Paula Camara da Silva | Dmitri Prieto Samsónov | María Maneiro | Alexander Maximilian Hilsenbeck Filho | Lucas Gebara Spinelli | Mario Castillo Santana | Juan Diez | André Videira de Figueiredo | José Vicente Quino González | Pedro Henrique de Moraes Cicero | Rafael Uzcátegui | Blanca Soledad Fernández

SOCIABILIDADES EMERGENTES Y MOVILIZACIONES SOCIALES EN AMÉRICA LATINA

Armando Chaguaceda | Cassio Brancaleone
[coordinadores]

Universidad Veracruzana
Dirección General Editorial

CLACSO
COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

Grupos de Trabajo de CLACSO

- **Filosofía Política**
Coordinadora: Susana Esther Villavicencio
<susanavillavicencio@gmail.com>

- **Hábitat popular e inclusión social**
Coordinadores: Jaime Fabián Erazo y Teolinda María Bolívar Barreto
<jerazo@flacso.org.ec ; jaime.erazo@hotmail.es>
<tbolivar@fau.ucv.ve> <teolinda.bolivar@gmail.com>

- **Integración y unión latinoamericana**
Coordinador: Carlos Eduardo Martins
<cadu.m@uol.com.br>

- **Juventud y prácticas políticas en América Latina**
Coordinadora: Silvia Borelli
<sborelli@pucsp.br> <siborelli@gmail.com>

- **Migración, cultura y políticas**
Coordinadora: Marta Inés Villa Martínez y Bela Feldman-Bianco
<marvima@une.net.co> <mvilla@region.org.co> <bfb@uol.com.br>

- **Patrimonio biocultural, territorio y sociedades afroindioamericanas en movimiento**
Coordinadores: Francisco López Barcenas y Matías Carámbula Parejas
<flopez34@hotmail.com> <maticarambula@gmail.com>
<maticarambula@adinet.com.uy>

- **Pensamiento crítico centroamericano: seguridad y racismo**
Coordinador: Alejandro Manuel Flores Aguilar
<alexflo76@yahoo.com>

- **Pobreza y políticas sociales**
Coordinador: Enrique Valencia Lomelí
<enrivalo@gmail.com> <evalenci1@infosel.net.mx>

- **Políticas educativas y desigualdad en América Latina y el Caribe**
Coordinadores: Rafael Lucio Gil y Myriam Feldfeber
<gil@ns.uca.edu.ni> <lucio@cablenet.com.ni>
<mfeldfeb@filo.uba.ar> <mfeldfeber@gmail.com>

- **Religión, sociedad y política en América Latina**
Coordinador: Aldo Ameigeiras
<aameigeiras@ceil-piette.gov.ar>

- **Seguridad en democracia: un reto a la violencia en América Latina y el Caribe**
Coordinador: José Zavaleta Betancourt
<zavaletabetancourt@gmail.com>

- **Trabajo, Modelo Económico-Productivo y Actores Sociales**
Coordinador: Juan Carlos Celis Ospina
<jcelisospina@yahoo.com.mx>

- **Violencia y política: Historia oral e historia política. Estudiar la izquierda latinoamericana**
Coordinadora: María Patricia Pensado Leglise
<ppensado@mora.edu.mx> <ppensadol@yahoo.com>

SOCIABILIDADES EMERGENTES Y MOVILIZACIONES SOCIALES EN AMÉRICA LATINA

Sociabilidades emergentes y movilizaciones sociales en América Latina / Paula Camara da Silva ... [et.al.] ; coordinado por Chaguaceda Armando y Cassio Brancaleone. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2012.
348 p. ; 23x16 cm. - (Grupos de trabajo de CLACSO).

ISBN 978-987-1891-08-5

1. Movimientos Sociales. 2. América Latina. I. Camara da Silva, Paula II. Armando, Chaguaceda, coord. III. Brancaleone, Cassio, coord.
CDD 303.484

Otros descriptores asignados por la Biblioteca virtual de CLACSO:
Movimientos sociales / Emancipación / Autonomía / Sujetos sociales / Estado / Sistemas políticos / Investigación sociológica / Participación política / América Latina

Colección Grupos de Trabajo

SOCIABILIDADES EMERGENTES Y MOVILIZACIONES SOCIALES EN AMÉRICA LATINA

Armando Chaguaceda
Cassio Brancaleone
(Coordinadores)

Paula Camara da Silva
Dmitri Prieto Samsónov
María Maneiro
Alexander Maximilian Hilsenbeck Filho
Lucas Gebara Spinelli
Cassio Brancaleone
Mario Castillo Santana
Juan Diez
André Videira de Figueiredo
José Vicente Quino González
Armando Chaguaceda
Pedro Henrique de Moraes Cicero
Rafael Uzcátegui
Blanca Soledad Fernández

Universidad Veracruzana
Dirección General Editorial

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | CLACSO | Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Editor Responsable Emir Sader - Secretario Ejecutivo

Coordinador Académico Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo Adjunto

Colección Grupos de Trabajo

Director de la Colección Marcelo Langieri - Coordinador del Programa Grupos de Trabajo
Asistentes del Programa Rodolfo Gómez, Pablo Vommaro y María Chaves

Área de Producción Editorial y Contenidos Web de CLACSO

Responsable editorial Lucas Sablich
Director de Arte Marcelo Giardino

Producción Fluxus Estudio
Arte de tapa Ignacio Solveyra

Primera edición
Sociabilidades emergentes y movilizaciones sociales en América Latina
(Buenos Aires: CLACSO, septiembre de 2012)

ISBN 978-987-1891-08-5
978-607-502-175-1
© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1101AAX Ciudad de Buenos Aires, Argentina
Tel. [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacsoinst@clacso.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional Asdi

Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

Universidad Veracruzana
Dirección General Editorial

Rector Raúl Arias Lovillo
Secretario Académico Porfirio Carrillo Castilla
Secretario de Administración y Finanzas Víctor Aguilar Pizarro
Director General Editorial Agustín del Moral Tejeda
Secretaria de la Rectoría Leticia Rodríguez Audirac

© Universidad Veracruzana | Dirección General Editorial | Hidalgo 9, Centro, Xalapa, Veracruz, México | Apartado postal 97, CP 91000 | diredit@uv.mx | Tel/fax (228) 818 59 80; 818 13 88

ÍNDICE

A modo de introducción | 11

SUJETOS, PROCESOS SOCIALES Y EMANCIPACIÓN

Paula Camara da Silva
Elementos analíticos para la calidad interventora
de los sujetos | 19

Dmitri Prieto Samsónov
De la antropología política a la antropología de la liberación.
La pieza que le faltaba al rompecabezas es
la noción de transdominación | 37

EXPERIENCIAS AL INTERIOR DE
LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

María Maneiro
"Ponete en nuestro lugar, también". Articulaciones
identitarias a partir de un estudio de caso
en el Movimiento de Trabajadores Desocupados
del Frente Popular "Darío Santillán" | 81

Alexander Maximilian Hilsenbeck Filho
Teatro y Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST).
Potencialidades político pedagógicas | 101

Lucas Gebara Spinelli
A economia moral da autogestão zapatista | 121

Cassio Brancaleone
Democracia, autogoverno e emancipação
Aproximações à práxis rebelde zapatista | 141

Mario G. Castillo Santana
Los ñáñigos y los sucesos del 27 de noviembre de 1871.
Memoria histórica, dinámicas populares y
proyecto socialista en Cuba | 155

LOS MOVIMIENTOS SOCIALES FRENTE AL ESTADO
Y AL SISTEMA POLÍTICO

Juan Diez
Algunos desafíos de los procesos de construcción de
autonomía en el movimiento zapatista | 173

André Videira de Figueiredo
De Carvoeiros a Quilombolas. O processo de construção
da territorialidade em uma comunidade negra rural brasileira | 197

José Vicente Quino González
De la ciudadanía social y otras viejas
sociabilidades en Guatemala | 221

Armando Chaguaceda
Políticas de participación y prácticas de autonomía
en la Cuba actual | 235

Pedro Henrique de Moraes Cicero
Círculos Bolivarianos e participação política nos primeiros
anos da V República venezuelana | 249

Rafael Uzcátegui
Movimientos sociales en la Venezuela bolivariana.
Entre la cooptación y la pasión autonómica | 269

Blanca S. Fernández
Itinerarios de la nación ecuatoriana ante el debate constituyente.
Intelectuales indígenas y Estado Plurinacional | 287

ANEXOS

Anticapitalismos y sociabilidades emergentes.
nociones en construcción | 311

Carta de Managua | 317

Aliados na luta pela emancipação da classe trabalhadora | 319

Carta de Genebra em defesa dos direitos quilombolas | 321

V Observatorio crítico de la Habana.
Una perspectiva libertaria | 325

Resoluciones del IV Congreso de los Pueblos
y Nacionalidades del Ecuador, CONAIE | 343

A MODO DE INTRODUCCIÓN

Armando Chaguaceda y Cassio Brancaleone*

EL LIBRO QUE AHORA SE PRESENTA pretende ser el primero de una serie de aportes colectivos, siempre abiertos al diálogo y la (re) construcción, que comparta con públicos amplios de nuestra región y del mundo las miradas e iniciativas estimuladas y florecidas en el marco del Grupo de Trabajo *Anticapitalismos y sociabilidades emergentes (ACySE)* del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

¿A raíz de qué idea central se convoca el grupo? A partir de dos nociones articuladas, todavía provisorias, y que por esa misma razón concebimos como bajo el rótulo de *generadoras*: por una parte intentamos precisar por *anticapitalismos* –tema que nos ha traído un intenso debate, aún inconcluso– *el conjunto de fenómenos y elementos* asociados, solidarios y/o constituyentes de procesos, luchas y movimientos sociales y populares en las dimensiones que *niegan, se oponen, problematizan, rechazan y/o frenan*, intencionalmente o no, *las lógicas de reproducción rectoras de las sociedades contemporáneas*: a estas lógicas

* Coordinadores del GT ACySE

las podríamos llamar, en su versión fetichizada, de la forma capital y la forma Estado, como estructuradoras de relaciones sociales basadas en la heteronomía, o sea: relaciones centradas en distinciones jerarquizadas en sus modalidades de dominación (mando/obediencia, gobierno/gobernado) y explotación (productor/expropiador de la producción).

