Massachusetts, Amherst (Secretariado actual).
- Programa Democracia y Transformación Global (Secretariado Latinoamericano, co-coordinación).
- Universidad de Brown, Providence, Rhode Island, EE UU.
- Universidad de Harvard, Massachusetts, EE UU.
- Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, EE UU.
- Universidad de Puerto Rico, Río Piedras.
- Universidad del Valle, Cali, Colombia.
- Universidad Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.
- Universidad Estadual de Campinas, Brasil.
- Universidad General San Martín, Argentina.





## LOS RETOS EN LA CONSTRUCCIÓN DE CONOCIMIENTOS DESCENTRADOS. UNA CONVERSACIÓN REFLEXIVA<sup>1</sup>

*Mónica Amador, Kiran Asher y Miriam Chion<sup>2</sup>*

Cuando presentamos nuestro panel «Imaginaris ambientales y retos espaciales en América Latina y la India» en el Encuentro de Saberes y Movimientos: Entre la Crisis y Otros Mundos Posibles (Lima, 2010) varios de los comentaristas trataban de hilvanar sus historias con nuestras historias sobre los movimientos afro-colombianos, la migración forzada de afro-colombianas y la fuerza de los trabajadores culturales en el Cusco. Nosotras, las panelistas, nos vimos navegando lenguajes locales, rurales, activistas e intelectuales en el cuestionamiento de nuestras investigaciones. Confrontamos reflexiones críticas no solo sobre los argumentos presentados sino también sobre nuestra producción de conocimiento, nuestras lecturas de realidades construidas basadas en posiciones políticas y filtros conceptuales. Fue en respuesta a estas reflexiones que las tres nos preguntamos en qué medida nuestras investigaciones sobre comunidades marginales crean conocimiento descentrado, cómo lo hacemos y con qué propósito. Este capítulo es el diálogo sobre estas interrogantes.

### **Kiran Asher:**

¿Qué es el conocimiento descentrado? Una de las respuestas más populares es: el conocimiento que viene de los «márgenes», conocimiento de la población en las periferias —de geografía y/o desarrollo de un país o el mundo. Debido a que desarrollo se asume de facto como desarrollo capitalista, la población marginal se percibe como aquella afectada negativamente por este o incluso como aquella fuera del radio de influencia del capitalismo.

La idea de conocimiento descentrado ha sido elaborada por académicos que han reflexionado sobre los nuevos movimientos sociales y sus luchas. Este término, nuevos movimientos sociales, ha sido usado en referencia a las coaliciones de trabajadores jornaleros, campesinos, mujeres, ocupaciones urbanas informales o grupos étnicos que se organizan informalmente para protestar contra el Estado y las fuerzas del capitalismo tardío de los ochenta (ESCOBAR y ÁLVAREZ 1992, JELIN 1990, SLATER 1985). Definidos por la diversidad de intereses, identidades y estra-

---

1 Gracias a Daniel Zamalloa por su ayuda con la traducción y edición del texto.

2 En orden alfabético.

tegrías de organización, los nuevos movimientos sociales no están contra el Estado en el sentido de que no buscan inclusión en las estructuras políticas existentes ni participan en luchas revolucionarias de izquierda para desmantelarlo. Estos nuevos movimientos sociales heterogéneos se perciben más bien como esfuerzos que utilizan códigos de cultura tradicional o popular para resistir las fuerzas homogeneizadoras de la modernidad y globalización económica y para imaginar alternativas basadas en conocimiento local. Aunque de alguna manera relacionadas a las «políticas de identidad» occidentales, los nuevos movimientos sociales del tercer mundo son tanto luchas por recursos y participación política democrática así como por el derecho a afirmar diferencias culturales. Proyectando posiciones post-desarrollistas, Escobar caracteriza estos movimientos como esfuerzos de base para «deshacer desarrollo» y afirmar alternativas más creativas y autónomas (ESCOBAR 2008, BEBBINGTON 2007). Por ejemplo, la posición de Arturo Escobar, y muchos otros con respecto a la lucha de las comunidades negras de Colombia, es que estas comunidades y otros grupos étnicos proponen al capitalismo una alternativa que es ambientalmente sostenible y culturalmente relevante. Esta perspectiva o corriente de pensamiento, llamada post-desarrollista, ha ganado bastante terreno entre activistas y académicos durante la última década.

Yo comparto estas inquietudes y la pregunta clave de esta conferencia: ¿cómo responder a la crisis actual y cuáles son las otras posibilidades existentes?, pero siento que el pensamiento y las propuestas de los «post-desarrollistas» como Escobar y Bebbington no tienen suficiente fuerza analítica para explicar las complejas relaciones entre los movimientos del capital y los movimientos sociales como la lucha afro-colombiana.

### **Miriam Chion:**

Mi querida Kiran, concuerdo contigo en la importancia de los cuestionamientos post-desarrollistas y sus limitaciones. Creo que los conceptos de post-desarrollo son útiles como propuestas en reacción al esquema de desarrollo dominante para entender mejor a este último pero no necesariamente los más apropiados para la elaboración de alternativas. Pienso que otro ángulo para abordar la producción de conocimiento descentrado es el reconocimiento de procesos que se entrelazan con los esquemas de desarrollo dominante o que se presentan como rajaduras dentro de los procesos de producción de capital. Por ejemplo, en el caso del crecimiento del turismo en el Cusco podemos reconocer las relaciones de poder dominante y las diferenciaciones en función a la posesión de capital, es decir, quién tiene más plata tiene más poder. Las corporaciones nacionales e internacionales entran con inversiones de capital a co-modificar la historia y cultura cusqueña sobre las cuales crean ganancias, dejando en desventaja económica a los actores locales sin acceso al capital. Podemos explorar también este proceso de crecimiento turístico más allá del acceso a capital como exclusivo determinante sobre

las relaciones de poder. Además del poder en relación a la cantidad de plata que alguien tiene, podemos reconocer el poder de la producción de conocimiento, la cultura y el arte en este proceso del crecimiento turístico. Podemos reconocer la construcción de espacios transnacionales no sólo a partir de corporaciones con inversiones internacionales sino también de trabajadores locales involucrados en prácticas culturales tradicionales. Por ejemplo, encontramos músicos y tejedores cusqueños rurales que participan del mercado turístico y establecen relaciones culturales y comerciales internacionales para generar beneficios sociales y económicos sin comprometer sus calidades estéticas (CHION 2008). Luis Nieto (1997) reconoce el discurso andino moderno como un discurso en el cual el reconocimiento de la historia y valores culturales andinos son elementos esenciales para el desarrollo de la ciudad del Cusco, para una apertura a opciones múltiples y transnacionales. Otros intelectuales desde perspectivas diversas anotan también la importancia de la cultura y la historia en los procesos de desarrollo: Sandercock (2004) resalta la importancia de la memoria urbana en la proyección a futuro y Appiah (1998) propone el concepto del cosmopolitismo enraizado.

El caso del Café Ayllu en el Cusco, un negocio familiar desplazado por una propuesta de Starbucks, una corporación internacional, ilustra este punto. Este café creó un espacio de congregación social y política importante para la ciudad que resultó en una campaña internacional, «Salvar el Ayllu», cuando Starbucks le ofreció más del triple de la renta al Arzobispado del Cusco, propietario del local. A pesar de la fuerte y extensa campaña local e internacional, el Arzobispado decidió desalojar el Café Ayllu. Sin embargo, mientras que el Café Ayllu se ha reubicado en un local próximo a la Plaza de Armas, Starbucks no ha podido abrir su local debido a las múltiples amenazas de ataques y vandalismo si el local abriera. Este caso ilustra cómo las familias y colectivos internacionales pueden producir espacios sociales y culturales, así como participar de la expansión del turismo a pesar de las presiones de capital de corporaciones internacionales. Resumiendo, una manera de entender el conocimiento descentrado es reconociendo la producción cultural y social de actores sin capital dentro del proceso mismo de desarrollo capitalista.

### **Mónica Amador:**

Retomando lo que dice Miriam, el lugar del conocimiento descentrado está en el entrelazamiento, es decir que hay situaciones en las que los sujetos van hilando vínculos (consciente o inconscientemente) con fuerzas nuevas, tradicionales que incluso contradicen sus creencias. Por ejemplo, en conversaciones con una de las afro-colombianas solicitantes de asilo en Chile, después de establecer cierta confianza empezamos a hablar de su vida y motivaciones para irse de Colombia. Yo le pregunté: ¿y cómo te sientes como «mujer»? Poco a poco ambas nos empezamos a dar cuenta de cuánto había cambiado su imaginario sobre lo que es «ser

mujer». Yo me estremecí cuando vi en sus ojos como ella misma se empezaba a leer retrospectivamente y a ver que ella, tras la crisis y las contradicciones, sentía otra forma de ser mujer. No me queda claro cuál es esa otra forma de ser mujer. Así que me parece que se trata de dismantelar el eje que le da supuesta coherencia a la vida, evidenciando que en la práctica y en los discursos la vida de las personas y las cosas responde a una complejidad y diversidad mayor. Es el desafío por develar lo que se ha tratado de hacer invisible en el sistema binario, es decir las complejidades y tensiones sociales mediante oposiciones como blanco-negro, crudo-cocido, naturaleza-cultura, mujer-hombre, bueno-malo. Precisamente identificando la arbitrariedad de este binarismo se pueden encontrar alternativas.

Yo ya me salí del tema que me tocaba hablar, que es el caso de la afro-colombianas solicitantes de asilo en Chile, pero para cerrar mi idea, me gustaría decir que una forma práctica para ver cuál es la producción de conocimiento(s) descentrado(s) que están generando los movimientos sociales, es tratar de mirar desde lentes distintos. Por ejemplo, yo como académica me doy ciertas libertades para ver las contradicciones y "concesiones" que hacen algunas organizaciones sociales para sobrevivir, al tiempo que trato de mostrarle al movimiento mis observaciones para que hagan sus propias reflexiones político-éticas (sin herir susceptibilidades). Yo creo que allí está una producción de conocimiento descentrado que surge en tensión, que no es pura y no quiere ser pura, y es resultado de la experiencia, la conversación y la reflexión.

Es como cuando le decía a Kiran en el marco del Seminario sobre Ciencia, Desarrollo y Medio Ambiente en CSSP-JNU en Nueva Delhi, mientras ella estaba dictando la charla sobre la relevancia de Spivak para estudios de desarrollo, que yo sentía la ansiedad de no saber cómo salir del sistema binario y la mirada colonial. Es que nos atrapa. Y me repito la encrucijada cristiana: me siento encerrada entre dios y el diablo, pero a sabiendas de que el uno depende del otro, que es un sistema que está constituido por dos, que es jerárquico y opuesto. ¿Cómo salir de ese sistema?

**Miriam Chion:**

¿Qué tal si elaboramos esas relaciones complejas que redefinen margen y centro dentro de esquemas alternativos como el del movimiento afro-colombiano y desarrollo capital neoliberal y el Estado?

**Kiran Asher:**

La elaboración de estas relaciones en todas sus complejidades es el enfoque central de mi libro (ASHER 2009, pronto va a ser publicado en Colombia en castellano). Déjeme intentar resumir mi argumento brevemente. En 1991, en la nueva Constitución de Colombia había tres ejes muy contradictorios. La misma Constitución reconocía la multiétnicidad y pluriculturalidad de la nación colom-

biana. También señalaba los marcos legislativos necesarios para la conservación ambiental. Al mismo tiempo planteaba, como en otros países latinoamericanos el inicio de la apertura económica (privatizar, dismantelar las redes sociales, promover el libre comercio). El movimiento de las comunidades negras surge en este medio no sólo en contra a la apertura económica sino dentro de esa coyuntura muy paradójica. Lo que pasa es que el movimiento no estaba sólo contra el capital, el Estado y el neoliberalismo. La lucha para derechos étnico-territoriales y la Ley 70 de 1993 surgen dentro de ese contexto.

Como en otros lugares, el desarrollo neoliberal se expandió en la región del Pacífico y los procesos locales y globales empezaron a entrelazarse más y más. Esta conexión no implicó la desaparición del Estado o la homogeneización de las relaciones sociales y culturales. El resultado fue más bien una explosión de movimientos contestatarios frente al poder del Estado, al mismo tiempo que buscaban reconocimiento del Estado. Las comunidades negras conectaron sus demandas de derechos étnicos y territoriales a la última fase de intrusión de capital y formación de Estado en el Pacífico que adquirió un tono de «sustentabilidad ambiental» y «sensibilidad cultural». Los planes de desarrollo económico estatales y los reclamos territoriales étnicos enfatizaban la «conservación de la biodiversidad» y la «administración de los recursos naturales sustentables». Sin embargo, ambos, los planes de gobierno y los derechos de la población negra, se convirtieron en objetos de luchas contestatarias a medida que las comunidades locales, entidades de gobierno y organizaciones no gubernamentales de varias tendencias, trataban de darle significado y forma a las nuevas intervenciones de acuerdo con su propio entendimiento e intereses. Las contradicciones y diferencias abundaban dentro de los movimientos negros mismos. Aunque nunca lucharon solamente por inclusión, las comunidades negras nunca estuvieron fuera de los discursos de desarrollo ni tampoco trataron de permanecer al margen. Más bien se constituyeron como sujetos de desarrollo prevaeciente y de discurso etnocultural al mismo tiempo que trataban de dismantelarlos. Entonces, lo que yo propongo es que los movimientos sociales y procesos de desarrollo emergen en relación mutua, y que debemos tomar sus diferencias y contradicciones en serio para poder conceptualizar a las comunidades locales más allá de ser «víctimas del desarrollo» o «defensores de la tradición», como los post-desarrollistas tratan de hacer.

Cuando digo que tenemos que ir más allá de eso y los binarismos, lo digo porque quiero mostrar cómo el desarrollo y los movimientos negros (afros) se constituyen *simultáneamente*; eso no significa que ellos estén constituidos en el mismo nivel ya que la relación de poder que los constituye es diferente.

### **Mónica Amador:**

Creo que este caso de los movimientos afro-colombianos nos sugiere los propósitos del conocimiento descentrado. ¿Para qué sirve este conocimiento? Creo que

las presentaciones de nuestro panel apuntan a brindar posibilidades a quienes no las han tenido en la larga historia de esta hegemonía occidental. Hablo de los (as) subalternos (as), los marginados(as), los rebeldes, los terroristas de la cultura y la sociedad, que viven por neurosis o por histeria sin entender claramente cuál es el mal que les aqueja, *el malestar sin nombre*; se trata de una apuesta política e intelectual.

Por otra parte, yendo a la búsqueda de cómo se produciría conocimiento descentrado, yo me voy directamente a la praxis, es decir a la articulación entre discursos, actores y prácticas. Por ejemplo, los nuevos movimientos sociales, que en muchos casos no son muy nuevos, y los partidos políticos, que tampoco son nuevos, han jugado roles importante en la producción de discursos, realidades y posibilidades. Ellos constituyen un agente fundamental en la producción de conocimiento descentrado, pero se debe asimismo reconocer que ellos también han sido objeto (sujeto) de las operaciones del binario hegemónico; es decir, ellos también han estado permeados por estas construcciones. Entonces, es en la visibilización de las contradicciones discursivas, en los flujos, fugas y fisuras de prácticas y discursos que se puede hallar el desmantelamiento del binarismo hetero-designado, patriarcal, blanco, clasista y racista. En mi opinión, no hay un sólo agente o grupos de agentes que de manera única (salvadora) produzcan pensamiento descentrado, mucho menos pensar que el conocimiento descentrado es una meta segura a la cual llegar, ya que es descentrado precisamente porque en la elevación de una nueva hegemonía tiene que encontrar la manera de nuevamente deconstruir y reconstruir.

Creo que un evento como el de *Saberes y Movimientos Sociales* ha sido una oportunidad, un laboratorio, interesante y riesgoso en el que se ha querido poner a conversar a diversos actores sociales con diversas adscripciones, identidades y distancias respecto a su acceso a derechos y experiencias, con el propósito de aunar la lucha en la apertura a nuevos mundos posibles y saberes diversos. Sin embargo, como todo escenario social, está lleno de relaciones de poder y asimetrías, lo cual es necesario reconocer. Me gustaría concluir esta parte diciendo que el conocimiento descentrado se produce con una metodología basada en el respeto, en escuchar activamente y en el diálogo reflexivo.

### **Miriam Chion:**

Creo que este es un asunto importante en esta conversación: los espacios de respeto y diálogo para la producción de conocimiento descentrado. Conuerdo con Mónica en que este evento ha sido un reto de diálogo para todos. Los organizadores del proyecto y de la conferencia merecen reconocimiento por el coraje de abrir estos espacios complejos con la participación de intelectuales, líderes políticos, gente del Norte y del Sur, y representantes de proyectos muy diversos. Sin embargo, opino que más que un diálogo maduro experimentamos una cacofonía

de voces e impresiones. La fuerza del discurso populista de arenga, la jerga y compartimentalización académica, y la diversidad misma de los participantes limitó el diálogo. Lo interesante es que a pesar de todas estas dificultades tuvimos serias aperturas de diálogo. Fue impresionante escuchar los momentos de intersección reales, como por ejemplo cuando Taita Shanti, trabajador del campo, explica su aprecio por lo propio. Se acercó a comentarle a Kiran lo divertido y apropiado que le pareció la explicación sobre el extravío de Cristóbal Colón que fue a buscarla a ella a la India y lo encontró a él en las Américas. Luego, él usó esta referencia y su modelo ancestral de producción y acumulación colectiva de alimentos para explicarnos por qué la calidad de vida en su pueblo es mejor que en Miami. Pienso que si Taita Shanti puede establecer una reflexión a través de fronteras intelectuales, sociales, y económicas, entonces sí estamos produciendo conocimiento descentrado. Otro momento de reflexión importante fue cuando Mafalda, líder Anamuri de Chile, anotó con claridad la necesidad de procesar las tensiones sobre reproducción entre los movimientos campesinos y los movimientos feministas. Igualmente importantes fueron los tensos debates sobre los roles diferenciados de los académicos y los movimientos sociales, sus momentos de intersección y las colaboraciones posibles. En este último punto, América Latina tiene mucho que ofrecer a los Estados Unidos, donde la separación entre academia y movimientos sociales es tan grande y tan peligrosa. Pienso que estos diálogos nos abren puertas a espacios de multiplicidad (MASSEY 2005), donde podemos reconocer voces diversas, identificar los puntos de convergencia y entender las diferencias en conferencias como la que tuvimos y muchos otros espacios políticos.

### **Kiran Asher:**

Eso es precisamente lo que quiero señalar cuando digo que las relaciones entre los conocimientos «hegemónicos» y descentrados no se pueden entender sólo en oposición a cada uno o en términos binarios. Retomando el tema de los derechos afro-colombianos nuevamente, encontramos dos perspectivas dominantes. Científicos políticos escribiendo sobre la transformación constitucional en Colombia sugieren que el proceso de transformación fue influenciado y moldeado por las cosmovisiones indígenas y negras. Por otro lado, intelectuales como Arturo Escobar y sus colaboradores activistas afro-colombianos argumentan que las propuestas negras etno-culturales retan a la modernidad euro-colombiana y proponen una alternativa al desarrollo capitalista desde una posición de diferencia. Yo no soy simpatizante del capitalismo o de la democracia liberal eurocentrista y estoy de acuerdo con que los activistas afro-colombianos parten de una posición diferente. Pero tengo una interpretación diferente de las llamadas alternativas al capital. En base a mi investigación sobre los movimientos afro-colombianos de los noventa, he observado que más que expresiones autónomas de resistencia contra el Estado (como proponen o desean los activistas del Proceso de Comunidades

Negras) las luchas de las comunidades negras, incluyendo el entendimiento de las realidades locales y culturales en los noventa, fueron por lo menos parcialmente formadas por y a través de los varios discursos de modernidad política y económica a los que se oponían. Parecería que ambos, movimientos negros e intervenciones del Estado usaran similares discursos e idiomas para construir su comprensión de la cultura, la naturaleza y el desarrollo.

A pesar de su posición anti-institucional, los activistas afro-colombianos utilizaron los discursos dominantes de participación y las nuevas garantías constitucionales de derechos ciudadanos para demandar que el Estado reconozca el reclamo afro-colombiano tripartito de identidad, autonomía y territorio. La formación de los movimientos e identidades negras por las fuerzas políticas y económicas no se dio en un solo sentido. El Estado y los planificadores económicos confrontaron presiones inmediatas para enfrentar las demandas sociales, culturales y ambientales en los planes de desarrollo económico como el Plan Pacífico. Esta presión no vino sólo de los movimientos étnicos y del lenguaje de la Constitución y Ley 70 sino también de las ONG y entidades de gobierno. El imperativo de responder positivamente a los derechos de la población negra al incluir el titulado colectivo de tierras étnicas como un componente de la agenda regional de desarrollo económico también vino de un puesto inusual, el Banco Mundial. En 1992, el Banco Mundial aprobó un préstamo para financiar un proyecto de manejo de recursos dentro del Plan Pacífico con la condición de que el titulado de las tierras étnicas y preservación del conocimiento en el uso recursos tradicionales fueran incluidos con componentes del plan. Subsecuentemente, un pequeño porcentaje del fondo del proyecto y una gran atención de los funcionarios del Banco fueron dedicados para el titulado de tierras étnicas, incluyendo la población negra. En mi libro elaboro cómo esta expansión del proyecto fue en parte resultado de la intervención de los grupos étnicos, negros y ONG durante la negociación del proyecto. Intervenciones similares durante la implementación de la primera fase del Proyecto BioPacífico y otras actividades de conservación también dieron lugar a la inclusión de preocupaciones étnicas en proyectos ambientales. Sin embargo, la celebración de estos progresos como sensibilidad cultural y ambiental de la industria de desarrollo, o simplemente victoria incondicional de los grupos étnicos, sería muy ingenua. El titulado colectivo de las tierras étnicas estaba alineado con los objetivos neoliberales de organizar los derechos de propiedad para reducir los conflictos sobre recursos y facilitar el crecimiento del sector privado. La participación de comunidades negras y étnicas en el manejo de recursos y conservación de la biodiversidad es otro esfuerzo de responder a las preocupaciones de «participación local» y «sustentabilidad ambiental» al mismo tiempo que se apoya la integración de las poblaciones marginales al mercado.

Este avance fue uno de los elementos contradictorios de la fase de globalización del desarrollo del tercer mundo. Los partidarios de la globalización neolibe-



ral (así como sus desarrollistas predecesores) estiman que el crecimiento dirigido por el mercado y el «libre comercio» conducirán a la prosperidad económica, el beneficio social y la sustentabilidad ambiental para un desarrollo eficiente y sustentable. Sin embargo, antes de retirarse de la economía, los gobiernos del tercer mundo debían tomar medidas para liberalizar el comercio del control y regulación estatal. Por cierto, el financiamiento multilateral y la ayuda para el desarrollo fue contingente a las reformas de «ajuste estructural» conduciendo al país a lo que los colombianos llaman la apertura económica. El Plan Pacífico fue un componente clave de la apertura colombiana.

Ver este proceso de desarrollo simplemente como el capital cooptando las luchas de la población negra sería igualmente ingenuo. Durante la última década, varios grupos afro-latinoamericanos se han beneficiado del creciente interés en comunidades «afrodescendientes» para obtener apoyo de bancos multilaterales de desarrollo para sus derechos de tierras y otras garantías democráticas prometidas durante las nuevas reformas constitucionales. En otras palabras, las «contradicciones *experienciales* del capitalismo neoliberal» y la «difícil fusión de apropiación y exclusión» (COMAROFF y COMAROFF 2001: 8) que observan en otros lugares es evidente entre afro-colombianos y otros grupos afro-latinos. No se necesita ser un apologista de la globalización para notar que los efectos están lejos de ser uniformemente homogeneizadores; sus efectos son de doble filo, contradictorios y circunscritos a la historia y cultural local.

### **Mónica Amador:**

Esta complejidad de los procesos en los movimientos de afro-descendientes nos ilustra la multiplicidad de las relaciones de poder. Las relaciones múltiples no implican jerarquía. Por ejemplo cuando llegué al evento y porque venía de India todos creían que yo era india, y en efecto algo de indígena llevo en el rostro (como colombiana cundiboyacense). Yo creo que un movimiento múltiple se da cuenta que en distintas partes del mundo los actores sociales pasan por similares tensiones y conflictos y que así podemos vernos en los rostros de los otros sin que ello implique jerarquías entre los procesos. Me parece que estamos descentrando.

Yo creo que un espacio como este sirvió para empezar una crítica teórica sin deslegitimar la lucha social y política. A mí me pasa que siento que mi rol se vuelve académico-político, y es un rol un poco difícil. Este implica mucha traducción ya que no sólo se trata de deconstruir el sistema de pensamiento hegemónico en general sino también sus expresiones dentro del movimiento social. Este ejercicio de diálogo es como coser y descoser un poncho, saree, camiseta, hasta ir encontrando una talla que nos quede bien a todos y todas.