Por otra parte, la noción de *sociabilidades emergentes* nos sirve como sendero para pensar y/o interpretar estos procesos, elementos y fenómenos en sus dimensiones anticapitalistas, desde el lugar de *las relaciones sociales más elementales, de las interacciones entre los sujetos, las organizaciones y colectivos sociales*. Esto es, como el contenido de *prácticas y representaciones colectivas* que *expresan*, en determinadas circunstancias y articulaciones, un cierto potencial antisistémico. Comprendemos por sociabilidades emergentes un mosaico de relaciones sociales motivadas y basadas en *la horizontalidad, en la tolerancia, en la participación, en la apropiación del valor de uso, en la libertad, en la solidaridad*; en suma, que de algún modo *promuevan y caractericen tanto en el mundo popular organizado como en lo no organizado dinámicas autoorganizativas y protagónicas*. Seguramente se debe cuestionar el estatuto de "emergencia", en particular cuando se piensa en la profusión de tantas otras "emergencias" de lo que hace mucho ha estado presente, solo que invisible en las miradas colonizadoras, *epistemicidas* y etnocéntricas que hasta poco han sido la matriz incuestionable de las ciencias sociales en nuestra región. Pero por ahora, más que señalar la novedad, que es inexacta, creemos que con esa noción buscamos enfatizar una más reciente ola de manifestación y re aglutinación de dichas sociabilidades[1].

Este grupo tuvo una génesis y evolución *sui generis*. Se conformó a partir de la iniciativa de aquellos que hoy (2010-2011) nos desempeñamos como coordinadores del GT, quienes tras habernos conocido en enero de 2009 en la zona zapatista de Chiapas (México) –por ocasión del festival Digna Rabia– nos reencontramos en Brasil en el encuentro *Latin American Studies Asociation (LASA)*, en junio de ese año. Ahí nos percatamos que teníamos un grupo de preocupaciones comunes y temas que se cruzaban, y que podían coincidir con los de otros colegas de la región, entre ellos varios ya amigos y colaboradores en actividades políticas y académicas.

En ese momento se encontraba vigente una convocatoria para la ampliación del programa de Grupos de Trabajo. Conversando en una habitación oscura en la ciudad de Caratinga, en el interior de Mi-

1 Para más detalles de cómo operamos con estas nociones que, reiteramos, todavía son provisionales e intuitivas, remitimos a los "Anexos" donde se encuentra una reflexión colectiva un poco más elaborada.

nas Gerais –perfumada con olor a *cachaça* y tabaco de pipa–, los hoy coordinadores nos pusimos de acuerdo para presentar una propuesta. Pero nos parecía "una cosa muy grande", pues concebíamos un GT de CLACSO como algo que requería el sustento de redes, contactos y recursos, además de un *curriculum* destacado que calzara al coordinador y le garantizara membrecía; y los proponentes éramos apenas dos doctorantes de sociología e historia política, con fuerte preocupación pero alternados pasajes por el universo del activismo político y social. Y para colmo casi estábamos en el *deadline* de la convocatoria... Aún así, nos pusimos a trabajar a marchas forzadas y con sobredosis de disciplina. Nos dimos a la tarea de mover las pequeñas redes donde cada uno participaba, la gente que conocía, los amigos que conocían amigos que trabajaban estos temas. Y así presentamos la propuesta que fue aprobada.

Quizás uno de los aspectos más fundamentales del nuevo GT que nacía a través del apoyo de CLACSO es su explícita, pero no menos reflexiva, vocación en asociar y articular *la investigación sociológica* (sociológico en su sentido más amplio, por supuesto) con *la intervención social y el activismo político*. No es que eso fuera un fenómeno novedoso y excepcional en el ámbito de las ciencias sociales académicas, pues consideraciones de esta naturaleza están presentes desde perspectivas orientadas por el marxismo crítico de un Marcuse y un Sartre, hasta las figuras del intelectual *anfibio* propuesto por Maristella Svampa y de la sociología pública de Michael Burawoy y Ruy Braga, para quedarnos con algunos ejemplos. Pero el modo de entendimiento de esta relación y el tratamiento de la cuestión, sin duda, ocupan un lugar muy especial para nosotros.

Podemos situar esta relación en, por lo menos, tres niveles o dimensiones. En una *primera dimensión* como "compromiso social y político en la producción de una ciencia social crítica y socialmente relevante para las sociedades donde estemos inseridos como intelectuales y profesionales académicos, y en particular, para los sectores socialmente subalternos, marginados y oprimidos". Hasta aquí nos ubicamos en el interior de una tradición sociológica importante y muy bien enraizada en Latinoamérica, pero que no necesariamente hace una reflexión de las consecuencias, limitaciones y condicionantes de la propia relación de separación/alejamiento entre Universidad/sociedad, o como preferimos, Universidad/movimientos sociales y populares.

En una *segunda dimensión* podemos situar una "relación entre investigación y activismo donde el investigador y el activista se confunden, se mezclan o se entraman en la misma persona, en un mismo sujeto". El investigador sufre, vivencia y/o protagoniza el proceso de lucha social que él mismo relata, narra, analiza e interpreta. Es

una especie de etnografía políticamente motivada donde se cruzan fragmentos biográficos, existenciales, personales (que sabemos que jamás se encuentran aislados, aun en los análisis sociales supuestamente más "objetivos") con interpretaciones teóricas, colectas de datos e informaciones obtenidas a partir de la relación con otros sujetos y de la propia arena o escenario donde se traban los combates y/o se concretizan las dinámicas de luchas y de los movimientos sociales. El investigador/activista o el activista/investigador es, en ese sentido, un tipo de *punto de comunicación y traducción ambivalente* entre dos mundos y dos lógicas de explicación de –o intervención en– mundos. Aquí, el aspecto más relevante nos parece que es la *posición*, el lugar desde donde se habla y actúa.

Y, por fin, una relación mucho más compleja, por así decir muy experimental e incipiente entre nosotros, que figura todavía como proyecto y horizonte teórico y metodológico. La idea de producir conocimiento e intervenciones no solamente posicionales, a partir del lugar donde se ubican las luchas y los movimientos sociales, sino especialmente dar un paso más allá y producir conocimiento también con los sujetos del lugar (lo que no deja de incluir al investigador/activista como uno de eses sujetos)

Al mismo tiempo, esta perspectiva no aboga por ningún tipo de fusión de horizontes, perspectivas, discursos. Una vez más, se trata de sumar el componente posicional que casi siempre se oculta cuando uno habla desde la academia, con el colaborativo, si así se puede explicar semejante articulación. Producir conocimientos e intervenciones de modo colaborativo con los movimientos sociales, a su vez, nos parece un modo de ayudar a promover, en el interior de los propios movimientos sociales, el protagonismo de sus propios intelectuales, y por ende, consolidar su potencial como movimiento de realizar sus propias autoreflexiones y ampliar su autoconciencia como tal.

Por cierto que no tenemos recetas y fórmulas de cómo conducir eso, más allá de intuiciones, pistas y deseos; todavía, entre las fronteras abiertas e incontenibles entre lo epistémico y lo normativo, conscientes de la comunicación mutua entre los dos mares hemos viajado con nuestra nave pirata. Nuestro grupo, sin embargo de composición heterogénea en cuanto sus perspectivas teóricas y políticas, ha logrado realizar un rico diálogo interno y comparte, de todos modos, muchas de estas preocupaciones que envuelven el tema de la relación investigación/activismo. Incluso más: muchos de nosotros venimos de trayectorias y experiencias personales de militancia y participación junto a los movimientos sociales de nuestros países, y para algunos estos lazos son todavía muy fuertes y están muy presentes[2].

---

2 Otro aspecto importante es el etario. El compañero Marcelo Langieri, quien

Como colectivo, además de la colaboración en red y de las posibilidades abiertas por los encuentros presenciales auspiciados por el programa Grupos de Trabajos, pusimos un fuerte énfasis (con el apoyo de CLACSO y sus centros miembros, de otras entidades como FLACSO y las universidades de los países donde nos encontramos) en la realización y difusión de actividades que hacemos en los marcos de nuestro GT de manera descentralizada en diferentes países. En ese sentido se destacan actividades realizadas en Brasil en 2010 (como los ciclos de debates en la UFRPE de Serra Talhada y la participación en el *IV Simpósio Lutas Sociais na América Latina* en la UEL en Londrina), en Cuba en 2011 (la participación en la organización del V Foro Observatorio Crítico), y en Argentina en 2011 (cuatro jornadas de debates realizadas en la sede de CLACSO en Buenos Aires), todos inscritos en nuestras agendas específicas de investigación, acompañamiento y militancia. Foros abiertos a la comunidad local, a toda la gente interesada, donde procuramos guardar testimonio audiovisual, gráfico y textual de las presentaciones y charlas. Incluso, es importante citar la institucionalización de un colectivo de estudios y un proyecto de investigación estimulado por las discusiones de ACySE en Brasil; y que hoy intenta acercar el núcleo de estas reflexiones y preocupaciones a los estudiantes de las carreras de ciencias sociales, historia y geografía de la Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), universidad que nació recientemente a partir de las demandas de los movimientos sociales y populares del sur del país, y que cuenta con el apoyo de dicha universidad.