**Miriam Chion:**

Bueno compañero/a lector/a, en este diálogo hemos tratado de esbozar algunas ideas sobre la producción y propósitos de conocimientos descentrados. Estos conocimientos no se pueden limitar a reacciones frente a discursos predominantes de desarrollo. Hemos explorado procesos que se entrelazan con formas de desarrollo existentes donde se reconocen las relaciones de poder e imposiciones pero se definen también formas sociales, culturales y económicas propias, como el movimiento afro-colombiano en la costa del Pacífico o los trabajadores culturales en la ciudad de Cusco. Buscamos alternativas a las simplificaciones binarias a través de espacios complejos de diálogo entre intelectuales, líderes, y trabajadores. Esperamos que esta conversación continúe con usted lector/a, en camino a su próxima clase o mitin, en esa conversación de café con colegas, en su próxima lectura de Mariátegui o Asher, o con amigas camino a la playa. Esperamos que estas reflexiones contribuyan a futuras conversaciones de conocimiento descentrado y a la producción de un conocimiento fluido, dialéctico y abierto. Esperamos que esta conversación no diluya sino refuerce y clarifique nuestras posiciones ideológicas y políticas sobre la creación de nuevas formas de participación democrática y justicia social. El «saber no puede ser un lujo» (RODRÍGUEZ 1994).

**Bibliografía**

APPIAH, Kwame Anthony

2005 *The Ethics of Identity*, Princeton: Princeton University Press.

ASHER, Kiran

*Black and Green: Afro-Colombians, Development, and Nature in the Pacific Lowlands of Colombia*. Durham, NC: Duke University Press.

BEBBINGTON, Anthony

2007 *Minería, movimientos Sociales y respuestas campesinas: una ecología política de transformaciones territoriales*. Lima: IEP, CEPES.

CHION, Miriam

2008 «Cambios en el centro histórico del Cusco». En *El Ombligo se pone Piercing*, Luis Nieto Degregori, Editor. Cusco, Perú: Centro Guamán Poma de Ayala.

COMAROFF, John y Jean L. COMAROFF

2001 «Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming». pp. 1-56. En *Millennial Capital and the Culture of Neoliberalism*, J. Comaroff and J. L. Comaroff, eds. Durham, NC: Duke University Press.

ESCOBAR, Arturo

2010 *Una minga para el posdesarrollo*. Lima, Perú: Programa Democracia y Transformación Global.

ESCOBAR, Arturo y Sonia E. ÁLVAREZ.

1992 *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*. Boulder, CO: Westview Press.

JELIN, Elizabeth

1990 *Women and Social Change in Latin America*. London and New Jersey: Zed Books Ltd.

MASSEY, Doreen

2005 *For Space*, Thousand Oaks: Sage Publications.

NIETO DEGREGORI, Luis

1997 «Visión de progreso de las élites políticas e intelectuales cusqueñas». En: *Nosotros los cusqueños*. Fernández Baca and Nieto Degregori (eds). Cusco: Centro Guamán Poma de Ayala.

RODRÍGUEZ, Silvio

1994 *Rodríguez*. Compact Disk, Fono Music Spain.

SANDERCOCK, Leonie

2004 *Cosmopolis II, Mongrel Cities of the 21<sup>st</sup> Century*, London, New York: Continuum.

SLATER, David (ed).

1985 *New Social Movements and the State in Latin America*. Amsterdam: CEDLA, Latin American Studies 29.



## LOS VIAJES DE LOS FEMINISMOS HACIA OTROS MOVIMIENTOS SOCIALES

*Equipo «Sidestreaming Feminisms»<sup>1</sup>*

El feminismo no se restringe a una lista de demandas como la violencia sexual y doméstica, el aborto, u otras plataformas feministas «históricas» referentes a la condición de las mujeres. Es una visión del mundo más amplia, que dice respecto a todas las personas independientemente de su género, raza, clase, orientación sexual, generación, nacionalidad, etc., y que anhela un mundo más humano, más igualitario, sin racismo, con justicia social y respeto a los derechos humanos. Quienes se identifican con esa visión por lo tanto buscan promover transformaciones inspiradas en las más diversas prácticas y discursos feministas en un sin número de espacios políticos, sociales y culturales, y no solo o exclusivamente a través de los movimientos de mujeres y feministas. Fue esta constatación la que inspiró este proyecto colaborativo de investigación-acción que procura mapear y analizar cómo las ideas y prácticas feministas han sido incorporadas o no por otros movimientos y espacios de la sociedad civil, lo que hemos llamado «los viajes o flujos horizontales de los feminismos».

El feminismo en muchos, si no en la mayoría de los países de la región hoy en día, no sólo ha sido «transversalizado», extendiéndose verticalmente a través de diferentes niveles de gobierno, atravesando mucho del espectro político e involucrándose con una variedad de arenas políticas a nivel local, nacional e internacional, sino que también se ha extendido horizontalmente, fluyendo a lo largo de una amplia gama de clases sociales y de diversas comunidades étnico-raciales, así como de múltiples espacios sociales y culturales, entre los que se cuentan otros movimientos sociales. Aunque mucho se ha dicho sobre la transversalidad vertical del feminismo —o sea su orientación vertical hacia los centros de poder instituido (hacia los principales centros del poder, «the main centers of power»), en el lenguaje de la ONU, el «gender mainstreaming», o la «perspectiva de género» tan en boga en los 90 (BANASZAK, BECKWITH y RUCHT 2003; CORNWALL,

---

1 Equipo responsable en orden alfabético: Sonia E. Álvarez (Universidad de Massachusetts, Amherst, EUA/Brasil), Graciela Di Marco (Universidad General San Martín/Argentina), Nora Goren (Universidad General San Martín/Argentina), Marta Juárez Ponce (Puntos de Encuentro/Nicaragua), Mágara Millán Moncayo (UNAM/México), Graciela Monteagudo (UMass-Amherst/Argentina), Vanesa Prieto (Universidad de Buenos Aires/Argentina), Marilyn Daza Quintanilla (Programa Democracia y Transformación Global-PDTG, Universidad de San Marcos, Perú), María Amelia Telles de Almeida (União de Mulheres de São Paulo/Brasil), Millie Thayer (UMass-Amherst), y Virginia Vargas (PDTG, Universidad de San Marcos, Perú).

HARRISON y WHITEHEAD 2007; GOREN 2010; RAI 2003; VARGAS 2000; WOODFORD-BERGER 2007)— sabemos relativamente poco sobre cómo y por qué los discursos y las prácticas feministas han llegado a otros movimientos y esferas de la sociedad civil (ver MAIER y LEBON 2006). Este proyecto colaborativo busca documentar esos flujos horizontales del feminismo y sus impactos/consecuencias —lo que llamamos el «sidestreaming» de los feminismos (su orientación lateral, hacia los lados, «the sides») — (ÁLVAREZ 2010).

Nuestro equipo viene investigando una amplia gama de vías —tales como las ONG feministas, las políticas estatales, las exigencias de cooperación internacional, la cultura popular— a través de las cuales el feminismo podría fluir horizontalmente. En el caso de las ONG feministas, por ejemplo, sabemos que producen una gran variedad de materiales de comunicación que muchas veces son usados en actividades educativas y de concientización promovidas por otros movimientos sociales y organizaciones de la sociedad civil (no feministas), incluyendo sindicatos y grupos de base. Es más, en la medida en que la vasta constelación de conocimientos generados por las ONG siguen su camino a través de redes feministas político-comunicativas en múltiples niveles, con frecuencia ellas también se cruzan con otras redes de movimientos sociales, organizaciones de la sociedad civil e instituciones sociales. El equipaje discursivo del feminismo viaja a veces, entonces, «no acompañado», por así decirlo. Las múltiples aunque algunas veces inexploradas rutas por las cuales viajan los discursos y productos feministas son entonces parcialmente responsables por la existencia de «un feminismo difuso», que se extiende en el seno de un considerable número de mujeres militantes en organizaciones populares en muchos países de la región (Feijoó 2000: 26; Di Marco 2006; Millán 2006; Monteagudo 2010; Thayer 2010; Vargas 2010).

Analizamos la difusión de las ideas y prácticas feministas rumbo a otros movimientos sociales a través de un amplio rango de intermediario/as y circuitos en perspectiva comparativa. Realizamos estudios de caso en la Argentina, Brasil, México, Perú y Nicaragua, además de examinar espacios movimientistas globales y regionales, como es el caso del Foro Social Américas (FSA), espacio al cual se refiere el resto de este artículo. Nueve de las once integrantes de nuestro equipo de «Sidestreaming Feminisms» participamos en el IV FSA, que tuvo lugar en Asunción, Paraguay, entre el 11 y 15 de agosto de 2010, donde realizamos también una etnografía colectiva sobre las presencias e impactos feministas en las dinámicas del Foro, tema de un artículo colaborativo aún en elaboración. Reproducimos aquí algunos de los diálogos realizados durante el taller sobre «los viajes de los feminismos hacia otros movimientos» que nuestro equipo organizó durante el IV FSA.

\*\*\*

**Graciela di Marco:** En este taller queremos discutir cómo los feminismos están siendo redefinidos, porque no solamente estamos pensando en cómo determinados discursos y prácticas feministas —con ese nombre o con otros— están siendo reconsiderados en los movimientos sociales, sino en cuáles han sido los aportes de otros movimientos, tanto de mujeres como de varones y mujeres, que también han desarrollado determinadas prácticas y discursos feministas.

Lo que nos interesa es pensar de una forma diferente de aquellas que han sido sugeridas y/o impuestas por los organismos internacionales, que es la idea de la perspectiva de género en el *mainstreaming*, bajado verticalmente, para que tanto los gobiernos como las ONG cumplan con determinados requisitos para ser calificados, para poder conseguir algún tipo de subsidio o algún tipo de aval, etc. Nuestra perspectiva reconoce que existe una dimensión vertical (*mainstreaming*), que tiene también sus aportes. Por ejemplo, ha permitido la generación de determinadas «áreas» mujer, o de género, o las áreas de «igualdad de oportunidades» en los diversos estados o partidos políticos, según las épocas. Sin embargo, creemos que es una mirada que no recupera las prácticas más dinámicas y más horizontales, y potencialmente más democráticas, que se están dando dentro y entre los movimientos.

Consideramos que todas las personas que están en este Foro son los y las expertas en movimientos y por lo tanto son quienes pueden dar cuenta de cómo ha cambiado la dinámica social en los últimos años en América Latina y el Caribe; cómo hay movimientos que tienen una potencia impresionante, con *timings* diversos (algunas veces se retraen y otras asumen sus prácticas con más fuerzas). También pueden referirse a cómo se imbrican con otros movimientos y cómo han tenido un impacto democratizador más allá de lo esperado en determinado momento. Entonces, toda esta riqueza que estamos viendo que existe en el desarrollo de los últimos diez años nos apela a nosotras como equipo, para pensar cómo han ido viajando los discursos y prácticas feministas a estos movimientos y también en sentido inverso, cómo han viajado los discursos desde los movimientos hacia los feminismos.

**Millie Thayer:** Hemos planificado una sesión con varios pasos para que podamos tener posibilidad de un debate productivo. Justamente porque estamos interesadas en estas interconexiones entre los feminismos y los movimientos sociales es que pensamos en un ámbito privilegiado para esto, que es el Foro Social de las Américas. En primer lugar, queríamos presentar los avances de nuestra investigación en la cual se reflejan las realidades de los movimientos, su diversidad, sus diferentes historias, contextos políticos y hallazgos. Esto nos da la oportunidad de ver los resultados de los viajes de los feminismos y de los

otros movimientos que aquí están presentes hacia los feminismos. Segundo, las características del Foro como un sitio donde se construyen conceptos políticos, porque aquí mismo los movimientos llegan, debaten y se apropian de los discursos de los demás, los interpretan, los rechazan, es un sitio muy rico para la formación de discursos, entonces nos da la oportunidad de ver el proceso en curso, mientras avanza. Y tercero, porque el Foro es un sitio de análisis, es un sitio que reúne a muchos actores/as y activistas que son muy analíticos, que tienen una gran experiencia en sus propios movimientos y queremos aprovechar también sus ideas y sus perspectivas sobre el asunto y contribuir a los análisis que se están creando dentro del Foro.

Se nos ocurrió como manera para empezar el debate partir de un documento que todas/os tenemos, que es un documento que aparece luego al principio del programa del Foro, titulado «Políticas de Igualdad del FSA».

**Vanesa Prieto:** Las ideas principales de tal política son: el posicionamiento explícito contra la violencia patriarcal y racista; la construcción en la misma dinámica del Foro de un espacio abierto a la diversidad de géneros, etnias y culturas, generaciones, capacidades físicas diferentes, tendiendo hacia la construcción de relaciones igualitarias, solidarias y pacíficas entre las personas, respetando su diversidad.

Entonces, los dos principios rectores que recorren toda la Carta de Política de Igualdad del Foro son los de diversidad e igualdad. Hay dos ejes transversales que recorren todas las discusiones, o deberían recorrer todas las discusiones de los paneles, etc. que son los de género y diversidad. Hay en la Política de Igualdad del Foro una serie de recomendaciones para llevar a la práctica estos principios, para que no queden meramente enunciados. Entre ellos están: mecanismos de acción positiva para poder equilibrar la participación entre varones, mujeres, diversidad sexual, étnica, etc. Por otra parte, también visibilizar desde el Foro, en todas sus expresiones públicas y también dentro de los espacios físicos donde se desarrolla, el rechazo al racismo, a la xenofobia, a la homofobia. Y una serie de recomendaciones, del estilo de ofrecer, por ejemplo, un servicio en caso de violencia contra las mujeres, de violencias sexistas, etc.

A partir de esta política de igualdad del Foro nos preguntamos —las invitamos también a reflexionar junto con nosotras— esta primera pregunta: ¿hasta qué punto nosotras hemos experimentado en el desarrollo de este Foro la puesta en práctica de estos principios? Y no sólo en el Foro, si no también desde nuestras propias organizaciones en nuestros propios movimientos sociales, ¿en qué medida entonces ponemos en práctica e implementamos estos principios de diversidad y de igualdad? Por otra parte tenemos otras preguntas generales que queremos colocar, que son un poco más amplias, que tienen que ver con: ¿cuántos puntos existen de encuentros y desencuentros entre los feminismos y otros movimientos sociales? Tratamos de pensarlo en una doble dirección:



¿Cómo se encuentran ideas y prácticas feministas con los movimientos sociales y cómo también otros movimientos sociales no feministas se encuentran o desencuentran con los feminismos? ¿Cómo podemos —y aquí ya pasamos a una actitud propositiva— facilitar las traducciones y articulaciones entre feminismo y otros movimientos sociales?

**Virginia (Gina) Vargas:** Una pequeña reseña histórica que vale la pena recordar acerca de esta política de igualdad que tenemos ahora en el Foro. Yo diría que es la política más completa que tenemos ahora en el Foro Social Mundial. Nosotras en el 2002 hicimos un primer intento dentro del comité del Foro para colocar diversidad y género como ejes transversales pero se dejó como siempre a la buena voluntad de los y las participantes. Por ejemplo, en uno de los foros europeos al que asistí, en los paneles todos eran varones, ni una sola mujer. La ventaja es que esta política de igualdad se aplicó desde el comienzo dentro del Foro Hemisférico (FSA), porque son muchas las mujeres feministas de las organizaciones hemisféricas, y su lucha ha dado como producto este documento que es bastante valioso.

**Graciela Di Marco:** Si quieren, a partir de esta información vivencial e histórica de Gina —es un lujo tenerla a ella explicando esto, ya que ella ha participado en cada una de las distintas actividades del Foro Mundial— podríamos tomar esos tres ejes que a nosotras se nos ocurrieron que eran importantes para debatir y poder iniciar un intercambio de experiencias que puede ser desde aquello, lo más próximo a nosotras, que ha sido lo que experimentamos estos días en el Foro. Con respecto a la política de igualdad, si estos principios de igualdad y diversidad los vivimos y qué sentimos con respecto a eso desde un punto de vista de nuestra propia experiencia, y nos puede llevar también a debatir un poco cómo son estos principios en nuestros propios movimientos, y después podemos seguir avanzando en las otras cuestiones.

**Sonia Álvarez:** Creo que sería interesante también profundizar un poco sobre lo que dijo Gina, es decir, porque también está acá Nalu Faria quien también acompaña el proceso de los foros regionales y globales desde el principio. Hay varias de ustedes que han acompañado varios procesos. Justamente yo también he participado de varios foros mundiales, aunque este es el primero en que vengo a las Américas. A mí me llamó la atención —empezamos con este punto— el hecho de que es la primera vez, que yo me acuerde, donde esta política de igualdad figura en un lugar tan destacado: tú abres el programa y allí está. Sería interesante reflexionar un poco, pensar juntas, sobre cómo se da esta política, porque a mí no solo me llamó la atención que esté tan claro, sino que además de una declaración de principios, también tiene explícita una serie de puntos de cómo se implementarían estos principios, que por lo general no hacen parte de este tipo proclama-

ciones, que por lo general quedan en lo polémico, lo retórico. Es decir, el género y la diversidad se colocan a nivel del discurso como «transversales», pero eso no se traduce de manera concreta. En este caso, la «Política de Igualdad» sí propone mecanismos concretos, pero yo no los vi implementados muy consistentemente durante este Foro, esta una primera impresión.

**Nalu Faria**<sup>2</sup>: Yo recuerdo que en el primer Foro del 2001, a nivel del Foro Social Mundial, aún no había Consejo Internacional, las cosas fueron organizadas a partir del Comité Organizador del Brasil y nosotras poníamos opiniones desde afuera, intentamos colocar a varias mujeres para variar, estos son sólo algunos ejemplos de las dificultades. En aquel Foro había conferencias por la mañana, que eran organizadas centralmente, muy limitadas, y fue difícil muchas veces lograr que las mujeres estuvieran. Algo que nos llamó la atención fue el número de mujeres que no pudieron llegar a estos paneles, porque se enfermaron, porque tuvieron problemas de familia. Esa fue la primera vez que habíamos trabajado tanto para contar con algunas mujeres. Después, en el Foro Social Mundial hasta el 2003, tuvimos las mesas por la mañana y siempre tratamos de poner más mujeres. Justamente eso que Gina puntualiza es que en un momento todas las actividades del Foro Social Mundial pasaron a ser autogestionadas. Y tuvimos más problemas, por eso incluso es que acá en el del Foro de las Américas —venimos después del Foro Social Mundial— no se tienen más actividades organizadas desde el Comité Internacional. Mantenemos estos paneles cogestionados, que decimos, es la forma de intentar garantizar un poco este tema de la presencia de mujeres, el tema de la diversidad. Pero mirando las varias experiencias, que puedo relatar, en el caso de Ecuador, que fue el Primer Foro Social de las Américas, fue donde pudimos ver más reflejado un equilibrio de género en cuanto a las mesas. Me llamó la atención y tuvo que ver mucho con dos cosas: con el esfuerzo del equipo que estaba al frente de Foro Social de las Américas Ecuador y también con momentos en los que estábamos con mucha movilización de la campaña contra el ALCA, mucha seguridad de las mujeres, tanto que ustedes pueden ver el ensayo de Janet Conway (2008), que hace una evaluación de ese tema del feminismo en el Foro y que lo analizó hasta Nairobi, y encuentra que fue en Ecuador donde se pudo ver más presencia de las mujeres y más transversalidad<sup>3</sup>.

2 Integrante de SOF, Sempre Viva Organização Feminista, REMTE, y Marcha Mundial de las Mujeres, São Paulo, Brasil. Incluimos los nombres, países, y afiliaciones de las/os participantes del debate cuando los (re)conocemos o, si no, de la manera en que lo fueron registrados en nuestras grabaciones. Pedimos que todas/os se presentaran al hablar durante el taller. En casos que la persona ni se auto-identificó ni la conocíamos, así lo indicamos.

3 Sobre los feminismos en los procesos de los foros sociales mundiales, regionales y temáticos, ver Álvarez, Faria y Nobre 2003, 2004; Conway 2007, 2008; Eschle 2005; Eschle y Maiguashca 2010; Phillips y Cole 2009; Vargas 2003.

Una cosa que me llamó la atención, por supuesto, es que en los grandes paneles había muchas mujeres «desconocidas». Generalmente en los paneles sólo viene gente que es conocida, que puede llamar la atención, y una cosa que me llamó la atención es que eran mujeres menos conocidas, con poca experiencia de estar en este tipo de actividades, pero que aun así, siempre tenían un aporte interesante. Yo pienso que fue mucho debate porque esas mujeres estaban allí, incluso porque nadie las conocía con anterioridad. Realmente la parte afirmativa es importante porque si no, nunca las mujeres aparecen.

Logramos este documento de igualdad (hoy incluido en el Programa del IV FSA) en 2006 en Venezuela, durante el III FSA. En este Foro, ahora, tuvimos mucha dificultad en mantener los nombres de las mujeres por dos cuestiones: uno, porque en algún momento hay más presión de los hombres para poner hombres. Por ejemplo, tú haces una propuesta de nombres para los paneles, y nos cuesta mantener a las mujeres, principalmente cuando una mujer incluso tiene un problema de familia. Hay una mujer de experiencia, de Brasil, a la quien yo propuse para un panel, y dijo: «yo vengo el 12 por la mañana», porque tenía una reunión antes. Tenía que quedarse toda la semana acá. Ella llegó el domingo para una reunión lunes y martes. El jueves por la mañana se fue y por supuesto no pudo participar en el panel. Surge la dificultad para encontrar a otra persona para el panel y así va.

Por fin, desde mi experiencia como integrante de la Marcha Mundial de Mujeres, en relación con el Foro en general y a los movimientos mixtos, creo que hay un diferencia en cómo somos percibidas cuando hemos hecho alguna gran movilización reciente. Cuando hicimos, por ejemplo, la Marcha Mundial, en su segunda acción internacional en 2005, fue una acción que tuvo mucho impacto, en alrededor de cincuenta países. En Venezuela tuvimos un tránsito mucho más fácil. También, por supuesto por los espacios políticos de Venezuela, era más fácil para la prensa, los paneles, para ser invitadas a las reuniones. Desde los momentos que nos movilizamos, estamos en la calle, es un aspecto más, pero es ahí donde la legitimidad se construye.

Para finalizar, uniendo todos esos límites, algo facilitador es que los varones también entiendan qué es lo que hablamos desde el feminismo, desde las mujeres. Muchas de mis experiencias se refieren a que nosotras hablamos y es como que no hubiéramos hablado. Ayer, por ejemplo, estuve en dos mesas en donde vi eso. El esfuerzo viene desde Belem do Pará, Brasil [Foro Social Mundial 2009]. Me impresionó que fuera la primera vez en un Foro Social Mundial que yo en más de una mesa escuché varones hablando de defender el derecho al aborto. Por supuesto, no participé en todas las mesas pero esto me llamó la atención y también en Belem estábamos visibilizando mucho el tema del aborto. Otro tema que estamos visibilizando mucho es una resistencia a la discriminación fuerte que estamos haciendo con las mujeres, ahí el tema apareció también entre los varones.

**Michal<sup>4</sup>:** somos tres compañeras que hemos venido invitadas por el Centro Martin Luther King de Cuba al Foro Social. Teníamos este encuentro de la red política. Yo soy teóloga, trabajamos allá con mujeres teólogas, con académicas y no académicas. Estamos diez años trabajando con mujeres allá. Es un trabajo bastante difícil porque ustedes saben que la misma iglesia y la sociedad son tan patriarcales, y la iglesia es doblemente patriarcal, entonces a veces es muy lento el avance de las mujeres dentro de las iglesias. No solamente dentro de las iglesias católicas, si no también en las otras iglesias, porque nosotros somos una red ecuménica. También en el sentido de que a través de esta situación que estamos viviendo en Bolivia desde hace ya varios años, desde el año 2000, cuando se da la guerra del agua, luego la guerra de gas y luego la presidencia de Evo Morales, con una agenda de los movimiento sociales de que se hagan transformaciones estructurales en el país. De allí vienen todas las propuestas de la Asamblea Constituyente y la nueva aprobación de la Constitución Política del Estado. En nuestras organizaciones, ya sea la de mujeres como la de Red Fe y Política, entramos a un plano de igualdad entre mujeres y varones y a veces los mismos compañeros propician la participación de las mujeres y esto es una nota positiva que tenemos. .

A nivel de la Iglesia siempre vemos que los panelistas son los varones, aquí se ha repetido igual: están tres varones y una compañera, la de Cuba. Nosotras habíamos traído una exposición sobre la situación de cambio que estamos viviendo en Bolivia, la cuestión de la posición cristiana como la iglesia de base, porque la iglesia jerárquica está en otros rumbos. Entonces, no se ha podido. Siempre vemos este aspecto de que la palabra la tienen los varones. Eso es constante y a veces es poco consciente también.

Es una crítica tal vez que tenemos y la vamos a hacer a nuestros compañeros de Cuba, porque si hay un principio de igualdad, esto debe ser de paridad, de tal manera que se propicie también la participación tanto de las mujeres como de los varones. Pero hay que tener en cuenta que las compañeras, normalmente en las iglesias son las que tienen todas las tareas pastorales en sus manos y quienes dirigen son los sacerdotes, o sea, los varones. Entonces, es difícil la participación de las mujeres en estos debates. Esperamos que en el futuro se pueda propiciar esta participación porque hay muchas teólogas, por ejemplo en Brasil, Ivonne Gebara, Clara Bingemer y otras muchas, que podían haber participado y estar como ponentes, porque el movimiento de las mujeres está aportando mucho en los cambios sociales, por ejemplo, en el caso de Bolivia.

**Mujer no auto-identificada:** En este caso, tal vez sí podemos hacer algo ahora, si vemos al compañero Evo Morales, que es contrario al movimiento feminista, él mismo lo ha planteado y ha dicho: «no me gusta el movimiento feminista», «no

---

4 Marcha Mundial de Mujeres de Bolivia.

conuerdo con él». Me gustaría que como mujeres en este Foro podamos un poquito exigirle al compañero Evo Morales una posición con respecto al movimiento de las mujeres, al movimiento feminista. Nos movemos dentro de lo que es la complementariedad entre hombre y mujer, entonces el hombre y la mujer tienen que ir juntos, es la *jaque*<sup>5</sup>. Nosotras tenemos que estar en eso, todo es una complementariedad entre la tierra, los cerros, se tiene que lograr el equilibrio, pero cuando hay mujeres que deciden no casarse, son las *chuyas*<sup>6</sup>, se les hace muy difícil y a veces tienen más problemas en comunidades indígenas. A veces son expulsadas de las comunidades porque están solas, son madres solteras o no quieren casarse. Entonces hay una serie de problemáticas, porque ahí tienen que ser sí o sí, hombres y mujeres, la decisión de la mujer por estar sola no da. Por esa razón él tiene esa mentalidad, el compañero Evo, que está dentro de esa cosmovisión.

Pero yo creo que también el compañero debe abrirse en el aspecto de que hay movimientos de mujeres que no son lo contrario de los varones, sino más bien, que luchamos por los derechos de las mujeres, conjuntamente también con los varones y otras diversidades. Por esa razón, por ejemplo, cuando participamos en algunos de los movimientos sociales les decimos: «*somos mujeres organizadas. Ummm..., ¡Feministas no!*», y nos miran con un cierto desprecio, porque vamos a levantar a las mujeres indígenas, vamos a problematizar la comunidad y eso creo que es una situación en la que hay que ir entablando ese diálogo, para que no haya ese desencuentro, sino para que haya encuentros, que realmente las mujeres en los movimientos feministas tomen la palabra.

En un caso que hemos vivido, por ejemplo en Cochabamba, nosotras como red hemos participado. Había todo un enfrentamiento entre ciudadanos y movimientos indígenas del Chapare<sup>7</sup>, entonces nosotras hemos apoyado el movimiento indígena y les decíamos a las compañeras: «Compañeras tenemos que hacer algo, no podemos dejar que nos golpeen a nuestros compañeros, nos situaremos aquí, bloquearemos» y un grupo de compañeros dijo: «Son feministas» y una compañera dijo: «No, nosotras vamos a preguntar a nuestros compañeros». Entonces esa situación hace que las compañeras no tomen una decisión propia, más bien todo debe ser en consulta con los varones, y a veces los varones bloquean muchas iniciativas de las compañeras y esos son desencuentros que hay que ver. Si Evo dice: «Sí, el movimiento feminista es bueno», como existe el verticalismo, los demás le van a hacer caso, y creo que tal vez en este Foro «ya que estamos muchos movimientos de mujeres y feministas» entonces tal vez sí podríamos hacer algo articulado de decirle al compañero Evo: «¿qué piensa del movimiento feminista?

5 En el Universo andino (ayllu) se presentan tres esferas: Wakas, comunidad divina; Sallqa, humana y Jaque (naturaleza). Chacha-warmi indica la comunidad varón-mujer.

6 Incompletas, que le falta su otro.

7 Una de las 16 provincias en que se divide el departamento de Cochabamba (Bolivia).

Su palabra es fundamental». Y que espere réplicas porque si piensa lo que piensa y no va a querer...

**Josefina Ríos<sup>8</sup>:** Voy a tomar la línea de la compañera boliviana que estaba hablando y no sé si estaba refiriéndose a la Iglesia Católica solamente. A mí me tocó participar en un encuentro en Las Cruces el año pasado sobre el tema de violencia doméstica. Allí hubo un panel muy interesante donde otras iglesias cristianas también, y la Católica estaba representada por el arzobispo de la zona, que apoya mucho las organizaciones allá, de lucha contra la violencia doméstica, y habían muchas mujeres pastoras de otras iglesias cristianas. Yo creo que esas son otras estrategias que tenemos que utilizar, que la Iglesia Católica no tiene esas sacerdotisas mujeres. Y lo otro es, en la línea de lo que estaba diciendo, si hay alguien, independientemente que sea Evo Morales o mi vecino, buscar las estrategias para exigir los derechos que corresponden a cada mujer, a cada niño o cualquier otra persona, en el marco de los derechos humanos. Más allá de que te califiquen de feminista o no, el tema es que esto es una cuestión de derechos humanos, de las mujeres feministas, de las mujeres lesbianas. Las mujeres somos seres humanos y lo que nos cubre a todas son los derechos humanos. Eso nada más.

**Gina Vargas:** Yo solo quería puntualizar dos cosas. La primera es que este tipo de dificultades no solamente con nosotras como mujeres, como género, sino desde la perspectiva de las iglesias, ha sido como una constante. En el Foro de Nairobi en el 2007 tuvimos una marcha. Por primera vez una marcha contra el aborto de parte de los fundamentalistas, de los grupos religiosos Pro Vida, conservadores norteamericanos, que habían invadido realmente el Foro, porque había medios por todos lados y se dieron el lujo de hacer la marcha, ¿se imaginan el escándalo que significó dentro del Consejo Internacional? Hicimos una carta, no le dieron demasiada bolilla. Pero al mismo tiempo, como había una serie de fallas en la organización se sacó una carta de principios organizativos del Foro Social Mundial que tiene que ver con este tipo de proceso de mantener principios básicos de la Carta del Foro, especialmente lo relativo con la presencia de estos grupos. Quisiera simplemente advertir también lo que nos puede esperar más adelante. Sabemos las compañeras feministas, lesbianas que el nivel de agresión, que la persecución contra los homosexuales está tremenda en diferentes países, en Holanda está con la pena de muerte, no sólo a aquellos que la practican, sino a aquellos que no denuncian a los que viven como tales. Entonces se ha logrado recientemente en la última reunión de Foros que tuvimos, que de parte del Consejo Internacional haya un compromiso muy explícito para tomar esto, a mí me da la impresión que a partir de lo que podamos analizar acá, qué es lo que está pasando, cómo se está

---

8 Psicóloga, paraguaya, trabaja en gerencia de proyectos sociales.

concretando, qué nos tocaría, así como también haremos el esfuerzo para ir más preparadas y articuladas en este aspecto.

**Tica**<sup>9</sup>: Quería plantear aquí algunas cosas que hemos aprendido en Brasil, en las experiencias de las mujeres jóvenes del feminismo y la juventud. Porque en la MMM tenemos esta característica muy fuerte que es una gran presencia de las jóvenes y eso es porque tenemos un feminismo que todo el tiempo muestra cómo el feminismo sigue siendo actual para todas las mujeres. El feminismo sigue siendo una alternativa de construcción de libertad e igualdad para todas nosotras y explicitamos de distintas maneras el machismo que vivimos en todas las esferas de la vida. Entonces, desde el 2003, empezamos una ofensiva contra la mercantilización del cuerpo y de la vida de las mujeres, que se plasmó en un conjunto de estrategias especialmente de las jóvenes de la MMM. Fue una agenda que el conjunto asume como central y que fortaleció y creó distintas estrategias de movilizaciones. Fortaleció las acciones directas de cuestionamiento de la mercantilización y todo eso. Eso fue una cosa que amplió la presencia de las jóvenes en la MMM y para nosotras, en Brasil, el Foro Social Mundial, también fue muy importante porque era un espacio en donde se aproximaron y se sumaron otras mujeres.

Pero yo quería hablar con relación a otros movimientos sociales, especialmente con nuestra experiencia con el movimiento estudiantil en Brasil, porque hay muchas jóvenes que son del movimiento estudiantil y que también son de la MMM. De allí creo que en nuestra experiencia hay, tal vez, dos estrategias que hemos construido que fueron fundamentales para que el feminismo pudiera ser ubicado en el centro de la organización de muchos grupos estudiantiles, incluso en la Unión Nacional de Estudiantes.

Uno de los aspectos fue afirmar la necesidad de la autoorganización de las mujeres dentro del movimiento estudiantil, entonces para ello fue una tensión muy fuerte, porque siempre que empezábamos a organizar los colectivos feministas y los debates entre las mujeres, los varones querían entrar. Entonces había mucha pelea para hacer espacio de autoorganización de mujeres, porque siempre había ese tema vinculado a que debemos debatir el género. Y el género es masculino y es femenino, entonces quedamos siempre en los términos de debatir y analizar el concepto de género.

Cuando pasamos a asumir la estrategia no estábamos hablando solo de géneros, sino que estamos construyendo el feminismo, y el feminismo, para nosotras, tiene un sujeto político que son las mujeres y logramos posicionar la autoorganización como una estrategia, una herramienta, instrumento nuestro para organizar el feminismo y desde allí creció mucho la organización de las mujeres en el movimiento estudiantil. Desde el 2003 se realizaron tres Encuentros Nacionales

---

9 SOF y Marcha Mundial de Mujeres, São Paulo, Brasil.

de Mujeres Estudiantes en Brasil. El primero tenía 160 mujeres, el segundo 400 y el tercero también 400. La representatividad de estos Encuentros es cada día más nacional, y eso hizo que el feminismo fuera incorporado. Claro que siempre cuando estamos más fuertes y organizadas, con más legitimidad, pero bajamos un poco la guardia, ellos vienen y parece que nada ha pasado.

Fuimos incorporando unas cosas. Por ejemplo, el encuentro de mujeres del 2007 puso como uno de los ejes principales el tema de la legalización del aborto, como una agenda del conjunto del movimiento estudiantil, y en ese período se eligió una presidenta en la UNE (União Nacional Estudantil). La entidad tuvo como principal bandera pública el tema de la legalización del aborto. En Brasil el conjunto del movimiento de mujeres estaba planteando este tema. Entonces, no era algo aislado del movimiento estudiantil, sino una articulación de las mujeres que están en el movimiento estudiantil en el conjunto de movimientos de feministas y especialmente la MMM de Brasil.

Y otra cosa, esa es la primera estrategia para lograr tener la garantía del espacio de autoorganización, eso de trasladar el debate de género para la construcción del feminismo y poner los sujetos de mujeres como sujetos políticos de esa lucha. Y la segunda, eso de que las compañeras de los movimientos estudiantiles también son parte de la Marcha Mundial de las Mujeres. Entonces hay una conexión del movimiento mismo y del movimiento autónomo de mujeres y eso fortalece mucho la presencia del feminismo dentro del movimiento mixto. El Foro Social Mundial fue un paso importante para eso, porque la juventud está presente en el Foro y las mujeres están presentes en muchos foros. En el 2005 hicimos muchas manifestaciones dentro del campamento de juventud del FSM con la batucada, una presencia muy fuerte del feminismo y después, el 8 de marzo, en Brasil hubo cerca de 30.000 mujeres en la calle. Eso nos dio una legitimidad. Entonces, el feminismo y la MMM no son más llamadas solo para hablar del tema de género de mujeres, sino para hacer los debates de coyuntura y también debates generales de ese movimiento. Eso hace que las mismas personas que van a los espacios de debates específicos tienen que saber que el tema del aborto, el del trabajo de las mujeres, son temas centrales para los análisis de la coyuntura y para las luchas generales de la identidad. Yo creo que eso fue un poco de lo que aprendimos, y seguimos aprendiendo mucho.

**Sonia Álvarez:** Con referencia a nuestras preguntas iniciales, lo curioso es que hasta ahora sólo principalmente salieron desencuentros. Sí, hay experiencias positivas como puntos de encuentros, hay algunos temas, algunas ideas feministas que viajan más fácilmente hacia los otros movimientos y otras ideas y prácticas para las cuales hay más resistencia. Y hemos visto en nuestras investigaciones en diversos países que han surgido algunas cosas en común. Es decir, tengo curiosidad por escuchar también el lado positivo. Justamente para aprender de esas experiencias



positivas, cómo sería posible responder a nuestra última pregunta sobre cómo podemos facilitar estos viajes, cómo podemos facilitar la traducción y articulación de los feminismos y otros movimientos sociales de una forma más contundente.

**Mafalda Galdames**<sup>10</sup>: Siguiendo más con la reflexión que acaba de hacer la compañera, yo quería referirme un poco a los encuentros, porque creo que los desencuentros ya los han dicho varias compañeras. Nosotras creemos que uno de los avances de este acercamiento entre las feministas y los movimientos sociales es entender que no podemos ser monotemáticas, que tenemos múltiples problemas que nos afectan y que dentro de esos problemas están los grandes problemas del planeta y que nos van a afectar tanto a feministas como a machistas. En ese aspecto, sintiendo que también nosotras hemos hecho un camino de encuentros y desencuentros, creemos que estamos en un momento en que hay que aprovechar esta crisis global, civilizatoria, donde tenemos que entrar a plantear los temas comunes porque son temas que nos van a unir más que desunir. En esos temas creo que hemos avanzado bastante porque, por ejemplo, no sé si alguien intervino en nombre de la Vía Campesina.

Las mujeres de la Vía Campesina, muchas compañeras de la Marcha Mundial de Mujeres hemos visto que el tema de la violencia antes era un tema que lo tratábamos exclusivamente en los espacios femeninos, y no se trataba en los espacios mixtos. Ha sido una pelea el dar la batalla para que el tema de la violencia en contra de las mujeres se dé desde la Vía Campesina y lo tomen las organizaciones de mujeres y las organizaciones mixtas como un tema propio, así como nosotras tomamos el tema de la soberanía nacional y el tema del cambio climático. Entonces consideramos que ellos también tenían que tomar el tema de la violencia hacia las mujeres como un tema de organización y eso no es fácil. Los compañeros de aquí para afuera dicen: «Sí, claro, es verdad, hay que hacerlo, y tenemos que trabajar este tema», pero hay que estar todos los días recordándoles constantemente. Este es un tema nuestro, de todas, de nosotras, pero se logra poco a poco avanzar.

Creo que desde ese punto de vista, ha habido algunos encuentros. Todavía tenemos desencuentro con el tema de derechos sexuales y reproductivos; porque el tema de la prevención del embarazo adolescente, el tema del aborto terapéutico, el tema del aborto libre y seguro son temas que aún no podemos entablar así, con toda propiedad, en el movimiento mixto, pero son temas que poco a poco los compañeros van escuchando en las conversaciones, en las reuniones. Un tema de sus mujeres —ellos antes decían que eran sus mujeres— y se dan cuenta de que esas mujeres están mucho más avanzadas en el tema y que se están planteando seriamente, tratando de forma pública y abierta, son temas que podrían considerarse tabú, pero así se va logrando avanzar.

---

10 de ANAMURI y de la Marcha Mundial de Mujeres de Chile.

**Celina**<sup>11</sup>: Formo parte de una organización que es del movimiento popular. Es un movimiento mixto. Pensando en el asunto del traslado, del diálogo, el camino de los movimientos feministas hacia los movimientos populares y movimientos territoriales, movimientos sociales: muchas de nosotras venimos del feminismo o de las organizaciones feministas pequeñas, pero hemos hecho un encuentro muy claro. Un encuentro muy claro y también a veces una confrontación muy clara dentro de los movimientos sociales. Se ha planteado así: la idea es que a un encuentro uno va y se encuentra armónicamente. Estos encuentros han sido confrontacionales, pero también tienen un gran desafío y ambos son muy interesantes. Hay un intercambio muy rico. Creo que acá ha demostrado la última compañera que habló, que en esta confrontación, de este encuentro, surge no sólo escuchar, sino también empezar a tomar banderas específicas de las luchas históricas de las mujeres. Yo creo que esto es totalmente dialéctico.

En nuestro país (Argentina) este año cumplimos 25 años de los Encuentros Nacionales de Mujeres. Estos Encuentros Nacionales de Mujeres son espacios donde nos encontramos todas las mujeres —y no estamos hablando de poquititas—, son arriba de 10.000, 15.000, 20.000 compañeras de diferentes provincias. Son Encuentros totalmente heterogéneos, no todas las mujeres que van son feministas, pero sí muchas compañeras empiezan a tomar la lucha específica y algunas hasta han empezado a participar de las organizaciones populares, a veces como un lugar donde «vamos a ver qué pasa», van como a pasear. De la observación de estos encuentros en los últimos 25 años, podemos decir que existe en Argentina un movimiento social, informal, sin cabezas, que está totalmente autogestionado, de mujeres y también que es heterogéneo y que hay confrontaciones y políticas internas, hay luchas de poderes. La declaración final es muy progresista y muy articuladora con otros movimientos sociales. También ha habido una confrontación callada de estos movimientos de mujeres con los partidos políticos de izquierda y eso también ha sido todo un problema, pero aunque los partidos políticos de izquierda pueden ser cerrados, están empezando a tomar la lucha específica de las mujeres, por ejemplo la lucha por el derecho al aborto.

Y sí, con diferentes visiones, diferentes estrategias, pero en última instancia el hecho es que nos une una lucha en todo un país, hay una posibilidad que en algún momento sufran menos mujeres, y que haya menos muertes, es una posibilidad. Como ustedes sabrán, ahora también salió la Ley del Matrimonio Igualitario. Es un gran logro de la comunidad. Un gran logro que no se puede atribuir a este gobierno, porque evidentemente ha habido muchos años de lucha, muchos años de sufrimientos. Nosotros pensamos que ha sido un logro de los movimientos sociales, donde no sólo participaron los compañeros de las organizaciones sociales,

---

11 Espacio de Mujeres del Frente Darío Santillán, de Argentina.

sino que evidentemente ha habido un gran apoyo de los movimientos y organizaciones populares.

Y además, me quedé pensando lo que decía la compañera y estuve dándole vuelta al asunto de Evo, y pensaba en mi cabeza cómo es esta historia. Sí debemos sacar una declaración, me parece. Yo no he participado en muchos foros pero sí participé en el de Belem. La Carta de Belem, de las organizaciones sociales, de los movimientos sociales, la carta de las mujeres, nos ha permitido a nosotras trabajar dentro de nuestros movimientos, de nuestros países, una carta englobadora donde está con mucha claridad nuestra reivindicación y nuestra lucha y nuestra historia. En última instancia esto es lo que nos permite empezar a tener algo que nosotros llamamos poder popular, un poder que nos permita que a veces desde los gobiernos, desde los presidentes, de los que mandan, en ese sentido desde el gobierno, tengan alguna posibilidad de escuchar nuestras voces. Me parece que es mejor así que plantearle a Evo si está con el movimiento feminista. Me parece que puede llegar a decir una barbaridad, tengo miedo, no sé.

Pensar que esto es una construcción que no termina ni empieza hoy, y que por ahí podemos pensarlo. Sí, me parece que mañana tenemos que estar con todos los de la Asamblea de los Movimientos Sociales, con lo que hoy estamos discutiendo en varias mesas. No solo lo estamos discutiendo acá. Ahí sí tenemos que ir con fuerza, yo no tengo muy claro cómo funciona esa asamblea, pero tenemos que pensar en alguna estrategia para la asamblea. No solo no perder lo que ya ganamos, sino como dar un pasito más, dar una vuelta más con respecto a este tema. La caracterización del gobierno de mi país, a pesar de que tenemos una presidenta mujer, todo el mundo lo sabe y esta presidenta mujer no tiene en cuenta el movimiento político social que significa el movimiento de mujeres feministas. Es una opinión, habrá otra gente que opina otra cosa. A mí me parece que no tienen en cuenta, porque los movimientos sociales vivimos la realidad, nos paramos en un mismo lugar y sabemos perfectamente que ni la Ley de Salud Sexual y Reproductiva, que hoy es una cosa retórica, está funcionando en la práctica concreta, por decir cosas así chiquitas, podría contar muchas cosas más, y a veces se engloba al gobierno de nuestro país como que forma parte de todo gobierno progresista o con capacidad de progreso.

**Nalu:** Vamos a dialogar un poco sobre lo que Sonia ha planteado, hablando mucho desde la experiencia de Brasil, para pensar en esos viajes y puntos de encuentros. Primero, quiero decir que todas nosotras, las que comenzamos a trabajar en el feminismo buscando trasladarlo a los espacios populares y a los espacios mixtos, sabíamos de la resistencia y del machismo. Pensemos en un proceso que viene desde hace 30 años, no comenzó ni con el Foro ni con la Marcha Mundial de Mujeres, pero veo que están relacionados todos y os ayudan en el punto de encuentro, primero cuando logramos ubicar al feminismo como marco global.

El otro es en relación a la presencia en este espacio de un sector de feministas que se organiza a partir de mucha movilización y lucha, como ya planteamos acá. El tercero, que es nuestra experiencia más reciente del año 2000, cuando estábamos justamente intentando recuperar la cuestión del feminismo en oposición al género y todo el tema de neoliberalismo. Yo creo que cuando nosotras empezamos, discutimos la situación de vida de las mujeres, sostuvimos que el mercado estaba organizando cómo vivían, lo cual es una herramienta bien fuerte para dialogar sobre el modelo neoliberal desde lo cotidiano de las mujeres. Los movimientos con los que estábamos en la campaña con el ALCA aparecieron con prácticas muy sugerentes, muy creativas, esto fue un impacto. El cuarto, una cosa que ya se habló, y no se si quedó muy clara, nuestras alianzas entre mujeres desde los espacios nuestros del movimiento de mujeres autoorganizado con las mujeres que están organizadas desde de los movimientos mixtos sin jerarquía, porque yo paso a un punto que creo que es de desencuentro, de tensión, que también nos ayuda a pensar la situación de Bolivia.

Nos ha costado muchos años también para deconstruir los prejuicios de los feminismos dentro de las mujeres de los sectores populares y en particular en los movimientos mixtos, por los prejuicios que tenían en relación al feminismo, pero también con la dificultad de insertarnos en el feminismo, en ese espacio. Yo creo que una cosa que tenemos que mirar, una realidad más general de América Latina, en este marco que hay machismo, prejuicio con el feminismo y todo, muchas veces los divorcios que tenemos aún entre el sector que se denomina claramente, visiblemente, como feminista y el gran movimiento de mujeres populares, indígenas, campesinas que hay y por supuesto que las formas de llegar al debate de feministas, llegar al tema de la autonomía, de llegar al hecho de tener voz propia, son diversos. Ahí es que está el desafío. Creo que, volviendo al tema de Evo, hay mucho que hacer. Nosotros tenemos que entender, por ejemplo, que Evo dice que no es feminista, pero al mismo tiempo valora mucho el trabajo de las Bartolinas<sup>12</sup>.

**Vera Soares**<sup>13</sup>: Mi primer comentario es sobre la segunda pregunta: ¿cuáles son los puntos de encuentros y desencuentros entre los feminismos? Por lo tanto, estamos hablando de que tenemos feminismos distintos y estamos hablando también de otros movimientos sociales. Entonces necesitamos preguntar con cuáles feminismos hay encuentros o no y con qué tipo de movimientos sociales, porque estamos hablando de un feminismo que se prioriza y, a su vez, prioriza que no hay una jerarquía de las luchas. O en fin, sabemos cuáles son los distintos aportes de

12 Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Indígenas y Originarias de Bolivia «Bartolina Sisa», fundada en 1980. Toma su nombre de Bartolina Sisa, quien con Gregoria Apaza, María Lupiza y otras lucharon contra los españoles (1780-1825).

13 Militante petista y feminista «histórica», Brasil.

diferentes maneras, estamos hablando de una pregunta muy compleja, porque estamos hablando de viajes, de temas de feminismos. ¿Qué hacen los feminismos hacia los movimientos? ¿A qué tipo de movimiento?, también. Porque son muy distintos, por lo tanto no es una pregunta mecánica.

Y la otra observación que me gustaría hacer es que, el Foro Social, sea el Internacional o el de América, no es un momento mágico donde los prejuicios de todos se superan. No, es la realidad que está aquí. Por lo tanto nos preguntamos por el principio de diversidad, de igualdad en los Foros, ¿en los Foros es lo mismo que la realidad que tenemos fuera de aquí? No es mágico, es necesario ver cómo son las personas aquí y cómo son en sus movimientos, en sus países, en sus cosas, con sus pensamientos y sus valores.

Mi tercera observación es que cuando pienso en viajes de los feminismos hacia los movimientos, de los feminismos dentro de los feminismos mismos, yo creo que existe, - y tenemos un punto en común por lo menos- la importancia de la autoorganización de las mujeres. O sea, como las feministas estamos dialogando con los otros movimientos sociales, y es necesario preguntarse qué importancia damos también a esas organizaciones de mujeres en sus movimientos. Porque, como Tica expuso con lo que le pareció el ejemplo mejor, el que desde una lucha, que dentro del movimiento estudiantil se pudiera hacer una organización de las mujeres, y a partir de allí hubo un debate fuerte e importante.