Para un grupo que tuvo oportunidad de conocerse, prácticamente, en medio de la organización del Primer Encuentro del GT ACySE, cuya realización fue en la ciudad de Managua en Nicaragua en octubre de 2010, bajo el solidario apoyo del Centro Interuniversitario de Estudios Latinoamericanos y Caribeños (CIELAC) de la Universidad Politécnica y de la ONG Popol Na[3], sentimos que logramos desarrollar alguna reflexión propia y encontrar algunos rastros valiosos para las finalidades que nos propusimos, además de estar presentes en importantes arenas de debate de las ciencias sociales en la región, como los congresos de FLACSO y ALAS. Nuestro segundo encuentro tendrá lugar en la ciudad de Guararema, estado de São Paulo, Brasil, en la Escuela Nacional Florestan Fernandes (ENFF) del MST en no-

---

coordina el área de Grupos de Trabajo de CLACSO, nos apodó jocosamente "GT sub 40" porque somos un grupo integrado por gente con menos de cuarenta años, entre ellos los dos coordinadores en cuestión.

3 Queremos destacar el decisivo y constante apoyo, recibidos en aquella ocasión, del Dr. Guillermo Gómez Santibáñez, director del CIELAC y de la "comandante" Mónica Baltodano, fundadora de la Popol Ná, así como de los trabajadores de ambas instituciones.

viembre de 2011, donde iremos a confrontar todos nuestros deseos, dudas y desafíos relacionados con la producción de saberes y un accionar transformativos.

Xalapa, México/Erexim, Brasil, septiembre de 2011

SUJETOS, PROCESOS SOCIALES Y EMANCIPACIÓN

Paula Camara da Silva*

ELEMENTOS ANALÍTICOS PARA LA CALIDAD INTERVENTORA DE LOS SUJETOS

INTRODUCCIÓN

La realidad social está dotada de una complejidad multidimensional; característica que permite que un mismo fenómeno sea estudiado desde distintas perspectivas teóricas. Asimismo, la "realidad" no se conforma obedeciendo a los designios del analista, sino, lejos de ahí, abarca tanto lo supuestamente objetivo y sus aspectos ambiguos y, tal y como lo demuestra la siguiente afirmación de Max Weber: "a menudo los elementos comprensibles y no comprensibles de un proceso están mezclados entre sí" (Weber, 2008: 6).

La imposibilidad del investigador para captar todos los matices de una problemática pone de relieve la pluralidad de racionalidades y nos advierte sobre la quimera de una razón absoluta, capaz de descifrar el mundo en su integralidad. Esta multiplicidad de racionalidades nos invita a subrayar las limitaciones inherentes a cualquier análisis, ya que cuando "comprendemos y le damos sentido al mundo, clasificamos, describimos, explicamos, pero también excluimos, silenciamos, pasamos por alto cuestiones que no caben dentro de nuestra racionalidad"

* Licenciada en Ciencias Sociales por la Universidad Federal de Rio de Janeiro (UFRJ). Maestra en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Investigadora del Grupo de Trabajo Anticapitalismos y sociabilidades emergentes del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Correo electrónico: <paulacamarada@gmail.com>.

(Arregui, 2004: 18). Bajo este enfoque podemos comprender mejor la peculiaridad de la ciencia de la sociedad, mencionada por Weber, que aquí cito: "en modo alguno trata de un sentido 'obviamente justo' o de un sentido 'verdadero' metafísicamente fundado" (Weber, 2008).

Un argumento adicional, también orientado hacia las especificidades del trabajo sociológico, está fundamentado en la interdependencia del sujeto con la realidad, de modo que el investigador no es un mero espectador de los fenómenos sociales, sino un interventor permanente, constructor de dicha realidad y también impactado por ella. En efecto, la investigación es una interpretación temporal, susceptible de sufrir transformaciones, como nos aclara Norbert Elias:

> Resulta imprescindible incluir este *carácter procesal* en la teoría sociológica y en las que se refieren a los seres humanos. El problema de las relaciones entre estructuras individuales y estructuras sociales comienza a aclararse en la medida en que se investigan ambas estructuras como algo mutable, como algo que está en *flujo continuo* (Elias, 1997: 16; énfasis propio).

Max Weber define a la sociología como:

> una ciencia que *pretende entender, interpretándola, la acción social, para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos*. Por acción debe entenderse una conducta humana [...] siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella *un sentido subjetivo*. La "acción social', por tanto, es una acción en la que el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a conductas de otros, orientándose por éstas en su desarrollo (Weber, 2008: 5).

Creemos elemental agregar a esta definición lo que Paul Ricoeur considera que es el trabajo del sociólogo: *"descifrar, detectar el doble o los múltiples sentidos de los símbolos, porque el actor no lo sabe todo e ignora gran parte de lo que lo mueve a la acción"* (Ricoeur, 1965: 14; énfasis propio).

Con el propósito de vivificar el sentido subjetivo de la acción humana, trataremos, en este texto, una problemática cuyo punto neurálgico es la relación entre los sujetos y las estructuras sociales. El abordaje empezará con la relación simbiótica y dialéctica entre *individuo y sociedad*. La forma elegida para confrontar el tema sugiere volcarse a interpelaciones presentes desde la génesis del pensamiento sociológico. De manera tal que nosotros nos ceñiremos a tratar de comprender *"cómo* el individuo opera esa gestión, mediante qué *procesos* –forzosamente psíquicos– construye su acción con los recursos técnicos, las coerciones sociales y los sentidos culturales que la vida común pone a

su disposición. Ésta es la pregunta difícil de responder: *¿qué existe en la "caja negra"* entre el condicionamiento estructural y las lógicas de acción?" (Bajoit, 2008: 24).

Partimos del supuesto que la relación individuo/sociedad está fundamentada en la percepción de que la intervención de los sujetos "no viene inscrita en un código genético; se construye a partir de la relación con lo social y con el sí, lo que permite elaborar un conjunto de representaciones que se traducen en normas y valores que dan sentido a la existencia y movilizan hacia la acción" (Suárez, 2008: 44).

De esta forma, nuestro interés se mueve por la vereda de las representaciones simbólicas, los mecanismos que permiten al sujeto desenvolverse en sociedad y consigo mismo. El camino reflexivo adoptado fue recurrir las pistas de importantes referentes del pensamiento social y expresar cómo interpretan los referentes que dan sentido y legitiman la conducta de los sujetos. Este análisis nos permitirá arrojar luces en interpretaciones que indagan acerca de los símbolos incorporados subjetivamente y expresados en la práctica. Así, si consideramos que los sujetos tienen como "escenario" un tejido complejo de redes y flujos y actúan en un espacio pluridimensional, ello revela el interés que reviste realizar una reflexión en torno a las formas específicas de intervenir en el mundo. En este sentido, nos adentraremos en el entramado complejo del universo simbólico, bajo las pautas ofrecidas por autores clásicos del pensamiento social: Freud, Weber, Durkheim y Bourdieu.

PERSPECTIVAS TEÓRICAS EN TORNO DE LA RELACIÓN INDIVIDUO/SOCIEDAD

SIGMUND FREUD: LA INCORPORACIÓN DEL INDIVIDUO A LA VIDA SOCIAL

Como es sabido, Freud (1856-1939) profundiza ampliamente en las idiosincrasias de la psique humana. Sin embargo a nosotros nos interesa excavar en las consecuencias analíticas de la consideración de que los individuos poseen una fuerza psíquica poderosa, aquí llamada *energía psíquica*, que los induce a la búsqueda de saciar sus necesidades.

Freud afirma que el carácter eminentemente anárquico de la energía psíquica es "controlado y organizado por la cultura" (Freud, 1989: 11) concebida, no nos olvidemos, también de normas, de costumbres, de tradiciones, a través de una constricción que frustra a los seres humanos. El mecanismo humano para superar la frustración provocada por las restricciones que emanan de *lo social* es la incorporación de las constricciones externas; es decir, las constricciones se integran al individuo. La posibilidad de transformar la constricción externa en virtud

es un mecanismo de compensación que tiene raíces en una pulsión narcisista, caracterizada entre otras cosas, por la satisfacción del "yo" proporcionada por la pertenencia cultural. Es prudente detallar este fragmento de la propuesta freudiana.

Primeramente, consideramos substancial clarificar como Freud identifica las pulsiones primitivas humanas ya que resulta indispensable al desenvolvimiento de la regulación por lo social. Las pulsiones primitivas son marcadas por el placer por la muerte, canibalismo, agresividad, hostilidad, incesto y por el tratamiento del otro como objeto sexual. El conocimiento de las pulsiones innatas de los seres humanos representa lo que en la construcción teórica freudiana es la afirmación de la incompatibilidad de los instintos con la vida social. Bajo esta tesitura, no hay espacio para la espontaneidad, pues los seres humanos son portadores de tendencias destructivas de la vida en sociedad. La ausencia de control sobre esas características "primitivas" conllevaría al fin de la humanidad (Suárez, 2003: 36).

Aún nos queda la indagación de cuál es el proceso de restructuración que viabiliza la vida social. La respuesta de Freud a dicha interrogante, se basa en la existencia de un *sacrificio humano por la civilización*. El proceso es marcado por dos etapas primordiales: la primera es la constricción de los instintos primitivos por la cultura. No es una etapa "pacífica" ya que genera gran *frustración*. Estamos frente a un esquema que inicialmente es de evidente fracaso de estas pulsiones originales.

Constreñidos los deseos primitivos, los beneficios para la conformación de la vida en sociedad están vinculados a la "transformación paulatina de la coerción externa en coerción interna" (Suárez, 2003: 36) que es la segunda etapa de la legitimación de un proyecto de sociedad. La configuración de la sociedad, a pesar de la frustración, es viable gracias a la capacidad intrínsecamente humana de percibir las constricciones como virtud y "una manera de encontrar lo bello" (Suárez, 2008: 44). En este sentido, los sujetos asimilan la coerción social como si fuera propia y no como un mecanismo externo, y eso tiene raíces en una pulsión narcisista, como fue mencionado anteriormente. En palabras de Freud:

> Nos inclinaremos demasiado fácilmente a incluir entre los bienes espirituales de la civilización sus ideales; esto es, las valorizaciones que determinan en ella cuáles son los rendimientos más elevados a los que deberá aspirarse [...] La satisfacción que el ideal procura a los partícipes de una civilización es la naturaleza narcisista y reposa en el orgullo del rendimiento obtenido. Para ser completa precisa de la comparación con otras civilizaciones que han tendido hacia resultados distintos y han desarrollado ideales diferentes (Freud, 1989:11 citado en Suárez, 2003: 36).

Las consideraciones freudianas seleccionadas son sumamente importantes, pues vislumbran la comprensión de la capacidad puramente humana de elaborar sentido, apuntando a un mecanismo que transforma la *frustración de la restricción en identificación por la pertenencia cultural*. Este es el punto en que se transparenta la articulación entre individuo y sociedad, pues conforma la génesis de la estructuración del sentido para legitimar una vida en sociedad. Acerca de la fuerza psíquica primaria es importante aclarar que "la energía psíquica inicial del sujeto no desaparece al ser reprimida por lo social, sino que se transforma y se reinvierte (a través del proceso de idealización que es resultado de la relación represión/compensación aportada por lo social) en creación de ilusiones" (Suárez, 2003: 43). Como afirmación general, podría decirse que la interiorización de las reglas culturales proporciona cierta estabilidad a la civilización en virtud del orgullo narcisista de pertenecer a determinada cultura, es decir, la conformación de un "yo" vinculado a la cultura que proporciona satisfacción. Freud explica que la transformación paulatina de la coerción externa en coerción identificación interna, culmina en el apego a lo social y en la superación de la frustración provocada por la contención de los impulsos primarios.

Aunque las claves de la relación individuo/sociedad, desde la mirada freudiana, hayan sido mencionadas seguiremos avanzando en nuestro propósito de detallar la importancia de la estructuración del sentido para la legitimación de la vida en sociedad. Puntualizaremos la interpretación de Jean Pierre Hiernaux sobre los aspectos aquí mencionados de la obra de Freud.

Hiernaux dice que en la vida social los individuos crean una imagen modelo de sí mismos, la cual responde a dos polos distintos: *un deber ser y un no deber ser*. En este sentido, la proyección del destino personal está vinculada a esta bipolaridad, porque como plantea Freud existe una reestructuración de la energía psíquica humana a partir del contacto con los otros. La relación del sujeto consigo mismo (la imagen forjada de sí mismo) corresponde a una búsqueda de lo que quiere ser y hacer, la proyección de un destino personal. Este mecanismo es atribuido a un sujeto operante que pone en vigencia la creación de una imagen modelo de sí mismo, que no es un proceso interno aislado sino sensible a las constricciones sociales. De manera que la existencia como sujeto significa vivir en un mundo compartido, con la intervención de la cultura que en términos freudianos significa la *superación de la animalidad*. Uno de los aportes más importantes de Freud a la formulación de lo simbólico social es la posibilidad de la articulación entre lo psíquico y lo social, a partir de la producción del sentido y, simultáneamente, el desglose de un mecanismo específico

que dota de sentido el existir humano atado a un proceso de legitimidad social.

Ahora bien, lo que queremos destacar es hacia dónde Hiernaux conduce al existir humano. Nos encontramos con una postura interpretativa que afirma que estar en el mundo abarca la ordenación de una imagen de sí mismo –conceptualmente denominada *relación con el sí*.

En resumen, la *represión frustración del sí* está en el origen del mecanismo que constituye la relación del sí (Sujeto) con lo social. Para Hiernaux está en juego la creación de un sentido que se basa en la articulación de dos polos de comprensión: la imagen de un sí positivo (con su raíz en la pertenencia narcisista a la cultura) y un sí negativo (lo despreciable).

Finalmente, es importante mencionar que para Freud el sujeto atribuye sentido a la realidad desde una potencia dinámica distinta de copias pragmáticas emanadas de la percepción. El dinamismo reformador de las sensaciones es uno de los fundamentos importantes de la vida del sujeto en su experiencia en el campo social. De manera que la organización de esta energía psíquica constituye la posibilidad de vida del individuo. En este ámbito vale resaltar que las opciones que éste tiene para actuar en la realidad no son neutrales pero están articuladas a un orden simbólico. Esta concepción se desarrolla bajo el supuesto de que, para actuar, los seres humanos deben movilizarse afectivamente, sin que esto implique que por lo mismo estén dejando de interactuar en forma permanente con una estructura social. A partir de tal perspectiva nos queda claro que hay efectos de lo social en lo psíquico y efectos de lo psíquico en lo social. Al confrontarse lo psíquico con lo social, es lo social lo que produce los sistemas de sentido; pero al mismo tiempo las estructuras psíquicas están guiando al sujeto para influir en lo social. Esta constatación conlleva a pensar que la conformación del sentido simbólico crea disposiciones para la vida social concebidas como realidades que integran la vida de los sujetos y proporcionan la integración del individuo con la colectividad que está inmerso.

ÉMILE DURKHEIM: LA MOVILIZACIÓN HACIA LO SAGRADO

Al final del siglo XIX se modulaba en Europa Occidental un contexto económico, social y político influenciado por la consolidación del modo de producción capitalista, post revolución francesa. La coyuntura avivaba los debates acerca de las posturas políticas compartidas y al poder de decisión de los individuos. Podemos decir que Émile Durkheim (1858-1917) se vincula a dicha discusión con la refutación de la célebre perspectiva de Jean Jacques Rousseau sobre *el contrato*

social y desarrolla interpretaciones fundadas, principalmente, en la primacía ontológica de lo social, que interviene en la manera de ser, sentir y actuar de los sujetos. La propuesta de Durkheim aspira a la universalidad y la aplicación de conceptos generales a cualquier tipo de congregación humana, es decir, la comprensión de las *formas elementales* de cualquier sociedad.

Una acotación necesaria es que la sociedad está concebida, para este autor, como un todo homogéneo dotado de una fuerza coercitiva capaz de integrar de manera paulatina las consciencias individuales, por medio de la internalización de normas y valores. En lo que concierne a la preeminencia de la sociedad, funcionan como mecanismos de control y consolidación de la fuerza de lo social (*consciencia colectiva)* la moral, las costumbres y el derecho.

Frente a los objetivos delineados para este escrito, pretendemos afirmar la relevancia de determinados aspectos de la conocida obra de Émile Durkheim: *Las formas elementales de la vida religiosa*, publicada por primera vez en el año de 1912. En dicha obra se establece una interpretación sobre los *modos de coerción de lo social* sobre el individuo, permitiéndonos identificar las particularidades de esta gran matriz de sentido que se plasma en la realidad, por medio de representaciones simbólicas impuestas al individuo. Bajo esta tesitura, la religión es identificada por el autor como un fenómeno trascendente para la comprensión del sentido de la sociabilidad humana y del poder de la sociedad.

Durkheim esboza un esquema interpretativo respaldado en la premisa de que el mundo religioso no escapa a la aprehensión del trabajo sociológico. La justificación que enmarca su aseveración es que la religión está vinculada a la vida real y se transparenta como una representación simbólica de la sociedad. El pensamiento religioso tiene sus raíces fincadas en la sociedad y no en las elecciones individuales, como opción autónoma basada en las singularidades y preferencias de cada individuo. La religión es una de las expresiones de la dinámica colectiva que están dotadas de una fuerza coercitiva que se impone a los individuos y transparenta el poder de lo social.

Dice Durkheim que los cultos son episodios de la sociedad a través de los cuales ésta toma conciencia de sí misma, se reconfigura y se afirma. Las creencias religiosas no son posibles sin los cultos. Al interior de la dinámica religiosa el autor hace una importante diferenciación: el culto religioso tiene la atribución de renovar las sensaciones agradables de lo cotidiano, y el rito es el momento en que las categorías de pensamiento son incorporadas. Lo rescatable es que los ritos y los cultos no son interpretados como fenómenos contingentes de estados internos individuales, sino van de la mano de la sociedad.

Para avanzar en la perspectiva durkheimiana de la religión es importante referirse a la afirmación de que la idealización es una facultad netamente humana y representa, para el individuo, la posibilidad de sustituir el mundo "real" por un mundo instaurado por el pensamiento. La visión cósmica construida por el pensamiento religioso significa una posible explicación de los misterios del mundo en su totalidad y suaviza la angustia humana frente a todo lo "incomprensible". Cabe mencionar aún que la necesidad de idealización es la que propicia la existencia del pensamiento religioso. En este sentido, el individuo elabora un mundo ideal, estructurado bajo el concepto de *sagrado, que se contrapone a un universo profano, con raíces en la realidad.* La visión simbólica del mundo instaurada por el pensamiento religioso se funda en la división entre *sagrado y profano*: "lo sagrado y lo profano han sido concebidos por el espíritu humano siempre y en todas las partes como géneros separados, como dos mundos entre los cuales no hay nada en común" (Durkheim, 1968: 52; citado en Suárez, 2003: 53).