**Viviana**<sup>14</sup>: En este momento me siento feliz y contenta por haberme encontrado con las hermanas feministas, no porque somos una organización feminista, una organización indígena diferente a las mujeres. Somos uno solo como mujeres, tenemos una sola lucha, una sola causa. En algo tal vez nos diferenciamos, porque estamos un poco dispersas, invisibilizadas, tal vez como hermanas feministas. Porque teníamos una cortina por centro, como organizaciones con mujeres, como si hubiéramos sido diferentes mujeres, y como hermanas feministas nosotras hubiéramos sido diferentes, ambos hemos tenido esa mirada. A mí me decían: «Pareces feminista, Viviana».

¿Por qué habrá sido? Porque yo siempre he dado juncote a los varones. La conciencia se vende, el varón, a un vaso de cerveza y las mujeres no nos vamos a vender a un plato de comida. Por eso metíamos protesta hacia los varones. «¿Por qué protestas hacia el varón? Pareces feminista». Y decía que las mujeres feministas no querían reconocer al varón, así no habría bebés. «Así no vamos a tener hijos varones, si la mujer damos a luz a un hijo varón, que no haya hijos varones, pariremos puras mujeres». Eso es lo que yo decía, por eso esa es la cortina que hemos tenido, por eso me halaga el haberme encontrado con mujeres de otros movimientos. Por primera vez estoy en esta clase de eventos, había ido a foros

---

14 De Bolivia.

y mesas feministas, pero ahora sí soy invitada por las mujeres feministas y por eso estoy en cada aula diciendo algo como mujer indígena. Claro que las mujeres somos una sola, que no sea esta ni la primera ni la última. Que en nuestra Bolivia también hay mujeres feministas, debemos ser hermanas con las lesbianas, e incluso tenemos asambleístas nacionales feministas. Por algo se dice un Estado Plurinacional, que incluye todas culturas, tanto en la Asamblea Nacional y como en la Asamblea Departamental. Antes se decía diputadas, senadoras, ahora son asambleístas nacionales y asambleístas departamentales. Es por eso que en Bolivia yo soy la máxima autoridad de los pueblos indígenas de CONAMAQ La Paz, afiliada a la CONAMAQ Nacional<sup>15</sup>.

Pero también tenemos hermanas feministas, como las fundadoras de las Bartolinas. Yo soy la fundadora de la Bartolina, antes del golpe de estado, y nos reunimos, analizamos. En Bolivia, tenemos diferentes tipos de mujeres. Como las plantas, tenemos chiquitas, grandes, tiempo cálido, igual somos las mujeres. Igual la madre tierra en un lugar puede producir papas, en otro lugar tal vez solo yuca, en otro lugar solo frutas y en otro lugar solo producen hortalizas. Entonces nosotras hacemos intercambios. Nosotras hacemos intercambios con maíz porque en mi lugar no da el maíz, no estoy en un lugar cálido, estoy en el altiplano, entonces así somos las mujeres. Es igualito, algunos somos débiles, algunos somos fuertes, algunos somos muy sentimentales, no sumisas como Magdalena. Algunas, así te peguen no lloras, te hacen cosquillas y no ríes, así tenemos que ser todas las mujeres.

Yo las felicito hermanas por estar presente aquí con ustedes. Ahora ustedes no están solas ni nosotras hemos estado solas. Así que hagamos esa fuerza, esa unidad como países, así, para llevar también adelante qué es lo que hemos sufrido. No solamente las mujeres feministas han sufrido este permanente maltrato, ese odio que ha tenido el fascismo. Entonces nosotras no creemos una copia del fascismo para llegarnos a odiar, si no nos uniremos. Por algo se ha dicho en la Marcha de apertura del FSA: ¿otro mundo es posible? «Sí», hemos dicho. ¿Otra América es posible? Sí es posible hermanas, pero con la unidad. Si no hay unidad, no hay otra América unida, ¿de qué otra América estaríamos hablando?, si sigue golpeada del sistema porque el sistema nos ha traído ese individualismo. Y yo nomás, y nomás conoceré todo, otros países, pero la que viene detrás, mira atrás, yo iré adelante. Las mujeres no debemos ser así, las mujeres tenemos que ser ejemplo en las organizaciones. Mi organización es mixta, varones y mujeres, pero también hago talleres con solo mujeres porque hay cositas que debemos tocar como mujeres. Cuando estoy al lado de mi esposo, claro, ya no tengo miedo porque soy líder. El tiempo es oro hermanas, agradecerles por este evento que hemos tenido.

15 CONAMAQ: Consejo Nacional de los Ayllus, Markas y Suyus del Qullasuyu. Congrega indígenas de los Andes de Bolivia. Fundada en 1997.

**Lilian Celiberiti**<sup>16</sup>: Hola a todas, no pude estar desde el principio. Estuve en una presentación de un libro en la carpa de Derechos Humanos. Bien concreto, quería plantearles un ejemplo positivo de tránsito de agendas en Uruguay con las campañas por la legalización del aborto. Porque fuimos obviamente nosotras las feministas, las que empezamos con esta campaña en 1989, nos llevó muchos años. En el momento que fue creciendo un consenso a nivel social, la campaña fue librada también por otros actores, en particular grupos juveniles, movimientos sindicales que levantan todos los primeros de mayo el tema de la legalización del aborto, como parte de la plataforma. Esto tiene que ver con particularidades de las luchas de los movimientos sociales, así como la campaña por el plebiscito del agua. Nosotros somos un país muy democrático liberal, en el sentido que usamos instrumentos formales de la democracia como herramientas de lucha. Ustedes saben que logramos una campaña impresionante, colocar en la Constitución el derecho humano al agua y la no mercantilización del agua. Esas son partes de experiencias sociales colectivas, que permiten ese traspaso de agendas, en el sentido que se convierten en causas nacionales. Agendas que son levantadas por algunos actores particulares pequeños tal vez, al principio. Ese es un ejemplo.

Lo segundo que quería decir es que en el espacio de los Foros Sociales, en estos 10 años de trabajo del Foro Social Mundial hemos encontrado estas articulaciones. Yo creo que el movimiento feminista, los feminismos en términos sustantivos, no en términos organizativos, es decir de las agendas, ha permeado a otros movimientos de una manera muy significativa. Tal vez más ha permeado en término de reconocimiento, de fuerza y presencia, de importancia, etc. Aunque todavía cada vez que se reconfigura un nuevo campo las mujeres tengamos que volver a decir: vamos a pensarlo desde la mirada de las mujeres. Para eso no hay equivocación, para cada nueva cosa que surge nosotras tenemos que hacer el camino del tránsito.

Por ejemplo, «el buen vivir». Tenemos que decir qué significa desde la mirada de las mujeres, cómo lo están viviendo las mujeres en sus comunidades, cuáles son las relaciones de las mujeres, la voz, dónde está la voz de las mujeres en esas comunidades o en esas autoridades indígenas, etc. Eso simplemente es afirmar que en realidad siempre más allá de esos reconocimientos de esos diez años [desde el primer Foro Social Mundial realizado en Porto Alegre, Brasil, en 2001] ha crecido impresionantemente el reconocimiento, de parte de los movimientos, al movimiento feminista y a los feminismos como aportes sustantivos. Una y otra vez, tenemos que decir que no se puede hablar de integración sin verla desde el ángulo feminista, siempre tenemos que estar atentas a esas elaboraciones.

---

16 Articulación Feminista MarcoSur y Cotidiano Mujer, Uruguay.

**Compañera de Paraguay:** Hemos hablado de tantas cosas en estos últimos minutos, yo quería rescatar, al entrar tarde a la sesión hablaba la compañera de Bolivia y es algo específico que figura en algún lugar el pedido al presidente Evo Morales, del reconocimiento de las mujeres feministas de Bolivia. No quisiera que se olvide eso y creo que la joven de Brasil nos dio una estrategia que también creo que funciona en cualquier país. Asociarnos siempre a los jóvenes, porque los jóvenes son más permeables a este tipo de ideas, tienen una mente más abierta y tienen el corazón más lleno de esperanzas. Esa es una estrategia que debemos tener en todos los países, no olvidarnos de eso, y empezar con los niños si es posible. Lo otro que quería preguntar es que si en todos los países, existen Católicas por el Derecho a Decidir. En los países donde prevalece el catolicismo, sería bueno que tomen contacto con la estrategia que utilizan las Católicas por el Derecho a Decidir. Son estrategias muy válidas para llevarlas a cabo en nuestras comunidades y en nuestros países.

La compañera brasileña dijo que de hecho este tipo de luchas eran mucho más frecuentes en los espacios urbanos y que en los rurales es mucho más difícil lograr un espacio, un discurso, un logro. Lo otro que quería decir, entonces, es que tenemos que pensar en la descentralización, no sólo de ideas, sino de recursos también y llevarlos a ámbitos rurales, porque ahí creo que en todos los países pasa lo mismo, es que la mujer tiene menos acceso a la educación y a la posibilidad de tener un espacio de pensamiento crítico. Y es mucho más difícil en los ámbitos rurales, porque es mucho más fuerte el machismo, que tiene que ver con la dependencia económica, que muchas veces genera dependencia del pensamiento. Entonces tenemos que pensar otra vez en la educación como el mecanismo. Concientizar, formar, discutir, porque es la única manera para que alguna vez cambiemos. No sé si hay alguien más de Paraguay que pueda hablar de los cuatro foros mixtos que se han hechos acá en Paraguay, en los últimos 8 años.

Y ha pasado lo mismo que ustedes han estado diciendo. Han venido mujeres de todos los grupos sociales, nos hemos encontrado en tres días de discusiones de temas de mujeres desde diferentes ángulos y están siendo cada vez más fuertes cada año. Lo otro que quería decirles, más como experiencia personal, es que siempre que grupos diversos tienden a unirse lo que realmente puede fortalecernos es pensar en objetivos superiores, como estábamos hablando. ¿Qué puntos de encuentros hay entre el movimiento feminista con otros movimientos sociales? Pensar en el objetivo superior. Eso es todo lo que quería decir.

**Compañera de Perú:** Sólo quería también decir, compañeras, que estos espacios que nos están uniendo a las mujeres campesinas con las otras mujeres son muy buenos. También tenemos que reconocer que falta bastante conocer realmente que es ser feminista. Las mujeres que muchas veces tratan el concepto feminista en el campo lo tergiversan, diciendo que ser feminista es como ser machista. Que



es una mujer que va a maltratar al esposo, o si no, que eres lesbiana. Esos dos conceptos como que nos alejan de las mujeres, especialmente de las del campo, porque dicen: «Uy! Ella es feminista, ella es lesbiana» o «Es de las que maltratan al varón» —es como que han creado un escudo, algo que nos divide. Y yo les digo esto porque yo lo he vivido.

Yo también al inicio tenía como un temor o como algo, pero conociendo ahora la verdadera realidad, el verdadero valor, me doy cuenta que no es así, sino que también porque la misma sociedad machista que tenemos es la que nos crea esos prejuicios, se puede decir no, para que nosotras las mujeres nos podamos unir. Entonces, nosotras en Perú como movimiento de mujeres campesinas estamos haciendo un gran esfuerzo para hacer entender a las mujeres que feminismo no es lo mismo que machismo. Lo que queremos es buscar una verdadera igualdad, que haya igualdad de oportunidades para las mujeres, pero siempre nos encontramos con eso.

**Compañera de Bolivia**<sup>17</sup>: Cada colectivo trabaja en área rural en diferentes lugares. La experiencia que tenemos nosotras en relación al feminismo: como mujeres, como feministas, desde las organizaciones sociales, hemos logrado incorporar el marco teórico, que es el del feminismo comunitario, en el Plan Nacional de Igualdad de Oportunidades, que es un plan por diez años para la mujeres. Estamos contentas porque creo que esto si ha sido un encuentro entre las feministas y las organizaciones sociales y ha sido Evelina Herrera, como viceministra, la que nos ha permitido contribuir en este aspecto y están allí los cinco campos de acción para las mujeres. Nuestra lucha ahora es por lograr que eso que está por escrito se haga realidad, que no haya discriminación por particularidades, que el discurso no ensombrezca, no esconda la discriminación económica.

Además estamos aquí, alegres de estar con todas, porque también nos gustaría que ustedes sepan que la Organización de Mujeres Bartolina Sisa del Departamento de la Paz está siendo reprimida por instrucción de la Organización Nacional de Bartolina Sisa. Entonces, las compañeras se han organizado. La secretaria departamental es la compañera Corina Ramírez y ha asumido el cargo con el respaldo de 18 provincias, pero no se la reconoce en la nacional y el resultado es que la sede ha sido tomada por la policía, no por hermanas, pero si por la policía, por instrucción de la Organización Nacional de Bartolina Sisa y que han sido reprimidas sin respetar que estaban con niños cargados. Nos parece importante un espacio de solidaridad con las compañeras Bartolina Sisa del Departamento de La Paz. Y una alegría más, ustedes conocen los Ponchos Rojos de Bolivia, conocen la información de Achacachi (provincia de Omasuyos, La Paz), son los más machos

17 Miembro de la Asamblea que está en Bolivia, formada por cuatro organizaciones: Sexto Sentido, la Décima Musa, la Asamblea de Mujeres y las Victorias.

que hay allá, resulta que el 6 de agosto nuestra compañera que también es de la asamblea y es dirigentes de las Bartolina de Omasuyos ha marchado con una bandera de vicuña —porque no se hace así nomás el estandarte tiene que ser lindo con un vivo lila—. Es una comunidad campesina donde están los ponchos rojos que son re-que-te-machistas. Creo que sí estamos avanzando en el tema de la homosexualidad, del lesbianismo. Creo que desde abajo ha sido superado, hemos estado presente en la Marcha del Orgullo Gay, con toda la ropa tradicional con la idea de que no solo hay homosexuales en la ciudad, sino también en el campo, compañeros y compañeras que tienen derecho de decidir sobre sus cuerpos, hacer el amor con quien les dé la gana y por tanto ese derecho queríamos reivindicarlo desde nuestro movimiento de mujeres.

**(Otra) Compañera de Bolivia:** Voy a tratar de hablar en castellano. Con una compañera conformamos una asamblea de Bolivia que se está organizando con distintas organizaciones de mujeres, rurales, indígenas, como yo vengo de Saavedra<sup>18</sup>. Lo que nosotros hemos logrado es —como les ha dicho la compañera también— es integrar el Plan Nacional de Igualdad de Oportunidades, con los cinco planes de acción que son el espacio para la mujer, tiempo para la mujer, memoria, o sea cómo hemos vivido, y el movimiento. Si no nos vamos a poder organizar, hablar entre mujeres, no vamos a proponer ideas, entonces no vamos a tener un movimiento, una organización, no vamos a poder lograr lo que queremos. Eso es lo que nosotros hemos planteado, los cinco campos de acción.

Haciendo los talleres en las comunidades, llegando a las comunidades donde viven las compañeras, hemos logrado también contar con sus propuestas. Eso es lo que nosotros hacemos, talleres que se llaman «talleres de diagnóstico rural participativo». Ahí participan varones y mujeres, no solamente mujeres. Nosotros manejamos lo que es feminismo comunitario, pero decimos que feminismo comunitario no es enfrentarnos a los hombres, el feminismo comunitario es varones y mujeres en relación con la comunidad. El par complementario, varones y mujeres, y quizás si pisamos fuerte con los dos pies, entonces vamos a caminar con los dos pies, vamos a ver con los dos ojos y vamos a poder llegar donde queremos llegar, es nuestro planteamiento desde el feminismo comunitario.

**Graciela Di Marco:** Algo muy breve, con referencia lo que decían Lilian y Celina, que quizás apareció también muy fuertemente en Brasil: coincidiendo con la compañera, a mí me parece que muchas veces se dan estas articulaciones cuando hay un determinado objetivo en común. En estos países que mencioné se están dando estas articulaciones alrededor de la lucha por la legalización del aborto, pero en alguno de nuestros países, en el caso de Argentina especialmente —Uruguay es

---

18 Provincia Bautista Saavedra, La Paz. Bolivia.

mucho más laico que Argentina— la lucha por la legalización del aborto significa la lucha por el laicismo, la lucha por que las iglesias se ocupen de lo que se tienen que ocupar y dejen a la sociedad civil ocuparse de lo suyo. En otros países quizás hay otros objetivos prioritarios que pueden encausar y articular la lucha. También en México se lucha por la legalización del aborto. Estas luchas están haciendo confluír no solo al movimiento feminista sino también a los movimientos mixtos, a partir del feminismo demandando la apropiación del propio cuerpo y la secularización.

**Marilyn Daza (presentando la síntesis):** El proceso de diálogo se ha dado en forma muy enriquecedora. Empezamos con un análisis de cómo estamos llevando nuestros procesos de organización y de lucha, cada una en nuestros países y organizaciones. Se habló un poco de cómo van las luchas en Bolivia, de la cosmovisión andina y como afecta esta la participación y organización de las mujeres a nivel local, pero también a nivel de gobierno. Ahora, con la fuerte participación de movimiento de mujeres, se menciona el prejuicio que hay contra el feminismo, la negativa del gobierno de Evo de reconocer al feminismo, incluso se propuso interpelarlo hoy en la asamblea.

También se habló de las difíciles situaciones que se viven en las organizaciones de mujeres en Brasil, en las organizaciones urbanas. También, como mencionó la compañera, que es más difícil en las organizaciones rurales, donde los hombres ordenan las estrategias y básicamente las mujeres las siguen y hay una difícil situación sobre la autonomía de las mujeres por el tema del aborto. De igual manera, el tema del aborto es una problemática crucial en otras realidades y según las compañeras, eso sucede en forma general. Se pasó al diagnóstico de cómo están las organizaciones de mujeres y de ahí se empezó a conectar con el análisis sobre cuáles son los encuentros/articulaciones y los desencuentros.

También se habló de confrontaciones constantes que ha habido entre los movimientos feministas y los otros movimientos. También se mencionó qué sucede con las mujeres en Argentina, en Bolivia, en Brasil. Uno de los temas que se tocó, por ejemplo, es que hay una relación fuerte entre el movimiento de mujeres y el movimiento mixto estudiantil, que es un caso de encuentro muy importante que está generando el empoderamiento en una mayor organización de las mujeres tanto en los espacios propios como en los espacios mixtos.

En Bolivia, cabe mencionar que la compañera expresó que uno de los logros de estos encuentros es el feminismo comunitario, que ya tiene como logro fundamental que haya llegado a instalar algunos planes de acción en un plan del gobierno boliviano. Otro tema que salió en cuanto a los encuentros fue, según lo que dijo la compañera de Chile, la compañera Mafalda, es que hay un encuentro muy grande en la lucha contra la violencia de las mujeres, pero sigue habiendo desencuentros en cuanto a los derechos sexuales y reproductivos y en el tema del aborto. Otras

compañeras mencionaron los encuentros o la articulación que se ha dado en torno a algunos temas, como por ejemplo, colocar la agenda y la voz propia de las mujeres en un espacio como este, en movilizarnos y también un desencuentro en relación con algunas agendas por el prejuicio y la jerarquización de luchas que hay.

Para terminar compañeras, solamente voy a hacer un repaso de cuál ha sido el análisis de la política de igualdad que se ha dado en el Foro, porque creo que amerita un poco conversarlo más, en este como en otros espacios. Creo que ha sido una sorpresa nuestra que han venido varias compañeras con ese interés y solo relatar que se mencionó que al comienzo era muy difícil la participación para las mujeres en las actividades. Ha habido un cambio gradual en esto debido a las políticas e insistencias de parte de las propias organizaciones de mujeres para implementar esta política, pero todavía queda mucho por hacer.

La compañera de la MMM hablaba del momento actual, de ahorita. Parece que nos respetan a medida que nos movemos, que somos capaces de movilizarnos. ¿Qué presencia queremos tener?, me pregunto ahora en el Foro, y hacia adelante. También salieron otros temas como el llamado a la unidad, de parte de las compañeras bolivianas y peruanas, no olvidarnos de las jóvenes y empezar por las niñas, tener siempre en cuenta que estamos hablando no de un sólo feminismo, sino de varios feminismos. Hay algunas preguntas que salieron, como: ¿qué importancia le damos nosotras a la organización de mujeres?

Finalmente yo me quedo con una pregunta que creo que es algo que no hemos podido responder por la cuestión de la dinámica y del tiempo, dos preguntas básicamente: ¿qué ha viajado del movimiento de mujeres y otros movimientos mixtos a los movimientos feministas, porque hemos hablando desde las feministas hacia los movimientos indígenas, de mujeres, urbano-populares, etc. Pero, ¿qué es lo que está de vuelta, ¿qué es ese viaje?, y lo otro es ¿cómo se dan otros encuentros, articulaciones?, ¿cómo se dan esas traducciones de un lenguaje a otro?

## Bibliografía

ÁLVAREZ, Sonia E.

2010 «Foreword». En *Women in Movement in Latin America and the Caribbean: Re-shaping Democracy and Citizenship*, editado por Elizabeth Maier y Nathalie Lebon. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

ÁLVAREZ, Sonia E., Nalu FARIA Y Miriam NOBRE

2003 «Dossiê Fórum Social Mundial e Feminismos». *Revista Estudos Feministas* (11):2.

2004 Another (Also Feminist) World is Possible. En *World Social Forum: Challenging Empires*, editado por J. Sen, A. Anand, A. Escobar y P. Waterman. New Delhi: Viveka Foundation.

BANASZAK, Lee Ann, Karen BECKWITH y Dieter RUCHT (eds.)

2003 *Women's Movements Facing the Reconfigured State*. New York: Cambridge University Press.

CONWAY, Janet

2007 «Transnational Feminisms and the World Social Forum: Encounters and Transformations in Anti-globalization Spaces». *Journal of International Women's Studies*, 8, 3.

2008 «Geographies of transnational feminisms: The politics of place and scale in the world march of women». *Social Politics* 15 (2):207-231.

CORNWALL, Andrea, Elizabeth HARRISON y Ann WHITEHEAD (eds.)

2007 *Feminisms in Development: Contradictions, Contestations and Challenges* London: Zed Books.

DI MARCO, Graciela

2006 Movimientos Sociales y Democratización en Argentina. En *De lo Privado a lo Público: 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*, editado por Nathalie Leblon y Elizabeth Maier. México, D.F.: Siglo XXI; UNIFEM; LASA.

ESCHLE, C.

2005 «Skeleton Women»: Feminism and the Antiglobalization Movement». *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 30 (3):1741-1760.

ESCHLE, Catherine y Bice MAIGUASHCA

2010 *Making Feminist Sense of the Global Justice Movement*. New York: Rowman & Littlefield.

GOREN, Nora

2010 «La Institucionalización de la perspectiva de género. Un mayor reconocimiento?». En *Foro de Debate de Iberoamericana. América Latina-España-Portugal* (en prensa).

LEBON, Nathalie y Elizabeth MAIER (eds.)

2006 *De lo Público a lo Privado: 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*. México D.F.: LASA, UNIFEM, Siglo XXI.

MILLÁN MONCAYO, Mágina

2006 «Indigenous Women and Zapatismo: New Horizons of Visibility». En *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*, editado por

Shannon Speed, R. Aída Hernández, y Lynn M. Stephen. Austin: University of Texas Press.

MONTEAGUDO, Graciela

2010 Gendering the Rhizome: Women in Argentine Social Movements. Ph. D. dissertation. University of Massachusetts, Amherst.

PHILLIPS, Lynne y Sally COLE

2009 «Feminist Flows, Feminist Faultlines: Women's Movements and Women's Machineries in Latin America». *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 35, 1: 187-211.

RAI, Shirin M. (ed.)

2003 *Mainstreaming gender, Democratizing the State? Institutional Mechanisms for the Advancement of Women*. Manchester: Manchester University Press, published for and on behalf of the United Nations.

THAYER, Millie

2010 *Making Transnational Feminism: Rural Women, NGO Activists, and Northern Donors in Brazil*. New York: Routledge.

VARGAS, Virginia

2000 «Institucionalidad Democrática y Estrategias Feministas en los Años 90: El Estado, las Mujeres y la Política a través de la Historia Latinoamericana». En *De Poderes y Saberes: Debates sobre Reestructura Política y Transformación Social, Memoria del II Seminario Regional*, editado por Development Alternatives with Women for a New Era (DAWN) y Red de Educación Popular Entre Mujeres de América Latina y el Caribe (REPEM). Montevideo, Uruguay: DAWN; REPEM.

2003 «Feminism, Globalization and the Global Justice and Solidarity Movement». *Cultural Studies* 17(6):905–20.

2010 «Constructing New Democratic Paradigms for Global Democracy: The Contribution of Feminisms». En *Women in Movement in Latin America and the Caribbean: Re-shaping Democracy and Citizenship*, editado por Elizabeth Maier y Nathalie Lebon. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

WOODFORD-BERGER, Prudence

2007 «Gender Mainstreaming: What is it (about) and should we continue doing it?». En *Feminisms in Development: Contradictions, Contestations & Challenges*, editado por A. Cornwall, E. Harrison y A. Whitehead. London: Zed.