De manera que esta segmentación es una creación humana, y no se origina ni en la existencia ni en la trascendencia de alguna divinidad. Durkheim clarifica que la religión debe ser pensada más allá de una idealización humana, porque si fuera solamente esto tendría una temporalidad muy limitada y no sería un aspecto esencial de la vida social. De manera que hace patente su defensa de la posibilidad de que lo sagrado sea sometido a la investigación científica.

Durkheim señala que el trabajo sociológico debe vincularse a la demarcación del *universo sagrado*, porque permite la comprensión de todo el sistema de creencias. En sus palabras: "lo que caracteriza el fenómeno religioso es aquello que supone siempre una *división binaria del universo conocido y cognoscible* en dos géneros que comprenden todo lo que existe, pero que se excluyen radicalmente" (Durkheim, 1968: 53; citado en Suárez, 2003: 53). Específicamente, lo sagrado contempla las creencias, los ritos y los símbolos que conforman un mundo con determinaciones sobre lo prohibido, creencias, ritos y símbolos que abarcan orientaciones y procedimientos para la formación de una comunidad moral que se confunde con la sociedad. Lo sagrado está vinculado a situaciones de *efervescencia social*, en que se atribuyen a los hechos y a las cosas propiedades que no les son innatas. Es la posibilidad, para el individuo, de vincularse al mundo.

Hiernaux dice que la dicotomía sagrado/profano es la dicotomía crucial para nutrir la ubicación del sujeto en el mundo, de forma que es destacable la afirmación de Suárez sobre el tema:

> En la lectura de lo simbólico social, lo que parece pertinente en Durkheim es la movilización afectiva, los impulsos particulares que

> generan en el sujeto la sensación de lo sagrado, la seducción apasionada que a nada se puede equiparar. Ese impulso, esa claridad para encontrar algo por lo cual dar la vida, arriesgándolo todo, entregarse totalmente, apostar sin miedo a perder, es lo que denominamos sagrado (Suárez, 2003: 58).

Aquí nos interesa destacar la perspectiva interpretativa de Jean Pierre Hiernaux, basada en la afirmación de que esta movilización afectiva extrapola el campo religioso y "sirve para comprender la movilización afectiva del individuo" (Remy, 1991: 33; citado en Suárez 2003: 54).

Partiendo de esa idea es posible admitir que la visión bipolar en la concepción del mundo –*sagrado y profano*– se relaciona con la necesidad de crear un ideal que permita a los sujetos actuar. Es importante indicar que la dicotomía no está previamente instaurada como nos aclara Suárez: "(...) esta dicotomía no es una fórmula predeterminada, sino más bien sus contenidos son variables según las diferentes sociedades. Cada cultura, entonces, "programa" lo que para ella entra en una de las dos posibilidades, hay una construcción social del contenido de la bipolaridad" (Suárez, 2003: 53).

La movilización afectiva del sujeto está comprometida con una construcción del universo, en que lo sagrado conjuga la pasión y un compromiso afectivo, hacia los que direcciona sus acciones. En cambio lo profano fusiona lo que es rechazado, negado, los aspectos que no conforman el proyecto de vida del sujeto: "Lo profano, por el contrario, no tiene posibilidad de fascinación (ni siquiera negativa) para el individuo. A las energías movilizadoras se les administra, entonces, dentro de lo sagrado" (Suárez, 2003: 55).

De esta manera, defendemos una interpretación de lo sagrado en Durkheim que nos ayuda a comprender el dinamismo de lo simbólico social, pues da inteligibilidad a las acciones de los sujetos, desde el análisis de hacia dónde direccionan sus acciones: "en el fondo, nuestra lectura de lo sagrado en Durkheim nos conduce a analizar el fenómeno interactivo, es decir 'movilizador' de sujetos" (Suárez, 2003: 58). De manera que, sostenemos, en términos teóricos existe una ordenación de la movilización hacia una dirección que es considerada la mejor, una *"inversión personal ligada al mundo"* (Remy, 1991: 33). Este terreno está instaurado en la categoría de lo sagrado.

Durkheim nos ofrece valiosas herramientas para homologar lo que años después de él se conocería como "representaciones simbólicas", una vía fructífera para comprender las formas interiorizadas de la sociedad, ya que dota de significación a los esquemas subjetivos de percepción, de valoración y de acción. Esta línea interpretativa es complementada con el aporte de Hiernaux sobre el poder de lo sagra-

do como una matriz fundamental para la movilización de cuerpos y mentes hacia aquello valorado como "mejor":

> Un aspecto relevante para Hiernaux es la posibilidad de encontrar la misma movilización afectiva entre lo que se comprende como religioso (en el lenguaje ordinario o en la vida cotidiana) y otros campos en los que actúa el sujeto. Lo "sagrado" (como lo concibe Durkheim) se puede experimentar en varias esferas. [...] Así quedan abiertas las puertas de la vinculación de la movilización afectiva con *cualquier elemento que el sujeto considere sacro*" (Suárez, 2003: 55).

Hemos aludido a concepciones abstractas que encuentran expresión en el primordial designio de ofrecer pautas para el análisis de las prácticas y representaciones sociales. De ese modo, recurrir a aspectos de la tradición sociológica durkheimiana y a la interpretación de Hiernaux de dicha tradición conforma una valiosa pauta para entender los atributos insólitos de los distintos matices que conforman la posición de los sujetos en el mundo.

WEBER: LA ARTICULACIÓN ENTRE SENTIDO, PERTENENCIA Y ACCIÓN SOCIAL

Max Weber (1864-1920) ofrece significativos aportes a la comprensión de la acción social, a partir de la intermediación de un *sentido* que orienta la intervención del individuo en la realidad social. Es en la obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, publicada por primera vez en 1904, que el autor trabaja la influencia del *ethos* protestante en el desarrollo del modo de producción capitalista. En dicha obra es posible identificar también un trabajo intelectual de elaboración de conceptos que permite comprender la acción humana en un "contexto moderno", el del occidente, marcado por la prevalencia de la racionalidad.

El autor dice que la acción humana *–percibida como conductas significativamente orientadas–* implica necesariamente considerar al otro y las condicionantes particulares de pertenencia. De modo que, el entendimiento del espectro social corresponde a la aprehensión y la comprensión de comportamientos relacionados, que reflejan *racionalidades específicas*. Según la interpretación de Bendix (1977: 259) Weber construye su andamiaje teórico desde la concepción de una arena de grupos con creencias y conductas particulares.

En el libro *La* ética protestante y el espíritu del capitalismo Weber penetra en los principios morales que definen la conformación del capitalismo. De manera que identificamos en él una búsqueda por comprender qué es lo que proporciona especificidad a la sociedad occidental "moderna".

Weber dice que la racionalidad predominante en la "modernidad" deriva de la religión. Por lo tanto, la conducta religiosa protestante[1] facilita la consolidación de una *racionalidad en las acciones*, en la que los sujetos consideran los medios para alcanzar determinados fines. Por el hecho planteado, hay que subrayar que Weber da "cuerpo" a lo invisible, a la representación, pues sostiene la idea de que *las concepciones del mundo tienen consecuencias en la acción*. Para Weber, la religión imprime una transformación epistemológica visible en la vida práctica del contexto occidental moderno al que busca asimilar.

El autor emplea el concepto *ethos* como principio que sirve para "seleccionar aquel modo de obrar y de concebir [....] Y plantea que para que este modo pudiera vencer a otros, debería nacer primariamente no en los individuos aislados, sino como *una concepción de un grupo de hombres*" (Weber, 1979: 46; énfasis original).

Podemos inferir entonces que Weber conjuga "las condiciones externas" contextuales –civilizaciones, épocas, grupos e instituciones– con "las condiciones internas", aquí mencionadas como *el sentido la acción individual*. Mencionaremos de forma sucinta cómo el autor aborda los atributos de las religiones protestantes y su vínculo con la consolidación del capitalismo.

Según la formulación weberiana, el interés de la sociología por las religiones tiene que ver con la capacidad de la ética religiosa para influir en la realidad, en la dinámica social, y promover nuevas formas de relacionarse con lo social. Sobre esta influencia, recurrimos a las palabras del autor sobre el espíritu del capitalismo: "de ser posible hallar algo a lo cual pueda aplicársele dicho concepto, sería únicamente a una 'individualidad histórica', es decir un conjunto de eslabones en la realidad histórica que nosotros enlazamos en un todo, basándonos en su significado cultural" (Weber, 1979: 128).

La salvación es una promesa invisible que se conforma en el momento en que se está frente a Dios. Esta formulación constituye una distinción esencial con el catolicismo, religión en que, por la intermediación de la confesión (Weber, 1979: 21) uno puede garantizar estar en paz con Dios. Según esta perspectiva, se configura una nueva manera de actuar: un proceso denominado *desencantamiento del mundo* que permite la conformación de un sujeto que se vuelca en el trabajo para huir de las tentaciones de un mundo en que reina el pecado.

---

1 En las religiones fue primero el judaísmo y posteriormente el cristianismo que formuló la racionalización como una racionalidad instrumental, que tuvo su apogeo con el protestantismo.

Podemos identificar en la nueva ordenación un poder de operar del hombre, armado con el cambio de mentalidad gestado por el puritanismo. De acuerdo a Weber, "ahora se produce el fenómeno contrario: [el sujeto] se lanza al mercado de la vida, cierra las puertas de los claustros y se dedica a cambiar con su método esa vida, a la que transforma en vida racional en el mundo" (Weber, 1979: 28).