## CONOCIMIENTOS EN MOVIMIENTOS: CO-RAZONANDO EN TIEMPOS DE CRISIS

*Red Transnacional Otros Saberes<sup>1</sup>*

En abril de 2008, un grupo de nosotros convergimos en un encuentro sobre movimientos latinoamericanos en la Universidad de Massachusetts en Amherst, donde se organizó lo que ahora llamamos como Red Transnacional de Otros Saberes. Allí nos dimos cuenta que teníamos muchas cosas en común, que eran atípicas para un grupo de investigación. No fue el caso que todos nosotros trabajáramos en o con movimientos sobre el mismo problema o temática —como minería, género, medio ambiente, comida, autonomía, etc.— y sin embargo, nos dimos cuenta que compartíamos mucho entre nosotr@s. Lo común fue el hecho de que los distintos movimientos e iniciativas con quienes colaborábamos y trabajábamos estaban no solamente luchando contra varios proyectos de desarrollo o problemas del capitalismo, sino que también estaban generando imaginarios, prácticas y cosmovisiones con lógicas distintas para hacer su trabajo político, muchas veces a través del arte, la artesanía o los rituales, pero también en las formas distintas de conocer la realidad, de vivir la sexualidad, de compartir y construir saberes, de relacionarse con la naturaleza, etc.

Algo que nos juntaba es que la separación entre investigación y acción, entre investigador y activista, entre conocimiento científico y saberes prácticos y populares no nos convencía ni la practicamos en nuestras vidas. Somos investigadores, pero también educadores, activistas, militantes, artistas y comunicadores. Valoramos el caminar junt@s en los movimientos como un medio y un fin en sí mismos, para construir conocimiento de manera colectiva, y que tenga un valor práctico y político.

Además, un aspecto que no pudimos articular completamente en aquel momento, pero que salió durante varias conversaciones y reuniones, fue el hecho de que al crear estas «nuevas» prácticas políticas, estos movimientos están también generando nuevos conocimientos y formas de saber. Formas de saber que no tienen su base en la certidumbre y dominación de UNA VERDAD, sino que son de carácter más experimental, que desplazan el sentimiento y espíritu/corazón hacia el

---

1 La Red Transnacional Otros Saberes es un espacio en construcción y expansión, integrado por investigadores-activistas, activistas-investigadores, dirigentes, y otras identidades múltiples relacionados a la acción política y la construcción de conocimiento, vinculados a los cuatro nodos de la red, conformado por grupos locales en Lima (Perú), Puerto Rico, Chappel-Hill (los Estados Unidos) y Chiapas (México).

centro, y que facilitan espacio para múltiples racionalidades. Claramente algunas de estas formas y conocimientos no son tan nuevas, pero aparentan ser así porque han permanecido ocultas por cientos de años de colonialismo y dominación de epistemologías y saberes occidentales modernos y patriarcales.

### Resumen conceptual breve

El proyecto «Investigación colaborativa en tiempos de crisis: Hacia la construcción de redes activistas-académicas de co-producción de conocimiento», bien se hubiese podido llamar «Construcción colectiva de conocimiento en tiempos de crisis: *Hacia el desarrollo de nuevas metodologías, prácticas, y lenguajes de cambio social y vida al inicio del siglo XXI*». En este ensayo queremos presentar este proyecto colaborativo, situar el por qué de su importancia, de sus enfoques y del momento histórico en el cual se desarrolla. El proyecto, que ha tenido lugar desde el 2009, traspasa las fronteras de los países de América del Norte y del Sur. Con su formulación y puesta en marcha queremos presentar un argumento político de por qué hoy en día es necesario desarrollar nuevas metodologías, prácticas y lenguajes del cambio social; lo que nos parece relevante no solamente para el proyecto sino sobre todo para la actual coyuntura de crisis de la civilización occidental capitalista en general.

Entendemos el presente como un momento caracterizado por crisis, o lo que algunos llaman «impassé»<sup>2</sup>. Esto quiere decir que ninguno de los marcos políticos o teóricos con la cuales estamos acostumbrados a actuar son suficientes: vivimos una era de incertidumbres. Pero en contraste con las epistemologías dominantes de las ciencias sociales, para nosotros la incertidumbre no es necesariamente algo negativo. De hecho, es un momento de oportunidad para re-evaluar, elaborar, y crear otros conceptos y perspectivas sobre la relación entre teoría y práctica. Para nosotros y nosotras una de las tareas principales de los activistas e investigadores es reconsiderar: 1) las categorías; 2) las teorías de cambio social, y 3) las metodologías usadas para analizar y promover la transformación histórica. Además, este es un proceso que cruza las divisiones típicas entre academia y movimientos sociales, Sur y Norte, práctica y teoría. Hoy en día la centralidad de las incertidumbres, preguntas y conocimiento de lo que ya pasó, nos lleva a cuestionar las categorías, pero también la relación entre los conceptos y análisis con los procesos y las prácticas políticas.

De nuevo, una de las características más visibles del espacio-tiempo presente es la centralidad de la incertidumbre. Las incertidumbres se manifiestan en preguntas fundamentales sobre cómo pensamos y entendemos lo que está pasando ahora, y aún más como esto nos lleva a desarrollar otros futuros. Mientras hay

---

2 Ver Colectivo Situaciones 2009.



quienes nos dan categorías y explicaciones marxistas ortodoxas, o liberales para definir y evaluar lo que pasa, nosotros desde nuestras posiciones como investigadores y activistas afirmamos que estos análisis no son adecuados.

Además, creemos en la importancia que tiene hoy llevar a cabo proyectos que no solamente investiguen movimientos sociales y políticos, sino que lo hacen *para, con y desde* estos movimientos, no solamente como un correctivo a los modos y formas tradicionales de investigaciones y la producción de saberes, sino también como parte de una práctica política radical en sí misma. Sólo haciendo este tipo de investigación vamos a tener la posibilidad de poder contribuir a la construcción de nuevas herramientas para actuar y resistir hoy, que se están dando en las luchas sociales de este momento. Estas herramientas incluyen nuevos vocabularios políticos y sociales, que permiten nuevos imaginarios y nuevas maneras de actuar dentro de procesos de transformación social actuales y potenciales.

### **¿Por qué este proyecto? ¿Por qué ahora?**

Es casi común plantear que el escenario mundial al inicio del siglo XXI se define por múltiples crisis. Tendemos a clasificar y nombrar estas crisis como ecológicas, económicas, y políticas, a la vez que ahora incluimos crisis alimentarias y energéticas. Este proyecto nace en respuesta y reconocimiento de esta situación de crisis múltiples y relacionadas. Sin embargo, para nosotros y nosotras es clave entender que dichas crisis evidencian otras que son menos reconocidas, pero que también son importantes, como son las culturales y epistémicas. Más aún, no se trata de crisis coyunturales porque son resultado de una historia de larga duración en la organización del sistema-mundo moderno/colonial capitalista y de la relación que promueve entre la humanidad y el resto de la naturaleza. Íntimamente ligado con esto, están las maneras de pensar y saber asociados con ese sistema, o sea con la modernidad/colonialidad. Vemos en la actualidad disputas complejas entre diferentes actores sociales y políticos sobre el futuro de nuestras sociedades, futuros que a nuestro entender exigen nuevos modos de pensar y saber.

Estos modos de pensar y saber no son solamente auxiliares o secundarios a los cambios materiales, sociales, económicos y políticos, sino que son parte integral de los cambios en las relaciones de poder en sus dimensiones simbólicas y materiales. Desde los movimientos sociales del mundo, y específicamente de América Latina, se ha advertido sobre estas crisis y sus consecuencias desde hace décadas. Al mismo tiempo, se ha venido experimentando con la construcción de otras relaciones sociales, modelos económicos, derechos individuales y colectivos, y prácticas de democracia que dan pistas para procesos de transformación social más amplios y profundos. Un claro ejemplo es la politización de las relaciones de género en todos los espacios de la sociedad como producto de la ges-

tión político epistémica del movimiento feminista, la construcción de una reforma agraria desde abajo por el MST, la experimentación con una agricultura sostenible y de economía solidaria por la Vía Campesina, y las propuestas de otros modos de entender el desarrollo y de organizar el Estado por parte de los movimientos indígenas y afrodescendientes.

Como bien plantean Sonia Álvarez, Arturo Escobar y Evelina Dagnino (1998), estas luchas son profundamente culturales, ya que dependen de otras concepciones y prácticas de democracia, de autonomía, del cuerpo, de la naturaleza y del territorio. Sostenemos que de esta manera surgen alternativas a la realidad actual en los movimientos sociales que buscan la construcción de otros mundos posibles. Estas prácticas —algunas *prefigurativas*, mientras otras más creativas/experimentales— deben ser visibilizadas, profundizadas, difundidas y teorizadas críticamente para permitir cambios más profundos en la organización de la vida humana y en su relación con la naturaleza.

Las disputas sobre el sentido y la práctica de conceptos como democracia, desarrollo y política que los movimientos han abierto, implican un cuestionamiento a la manera como miramos e interpretamos la realidad. Sostenemos que por ello estamos viviendo un proceso de transición paradigmática (Santos 2006), como respuesta a este momento de crisis de la modernidad occidental como patrón de poder y de conocimiento, en el cual los movimientos sociales del continente juegan un papel clave.

Estas prácticas, ideas e imaginarios ofrecen alternativas a través de la contestación a la hegemonía de las epistemologías occidentales —en las cuales el progreso, el desarrollo, la ciencia, y el positivismo son centrales—. Para nosotros la lucha epistémica es clave y fundamental.

### **¿Por qué epistemología?**

Dado que las prácticas de conocimiento son forjadas en campos de poder, defender a los movimientos sociales como creadores de conocimiento tiene un alto significado político. La práctica teórica de los movimientos sociales es generada en relación con los regímenes históricos (epistémicos y ontológicos) que ellos están luchando por transformar. En este sentido, la importancia de las prácticas de conocimiento desde los movimientos nace, por un lado, en sus lugares únicos de enunciación —su situación— y, por otro lado, en su contienda con los regímenes dominantes (y hasta represivos) de verdad o hegemonía. Es decir, debemos reconocer que los movimientos luchan en el campo de saber en varias maneras: de un lado, ofrecen alternativas y significados específicos, por ejemplo el concepto y práctica de buen vivir, o las diversidades sexuales ofrecen otra ética y marco en el cual la gente pueda vivir su vida. De otro lado, al mismo tiempo, niegan el monopolio de verdad que asumen los regímenes dominantes, por ejemplo refutando

la (supuesta) verdad de que el dinero es el determinante más importante del valor: ya sea a través de la oposición directa y explícita a discursos «expertos», o bien a través de la proliferación de una variedad de modos alternativos de saber y ser —modelos económicos, sociales y culturales alternativos—, la producción de conocimientos por parte de los movimientos interfiere en operaciones de poder de forma significativa. Prácticas como la lucha por conceptos y prácticas alternativas al desarrollo, el compromiso con nociones y expresiones distintas y profundas de la democracia, no solamente deberían ser entendidas como prácticas de conocimiento, sino como intervenciones en un campo político complejo y controversial.

La importancia del conocimiento no radica simplemente en el hecho de que contenga una serie de prácticas materiales concretas, sino también en el hecho de que cumpla un papel fundamental en los paradigmas de pensamiento tanto dominantes como alternativos, lo que afecta todo el tejido social. Como escriben Eyerman y Jamison:

La sociedad es construida a partir de actos recurrentes de conocimiento. Conocimiento que no es especialmente el sistematizado o el formalizado que caracteriza el mundo académico, tampoco (simplemente) el conocimiento científico producido por profesionales autorizados. Es más bien la praxis cognitiva más amplia que informa toda la actividad social (1991: 49).

La característica de las crisis es que no se pueden calificar fácilmente como positivas o negativas. Las crisis son momentos en que no sabemos ni tenemos marcos claros para entender y ver lo que va a pasar. Así que frente a las crisis multifacéticas, afirmamos los cambios epistemológicos y metodológicos del saber como parte de los cambios culturales más amplios y profundos que se están dando en diferentes partes del mundo, sobre todo en sociedades con bagaje colonial.

Trabajando con la propuesta teórica de Boaventura de Sousa Santos, de la sociología de las ausencias y de las emergencias, estamos repensando nuestras maneras de construir conocimiento, desde y para la acción política sistémica. Esta opción que estamos construyendo implica cambiar nuestro entendimiento de qué es a lo que nos estamos oponiendo, qué es lo que estamos promoviendo y cuáles son las maneras en que entendemos que esos conocimientos/entendimientos pasan de un «sujeto de conocimiento» a un «objeto de conocimiento», buscando romper muchas veces esta distinción.

Observamos como importantes las diversas experiencias de lucha de los pueblos —en particular las indígenas y afrodescendientes— que hoy en América Latina proponen y hacen práctica la recuperación de sus saberes, de su historia y su matriz cultural en un proceso de revisión de sus miradas sobre el mundo, la sociedad humana y su relación con la naturaleza. Un proceso de re-conocer las

experiencias ausentes e invisibilizadas que han generado y generan otros saberes, otras formas de conocer, ser y estar en el mundo.

De hecho, este proyecto parte de una premisa no convencional: *que los movimientos sociales y los actores políticos, culturales y epistémicamente marginalizados por los sistemas dominantes, son las fuerzas históricas que hoy en día están desarrollando y experimentando con prácticas, conocimientos y sabidurías con un mayor potencial para ofrecer soluciones. Es decir, son ellos los que tienen la posibilidad de enfrentar esas múltiples crisis y que en sus prácticas creativas articulan alternativas para el futuro.* Algunas de estas prácticas son novedosas, mientras otras son basadas en tradiciones centenarias y ancestrales que han sido reprimidas u ocultadas por mucho tiempo. En contraste con enfoques tradicionales que ven a los gobiernos, expertos, científicos y planeadores (típicamente del Norte) como aquellos que resuelven u ofrecen soluciones a los problemas mayores, nuestro proyecto hace lo opuesto. Miramos hacia los actores subalternos para desarrollar nuevas prácticas, ideas e imaginarios. Miramos hacia «abajo» no porque romanticemos a esos actores, ni porque sintamos lástima por ellos, sino porque creemos que una visión desde abajo nos ofrece miradas importantes para actuar en el presente. Como el viejo Marx, CLR James, Boaventura de Sousa Santos, Gloria Anzaldúa y Donna Haraway (entre otr@s) nos han enseñado, con respecto a las ausencias y las invisibilidades, la mirada desde abajo puede ser mejor:

Los puntos de vista de los subyugados no son posiciones inocentes. Por el contrario, ellos son preferidos porque en principio son menos propensos a negar el núcleo de la crítica y la interpretación de todos los conocimientos. Ellos son conocedores de modos de negación a través de la represión, el olvido y actos de desaparición... Los puntos de vista «subyugados» son preferidos porque parecen prometer ser más adecuados, sostenidos, objetivos y capaces de transformar el mundo. La mirada desde abajo, el cómo de esa mirada, es una opción que requiere de habilidades con el cuerpo y el lenguaje, de una meditación de la visión como la mayor «visualización tecno-científica» (HARAWAY 1991: 191, traducción nuestra).

### **Más allá de los investigadores comprometidos**

En este escenario, la reflexión sobre el papel de los investigadores comprometidos con las luchas por un mundo mejor, y sobre sus prácticas y metodologías usadas para la producción de conocimientos, es esencial como parte de los cambios culturales y de las transformaciones en las relaciones de poder en nuestras sociedades. Esta reflexión funciona a dos niveles. Por un lado, como un rechazo de la producción jerárquica y extractiva de conocimientos sobre los sujetos sociales estudiados, que sigue siendo una práctica común en muchas instituciones académicas en el mundo, que reproducen el *statu quo* y afirman su monopolio en la producción y valorización de conocimientos. *Por el otro, proponemos esta*

*reflexión como una manera de mirar, contemplar, investigar y participar en los procesos y prácticas de conocimientos diferentes, prácticas de conocimiento que manifiesten en sí mismas otras relaciones entre saber/conocer y hacer/ser.*

Para nosotros es clave reconocer que —tal vez ya desde hace mucho tiempo, pero especialmente ahora— no se puede hablar de problemas que tocan el mundo «allí afuera» (separado de los actores), sobre el que los académicos e investigadores trabajan. Hoy en día tod@s —académicos, activistas, movimientos sociales y políticos— vivimos muchas incertidumbres comunes y, como consecuencia, compartimos búsquedas para encontrar alternativas políticas, ambientales, sociales, alimentarias y culturales, que puedan responder a las graves crisis que enfrentamos colectivamente. Pues las distinciones son bastante complejas porque tod@s nosotr@s tenemos identidades múltiples también: somos partes de movimientos, somos activistas, líderes, comunicadores, educadores y mucho más. Sin embargo, no queremos reducir las diferencias entre movimientos y académicos que son a veces muy intensas, pero más bien enfatizar cuánto tenemos en común, y cuánto tenemos que aprender de los movimientos que nos ofrecen no solamente material sobre el cual podemos escribir, sino también materia prima y propuestas refinadas en la construcción colectiva de un *pensar mejor* y un *vivir bien*.

Mientras algunas de estas búsquedas pueden aparecer claramente como «investigaciones», otras toman formas de experimentaciones, traducciones y luchas ubicadas en prácticas concretas. Es decir todos —no importa si somos definidos como activistas, académicos, o de otras maneras— estamos en búsqueda: buscando, interrogando, investigando cómo actuar, vivir, responder desde nuestras varias ubicaciones y localizaciones como sujetos históricos que somos tod@s.

Además, estas búsquedas requieren no solamente nuevas soluciones dentro del espectro de lo que ya se piensa y se define como los parámetros de lo real y lo posible. También necesitamos nuevas maneras de nombrar los problemas y de pensar y organizar nuestras sociedades, luchas y propuestas. Es decir, los parámetros mismos necesitan ser repensados. Por ejemplo, si generalmente se habla de cómo cambiar el programa político del Estado, generalmente trabajando desde y sobre el contenido de un partido político o un movimiento social para llenar la política con un contenido mejor; hoy en día preguntamos también sobre la forma de ese partido y/o de este movimiento. Nos ocupamos tanto de los procesos como de los retos.

En este proyecto nosotros rechazamos definiciones y divisiones sencillas que diferencian a intelectuales o productores de conocimiento de los activistas o movimientos sociales y sus comunidades. Por el contrario, nosotros argumentamos que en el escenario actual es más preciso reconocer el crucial trabajo político constituido por las diversas prácticas de conocimiento, desde la investigación hasta la producción teórica y analítica, al servicio de una mejor comprensión del

escenario contemporáneo, pero también del desarrollo de nuevas herramientas y estrategias para intervenir en este. Además, porque vemos que mucho del escenario presente está definido por un rechazo a las formas hegemónicas de hacer política, así como por una falta de certeza acerca de cuáles modelos de gobierno y organización funcionan mejor; y por el hecho de que estas prácticas de conocimiento son partícipes en las tareas recíprocas de discernir nuevos conceptos y objetivos en la práctica política, así como del desarrollo de nuevos entendimientos de las clases y formas de conocimiento necesarios para la liberación.

### **El proyecto y nuestra metodología**

Somos un colectivo —o mejor dicho un conjunto— de académicos-activistas, y activistas de varias localidades en las Américas (México, Perú, Colombia, Puerto Rico y Estados Unidos). Hemos empezado este proyecto en 2008-2009 con cuatro grupos, a los cuales se añadió uno más en el 2010 durante la conferencia de la cual este libro es una reflexión. Somos, en total, cinco de lo que llamamos nodos: Lima, Perú; Chiapas, México; Chapel Hill y UMass Amherst, USA, y ahora Puerto Rico. Lo que nos ha unido no fue solamente una agenda de investigación/proyecto común, sino más bien críticas y preguntas comunes que han salido de experiencias de colaboración vividas en nuestros cuerpos mismos. Esas experiencias nos llevaron a querer abordar un proyecto en conjunto, sin convertirse en un proyecto de investigación típico.

Hemos siempre trabajado en modo experimental tratando de estar abiertos y dispuestos a lo emergente (en el sentido usado por la «ecología de los saberes» de Santos 2004). En vez de trabajar sobre un movimiento o un problema —como alimentación, minería, derechos de mujeres, etc.— hemos imaginado y gestionado nuestra colaboración como un espacio —real, virtual/cibernético, y conceptual— de encuentro entre movimientos e investigadores diferentes a la norma hegemónica. El objetivo fue doble: desarrollar mejores metodologías para la *comprensión*, y al mismo tiempo, para la *intervención* en el presente. Desde el inicio el proyecto funcionó mucho a través de afinidades y sensibilidades comunes, en contraste con una idea de trabajo intelectual que está sustentada sólo por cuestiones racionales e instrumentales. Además, esas sensibilidades emergieron no solamente desde los/las investigadoras, pero también desde los movimientos con quienes hemos trabajado. Hemos encontrado fascinante que aunque los movimientos con quién estamos trabajando (de los cuales much@s de nosotr@s también somos activistas) son bien diferentes entre sí, hay muchas conclusiones y propuestas comunes que emergen desde la práctica de colaboración.

En varias reuniones y encuentros hemos empezado a pensar nuestro proyecto como un espacio para desarrollar un nuevo vocabulario y crear una nueva caja de herramientas tanto para la colaboración como para el cambio social. De hecho,

para nosotros no puede haber transformación sin colaboraciones, en parte porque las colaboraciones rompen, por un lado, con el individualismo y, por el otro, con la visión segmentada de nuestra sociedad que define algunos como «sujetos» y a otros como «expertos». Después de reunirnos las primeras veces, empezamos una discusión, que resultó en la decisión de regresar a nuestros «lugares/locaciones» para ver cómo se podría continuar estas discusiones de maneras significativas. Además decidimos tres terrenos de acción: 1) articular un nuevo léxico o vocabulario; 2) agregar ejemplos de experiencias y metodologías de investigación colaborativa que hubieran tanto funcionado como fracasado; 3) finalmente, y tal vez más importante porque incluye a las otras dos, construir una página web interactiva donde se pudieran subir los documentos que surgieran de este proceso no sólo para nosotros, sino también para otros a quienes pudieran servir e interesar.

### **Hacia una nueva caja de herramientas**

En nuestro trabajo como colectivo hemos desarrollado una metodología poco ortodoxa que no está basada en definir el «objeto de estudio» como un conjunto de preguntas y un objetos de análisis común, sino más bien en un proceso de reflexionar y compartir conceptos, herramientas, problemas e ideas que surgen en el curso de nuestros compromisos con varios actores en movimiento en los diversos lugares donde trabajamos.

En este proceso hemos trabajado activamente para deconstruir la línea divisoria cartesiana de Sujeto-Objeto que es la base de la mayoría de los enfoques de investigación, aun de muchos que afirman ser críticos y progresistas. Esto requiere que dejemos de presumir que existe una distinción clara y sencilla entre el mundo de la acción/activismo y el mundo de la producción de conocimiento/academia y aceptemos que en el mundo de hoy, tanto los académicos como los activistas, habitamos problemas-espacios comunes caracterizados por un sin número de crisis e incertidumbres.

Por lo tanto, en vez de que nosotros, supuestamente definidos como investigadores, formulemos preguntas comunes a los movimientos sociales, en nuestro proceso colectivo hemos venido a reconocer «los problemas comunes», así como los principios o los bocetos de lo que serían soluciones comunes. O en vez de llamarlos soluciones, podemos pensar en ellos como herramientas comunes para involucrarnos y abordar los problemas basados en maneras diferentes de saber, o incluso de distintas nociones de lo que se reivindica como lo que es el saber y la verdad.

Inspirados por los desafíos al nexo común de saber-sentir-hacer, nosotros partimos de la ética zapatista, el caminar preguntando, reflejando y revisando a medida que avanzamos. A diferencia de enfoques dominantes que buscan certeza y verdad absoluta antes de tomar cualquier acción, nuestro proceso común de investigación nos ha dado nuevas sugerencias. En conjunto nosotros discutimos

que los actores que deben confrontar lo más duro de las crisis ecológicas, políticas y sociales son triplemente marginalizados, precisamente porque sus formas de acción no necesariamente buscan ser impuestas de manera universal y todavía están siendo objeto de experimentación y revisión.

Ya sea que estemos hablando de movimientos de campesinos y granjeros en el Norte y Latinoamérica, o del movimiento de mujeres o de *queer* en Perú, o de los movimientos indígenas y de afrodescendientes a lo largo de las Américas, una cosa que tienen en común es la naturaleza experimental de su práctica. Esta naturaleza experimental, antes que percibida como tímida y tenue debería ser vista como poderosa precisamente a causa de su apertura y de su capacidad para la amalgamación creativa.

Además de '*caminar preguntando*', hemos tomado la herramienta o los principios del *co-razonar* —o el *razonar con*, y también hemos reconocido que el razonamiento requiere nuestros corazones, sentimientos y el amor. Así como descartamos la noción de certeza, nosotros también rechazamos la idea de que la investigación y la comprensión necesitan evitar las emociones, y creemos, por el contrario, que las alternativas y soluciones al presente sólo surgirán del distanciamiento con el racionalismo desprendido. En ninguna parte es esto más claro que en nuestros compromisos comunes a lo largo de lo que habría sido anteriormente considerado como diferencias insalvables por ejemplo entre el movimiento feminista y el indígena.

### Problemas comunes

Estos problemas son comunes no sólo o necesariamente en lo que concierne al contenido específico, sino también en lo que concierne a los desafíos que los mismos presentan para los lugares y las formas de las respuestas que buscamos.

Por ejemplo, la pregunta o el problema sobre las formas de organización adecuadas al presente es común a todos los movimientos y activistas con los cuales trabajamos. Esto está directamente relacionado con interrogantes sobre la naturaleza y la localización de lo político e, incluso, de economías no capitalistas. En cada uno de los espacios donde trabajamos, las formas de organización tradicionales, en particular el partido político, pero también la noción de un movimiento comprendido por una sola identidad o problemática han demostrado ser profundamente inadecuadas.

Por lo tanto, tratamos de observar detenidamente y experimentar con las distintas formas de organización que evitan las jerarquías, la acumulación de poder y la institucionalización de la mayoría de entidades políticas, así como con aquellas que preservan e incluso valorizan la diferencia y la diversidad.

La noción del «poder dispersado» sugerida por Raúl Zibechi como una descripción de las luchas de El Alto en Bolivia, es un ejemplo excelente de la clase de práctica teórica y problemas comunes producidos en colaboración con movimien-



tos. El poder dispersado es parte de un esfuerzo político y analítico para definir el movimiento, o lo que Zibechi describe como «poderes anti-estatales» o poderes definidos más por lógicas y dinámicas que por una estructura o programa político específico.

¿... qué es un movimiento sino eso, moverse? ...

Se trata de darle prioridad al deslizamiento por sobre la estructura, a lo móvil por sobre lo fijo, a la sociedad que fluye antes que al estado que busca controlar y codificar los flujos. En este tipo de análisis, los objetivos del movimiento —por poner apenas un ejemplo— no se derivan del lugar que se ocupa en la sociedad (obrero, campesino, indio), ni el programa que se enarbola, de las declaraciones o de la intensidad de las movilizaciones. No se considera los movimientos según su ‘solidez’ organizativa, su grado de unificación y centralización que hablarían de la fortaleza de la estructura orgánica. Por lo tanto, no desconsideramos aquellos movimientos fragmentados o dispersos, porque proponemos abordar esas características desde una mirada interior. Una y otra vez movimientos no articulados y no unificados están siendo capaces de hacer muchas cosas: derriban gobiernos, liberan amplias zonas... crean formas de vida diferentes... (ZIBECCHI 2006: 129).

Esas tipos de nociones y conceptualizaciones contribuyen a un nuevo vocabulario para entender los deseos y visiones políticas que nos guían.

Además del trabajo claramente delineado de práctica teórica, el proyecto también cree profundamente en el poder de traducción y fertilización mutua de conocimientos entre espacios y movimientos que tradicionalmente no trabajan juntos o ni siquiera se comunican. Como tal, la introducción de ritual y «mística» en el corazón de los espacios de movimiento —algo a lo que antes las izquierdas podrían haberse referido como adorno o adiciones culturales— adquieren un lugar central, modificando la naturaleza misma de la conversación y el espacio.

## Bibliografía

ÁLVAREZ, Sonia, Evelina Dagnino and Arturo Escobar (eds.)  
1998 *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements*. Boulder, CO: Westview Press.

COLECTIVO SITUACIONES  
2009 «Inquietudes en El Impasse». En 194.109.209.222/colectivosituaciones/inquietudes.pdf

EYERMAN Ron, Andrew JAMISON  
1991 *Social Movements: A Cognitive Approach*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

HARAWAY, Donna

1991 «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective.» En *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, pp. 183–201. New York: Routledge.

SANTOS, Boaventura de Sousa

2004 «A Critique of Lazy Reason: Against the Waste of Experience». En: Wallerstein, Immanuel (org.), *The Modern World-System in the Longue Durée*. Londres: Paradigm Publishers: 157-197.

2006 *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM.

ZIBECHI, Raúl

2006 *Dispersar el Poder: Los Movimientos Como Poderes Anti-Estatales*. Buenos Aires: Tinta Limón.

## RELIGIÓN, MOVIMIENTOS SOCIALES Y REFORMA PROGRESISTA EN AMÉRICA LATINA: RECUPERANDO LO OBVIADO

*Alejandro Velasco, Jeffrey Rubin y David Smilde*

La colaboración «Religión, Movimientos Sociales, y Reforma Progresista en América Latina»<sup>1</sup> surge de la discusión sobre cultura en la primera conferencia de la Coordinadora Inter-Universitaria de Investigación, en la Universidad de Massachusetts en el año 2008. En aquella oportunidad, abarcamos las formas cívicas y no-cívicas de activismo —ejemplificadas por los procesos de presupuesto participativo, por un lado, y por las movilizaciones indígenas callejeras, por el otro—. Al discutir estos movimientos sociales, pensamos la cultura en términos de proyectos artísticos, arquitectura, memoriales, y currículos transnacionales. También pensamos los discursos y las prácticas culturales locales, como las farmacias femeninas en el campo de Río Grande do Sul, Brasil, la sabiduría ecológica de los afro-descendientes en Colombia, y las prácticas políticas indígenas en Ecuador, Perú, y Bolivia. Reconocimos en conjunto que no podíamos hablar de movimientos sociales o de alternativas a futuro —ni en las calles ni en las instituciones— sin hablar de la cultura.

Sin embargo, no hubo en la conferencia en la Universidad de Massachusetts discusión sobre la religión. Fue como si las creencias, prácticas, e instituciones religiosas existieran en un mundo completamente distinto al mundo de los movimientos sociales. Organizamos esta colaboración, «Religión, movimientos sociales, y reforma progresista» para cuestionar esta separación. Planteamos estudiar y teorizar la relación entre movimientos sociales y religión, entendiendo esta última como un fenómeno cultural en la vida diaria de muchos —bien sean líderes, militantes, o personas fuera de los movimientos— y como una importante forma de poder institucional en el mundo político y económico.

Vemos varias posibles relaciones entre la religión y los movimientos sociales.

Por ejemplo, las ideas, prácticas e instituciones religiosas pueden formar parte de la vida cotidiana de aquellos que participan en los movimientos sociales, y de esa forma influyen en su manera de pensar, actuar, y participar. Las ideas y prácticas religiosas también pueden incidir en la decisión de otros en no formar

---

1 Los integrantes de la colaboración son: Benjamin Junge (Universidad del Estado de Nueva York, New Paltz); José Antonio Lucero (Universidad de Washington); Margarita López Maya (Universidad Central de Venezuela); Jeffrey Rubin (Universidad de Boston); David Smilde (Universidad de Georgia) y Alejandro Velasco (Universidad de Nueva York).

parte de movimientos sociales progresistas. Las ideas y prácticas religiosas pueden ayudar a interpretar el sufrimiento de algunos y ofrecer imágenes del pasado y futuro, a veces con referencia a textos religiosos —y pueden hacerlo en una manera que fortalezca, debilite, o que dé forma a la movilización—. Las instituciones y filosofías religiosas pueden a veces ofrecer visiones de un mundo político justo y así servir de guía para evaluar a líderes o regímenes políticos. Estas ideas religiosas sobre la política pueden apoyar a la democracia y a los movimientos, así como también pueden fortalecer al capitalismo y el autoritarismo. A la vez, líderes religiosos pueden apoyar u oponerse a líderes políticos —bien formen parte del gobierno o de movimientos sociales—. Las prácticas y las comunidades religiosas pueden ser híbridas, y la manera en la cual las religiones interpretan la realidad política y actúan en ella puede cambiar en determinados contextos políticos y sociales. Finalmente, podemos encontrar la religión en lugares inesperados. En todas estas maneras, la religión puede formar parte del mundo tal como es —lleno de complejas relaciones de poder— así como puede formar parte del mundo tal como pudiese ser. Como indica José Antonio Lucero, uno de los colaboradores del grupo: «Cuándo pensamos en reconstruir identidades y en mejorar las vidas de las personas, tenemos que pensar en cómo el mundo es desencantado y reencantado en distintas maneras».

Nuestra colaboración reúne tanto a investigadores que nunca han considerado seriamente el papel de la religión en sus estudios sobre movimientos sociales, como a investigadores que por muchos años han estudiado la relación entre movimientos y la religión. Algunos nos integramos a la colaboración con mucho escepticismo sobre la relevancia de la religión para el estudio y la práctica de la transformación social. En abril de 2010, nos reunimos en una pequeña conferencia en Boston. En esta cita, seis investigadores presentaron trabajos examinando la relación entre religión, movimientos sociales, y reforma progresista en distintos casos. Salimos convencidos que las prácticas e instituciones religiosas pueden influir en la movilización política en distintas maneras. En muchos casos, para entender las posibilidades y los efectos de la lucha política de los movimientos, tenemos que considerar los efectos de las prácticas e instituciones religiosas con relación a las metas, formas de organización, y estrategias políticas y culturales de los movimientos.

Este ensayo presenta un resumen de las ponencias de dicha conferencia y una discusión más general de los varios temas que han surgido de nuestra colaboración. Luego resumimos el intercambio que surgió al final de la sesión en Lima —una discusión que demostró la importancia y complejidad del tema—.

### **Religión y movimientos sociales en América Latina**

En abril de 2010 seis investigadores de religión y movimientos sociales se dieron cita en Boston para un seminario sobre el tema de la religión y los movimientos

sociales. Benjamin Junge, antropólogo, ofreció una ponencia titulada «‘Tengo que despertarlos’: imagen y sentido religioso en el discurso de participación cívica en Porto Alegre, Brasil». El trabajo de Junge se enfoca en los modelos participativos de gobierno en Brasil. Su ponencia dio muestra de lo que sucede cuando el investigador habla con aquellos involucrados en movimientos no-religiosos, y termina percatándose que de hecho se nutren de la religión para darle forma a su activismo, bien como discurso o como estructuras narrativas. Junge examinó cómo relucen las imágenes y metáforas religiosas —y en particular, evangélicas— en conversaciones sobre la política con dirigentes vecinales en un sector popular de Porto Alegre. Para Junge, la figura de Dios aparece en cientos de referencias casuales que construyen analogías entre la participación cívica y la religión, además en términos religiosos. Por ejemplo: el despertar de formas de conciencia, narrativas de transformación personal, el hecho de diseminar la palabra, los seres humanos como dignos de derechos. Pero por otra parte, cabe preguntar si la presencia de Dios y la temática de transformación personal más bien se deben a convenciones lingüísticas y a la cultura brasileña en términos generales. Por ejemplo, ¿en qué sentido el decir «Dios te cuida» tiene poco que ver con Dios sino más bien con relaciones personales entre individuos? También surge el caso de aquellos que aun al identificarse como católicos, de vez en cuando asisten a iglesias pentecostales (e incluso no hablan públicamente sobre ello). ¿Cómo hemos de entender este fenómeno? También cabe preguntar: ¿qué aspectos de la identidad personal y qué tipos de sentimientos determinan como navega la gente entre discursos de participación cívica y discursos religiosos en el día a día de la política vecinal (por ejemplo, en algunos casos los dirigentes vecinales dirigen programas de radio comunal, relatando sus experiencias evangélicas a la vez que discuten sobre su trabajo político y reivindicaciones comunales)?

En el caso de Junge el enfoque fue lo personal, las narrativas individuales de participación cívica y su incidencia en discursos y sentidos religiosos. Por su parte, Margarita López Maya indagó en la relación entre estructuras de poder, instituciones políticas, y religión —específicamente el catolicismo, en una ponencia titulada: «Los orígenes católicos de la democracia participativa en Venezuela». López Maya, historiadora en la Universidad Central de Venezuela, se especializa en el estudio de la protesta popular en la Venezuela contemporánea. Este nuevo proyecto comienza con la siguiente interrogante: ¿de dónde proviene el discurso de democracia participativa en Venezuela, tan valorado en la era de Hugo Chávez? Lo esperado, dada la influencia del socialismo en el discurso presidencial, es que provenga de una corriente marxista en el desarrollo de la Venezuela moderna. Más bien, López Maya ubica sus orígenes en circulares eclesásticas, en el Segundo Concilio del Vaticano y en el Congreso de Medellín de 1968. Nos presenta la interesante idea de que es posible trazar una línea directa entre el partido social cristiano COPEI, la reforma estatal de los años 80 en la cual esta organización política

tuvo un papel principal, y la izquierda democrática. Aclara que aun cuando sin duda existen vínculos con el marxismo, en lo que va, la democracia participativa como tal se nutre de un concepto católico de participación.

Según López Maya, a comienzo de los años 70 católicos jesuitas y de otras denominaciones comenzaron a vivir en sectores populares, trabajando en puestos industriales. A la vez, la juventud de COPEI adoptó el lenguaje de la democracia participativa como un régimen de gobierno distinto y superior a la democracia representativa. Ya para los años 80, la descentralización ayudó a la izquierda a tomar el poder a nivel local y estatal, con lo cual logró poner en la práctica nuevos modelos de participación en ejes industriales como Puerto Ordaz y en la capital Caracas. Por ejemplo, es entonces cuando surgen las mesas técnicas de agua, comunidades auto-gestionadas y programas similares. Tales innovaciones constituyeron la base sobre la cual otros modelos participativos fueron elaborados durante el primer periodo presidencial de Chávez, así como la coestión entre el Estado y sectores populares. No obstante, bajo el socialismo del siglo 21, durante el segundo periodo de Chávez las prácticas participativas se han tornado diferentes, dada la recentralización, la concentración de poder y la homogenización de la participación en los concejos comunales. Para López Maya, esta segunda visión de la participación proviene de una trayectoria distinta a la eclesial de COPEI, con raíces en la extrema izquierda e incluso en la experiencia militar.

La ponencia de David Smilde, titulada «Cristianismo Público durante la revolución venezolana», ahondó en los vínculos Estado-participación-religión en Venezuela, planteando lo importante que resulta examinar cómo distintas corrientes de cristianismo desarrollan teorías de Estado. Smilde es sociólogo en la Universidad de Georgia y especialista en religiones evangélicas en América Latina. Su ponencia expuso un esquema general para descifrar la relación entre el proceso político actual en Venezuela y el cristianismo popular, algo aún inédito en el estudio de Venezuela. Smilde modifica aquello que Frances Hagopian (2009) ha llamado el dilema del obispo (Bishop's Dilemma), por medio del cual el pluralismo obliga a la jerarquía de la Iglesia a decidir entre arreglos políticos y su misión pastoral. Por su parte, Smilde plantea «el dilema del pastor» o «el dilema del cura». En este caso, la vida diaria del pastor —dónde vive, sus experiencias locales, etc.— puede crear opiniones que entran en conflicto con la jerarquía de la Iglesia. En la práctica, esto implica priorizar entre la calidad de participación o las mejoras materiales. Es decir, qué es más importante para los pastores y curas: ¿favorecer participación de alta calidad que permite voz, conflicto, deliberación, o favorecer políticas que puedan ser centralistas pero no obstante alivian las necesidades materiales?

El análisis del intercambio entre cristianismo y el panorama político en Venezuela sugiere que es necesario definir la democracia como una práctica de desencuentro, conflicto y lucha, con consecuencias y contingencias inesperadas.

Es decir, la democracia no solo como un proceso de deliberación gentil, y no necesariamente como un proceso consensuado, pero tampoco controlado por encima. De tal forma, es menester examinar cómo se manifiesta la visión Estado-sociedad en religiones específicas. Por ejemplo, fieles pentecostales pueden sentirse cómodos con un líder fuerte —de derecha o izquierda— pero el pentecostalismo también tiene una teoría de Estado y economía muy escueta. En todo caso, para Smilde lo cierto es que debemos considerar la religión como una manera clave de ver la vida pública fuera de casa, es decir no solo como identidad sino también como una manera de entender la participación activa.

Por su parte, José Antonio Lucero (2008) presentó un caso en el cual la política transforma la religión, en una ponencia titulada «Política e identidad indígena y evangélica en los Andes». Lucero, cuyo trabajo trata sobre movimientos indígenas contemporáneos en Bolivia y Ecuador, es politólogo en la Universidad de Washington. Su ensayo propuso ver como se entrelazan el evangelismo y la identidad indígena en Ecuador, enfocándose en dos grupos indígenas de gran alcance: FEINE (Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador) y CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). Los dos grupos otrora eran rivales. Pero hoy en día interactúan. Por ejemplo, durante las protestas en abril del 2009 contra una nueva ley de aguas promovida por el gobierno de Rafael Correa, Lucero pregunta: ¿cómo hemos de entender esta transformación? Las iglesias evangélicas ecuatorianas ayudan a construir capital social y organización para las luchas populares. Esto constituye un cambio importante ante una historia previa marcada por la obediencia a las autoridades y el rechazo a la confrontación pública. Ahora el FEINE actúa como, y a veces se une a grupos indígenas militantes. El cambio se remonta a los años 90 cuando una nueva dirigencia en FEINE comenzó a adoptar tácticas de confrontación ante el Estado y cooperación con CONAIE. Pero según Lucero, FEINE nunca fue tan apolítico como han de ver sus dirigentes. El grupo provincial nació en un contexto de lucha agraria. Por medio de una estación radial se encargaba de crear conciencia. En este sentido, la trayectoria del FEINE es similar a los ayllus en Bolivia, los cuales tuvieron que reinventarse luego de haber sido dejados de lado por sindicatos rurales después de 1952. La gente se unió a los sindicatos y cesó de practicar formas indígenas de gobierno. Luego el CONAMAQ, con financiamiento externo, contrató a consejeros para ayudarlo a reconstituir los ayllus. De igual forma, el FEINA nació de un encuentro con Norte América y fue visto como inauténtico por la izquierda, aun cuando millones de personas forman parte de iglesias evangélicas, de modo que tienen poderío organizativo. Eran inauténticos pero socialmente fuertes, y por ende tuvieron que indianizarse.

De manera similar, John Burdick se propuso examinar el espacio donde movimientos sociales, identidades raciales, y grupos religiosos se cruzan, por medio de una ponencia titulada: «¿Son los músicos de Gospel Negro intelectuales orgánicos? De las prácticas religiosas diarias a las lucha inusuales». Burdick es

antropólogo en la Universidad de Syracuse, especialista en la relación entre raza, género, y tradiciones espirituales cristianas en Brasil. En este caso considera la difícil correlación entre dirigentes políticos evangélicos afro-brasileños, y los músicos de gospel negro en las afueras de São Paulo. En la práctica los músicos de gospel negro —tradición musical espiritual estadounidense con raíces en la comunidad afro— se nutren ampliamente en el gospel negro de los EE UU —en su vestimenta, estilo, lenguaje, incluso en vínculos con iglesias afro en los EE UU—. Músicos de gospel negro se auto identifican como «negros», y articulan esta conciencia de raza de manera muy pronunciada. Para ellos, la teología cristiana negra enseña elementos de historia afro, estimula la autoestima, promueve políticas de admisión de minorías a las universidades e incluso aboga por el patrocinio de comercios negros. Para músicos de gospel negro, su conciencia afro se basa en un sentido de amparo ubicado entre la música y el sufrimiento, y el sufrimiento como una característica de la historia afro. Dice un músico: «Dios necesita que la gente negra tenga una lagrima en nuestras voces —eso es lo que nos permite penetrar en los cuerpos de otras personas—».

A veces el sufrimiento también es base para la acción política. Por ejemplo, algunos se inspiran en las luchas por los derechos civiles de afro-estadounidenses en los años 60, para sugerir que ese tipo de movimiento es posible y necesario en Brasil. Otros tienen ideas sobre cómo reformar instituciones locales. No obstante, en su mayoría grupos de gospel negro saben muy poco sobre el estatus de las políticas raciales en Brasil. También a menudo citan lo difícil que es mantener una carrera artística para dejar su conciencia al nivel de discurso y no de la acción. Por ejemplo, siete de los diez músicos a quienes se le invitó a asistir a reuniones de evangélicos afro, llamadas Misiones Quilombo, declinaron participar. Por su parte, los dirigentes afro-evangélicos a veces descartan asociarse con músicos de gospel negro a pesar de su popularidad y alcance.

### **Religión y movimientos sociales: vínculos posibles**

Resumidas las ponencias de la cita en Boston, resaltamos a continuación algunos de los hilos conductores en el estudio de la religión y los movimientos sociales<sup>2</sup>. Según Lucero, cuando activistas e investigadores especialistas en movimientos sociales en América Latina giran su mirada hacia la religión tienden a pensar: «o la religión o los movimientos sociales». En América Latina existe la tendencia, bien con importantes excepciones, de ver a la religión como anatema del cambio progresista. En sociedades que han visto la hegemonía histórica de Estado, Iglesia y

2 Agradecemos a Sonia Álvarez el haber articulado elementos de la tipología desarrollada en esta sección, la cual también incorpora reflexiones de los participantes en nuestra conferencia de Boston en abril de 2010.



aristocracia, el cambio progresista suele ser anti-clero y secular. Pero esta perspectiva no basta para entender los movimientos sociales en América Latina, por las siguientes razones:

1. La religiosidad siempre ha sido más amplia en sus manifestaciones que la institución de la Iglesia Católica.
2. En la segunda mitad del siglo XX, la Iglesia Católica atravesó cambios sustanciales. Hoy en día es una institución mucho más diversa que otrora, con más participación laica y una fundamentación teológica para la lucha progresista.
3. En la segunda mitad del siglo XX y especialmente en las últimas décadas, América Latina ha visto una pluralización religiosa inédita. La manifestación más importante ha sido, por supuesto, el evangelismo. Pero igualmente la articulación de religiones alternativas afro-descendientes ha pluralizado el terreno de la religión.

De tal forma, la fórmula «o la religión o los movimientos sociales» no debe ser nuestro punto de partida. La manifestación religiosa es demasiado diversa y omnipresente como para suponerla siempre contraria a los movimientos sociales y la reforma progresista. Resulta mejor pensar más bien en términos de «la religión y los movimientos sociales». La religión y los movimientos sociales se conjuntan y coinciden precisamente porque tienen mucho en común. Según el antropólogo Bronislaw Malinowski, el sentido fundamental de la práctica religiosa es el rechazo a la inacción frente a condiciones insatisfactorias. Ni la madre que ora por su bebe enfermo ni los pescadores que practican un rito antes de lanzarse a la intemperie aceptan sus circunstancias. En vez de ello, están haciendo algo que, desde una perspectiva secular de repente parece inútil, pero ciertamente expresa una inconformidad ante sus circunstancias.

Es por eso que algunos investigadores terminan analizando *la religión en sí como movimiento social*. Y esta es la primera posibilidad que podemos mencionar. El punto aquí es hacer énfasis en el hecho de que la religión es mejor concebida como un movimiento que una institución estática, y ahondar la idea de que la religión es una conducta racional que algo busca. Fue esta una de las ideas centrales del libro de David Smilde (2007) sobre conversión evangélica en Caracas, Venezuela<sup>3</sup>. Smilde investiga a muchachos y hombres evangélicos cuya práctica religiosa está totalmente vinculada a sus luchas en este mundo, luchas frente al crimen y la violencia, al abuso de sustancias, al conflicto familiar y el desempleo.

---

3 David Smilde (2007) *Reason to Believe: Cultural Agency in Latin American Evangelicalism*. Berkeley: University of California Press. Otros ejemplos de esta dirección analítica incluyen Christian Smith (1991) *The Emergence of Liberation Theology: Radical Religion and Social Movement Theory*. Chicago: University of Chicago Press, y Catalina Romero (2009) «Religion and Public Spaces: Catholicism and Civil Society in Peru», en Francis Hagopian (ed) *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*.

Luego de intentar usar conceptos de la sociología de la religión, Smilde quedó frustrado hasta que comenzó a analizar el caso como un movimiento social.

De igual manera, la movilización social se fundamenta en la inconformidad con el presente y la búsqueda de cambio. Los movimientos sociales no están dispuestos a aceptar el statu quo y buscan alterar sus circunstancias. Es por eso que algunos investigadores se han dispuesto a analizar *los movimientos sociales como religión*, una segunda manera de concebir la relación entre los movimientos sociales y la religión. Tienen líderes, redes sociales (por lo general), necesitan movilizar seguidores, requieren de fe, discurso, rituales y tienen una fuerte carga emocional. No debe de sorprender, entonces, que hayan frecuentes encuentros entre la religiosidad y los movimientos sociales. Existe una afinidad electiva, y aunque podría pensarse como contradicción, no hay contradicción necesaria. Las instituciones y movilizaciones religiosas frecuentemente operan en las mismas luchas que los movimientos no religiosos.

La tercera manera común de analizar las relaciones entre estos dos fenómenos es la siguiente: *los movimientos sociales religiosos*. En la conferencia en Boston, la ponencia de John Burdick examinó cómo los grupos evangélicos enfrentan el racismo en su propio modo. Según Burdick, dichos grupos construyen el racismo como un obstáculo a su religiosidad y su lucha en contra del racismo como una lucha religiosa. Por su parte, Elizabeth Brusco (1995) ha demostrado cómo mujeres evangélicas en Colombia buscan «la reforma del machismo» a través de su práctica religiosa. Estos son temas elaborados también por movimientos totalmente seculares, en formas muy distintas y a menudo incompatibles. Pero podemos ver que no solo hay casos de competencia y conflicto. También existen momentos de colaboración. El trabajo de José Antonio Lucero, por ejemplo, describe cómo uno de los movimientos de derechos indígenas más importantes de Ecuador —el Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador— es evangélico y ha colaborado con grupos no religiosos. El proyecto actual de Smilde sobre el cristianismo durante el periodo de Chávez examina casos de sacerdotes parroquiales que llegan a tener una colaboración íntima con el movimiento y gobierno chavista toda vez que comparten metas en cuanto a la participación popular. También investiga casos de sacerdotes parroquiales que desarrollan sus iniciativas paralelamente y en contraposición a las iniciativas del gobierno, ya que no comparten métodos aunque comparten metas.