Esta lógica significa una ruptura simbólica con la "fraternidad" del catolicismo. Ahora el único compromiso es con Dios. Dicho de otra forma, la necesidad de armonía con los "hermanos" ya no es crucial, y las bendiciones –como la prosperidad– son la señal de la satisfacción divina. Bajo este paradigma, la predestinación juega un papel crucial en la ética protestante, porque afirma un destino ya solidificado en que el sacrificio humano para lograr las bendiciones ya no tiene lugar. En las palabras de Weber: *"para manifestar su omnipotencia, Dios, por su mandato, ha predestinado a unos hombres para la vida eterna y ha condenado a otros para la eterna muerte"* (Weber, 1979: 62; énfasis propio). Así, la nueva ética resplandece en distintas esferas de la vida económica, política, estética, erótica e intelectual.

Lo que nos interesa rescatar de esta construcción teórica es la importancia atribuida a la pertenencia del sujeto, a partir de un razonamiento estructurado por la indagación de quiénes son los que cargan determinado *ethos* y por qué actúan de determinada manera. Bajo esta disposición, el planteamiento de Weber es de notable importancia, en la medida en que contribuye a nuestro objetivo de ofrecer pautas para la reflexión acerca de los sentidos, atributos y dimensiones de la acción social. El objetivo es resaltar el vínculo entre representación, pertenencia y acción que indica Weber y, sobre todo, poner énfasis en el supuesto de que "las creencias influyen en el sujeto de manera que lo llevan a actuar en la vida concreta, buscando a la vez un objetivo social y uno personal" (Suárez, 2003: 69). La concepción teórica aludida se vuelve toral para el desarrollo de perspectivas analíticas que perciben el individuo no como un genérico universal, sino que lo miran desde la pertenencia. La interpretación de Weber es muy loable para el conocimiento de la realidad social y extrapola análisis restrictivos al ámbito religioso, concepción referida por Suárez: "[Weber] no se limita a lo entendido como estrictamente religioso, sino que transciende a una visión global de mundo en la cual el sujeto se siente inmerso y desde donde elabora su dispositivo de referencias simbólicas" (Suárez, 2003: 73).

Por lo dicho, el aporte de Weber es valioso para la relación entre una posición específica en el mundo y las acciones de los sujetos. La mención a Weber nos interesa por legitimar una fundamentación teórica que relaciona las condiciones de pertenencia, creencias, ética

y acciones sociales. Y más allá de una simple perspectiva utilitarista de la acción, queremos poner el énfasis sobre el matiz que se ve ilustrado por la movilización del individuo, como un proceso articulador entre *las estructuras simbólicas y una forma particular de conducirse en la vida social*. Por todo ello, rescatamos esta dimensión analítica que demarca la construcción del sentido desde las condiciones de pertenencia, y que también relaciona la acción social a una estructura simbólica específica.

PIERRE BOURDIEU: EL HABITUS COMO PRINCIPIO DISTINTIVO

La sociología para Pierre Bourdieu (1930-2002) debe tener la pretensión de elaborar conceptos que puedan ser aplicados a distintos contextos sociales. No obstante, la reivindicación por la *universalidad conceptual* no puede ser comparada al trabajo de un teórico "puro" que elabora referentes separados de la realidad empírica y crea categorías que se explican por sí mismas. Un ejemplo revelador de esto es que la estructura conceptual de Bourdieu viene acompañada de un denso trabajo empírico (Bourdieu, 1997: 14) como podemos observar, por ejemplo, en el libro *La Distinción*, que trata acerca de las vicisitudes simbólicas de la sociedad francesa de los años setenta.

Sin obviar la complejidad del planteamiento epistemológico de Bourdieu, pero valorando la necesidad de síntesis, pretendemos mencionar la *primacía de las relaciones* en el espacio social como eje fundamental de la sociología del autor, cuya aprehensión de lo social es "conquistada" por medio de un trabajo científico que debe descartar miradas esencialistas, contempladas muchas veces en categorías vacías y con pretensiones de homogeneización, como lo son los "grupos o clases" (Bourdieu, 1997: 9). De esta forma, se puede decir que la especificidad del trabajo de Bourdieu radica en apuntar el poder interpretativo de fijar la mirada en las relaciones sociales y dotar de inteligibilidad a este *universo intangible e invisible*. A pesar de lo mencionado hasta aquí, aún permanece la inquietud de cómo hacer y qué herramientas manejar para, según el planteamiento de Bourdieu, lograr la comprensión sociológica de un mundo fundado en las relaciones sociales.

El autor clarifica que el trabajo sociológico debe realizar una lectura del universo social que contemple las "estructuras objetivas" y las "estructuras incorporadas" (Bourdieu, 1997: 10). Así que es indispensable matizar cada una de las "estructuras" contempladas: por estructura objetiva se hace referencia, en Bourdieu, al contexto histórico, social, político y económico particular en que está sumergido el individuo; un contexto que es llamado *campo social*. Las estructuras del segundo orden pueden ser definidas como una

gramática interiorizada que funcionan como un *principio organizador de las ideas, percepciones y conductas,* y corresponde al concepto de *habitus.*

Bourdieu plantea que las dos estructuras coexisten en el espacio social, a través de una relación dialéctica (Bourdieu, 1997: 14). Debemos remarcar que esta perspectiva niega, según el autor, dos posturas interpretativas: un *racionalismo estricto* que "considera irracional cualquier acción o representación engendrada de forma implícita, por un individuo concebido como autónomo y plenamente consciente de sus motivaciones" (Bourdieu, 1997: 10) y un *extremado estructuralismo* que *"reduce los agentes a epifenómenos de la estructura,* e impide que los intelectuales acepten la representación realista de la acción humana" (Bourdieu, 1997: 11; énfasis propio).

Esto afirma el punto sobre el que queremos poner el énfasis: la relación dialéctica de las estructuras cognitivas *(habitus)* y las estructuras objetivas (*campos*). Es decir, para Bourdieu, el universo está concebido a partir de la relación endémica entre las dos realidades. Un ejemplo de ello es la forma como Loïc Wacquant recupera la percepción de Bourdieu *acerca* de la tarea de la sociología: *revelar las estructuras más profundamente ocultas de los diversos mundos sociales que constituyen el universo social, así como los mecanismos objetivos que tienden a asegurar su reproducción o transformación"* (Bourdieu y Wacquant, 1995: 7; énfasis propio).

Para condensar todo lo dicho hasta aquí y cumplir el primer designio de expresar la particularidad de la sociología de Bourdieu, recurrimos a las palabras de Suárez:

> Bourdieu trata de descartar, no sólo la explicación mecanicista por la determinación de estructuras inconscientes u objetivas, sino también el modelo consensual de la sumisión a reglas, normas, valores que se impondrían desde el exterior, o, a la inversa, el principio de agregación de decisiones individuales y racionales postulado por el individualismo metodológico (Suárez, 2003: 6).

Después de mencionar las bases de la interpretación de Bourdieu sobre cómo hacer sociología, ahora atenderemos al propósito de resaltar el vigor del concepto de *habitus* para el análisis de las representaciones sociales.

El concepto de *habitus* se refiere a un esquema clasificatorio, un principio que corresponde a la *incorporación distintiva* de la estructura objetiva del mundo social. Es un principio formador de un gusto específico, de una posición en el mundo, de un *sentido peculiar* que permite al sujeto discernir, establecer diferencias, distinguir y actuar.

Estamos frente así a un principio generador de sentido que define la posición de los sujetos en el espacio social.

Es un principio que tiene una relación dialéctica con los condicionamientos sociales (estructura objetiva) y, por lo tanto, no es un esquema estático en el tiempo, sino otro que se flexibiliza conforme a las condicionantes sociales, y que nos da la pauta para afirmar el "poder generador y transformador del *habitus*" (Bourdieu, 1997: 14). De esta forma, el *habitus* conforma una instancia de sentidos abierta a la innovación.

Este "esquema internalizado" es trascendente porque corresponde a un mecanismo simbólico que permite a los individuos posicionarse en el mundo (Suárez, 2003: 28). Concentrarse en el conocimiento del *habitus* significa necesariamente conocer una estructura simbólica interiorizada que respalda valores, normas, nociones de verdad, jerarquías sociales percibidas como "naturales" y que finalmente legitima visiones de mundo determinadas. El *habitus* nos permitirá, en las palabras de Bourdieu: "aprehender estructuras y mecanismos que escapan de la mirada del 'nativo' y de la mirada 'extranjera'" (Bourdieu, 1997: 15).

El concepto de *habitus* es sumamente valioso para los propósitos analíticos direccionados a la detección de las particularidades de una visión de mundo y de las disputas simbólicas entre sujetos sociales, puesto que el *habitus* es un principio de distinción –que marca las diferencias entre los agentes, a partir de una pertenencia específica en el espacio social (Bourdieu, 1997: 28). Esto nos remite así a la importancia de entender las especificidades de la pertenencia, desde una mirada articulada con lo social *(estructura objetiva)*.

CONCLUSIÓN

El propósito aquí plasmado fue volcarse hacia algunos teóricos y ofrecer pautas para reflexiones acerca de las vicisitudes del establecimiento de los vínculos sociales. El prisma de abordaje elegido responde a la intención de contribuir para una discusión, que está lejos de agotarse, sobre aquella parte de las prácticas sociales que están constituidas por la cualidad interventora y creadora de los sujetos, a partir del manejo de herramientas conceptuales que nos son proporcionadas por aspectos teóricos de la obra de Freud, Durkheim, Weber y Bourdieu. Nuestro objetivo aquí fue mencionar la perspectiva de estos autores y las interpretaciones que nos ayudan en los propósitos interpretativos centrados en lógica de la relación del sujeto con la realidad que interactúa y las singularidades de su intervención.

Hicimos hincapié en que la dimensión simbólica extrapola fronteras disciplinarias y están en la esencia misma de la vida en sociedad. Así, la interpretación aquí mencionada aboga por la magnitud de los

símbolos culturales y por su relación simbiótica con los sujetos, a medida que ellos abarcan "la problemática de la *producción del sentido* y, por tanto, *de ideas, representaciones y visiones del mundo,* tanto en el pasado (para dar cabida a las representaciones ya cristalizadas en forma de pre-construidos culturales o de 'capital simbólico'), como en el presente (para abarcar también los procesos de actualización, de invención o innovación de valores simbólicos)" (Giménez, 2005: 73). De ese modo, marcamos que la estructuración simbólica facilita la intervención del sujeto en el mundo, de tal forma que nos referimos a un mundo simbólico dotado de una compleja estructura "que combina códigos de percepción que guían la acción de los sujetos, sea de manera consciente o inconsciente" (Suárez, 2003: 16).

En la obra freudiana, nos concentramos en la raíz del mecanismo simbólico que genera dispositivos para la relación del sujeto con la sociedad y nos permite ahondar en las idiosincrasias de la confrontación del psíquico con lo social. También nos remitimos a la delimitación del universo sagrado y profano en Durkheim, con énfasis especial en la interpretación elaborada por Jean Pierre Hiernaux, que conduce su argumentación hacia la preponderancia de la conformación de una posición en el mundo, ordenada por el establecimiento de la dicotomía "lo sagrado" y "lo profano", más allá del pensamiento religioso. De Max Weber nos referimos a las condiciones de pertenencia de los sujetos, es decir, el *ethos* como elemento estructurador de la acción. De la perspectiva de Bourdieu marcamos el concepto de *habitus* como elemento fundamental para la distinción de los sujetos y su intervención en la realidad social.

Lo que sencillamente demostramos fueron posibilidades analíticas, enfocadas en la preocupación acerca de *elementos distintivos que especifican la posición de los sujetos en una dinámica de interacción social y su intervención.* El texto se erige como un planteamiento sin pretensiones novedosas, pero inductor de propuestas analíticas basadas en una forma específica de actuar, condicionada por el universo simbólico. Sin pretensiones concluyentes aspiré desbordar algunos matices de la intervención de los sujetos que puedan sugerir y motivar posibles miradas en torno del dinamismo de las acciones de los sujetos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Álvarez-Gayou, Juan Luis 2003 *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodología* (México: Paidós).

Arregui, Jorge Vicente 2004 *La pluralidad de la razón* (Madrid: Síntesis).

Bourdieu, Pierre 1997 (1994) *Razões Práticas. Sobre a teoria da ação* (Campinas: Papirus).

Bajoit, Guy 2008 "La renovación de la sociología contemporánea" en *Cultura y representaciones Sociales* (México) Año 3, N° 5.

Bendix, Reinhar 1977 "Max Weber's Sociology of Religion" en Bendix, Reinhar *Max Weber: an Intelectual Portrait* (California: University of California Press).

Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc 1995 *Respuestas para una antropología reflexiva* (México: Grijaldo).

Durkheim, Émile 1968 (1912) *Les formes* élémentaires *de la vie religieuse* (París: PUF).

Elias, Norbert 1997 (1977) *El proceso de la civilización* (México: FCE).

Freud, Sigmund 1989 (1927) *Psicología de las masas* (Madrid: Alianza).

Giménez, Gilberto. "La concepción simbólica de la cultura", en Teoría y análisis de la cultura. México: Conaculta, 2005, p. 67–87.

Remy, Jean 1991 "Morphologie social et représentations collectives – Le statut de l'espace dans la problématique durkheimienne" en *Recherches Sociologiques* (Lovaina), Vol. XXII, N° 3.

Ricoeur, Paul 1965 *De l'interprétation. Essai sur Freud* (París: Seuil).

Suárez, Hugo 2003 *La transformación del sentido. Sociología de las estructuras simbólicas* (La Paz: Muebla del Diablo).

Suárez, Hugo 2008 *El sentido y el método. Sociología de la Cultura y Análisis de Contenido* (México/Michoacán: Instituto de Investigaciones Sociales/El Colegio de Michoacán).

Weber, Max 1979 (1920) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (México: Premia).

Weber, Max 2008 (1922) *Economía y Sociedad* (México: FCE).

Dmitri Prieto Samsónov*

DE LA ANTROPOLOGÍA POLÍTICA A LA ANTROPOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

La pieza que le faltaba al rompecabezas es la noción de transdominación

A Marial Iglesias Utset

DESDE LA DISCIPLINA ANTROPOLÓGICA, las prácticas y vivencias de la libertad humana han existido varias propuestas de investigar. Sin embargo, algunos autores plantean el insuficiente despliegue de la "antropología de la libertad" en comparación con otras ramas de nuestra ciencia. La presente ponencia trata de una propuesta conceptual que consideramos indispensable para abordar los procesos de liberación que tienen lugar en el contexto de las revoluciones sociales y políticas. Como conocemos a partir de los datos que aporta la historia, muchas revoluciones --aún cuando no han sido frustradas o vencidas directamente-- condujeron. Normalmente, se espera de una revolución social o política que abra nuevos espacios para la realización humana, al tiempo que erradique las viejas relaciones de dominación y redistribuya el poder y los demás recursos de la sociedad de una manera más justa y más simétrica. Entonces, ¿cómo emergen las nuevas relaciones de dominación? ¿Dónde están las pautas seminales de las dinámicas

* Miembro del Instituto Cubano de Antropología (ICAN), Grupo de Trabajo Anticapitalismos y sociabilidades emergentes (CLACSO), Universidad Agraria de La Habana (UNAH), Cátedra Haydée Santamaría (KHS) y Red Protagónica Observatorio Crítico (OC). Correo electrónico: <galia@enet.cu>.

que terminan subvirtiendo el proyecto? Proponemos conceptualizar estas experiencias en términos de una nueva noción antropológica: la transdominación.

Las experiencias más frustrantes del siglo XX abren un nuevo campo de investigación antropológica, que debe afincarse en la profundización rigurosa acerca de las prácticas y vivencias a nivel micro de las respectivas sociedades, al tiempo que (si deseamos mantener el compromiso revolucionario con la liberación humana –desprejuiciado pero nunca imparcial– y no rendir banderas ante las modas pesimistas de esta época) se hace necesario erigir un enfoque epistemológico coherente. La noción de transdominación posee la versatilidad necesaria para servir de instrumento en el estudio de una amplia gama de procesos sociales diversos, contribuyendo así a conformar una antropología de la liberación.

¿QUIÉN COCINA EL AJIACO? CONCEPTOS CULTURALES "TRANS...": 1940, Y SETENTA AÑOS DESPUÉS

En el año 2010, pasó casi desapercibido el setenta aniversario de la noción orticiana de transculturación. Según el investigador cubano Ramón García Guerra, Fernando Ortiz decide socializar ese concepto en un momento político en el que se hacía necesario para las dinámicas de poder generar una pauta incluyente de producción del consenso cubano, pues el país se encontraba inmerso en un ciclo populista. Efectivamente, 1940 no es sólo el año de publicación del *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, sino el de la adopción de una nueva Constitución de la República. Ambos textos alcanzarían la envergadura mítica: la Carta Magna –de vocación socialdemócrata– animaría con sus preceptos las luchas de toda una generación de cubanas y cubanos por la emancipación bajo el signo del nacionalismo y la dignidad humana, ya que la realización práctica de tales preceptos quedaría trunca al chocar con seculares intereses oligárquicos e imperialistas y con el advenedizo protagonismo de nuevos actores políticos de la burguesía, de militancia precisamente populista; la obra cumbre de Don Fernando codificaría el modo de pensar y de entenderse de nuestro gremio etnográfico, y de gentes mucho más allá del gremio –más bien, sería piedra angular de cierta Gran Idea de lo que es la Cultura Cubana. Los códigos imaginarios contenidos en *Contrapunteo*... y en la Constitución de 1940 trascenderían el triunfo insurreccional de 1959 para continuar replicándose como una suerte de *memes* al interior de eso que se suele nombrar difusamente con la palabra "cubanía".

Lo atractivo del concepto de transculturación radica precisamente en su capacidad de incorporar la apreciación de los aportes foráneos en su interacción con lo "vernáculo", junto con la creación

de hechos culturales radicalmente nuevos. Por otro lado, al igual que en la famosa metáfora del "ajiaco", ciertamente quedarían ocultos los tensados diagramas de fuerzas que –dispositivo poder-saber mediante– han politizado históricamente la *etnopoiesis* de la cubanía.

Sesenta años después, el momento histórico es otro. Las vocaciones socialdemócratas y estatistas en general son percibidas en el mejor de los casos como insuficientes por partidarias y partidarios de la emancipación humana radical. Durante ese lapso, entraron en crisis los discursos populistas, y la propia noción de política estatal devino insuficiente para las aspiraciones liberadoras de sectores cada vez más expresamente (auto)definidos en términos identitario culturales. La autoconstrucción *queer* de las (post)modernas tribus urbanas viene a complementar la reivindicación de (post)memorias históricas por poblaciones marginadas. Los nuevos autores sociales en sus luchas y en su propia definición como tales, hacen uso explícito de los micropoderes, de la *ciberrealidad* virtual y de la invención performativa de la tradición. Ante la globalización capitalista y la permanencia del autoritarismo en sus múltiples facetas se hace necesario articular las fuerzas populares y los nuevos actores populares en propuestas emancipadoras viables, que necesariamente requieren una apreciación teórica desde y hacia el poder. Un poder-saber potencialmente liberador, bien distinto en sus modos de ejercicio y rectificador de asimetrías en la configuración de sus tensados diagramas de fuerzas. Hay una percepción latente que atraviesa ámbitos diversos, de que sin esa nueva geometría del poder-saber los esfuerzos regeneradores de las comunidades nacionales (en primera instancia, las de Nuestra América, donde la efervescencia ha sido más eficaz en la conducción de la contestación política a los espacios de la política de gobierno) fracasarían irremediablemente.