La cuarta manera de concebir la relación entre los movimientos sociales y la religión es *la religión en los movimientos sociales*. La razón más común por la cual investigadores de movimientos sociales llegan a estudiar la religión es porque se les atraviesa en el camino. Los movimientos sociales se ubican no en lo abstracto sino en contextos concretos. Por lo tanto, incluyen la interseccionalidad de los participantes, sus ocupaciones, sus redes sociales, sus géneros y sus espiritualidades. Como hemos mencionado, en la conferencia en Boston Benjamin Junge trabajó en

torno a transcripciones de entrevistas con líderes locales de Porto Alegre, en las cuales fue posible observar el porqué de lo que hacen, la profunda espiritualidad que los motiva. Dichos activistas son personas complejas y profundas, inconformes con pasar tiempo libre viendo televisión, más bien piensan y reúnen fuerza de voluntad para los difíciles quehaceres de sus vidas. No es de sorprender, entonces, que muchos tengan una espiritualidad personal activa, la cual de repente no comentan en público pero que sin duda puede observarse en las entrevistas de Junge.

Existen aún otras maneras, más tangibles, por las cuales la religión llega a estar presente en los movimientos sociales. La religión puede ser una fuente de metáforas, narrativas y formas de interactuar que motivan y alimentan los movimientos sociales. En su ponencia, Margarita López Maya indagó en la historia del concepto de participación en la democracia venezolana, el cual según nuestra compañera no es invención del gobierno de Hugo Chávez ni tampoco de la democracia social del partido Acción Democrática. Al contrario, fueron movimientos estudiantiles dentro de la Iglesia Católica, grupos que llegaron a formar parte del Partido Socialcristiano COPEI, los que primero trabajaron el tema. En el caso de El Salvador, Elizabeth Wood (2003) llevó a cabo un estudio geográfico concreto demostrando que el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional comenzó al final de los años 70 en sitios de trabajo de concientización establecidos por sacerdotes y laicos bajo la influencia de la teología de liberación. De manera similar, Ann Mische (2008) ha escrito sobre las biografías de activistas estudiantiles en Brasil, muchos de los cuales se formaron en las organizaciones progresistas de la Iglesia Católica.

La cuarta y última manera de concebir la relación es *los movimientos sociales en la religión*. A menudo los movimientos sociales terminan interviniendo en las instituciones, discursos o movilizaciones religiosas. La práctica religiosa es sin duda y a sobremanera la forma más común de participación pública extra-familiar en todas las Américas. Esto genera una red de instituciones, líderes y discursos que pueden ser utilizados por movimientos sociales para facilitar sus metas. El caso emblemático es el movimiento por los derechos civiles en los EE UU, el cual se movilizó a través de las iglesias evangélicas de la población afroamericana, y de manera particular se manifestó en contextos represivos. Por ejemplo, Philip Oxhorn (1995) ha demostrado el mismo fenómeno en el caso de Chile. En los años 80 las organizaciones populares que comenzaron a movilizarse en contra de la dictadura de Augusto Pinochet lo hicieron principalmente a través de las iglesias, tanto católicas como evangélicas. Al fin y al cabo, casi todos los movimientos sociales en algún momento se benefician de redes existentes de instituciones, líderes, discursos y creyentes para lograr sus fines.

Para finalizar esta sección, cabe destacar que para nada hemos cubierto todas las posibilidades de pensar la relación entre religión y movimientos sociales. No obstante, podemos resumir lo siguiente: no existe contradicción entre la religión y los movimientos sociales, pero tampoco ha de haber colaboración automática entre la

religión y los movimientos sociales. Como ambos son fenómenos sociales paralelos que frecuentemente buscan fines similares, habitando un mismo espacio y usando herramientas parecidas, podemos esperar que se relacionen y se entrelacen a menudo —pero cómo y con qué resultado— es cuestión para el análisis empírico.

### **Las experiencias del público**

Reunidos en Lima para el Encuentro de Saberes y Movimientos, y luego de exponer lo anteriormente escrito, tuvimos el placer de escuchar la intervención del último ponente de la sesión, el sacerdote jesuita Alejandro Cussiánovich, quien enfatizó que la tendencia de hacer caso omiso al papel de la religión en las luchas sociales se debe a la historia colonial de América Latina. El catolicismo que llegó con los colonizadores tendía a ser reificado y atrasado al ser comparado con la práctica religiosa de la propia Europa de ese entonces, ya que llegó como parte de un proyecto político de dominio imperial cuyo propósito era consolidar el control sobre la población. Por lo tanto, sectores orientados hacia la lucha social y política se autodefinían como seculares y concebían a la religión como un factor exclusivamente conservador. Según Cussiánovich:

Hay una historia en la cual todavía se mantuvo la idea de que la religión era sinónimo de opio del pueblo y por lo tanto el sacudirse de ello era una carta de presentación para validar una manera de entender distinta y el engancharse en los movimientos sociales y políticos.

Como excepción a esta tendencia es posible recordar los escritos de José Carlos Mariátegui, quien desde una perspectiva marxista, habló del factor religioso como una fuente importante de inspiración y crítica entre sectores populares. Cussiánovich enfatizó que entre los sectores populares esta asociación entre la religión y la pasividad nunca ha sido correcta ni antes de la colonia ni después ni ahora.

El periodo de discusión demostró la certeza de las afirmaciones de Cussiánovich. En lugar de pedirle preguntas a los oyentes, más bien planteamos interrogantes para entonces recibir reflexiones por parte del público. Leímos las siguientes:

1. En el movimiento y entre los activistas que estudia o con los cuales colabora, ¿Ud. ha visto la presencia de prácticas o instituciones religiosas?
2. En su experiencia, ¿las prácticas religiosas motivan y fortalecen al activismo, o lo desaniman y debilitan?
3. En su experiencia, ¿los líderes e instituciones religiosas animan y facilitan el activismo, o desaniman y obstaculizan?
4. ¿A quiénes les parecen aliados los líderes y prácticas religiosas? ¿A quiénes les parecen obstáculos?

5. Finalmente queremos preguntar, a quién quiera ofrecer su perspectiva, si su religiosidad forma parte de su propio activismo.

Durante una hora, líderes y activistas relataron sus experiencias con ánimo. Entre las varias voces que intervinieron encontramos feministas, líderes indígenas, jóvenes estudiantes, veteranos dirigentes sociales, investigadores, creyentes y escépticos.

No obstante esta diversidad, logramos observar un hilo común en los comentarios: la religión, bien sea como institución jerárquica eclesiástica o como reflejo de una dimensión espiritual más etérea e individual, constituye un poderoso marco contextual que anima, orienta o complica, pero en todo caso requiere de la atención de los movimientos y sus partícipes. Es decir, la religión y la espiritualidad ejercen gran influencia, de manera abierta o solapada, al momento de pensar los límites y alcances de movimiento alguno en América Latina. Pero este mismo reconocimiento da paso a posiciones encontradas. A veces la relación entre religión y movimientos conlleva profunda decepción para aquellos que ven en la religión un marco opresivo reflejado en legados históricos coloniales de machismo, verticalismo y pensamiento único. Pero en otras oportunidades es la religión la que acoge, protege y da fuerza a los movimientos sociales y sus partícipes. Durante el periodo de comentarios estas divergencias dieron paso a puntos de desencuentro y debate entre varios de los que brindaron aportes, lo cual en sí demuestra tanto el interés como el ardor que despierta el tema de la religión al pensarlo en conjunto con el desarrollo de movimientos progresistas.

Dentro de este marco general, se desprenden cuatro temas centrales del conjunto de comentarios públicos. En primer lugar, observamos *una profunda presencia de creencias religiosas y espirituales en comunidades y movimientos sociales*, aun cuando no sea la religión un eje central de dichos movimientos. La defensa del medio ambiente constituye un caso ejemplar. Relató un comentarista investigador su experiencia entre comunidades indígenas del norte de Perú con quien viene trabajando por años, comunidades organizadas en defensa del buen y sostenible uso de sus tierras. Para ellas, el «defender al medio ambiente es una tarea de Dios y destruirlo es obra del diablo». Esta fórmula conlleva una relación espiritual intensa entre movimientos y lo que el comentarista denominó «un catolicismo muy profundo», reflejado en un concepto de «la naturaleza como divina y... como parte de una espiritualidad integral que está muy viva en las comunidades». Es decir, la religión no solo forma parte del discurso del movimiento, sino más bien en sí constituye el discurso del movimiento, brindándole tanto orientación como ímpetu para sus acciones. Observamos algo similar e incluso más concreto en el relato de una compañera dirigente social de Puno, al sureste de Perú, quien compartió en su intervención una anécdota entrelazando movimiento y creencia. Según la compañera, en medio de una movilización para «defender

nuestra tierra y nuestras aguas que eso es lo que a nosotros nos hace vivir» fue reprimida la marcha con gases lacrimógenos:

En ese momento... vimos como un viento que venía con gran fuerza, y decíamos ‘ahora si vamos a morir todos ahogados,’ porque la bomba era fuerte. Pero ¿qué paso? Fue que al momento cuando viramos a recoger las piedras, el viento que venía en sentido contrario regresó hacia los hombres que nos estaban atacando. Ese viento era el pedido, según nosotros evaluando, de los niños que rogaban a Dios porque no se dé... Entonces en ese momento vimos que el viento regresó, y que todos los que nos disparaban... empezaron a ahogarse. Y tuvimos la oportunidad para acercarnos y luchando los hemos hecho retroceder a todos. Pero si sabemos que cuando hay una unión y una fuerza, las organizaciones tanto mujeres como niños y ancianos tenemos ese poder, y Dios está con nosotros.

Vemos en este caso como una poderosa apelación espiritual tanto enmarca el sentido mayor del movimiento —la naturaleza como una fuerza sostenedora de vida— como brinda socorro, seguridad, y de manera literal según sus partícipes, suspiro en momentos de lucha.

Esta presencia religiosa, indirecta, más crucial en los movimientos sociales se extiende a otros grupos. Según otra comentarista, militante del sindicato de trabajadores del hogar, fue por medio de la espiritualidad que aquellos sectores históricamente aislados por la sociedad, «especialmente los humildes migrantes... que nadie nos ve, empezamos a ver que tenemos dignidad». En particular, fue a través de un catolicismo progresista que lograron en un primer momento, 35 años atrás, articular su condición de vulnerabilidad y «desde allí como Jesucristo dijo, desde allí nos proyectamos». Por medio de la religión, «la condición de nuestro espíritu y de nuestra fe volvieron al más allá, al más allá de nuestros propios problemas», momento en el cual lograron reconocerse como un conjunto «explotado por los otros y por los poderes», y sobre esa base, darle inicio a un movimiento que persiste.

Un segundo tema común entre los comentaristas fue *el apoyo brindado por curas, pastores e incluso instituciones eclesíásticas a los movimientos sociales*, valiéndose de lo que frecuentemente son posiciones privilegiadas ante el Estado para otorgar protección y legitimidad en momentos clave. Viene al caso el testimonio de una militante de la Coordinadora Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería del Perú (CONACAMI Perú). Al regresar a Perú luego de un encuentro en el exterior —relató en su comentario— fueron ella y la delegación de CONACAMI acusadas de «terrorismo internacional» por las autoridades. A su defensa acudió el Arzobispo de Huancayo, quien «se pronunció a favor de nosotras y nuestra liberación porque él nos tenía cariño y aprecio», demostrando así una trayectoria de colaboración y relación personal entre movimientos e Iglesia. Además del Arzobispo, también intervino a su favor todo un conjunto de instituciones eclesíásticas, entre ellas el Concilio Evangélico, el cual «presentó unos

documentos para que nos liberaran», poniendo en relieve lo extenso y diverso de la red de intercambio y trabajo mutuo entre religiosos y movimientos. De hecho, para la comentarista el apoyo por parte de grupos religiosos resulta no solo importante, sino esencial —algo así como su único recurso— ya que «muchas veces los partidos políticos de la oposición no dicen nada acerca de la criminalización de la protesta social». En el vacío dejado por grupos partidistas, es a las iglesias a quienes «les corresponde» alzar voces de protesta y solidaridad.

Sin embargo, a veces, según otra comentarista peruana, ni siquiera instituciones eclesiásticas hay, especialmente en zonas remotas ni siquiera hay una presencia católica. Es en estos casos cuando el apoyo por parte de grupos religiosos pequeños se hace sentir, incluso de manera acentuada en contextos «donde la presencia estatal no es muy importante». Ausentes, entonces, instituciones de mayor envergadura —el Estado y la Iglesia Católica— en la vida social y política de sectores alejados, recae en las religiones evangélicas, movimientos misioneros y otros grupos religiosos que «definitivamente entran» a estos lugares, «ayuda[r] a componer las relaciones». En particular, lo que más brindan estos grupos a comunidades aisladas —según relató la comentarista— es un «mensaje de esperanza» sobre el cual pueden llegar a surgir movimientos de corte político y social.

En el espacio donde confluyen el primer y el segundo tema común reside un tercer hilo que se desprende de los comentarios: *el imaginario religioso como un campo de batalla*. Es decir, según varios comentaristas, aun cuando la religión —o más bien sentidos religiosos expresados en la «fe» de una persona o comunidad— resulta absolutamente fundamental al momento de pensar los movimientos sociales; lo que constituye la fe es sujeto a diversas interpretaciones y por ende puede tanto resultar en movilización como en conflicto. Un comentarista venezolano, por ejemplo, expresó como «la apuesta hacia un mañana», algo que en muchos casos articula la acción política de movimientos sociales, «tiene que ver también con actos de fe», con posibles escenarios a futuro ubicados menos en el campo de lo actual e incluso racional que en el de lo imaginado. Y precisamente porque los movimientos, así como la fe, ocupan un espacio imaginado —algo no concreto— «se trata también de la disputa de esos imaginarios». En lo práctica, estas disputas se dejan entrever cuando como en el caso de Venezuela y Perú —continuó el comentario— ante una Iglesia Católica conservadora existen no obstante «personajes o partes de esas instituciones que son muy progresistas», todos bajo un mismo umbral. Pero estos conflictos pueden surtir efectos de movilización social más allá de la disputa institucional interna, efectos basados precisamente en un factor común que se desprende de la institución en sí —la fe—, y en este caso, la cristiana. De esta manera, según el comentario, «no es gratuito de que se hable de Jesús como el primer socialista o que se hable o diga a [George] Bush como Satanás... no son frases gratuitas sino que tienen que ver con el imaginario de la población y de cómo ese imaginario se disputa y como nos apoderamos de esos

imaginarios». El imaginario religioso, en este sentido, provee un espacio en el cual se puede imaginar, debatir y disputar alternativas al presente.

Pensar esta característica llevó a una interesante pregunta planteada por otro comentarista: «¿Existe la necesidad o deberían las organizaciones políticas y sociales en general, y quienes pertenecemos a ellas, hacer una propuesta sobre espiritualidad para el resto de la sociedad?». Para quien formuló la interrogante la respuesta fue afirmativa, aun reconociendo que «muchas veces se dice que no porque eso [de la espiritualidad] es privado». Pero precisamente por pensarse algo privado, llevar a la espiritualidad a un campo público como parte de la agenda de movimientos sociales progresistas resulta no solo importante sino necesario en un marco donde domina el capitalismo. Según el comentarista, es el capitalismo occidental el cual anima un materialismo positivista que ha resultado «más importante que la dimensión espiritual subjetiva como la solemos conocer». Por supuesto, es menester reconocer que «determinadas instituciones y jerarquías como la Iglesia Católica» han alentado la dominación capitalista en América Latina, pero no por ello debemos dejar a un lado la posibilidad e incluso necesidad de «vivir la espiritualidad de una manera plena» como parte de una propuesta política para contrarrestar un materialismo capitalista dominante.

A la par, otro comentarista, quien se identificó como «líder cristiano», reivindicó un sentido originario de cristianismo, marcando así distancia de la forma en la cual según él «históricamente se han tergiversado» los principios de la religión y su potencial en el pensar los movimientos progresistas. Recuperar el cristianismo, en el marco de movimientos sociales, pasa por reconocer que «hay deslindes dentro de la Iglesia Católica y hay deslindes con el capitalismo, porque la Biblia condena el capitalismo, lo condena a la muerte». De esta manera, vistas y reconocidas las críticas cristianas hacia el materialismo, hacia el capitalismo, resulta posible y preciso incorporar «a muchos creyentes cristianos que sí están... con una opción nueva, que quieren una renovación total del sistema». El reto, especialmente para movimientos de vieja data, es complicado toda vez que el haber dejado a un lado este importante segmento de la población creyente «ha sido uno de los errores del siglo pasado, el que era cristiano era como un bicho, un perro». Estos sentimientos se extienden al presente, ya que según el comentarista «hasta hoy hay ciertos pensadores que piensan que para articular un gran movimiento revolucionario [los cristianos] son freno para la base de un desarrollo».

Pero aun cuando es posible pensar al cristianismo como fuente de apoyo para movimientos progresistas, por tanto reside en sus bases una fuerte crítica al materialismo y sus estructuras dominantes, según otra intervención la flexibilidad religiosa —aquello de la subjetividad de la fe, y con ella la posibilidad de crear imaginarios sobre la base de futuros en común— tiene sus límites. En particular, la propuesta de pensar de manera «intercultural» la diversidad de experiencias espirituales y religiosas en los movimientos sociales generaron rechazo toda vez que



el tener «una fe» significa precisamente no «banalizar mi espiritualidad, no... banalizar mi religiosidad». El resultado es conflictivo al momento de unirse o incluso solidarizarse «con los movimientos sociales de los demás», si bien admitimos que la religión y la espiritualidad ejercen funciones claves pero quizás solapadas en los movimientos progresistas. Dicha flexibilidad religiosa, para el comentarista encapsulada en el concepto de interculturalidad, no implica una crítica sino más bien un abrazo al capitalismo, ya que significa «la súper individualización a tal punto que es la materialización de tu espiritualidad». Sobre la base de una religión, de una espiritualidad flexible e intercultural, es imposible construir la moral, la fe, la religiosidad. Se percibe entonces una tensión, incluso conflictiva, al pensar los límites de la religión y su incidencia en movimientos progresistas.

De hecho, *conflictos entre movimientos y la religión organizada* constituyeron el cuarto y más debatido tema común entre los comentaristas. Si bien recuperar la religión al momento de pensar los movimientos sociales pudiese facilitar una crítica a estructuras opresivas, útil en luchas diversas para atraer a sectores previamente obviados por movimientos progresistas, también es necesario tener en mente las formas en las cuales tanto como institución y como espiritualidad, la religión más bien en sí oprime y complica la labor de movimientos progresistas. Por ejemplo, según un comentarista, por un lado resulta importante recordar como en el Chile de Augusto Pinochet «hubo movimientos religiosos, movimientos teológicos que se unieron para luchar por los derechos humanos de las personas y por todos los atropellos y asesinatos que se estaban cometiendo en nuestro país». Estos vínculos coyunturales encontraron incluso a los movimientos por los derechos de la mujer acogidos a los espacios tanto físicos como simbólicos de las instituciones religiosas. Pero por otro lado, vistos como coyunturales, estos lazos difícilmente pueden establecer cambios y relaciones de fondo. Por ejemplo, en el caso de Chile, según la comentarista «actualmente, estamos con una jerarquización absolutamente ideologizada hacia la política capitalista y... prácticamente está gobernando el Opus Dei, uno de los enemigos más asentados de los derechos de la mujer en términos de todas sus libertades». Es así como desde una perspectiva histórica coyuntural, la relación entre movimientos progresistas e instituciones jerárquicas religiosas continúa estando marcada por la tensión, no por la solidaridad. El comentarista resumió la dinámica de esta manera:

En general la Iglesia y la estructura de la Iglesia en [Chile] y América Latina han generado más bien efectos negativos que positivos para la liberación de los pueblos en los términos de la conquista social. Las reivindicaciones que se han logrado a través de los tiempos han sido producto más que nada de la conciencia de las personas, de una justicia que es alcanzable por medio de las luchas, de las acciones, de la priorización, de la investigación... pero no han sido producto de que la Iglesia en forma institucionalizada haya apoyado esos procesos.

En particular, varios comentaristas resaltaron la hostilidad de la Iglesia católica en particular, pero también de la religión de manera más general, hacia los derechos económicos y físicos de la mujer, y hacia la diversidad sexual. «Tenemos que reconocer», acotó una comentarista, «que hay hombres en las iglesias... porque no hay mujeres en este trabajo, porque no está permitido». Si bien «es un hecho que los hombres sacerdotes han apoyado el movimiento social en momentos de crisis», igual es cierto que a nivel institucional, a nivel jerárquico eclesiástico, se nota un marcado rechazo a «la autonomía y al derecho que está propuesto por las mujeres». Según otra intervención, el aborto marca un evidente y difícil punto de conflicto entre la religión y los movimientos progresistas hoy en día, y no solo en lo que concierne al derecho de la mujer sobre su cuerpo. Las restricciones impuestas por la religión ante el aborto inciden profundamente en el pensamiento, incluso de aquellos más dispuestos a la movilización progresista en América Latina. Por ejemplo, planteó un miembro de la audiencia la posibilidad de un catolicismo que deje de lado la «María idealizada» y que en vez «hable de esa María que está del lado de la mujer cuando ella comete un aborto», dado que el aborto es parte de «la experiencia de vida de las mujeres». El comentario suscitó inmediata respuesta, toda vez que «el decir ‘cometer un aborto’ es tomar una posición que es tomar el aborto como un delito». De hecho, aun expresado en son de apoyo y solidaridad, un lenguaje cargado de significación desenmascara el enorme peso de legados religiosos en el marco de la lucha de las mujeres. Similar resulta el caso de movimientos en apoyo a la diversidad sexual al pensar la religión. Según otra comentarista de la ciudad de Trujillo, al noroeste del Perú, «la limitación que se da en el hecho de poder escoger la orientación que uno quiere» resulta un punto de tensión en lo personal y lo político ante la Iglesia. «En mi caso soy lesbiana», siguió la intervención, «pero no porque no me acerque a Dios o porque no soy parte de la Iglesia». Todo lo contrario, es la Iglesia la que excluye, la que continúa «negando gente por el hecho de tener esta orientación sexual». La responsabilidad de cambio, de formular una visión incluyente, recae en las instituciones religiosas: «¿Qué puede hacer la Iglesia para que esto ya no se siga repitiendo?».

## Conclusión

La meta de nuestra colaboración no es plantear que la religión siempre ejerce una relación positiva con los movimientos sociales —muchas veces más bien resulta un obstáculo—. Ni siquiera nos proponemos argumentar que la religión siempre está presente en las luchas sociales —hay movimientos en que la religión realmente poco incide—. Buscamos más bien proponer que los movimientos sociales a menudo tienen una relación significativa con la religión, y que esta relación no debe ser obviada. La investigación sobre movimientos sociales en América Latina es más bien excepcional en la poca atención que le otorga a la

religión. En la literatura sobre los movimientos sociales en los Estados Unidos, la religión ha llegado a tener un lugar importante (Kniss y Burns 2004). Igual es el caso con la literatura sobre movimientos sociales en el Medio Oriente<sup>4</sup>. Y hay mucho escrito sobre el papel de la teología de liberación en la formación de los movimientos sociales en los años sesenta y ochenta<sup>5</sup>. Sin embargo, la ausencia de una discusión más amplia sobre la relación entre movimientos sociales y religión en el caso latinoamericano es, sin duda y tal como mencionó Cussiánovich, el resultado de la historia colonial de la Iglesia Católica como aliada de las aristocracias y los Estados represivos<sup>6</sup>.

Esa inserción social resultó en que sectores de las elites liberales y progresistas, igual que muchos intelectuales, se identificaran como anti-clericales y seculares, y esto conllevó una tendencia a analizar a los participantes en movimientos sociales como seculares. Pero el secularismo estricto es casi inexistente entre los sectores populares que forman la mayoría en los movimientos sociales. El escuchar a los líderes y activistas en los movimientos sociales requiere que prestemos atención a las creencias, imágenes, discursos y prácticas religiosas, así como a los líderes e instituciones religiosas, que muchas veces forman una parte integral de las luchas populares de nuestra época.

## Bibliografía

ARJOMAND, Said

1984 *From Nationalism to Revolutionary Islam*. Albany: State University of New York Press.

BRUSCO, Elizabeth

1995 *The Reformation of Machismo*. Austin: University of Texas Press.

DOIMO, Ana María

1995 *A vez e a voz do popular: Movimentos sociais e participação política no Brasil pos-70*. São Paulo: Relume Dumara.

HAGOPIAN, Frances (ed.)

*Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

4 La literatura es extensa, pero véase: Said Arjomand (1984) *From Nationalism to Revolutionary Islam*.

5 Véase, por ejemplo, Ana Maria Doimo (1995) *A vez e a voz do popular: Movimentos sociais e participação política no Brasil pos-70*.

6 Para un análisis de esta relación y sus consecuencias, véase Ahmet T. Kuru (2009) *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*.

KNISS, Fred y Gene Burns

2004 «Religious Movements». En: *The Blackwell Companion to Social Movements* (eds. D. A. Snow, S. A. Soule, H. Kriesi). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

KURU, Ahmet T.

2009 *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*. New York: Cambridge University Press.

LUCERO, José Antonio

2008 *Struggles of Voice: The Politics of Indigenous Representation in the Andes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

MISCHE, Ann

2008 *Partisan Publics: Communication and Contention across Brazilian Youth Activist Networks*. Princeton NJ: Princeton University Press.

OXHORN, Philip

1995 *Organizing Civil Society : The Popular Sectors and the Struggle for Democracy in Chile*. Pennsylvania State University Press.

SMILDE, David

2007 *Reason to Believe: Cultural Agency in Latin American Evangelicalism*. Berkeley: University of California Press.

WOOD, Elizabeth

2003 *Insurgent Collective Action and Civil War in El Salvador*. New York: Cambridge University Press.

ANEXOS





## ANEXO I

### SOBRE LOS AUTORES

#### **ÁLVAREZ, Sonia**

Enseña cursos sobre política latinoamericana, relaciones raciales y de género, y movimientos sociales en la Universidad de Massachusetts, Amherst, donde también es Directora del Centro de Estudios Latinoamericanos, Caribeños y Latinos. Actualmente coordina la Coordinadora Interuniversitaria de Investigación sobre Movimientos Sociales y Cambios Político-Culturales.

#### **AMADOR, Mónica**

Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster de la Universidad de Chile. Es consultora del ACNUR y en la actualidad adelanta estudios Mphil en la Universidad JNU-India.

#### **ANDÍA, Belissa**

Miembro del Instituto Runa de Desarrollo y Estudios sobre Género en la línea de derechos humanos en la comunidad transgénero. Integra la Red TLGB peruana y en el grupo Trans Claveles Rojos.

#### **ANTAZÚ, Teresita**

Miembro de AIDSESEP (Asociación Intercultural para el desarrollo de la Selva Peruana), organización de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana. Ha sido su representante a nivel nacional e internacional, habiendo participado en eventos de las Naciones Unidas y de la OEA, entre otros.

#### **ASHER, Kiran**

De origen indio, se considera una feminista poscolonial marxista. Ha trabajado en América Latina desde 1988, y sobre y con movimientos afro-colombianos desde 1992. Tiene diversos intereses enfocados en las dimensiones étnico-raciales y de género de los cambios sociales y ambientales.

**AURIS, Olmedo**

Sindicalista peruano. Vicepresidente de la Confederación General de Trabajadores (CGTP). También es ex secretario general del SUTEP (Sindicato Único de Trabajadores de la Educación Peruana).

**BLANCO, Hugo**

Miembro de la Confederación Campesina del Perú (CCP). Integró la Asamblea Constituyente de 1979 por el Frente Obrero Campesino Estudiantil y Popular (FOCEP). Fue diputado por el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT). Actualmente dirige la revista *Lucha Indígena*.

**CELIBERTI, Lilian**

Activista feminista desde hace más de veinte años. Coordina el colectivo feminista Cotidiano Mujer de Uruguay y la Articulación Feminista MERCOSUR.

**CHION, Miriam**

Investigadora de cambios sociales y espaciales en ciudades de América Latina y Estados Unidos. Ha trabajado como profesora en Massachusetts y California, y como planificadora en los gobiernos municipal y regional de San Francisco. Sus proyectos incluyen producción de la vitalidad urbana en San Francisco, construcciones cosmopolitas en el Cusco, redes globales en Lima, equidad y sustentabilidad en San Francisco.

**CORNEJO, Giancarlo**

Sociólogo por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Activista marica. De setiembre de 2009 a noviembre de 2010 se desempeñó como investigador del Programa Democracia y Transformación Global en el proyecto *Diversidad Sexual en Movimiento*. Ha publicado artículos sobre teoría queer, género y sexualidad.

**COTTO, Liliana**

Ha dictado cátedra en la U. de Puerto Rico, la U. de Massachusetts-Amherst, la U. de Rutgers (Nueva Jersey) y en la U. Interamericana (Puerto Rico). Fue cofundadora del Foro Social de Puerto Rico (2005-hoy), del cual es una de las portavoces en el Foro Social de las Américas (2004-hoy).

**DAZA, Mar**

Feminista de las que creen que sin baile no habrá revolución. Interesada en estudios culturales, con fuerte vocación por la educación emancipadora. Actualmente trabaja como coordinadora general del Programa Democracia y Transformación Global.



**ESPINOSA, Yuderkis**

Es coordinadora del proyecto de publicaciones «en la frontera» y fundadora del Grupo Latinoamericano de Estudios y Acción en Sexualidades, Género y Cultura (GLEFAS). También forma parte del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y del IASSCS.

**GALARZA MENDOZA, Willmer Marcelo**

Diseñador gráfico y fotógrafo. Ex presidente del Colectivo TLGB de Bolivia, ex coordinador del Proyecto Nacional de Incidencia Política en VIH Sida para Poblaciones Clave en Bolivia (2006-2008), administrador de la web [www.boliviagay.com](http://www.boliviagay.com) (desde hace 10 años), ganador del 1er. premio en fotografía del Festival Tabú en La Paz, Bolivia (2011), actualmente miembro activo de la Comisión Política del Colectivo TLGB de Bolivia.

**GALDAMES, Mafalda**

Profesora y poeta, magíster en Estudios Sociales y Políticos Latinoamericanos, cofundadora de ANAMURI y coordinadora de la Marcha Mundial de Mujeres, Chile.

**GILES, Juan Carlos**

Militante INVEDECOR (investigador-educador-comunicador y organizador popular) en el Movimiento por el Poder Popular (MPP) y en el círculo de educadores «El Huerto de nuestra amada». Ha desarrollado su trabajo y militancia en el Perú y Latinoamérica con grupos comunitarios, ONG y movimientos sociales. Está casado y tiene dos hijos.

**GUAMÁN, Jorge**

Ex Secretario General del Movimiento Político Pachakutik. Dicha organización se conformó como un proceso de resistencia y oposición al modelo neoliberal y en la lucha por ser una alternativa real para el Ecuador.

**GUDYNAS, Eduardo**

Secretario Ejecutivo del Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES). MSc en Ecología Social, Multiversidad Franciscana de América Latina (Montevideo) y Pontificia Facultad San Buenaventura de Roma, con una tesis sobre el movimiento ambientalista en América Latina.

**HOETMER, Raphael**

Investigador activista holandés vinculado al Programa Democracia y Transformación Global, con varios años de experiencia de vida en América Latina.

**HUANCA, Lourdes**

Presidenta de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú (FEMUCARINAP).

**ICONOCLASISTAS (Pablo Ares y Julia Risler)**

Crean desde la gráfica y la investigación formas de cuestionamiento a la hegemonía simbólica e ideológica, intentando erigir estrategias de resistencia mediante un trabajo creativo que se libera de los límites que impone la privatización de los conocimientos. Así generan proyectos, intervenciones y talleres donde el despliegue imaginativo activa la creación política, desplazándose entre diferentes formatos, dispositivos y escenarios, mediante herramientas que impulsan prácticas colaborativas.

**LANDER, Edgardo**

Profesor de Ciencias Sociales de la Universidad Central de Venezuela, integra también la Secretaría del Consejo Hemisférico del Foro Social de las Américas.

**LAO-MONTES, Agustín**

Profesor de Sociología en la Universidad de Massachussets en Amherst donde también está afiliado al posgrado en Estudios Afro Americanos. Es investigador en el Centro de Estudios Latinoamericanos y del Caribe.

**LEIVA SOLANO, Xochitl**

Doctora en Antropología Social, es maestra por el Colegio de Michoacán. Escribe en revistas como Latin American Perspectives. Ha realizado trabajo de campo en la selva lacandona (Chiapas), así como en varias ciudades.

**MIYAGUI, Jorge**

Artista visual por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha realizado exposiciones individuales en distintas ciudades del Perú y exposiciones colectivas en Argentina, Chile, Venezuela, Alemania, España y Estados Unidos. Profesor del Programa «The Arts of Politics: Cultural Politics in Contemporary Perú» de la Universidad de Washington y del curso «Comunicación Intercultural» del Instituto San Ignacio de Loyola.

**MUKRANI, Dunia**

Analista política boliviana, integrante del Grupo Comuna, conformado por intelectuales que apoyan críticamente al gobierno de Evo Morales, inves-

tigadora del Centro de Estudios Andinos Amazónicos y Mesoamericanos (CEAM). Es una de las fundadoras del colectivo de mujeres Samka Sawuri (Tejedoras de Sueños).

### **MUÑOZ, Rocío**

Coordinadora de Perú Afro, periodista, investigadora social experta en temas de la mujer y género, activista de derechos humanos.

### **O'DONNELL, Guillermo**

Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Yale, fundador y director del Instituto Kellog de Estudios Internacionales en la Universidad de Notre Dame en Indiana, Estados Unidos.

### **QUIJANO, Aníbal**

Profesor emérito de la Universidad de San Marcos. Es profesor investigador invitado a diversas universidades del mundo. Actualmente su principal campo de estudio es el poder. Es uno de los principales promotores de la discusión sobre la colonialidad del poder. Ha publicado numerosos artículos y libros alrededor del mundo.

### **RAMOS, César**

Antropólogo, fotógrafo, periodista, operador, promotor y productor cultural, lleva más de veinte años dedicado a la investigación de las culturas populares. Una de las obras que mejor resume su propuesta es «Bailando la neurótica danza de la realidad nacional».

### **RED DE ARTISTAS, COMUNICADORES COMUNITARIOS Y ANTROPÓLOG@S DE CHIAPAS**

Formada por personas miembros de organizaciones, colectivos o grupos parte de los movimientos artísticos, políticos y culturales de Chiapas. Actualmente sus miembros activos son: Xuno López Intzín (Colectivo Yip Sch'ulel Ko'tantik), Damián Guadalupe Martínez Martínez (Grupo Sak Tzevul), Rie Watanabe (Grupo Sak Tzevul), Juan Chawuk (pintor independiente), Floriano Enrique Hernández Cruz (Colectivo Visionarte), José Alfredo Jiménez Pérez (Organización Sociedad Civil Las Abejas), Mariano Estrada Aguilar (Comité de Defensa de la Libertad Indígena-Xi'nich), Pedro Agripino Icó Bautista (Organización de Médicos Indígenas del estado de Chiapas), Xochitl Leyva Solano (Proyecto Videastas Indígenas de la Frontera Sur) y Axel Köhler (Proyecto Videastas Indígenas de la Frontera Sur).

**RED TRASNACIONAL OTROS SABERES**

Formada por investigadores activistas y activistas articulados en cinco nodos con base en Perú, México (Chiapas y D.F.), Colombia, Estados Unidos (Chapel Hill, Carborough y Amherst) y Puerto Rico. En Perú son parte activa: Raphael Hoetmer, Virginia Vargas, Mar Daza, Mario Palacios y Rocío Muñoz. En Chiapas (México): Xochitl Leyva Solano, Mercedes Nohemy Castellanos Domínguez. En EE. UU.: Michal Osterweil (Carborough), Alice Brook (Chapel Hill y D.F.), Diana Marcela Gómez (Chapel Hill y Colombia), Laura Gutiérrez (Chapel Hill y Colombia), Robert Jones (Carborough) y Agustín Lao (Colombia y Amherst). En Puerto Rico: Liliana Cotto, Edwin R. Quiles, Mariolga Reyes, Bolívar Aponte Rolón y Ángel Santiago Díaz.

**RUBIN, Jeff**

Profesor de Historia en la Universidad de Boston (EE. UU.). Doctorado en Ciencias Políticas por la Universidad de Harvard (EE. UU.), trabajó como profesor asociado de Estudios Latinoamericanos en Mt. Holyoke College.

**SMILDE, David**

Profesor Asociado de Sociología en la Universidad de Georgia. Es el autor de una obra sobre el impacto cultural de la evangelización en América Latina, actualmente investiga sobre el conflicto político-religioso en Venezuela.

**SOTO, Mary**

Escritora, periodista y educadora. Integrante del Movimiento Kloaka y del Movimiento del Teatro Independiente del Perú (MOTIN). Es directora de la revista especializada *Textos de Teatro Peruano*.

**TAPIA MEALLA, Luis**

Filósofo, docente e investigador. Doctor en Ciencia Política. Director del Programa de Doctorado Multidisciplinario en Ciencias del Desarrollo-CIDES de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Recientemente publicó *La igualdad es cogobierno*.

**TINEY, Juan**

Coordinador de CONIC (Coordinadora Nacional Indígena y Campesina), de Guatemala). Experto en derecho agrario, goza del reconocimiento de las organizaciones indígenas.

**VAN DEN BERGE, Marten**

Antropólogo y activista gay con una extensa experiencia de investigación en América Latina. En el 2007 publicó *Working Children's Movements in*

*Peru.* Desde junio de 2009 a noviembre de 2010 coordinó en el Programa Democracia y Transformación Global el proyecto de investigación *Diversidad sexual en movimiento*.

**VARGAS, Virginia**

Socióloga y fundadora del movimiento Flora Tristán. Es integrante del Consejo Directivo del Programa Democracia y Transformación Global. Fue representante de la sociedad civil mundial ante la Cumbre del Milenio +5 de las Naciones Unidas, y también fundó la Articulación Feminista Marco Sur. Entre sus publicaciones la más reciente es *Feminismos en América Latina*.

**VELASCO, Alejandro**

Historiador especializado en la América Latina contemporánea. Profesor Asistente en la Universidad de Nueva York. Sus investigaciones e intereses docentes abarcan los movimientos sociales, la cultura urbana y la democratización.

**WALSH, Catherine**

Intelectual-militante involucrada con las luchas de movimientos sociales, en Estados Unidos y, desde 1995, en Ecuador y América Latina con organizaciones indígenas y afrodescendientes. Profesora principal y directora del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, coordinadora del Taller Intercultural y el Fondo Documental Afro-Andino.

**ZIBECHI, Raúl**

Periodista y analista político. Dedicado al trabajo con movimientos sociales en América Latina y a comprender y defender sus procesos organizativos. Entre sus obras más recientes se encuentra *Autonomías y emancipaciones* (Lima, 2008).



## ANEXO II

### PROGRAMA DEL ENCUENTRO DE SABERES Y MOVIMIENTOS

#### MIÉRCOLES 26 DE MAYO

- 9.30 a.m. Inscripción de participantes
- 10.00a.m. a 5p.m. **Taller investigadores, educadores, dirigentes y militantes en América Latina: Hacia relaciones de co-labor**, con Mercedes Castellanos (México), Luis Tapia (Bolivia), Lilian Celiberti (Uruguay), Liliana Cotto (Puerto Rico), y otr@s
- 3p.m. a 5p.m. **PRESENTACIÓN DE DOCUMENTALES**  
**«Sin derecho a existir»**  
Dirección: Félix Álvarez y Diego Saavedra (PDTG/Conacami)  
**«Nuestros pueblos han hecho historia»**  
Producción: Cátedra Libre Alberto Flores Galindo
- 5p.m. a 5:30 p.m. **Pasacalle de inauguración: Asociación Cultural Yawar y Batukada Feminista: Ritmos de libertad**
- 5:30 p.m. a 6:45 p.m. **Mesa de apertura: América Latina entre las crisis y los otros mundos posibles**  
**Inauguración del Encuentro y Presentación de la Coordinadora de Investigación**  
Sonia Álvarez (UMass, EEUU)  
**Presentación del Encuentro**  
Raphael Hoetmer (PDTG, Perú)  
**Globalización, colonialidad y las crisis**  
Agustín Lao Montes (UMass, EEUU)
- 7p.m. a 9:30 p.m. **Perú visto desde los movimientos sociales: Problemas, desafíos y alternativas**  
Teresita Antazú (Aidesepe), Olmedo Auris (CGTP), Lourdes Huanca (Femucarinap), Rocío Muñoz (PerúAfro) y Belissa Andía (Runa).

**Moderación y comentarista:** Gina Vargas (Flora Tristán y PDTG, Perú)

9:30 p.m.

**Inauguración de Muestra de arte e intervención artística**

Con Jorge Miyagui (curador), y un pisco articulador

10:30 p.m.

**Concierto de trova en el Centro Cultural El Averno** con Jorge Millones y Kiri Escobar

## JUEVES 27 DE MAYO

9:30 a.m. a 12 a.m.

**Imaginarios ambientales en movimientos étnicos en América Latina y la India**

Kiran Asher, (Clark University, EEUU), Mónica Amador Jiménez (JNU, Nueva Delhi, India), Luis Carlos Castillo (Universidad del Valle, Colombia) y Miriam Chillon (Perú)

**Moderador y comentario:** Luis Vittor (Asesor de organizaciones indígenas, Perú)

12:30m. a 2:30p.m.

**Talleres de Arte y Comunicación - Percusión**

1p.m. a 3p.m.

**Ciclo de Cine y Video**

2 p.m. a 4 p.m.

**Religión, movimientos sociales y reforma progresista**

Jeff Rubin (Univ. de Boston, EEUU), David Smilde (Estados Unidos y Venezuela) y Alejandro Velasco (Univ. de Nueva York)

**Moderación y comentario:** Alejandro Cusianovich

4:15 a 4:45 p.m.

**Intervención artística: Poesía de mujeres**

Mary Soto, Marita Troiano, May Rivas, Alessandra Tenorio, Carolina Fernández

4:45 a 7:15 p.m.

**Los flujos horizontales de los feminismos**

Millie Thayer y Martha Fuentes (UMass, EEUU), Graciela di Marco y Nora Gore (Univ. San Martin, Argentina), Graciela Monteagudo y Yuli Prieto (UMass, EEUU), Margara Millan (UNAM, México), Gina Vargas (PDTG y Flora Tristan), Mar Daza (PDTG)

**Moderación y comentario:** María Ysabel Cedano (Demus)



- 7:15 p.m. a 7.30 p.m. **Entrega de premios a los ganadores de los Concursos de Ensayos y de Historietas**  
Representante de la Embajada de Holanda
- 7.30 a 9.30 p.m. **Cultura, arte y movimientos sociales**  
Pablo Ares (Iconoclasistas, Argentina), Paúl Flores (Colectivo Contranaturas), Mónica Carrillo (Lundú), César Ramos (Antropologo) y Carlos Temoche (Director de Teatro)  
**Moderación y comentario:** Mary Soto (PDTG)

## VIERNES 28 DE MAYO

- 9:30 a.m. a 12 m. **Las relaciones entre movimientos sociales e instituciones políticas en el contexto latinoamericano actual**  
Uriella, Kees Biekart (ISS, Países Bajos) y: David Smilde (Estados Unidos y Venezuela), Gianpaolo Baiocchi (Brown University, EEUU), Lizandra Serafim (Instituto Pólis, Brasil) y Uriella Coelho Ribeiro (UFMG, Brasil)  
**Comentarista(s):** María Isabel Remy (IEP)  
**Moderación y comentario:** Kees Biekart (ISS, Países Bajos)
- 12 a.m. a 2 p.m. **Talleres de Arte y Comunicación – Serigrafía y Stencil**
- 1p.m. a 3 p.m. **Ciclo de Cine y Video**
- 2:00 p.m. a 4:15 p.m. **Investigación colaborativa en tiempos de crisis: hacia la co-producción de conocimientos**  
Agustín Lao Montes (UMass, EEUU), Xochitl Leyva (CIESAS Chiapas, Mexico), Rodrigo Montoya (UNMSM), Mar Daza (PDTG), Marten van den Berge (PDTG) y Juan Tiney (CONIC, Guatemala)  
**Moderación y comentario:** Michal Osterweil (UNC, EEUU)
- 4:30 p.m. a 7 p.m. **Otros mundos posibles desde las luchas de Nuestra América: territorios, cuerpos e imaginarios en disputa**  
Luis Tapia (Universidad de San Andres, Bolivia), Mafalda Galdames Castro (Anamuri, Via Campesina Chile), Wilmer Marcello Galarza (Colectivo TLGB, Bolivia),

Liliana Celiberti (Articulación Feminista Marcosur, Uruguay) y Mario Palacios (CONACAMI)  
**Moderación y comentario:** Raphael Hoetmer (PDTG)

7:15 p.m. a 9:30 p.m. **Movimientos sociales, instrumentos políticos y la disputa por el Estado: (Des)encuentros, logros y desafíos para la agenda de los movimientos**  
Luis Tapia (Universidad de San Andrés, Bolivia), Jorge Guaman (Pachakutik, Ecuador), Hugo Blanco (CCP) y Marco Arana (Mov. Tierra y Libertad)  
**Moderación y comentario:** Raúl Zibechi (Uruguay)

9.30 p.m. **Noche cultural**, con Norka Monzoni, Gina Mattos, Del Pueblo, y otros

## ANEXO III

### POR UNA SAN MARCOS AUTÓNOMA, PLURAL Y LIBERTARIA

- 1) Como PDTG nos sentimos profundamente identificados con la definición y los principios de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), Decana de América, tal como postula su estatuto y como ha sido reivindicada históricamente: «una institución autónoma, de vocación popular y libertaria, donde se crea y difunde conocimientos con definida orientación democrática y plural. Comprometida con la transformación y justicia social, la eliminación de toda forma de dominación y con la participación activa en el desarrollo de una conciencia Nacional independiente.»
- 2) Bajo estos principios, desde el año 2003 realizamos foros públicos, talleres y publicaciones como *Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global*, en la Facultad de Ciencias Sociales y en el Centro Cultural de la UNMSM, buscando generar espacios de encuentro y diálogo entre la academia y los múltiples actores democratizadores de la sociedad peruana y global.
- 3) En el año 2010, en el marco del 459 aniversario de la Universidad, elegimos al Centro Cultural La Casona de San Marcos como sede del Foro Internacional: *Encuentro de Saberes y Movimientos Sociales: Entre las crisis y los otros mundos posibles*, que se desarrollaría con la participación de cincuenta investigadores, educadores, artistas y dirigentes sociales de todo el mundo. Evento que estaba siendo coorganizado con la Coordinadora Interuniversitaria de Investigación sobre Movimientos Sociales y Cambios Político-Culturales.
- 4) A un mes de la realización del Encuentro, pese a las obligaciones contractuales con el PDTG, el rectorado de la Universidad decidió prestar La Casona al *Fondo Monetario Internacional* para una reunión privada el día 27 de mayo, imposibilitando así realizar el *Encuentro de Saberes y Movimientos Sociales* en este lugar como en otros más adecuados del recinto universitario, bajo el argumento de que no «podían decir no al FMI y al Ministerio de Economía» y (paradójicamente) de que «la Universidad no era un lugar para las discusiones de índole político en la actual coyuntura (electoral)».
- 5) Esta decisión no es aislada, refleja la problemática estructural en que se encuentra San Marcos, así como otras instituciones estatales en el país y, por que no decir, en el mundo, en donde intereses y mandatos vinculados a los

promotores del capitalismo neoliberal logran imponerse sobre los intereses de toda la población. Pero además se añade, en el caso de la Universidad, la baja calidad académica, la formación y gestión universitaria con una lógica mercantil, la corrupción, los afanes por seguir debilitando la organización estudiantil, el enclaustramiento ante los problemas sociales, etc.

- 6) Creemos que este evento, por ser abierto, por la calidad de la discusión, la pluralidad de visiones, la posibilidad que abre para la contribución tanto académica como política a la Universidad, pero sobre todo, por sus principios en los que subyace una historia llena de luchas por un Perú mejor, ha debido de ser prioridad para el rectorado y no una reunión cerrada y promovida por el Fondo Monetario Internacional.
- 7) Por esta razón, y con más empeño en el *Encuentro de Saberes y Movimientos Sociales*, buscaremos generar un debate sobre las crisis ecológicas, económicas y políticas que el mundo está atravesando, y las alternativas a ellas construidas desde los movimientos sociales en su relación con los espacios de creación y difusión de conocimientos. Hecho que implicará revisar críticamente al sistema capitalista neoliberal como la base de estas crisis, promovido desde hace décadas por instituciones transnacionales como el FMI.
- 8) Como PDTG discrepamos y cuestionamos las razones por las cuales el rectorado optó por imposibilitar la realización del *Encuentro de Saberes y Movimientos* en la Universidad. No obstante, seguiremos comprometidos con el desarrollo de nuestro trabajo a través de actividades públicas, investigaciones y publicaciones, promoviendo la vinculación entre la Universidad y otros actores sociales del Perú, América Latina y el mundo, y en defensa de San Marcos como un espacio autónomo, plural, democrático, popular y libertario donde se construya y difunda conocimientos que hagan cada vez más real la democracia y la justicia social en el país.

Programa Democracia y Transformación Global, 20 de mayo de 2010