Precisamente ese cuestionamiento, en cuyo abanderamiento político los movimientos sociales juegan un rol clave, es quizás la característica básica de los modos de hacer pensamiento emancipador después de 1989. Una de las cuestiones político-antropológico-epistemológicas que claman por solución es la infelicidad de los proyectos de liberación del siglo XX –no sólo los de matriz socialdemócrata providencialista, sino también los más radicales, de emancipación desde el Estado. En la nueva época, la necesidad de repensar la intención anticapitalista ha hallado su clave retórica en la expresión "socialismo del siglo XXI".

Una noción *cross-cultural* totalizadora de envergadura similar a la de "transculturación" podría servir para caracterizar las dinámicas políticoculturales liberadoras que se tornan infelices. Según John Holloway (John Holloway, en Prieto Samsónov, 2010: VI) "Lo terrible

es que muchas veces [...] las revoluciones acaban creando una sociedad aún peor que la sociedad repudiada". La dominación retorna bajo otras facetas. ¿Por qué las rebeliones –aún las más exitosas, totalizadoras y de intención más radical– culminan frecuentemente en la construcción de un nuevo sistema represivo, excluyente y dominador?

Normalmente se espera de una revolución social o política que abra nuevos espacios para la realización humana, al tiempo que erradique las viejas relaciones de dominación y redistribuya el poder y los demás recursos de la sociedad de una manera más justa y más simétrica. Entonces, ¿cómo emergen las nuevas relaciones de dominación? ¿Dónde están las pautas seminales de las dinámicas que terminan subvirtiendo el proyecto? Proponemos conceptualizar estas experiencias en términos de una nueva noción antropológica: la transdominación.

La transdominación sería la emergencia de un nuevo sistema de dominación en el seno de un proceso liberador (que comprende proyecto radical y *praxis* revolucionaria) exitoso (o sea, que logra derrotar y desmontar el sistema de dominación anterior). Esta noción posee una clara afinidad electiva (y quizás genética) con la de Don Fernando Ortiz: también en la transdominación convergen dos culturas, pero éstas no solo se confrontan, sino también se enfrentan estratégicamente. Son la cultura de la dominación y la que se manifiesta intencionalmente en el proyecto emancipador. Y entonces –como en la transculturación– emerge una cultura nueva, que infelizmente lleva la marca de la dominación. En ambos conceptos se presume la existencia de elementos culturales heterogéneos entre los cuales se generan dinámicas de acción mutua y retroacción, pero la noción de transdominación apunta a *desocultar* el diagrama de poder-saber que tensa las dinámicas culturales emergentes y les imprime un sentido estratégico en la historia.

ANTROPOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: AUSENTE

Desde la disciplina antropológica las prácticas y vivencias de la libertad humana han existido varias propuestas de investigar. Sin embargo, algunos autores plantean el insuficiente despliegue de la "antropología de la libertad" en comparación con otras ramas de nuestra ciencia.

J. Laidlaw (2002) ha señalado que el interés etnográfico y teórico por el problema de la libertad ha estado, hasta el momento, prácticamente ausente de la antropología. Aunque se han producido algunas contribuciones importantes acerca de este tópico (cf. Wolf, 1990; Vázquez, 1993; Graeber, 2004), hasta los buscadores de internet parecen confirmar tal ausencia. En contraste con la intensa productividad en las ciencias políticas, en los estudios poscoloniales y subalternos, y en las tradiciones intelectuales militantes generadas en torno a las

nociones de la libertad y la liberación, éstas no han hecho emerger un discurso conceptualmente consistente en el ámbito antropológico.

Existe, por ejemplo, la antropología política, con múltiples contribuciones desde la época de Balandier, así como los estudios etnográficos de espacios de toma de decisiones, entre los cuales se pueden señalar los de Latour, y por supuesto también la antropología jurídica. Pero no hay un claro campo de abordajes etnográficos y teorización antropológica en torno al logro de la libertad humana.

Sin embargo, como vimos, las experiencias más frustrantes del siglo XX abren un nuevo campo de investigación antropológica, que debe afincarse en la profundización rigurosa acerca de las prácticas y vivencias a nivel micro de las respectivas sociedades, al tiempo que (si deseamos mantener el compromiso revolucionario con la liberación humana –desprejuiciado pero nunca imparcial– y no rendir banderas ante las modas pesimistas de esta época) se hace necesario erigir un enfoque epistemológico coherente.

El presente trabajo enfoca una problemática clave para una futura antropología de la liberación: el hecho histórico de que la mayoría de los proyectos de emancipación revolucionaria han generado nuevos sistemas de dominación[1] (procesos de transdominación) –hecho expresable en términos austinianos como infelicidad (ausencia de efectos esperados) de la liberación. Pretendemos comprender cómo emergen las nuevas estructuras opresivas y qué es lo que le sucede en consecuencia a los proyectos liberadores.

NARRATIVAS DE TRANSDOMINACIÓN: ANTECEDENTES DE UN CONCEPTO

En realidad, la noción de la transdominación no apunta a un campo de aparición reciente. A continuación, brindamos una lista no exhaustiva de narrativas o relatos presentes en algunas de las viejas culturas de la humanidad, así como en la historiografía y la teorización social moderna.

1. En la antigua Grecia, en el mito de Prometeo tal y como nos llega por vía de la tragedia ateniense (Esquilo: *Prometeo encadenado*), los futuros dioses olímpicos derrocan la dictadura de los titanes (en la *titanomaquia*); el titán Prometeo toma partido por Zeus y sus secuaces,

---

1 Acá entenderemos por "dominación", siguiendo a Castoriadis, el ejercicio asimétrico de poder social; "liberación" significaría entonces la creación de relaciones sociales simétricas y recíprocas, donde la toma de decisiones y su ejecución se realiza de manera autónoma: "el término de dominación debe reservarse a situaciones social-históricas específicas, aquellas en las que instituyó una *división asimétrica y antagónica* del cuerpo social" (Castoriadis, 2000: 51; énfasis propio). Ver *infra* la discusión de Castoriadis en torno al significado del proyecto revolucionario.

pero su "proyecto de teología política" incluye no sólo liberar a la nueva generación de divinidades, sino también a los "seres de un día": los humanos. Para ello es puesto en sus manos el fuego, y se les regala la esperanza para que puedan convivir con su mortalidad... Sin embargo, Zeus desprecia a estos nuevos "aliados" y condena a Prometeo a cadena perpetua en los montes del Cáucaso, debido a que éste transgredió –fue más allá del orden cósmico–: es la conocida *hybris* de los griegos. Zeus entonces les niega la liberación a los humanos y establece sobre el cosmos la nueva dominación. En el mundo grecorromano existía una fiesta carnavalesca en la que se recordaba la época de Saturno/Cronos: la era "invertida" del gobierno de los titanes. Por su parte, la modernidad (Marx inclusive) le rindió a Prometeo honores de santo.

2. En la historia del etnos hebreo, codificada en esa inusitada colección de documentos de cultura que es la Biblia, se narra cómo Yahveh libera al pueblo de Israel de su esclavitud en Egipto, en el drama del Éxodo. Una vez asentados en la Tierra Prometida, llega el momento en que los israelitas piden un rey "como tienen las demás naciones". Yahveh hace saber a su profeta Samuel del carácter traidor de tal petición: el pueblo de Dios tiene por Rey a Dios mismo, y se debe organizar en correspondencia, es decir, sin un Estado jerárquico, mediante una confederación de tribus libres en ejercicio de la justicia social (la Ley otorgada por el propio Yahveh). No obstante, concede en la petición, y comienza para los hebreos la sucesión de las monarquías transgresoras y de las dominaciones extranjeras, a propósito de la cual se crearía la filosofía de la historia de "Occidente"; sin embargo, en medio de las nuevas dominaciones el mensaje del Dios libertador del Éxodo y las alusiones recurrentes a ese acontecimiento emergerán continuamente como esquema clave a través de la profecía y la sabiduría, esas reconstructoras de la memoria histórica del pueblo, para culminar en el evento pascual de la derrota de los infiernos por la resurrección del rabí carpintero de Nazaret, que una vez más dividiría a la comunidad de los fieles y daría comienzo a otra narración: la de la *Ecclesía* cristiana, tampoco exenta de transdominaciones (véase, por ejemplo, la obra de Joaquín de Fiore).

3. En la historia de China, se narra cómo a partir de una insurrección popular contra la dinastía Yuan –de origen mongol, pues se trataba de descendientes de Gengis Khan– surgió la nacionalista (como se le califica hasta hoy) dinastía Ming. En 1368, Zhu Yuanzhang, un líder revolucionario de origen campesino que había sido monje vagabundo y después "bandido" rebelde, se convirtió en Emperador bajo el nombre de Hongwu, quien intentó crear una sociedad conformada por

comunidades rurales autosuficientes unidas en un sistema rígido e inmovilista que no tendría necesidad de vida comercial ni de centros urbanos. La Congregación del Loto Blanco que lo llevó al poder fue suprimida, y se negó oficialmente la pertenencia de Hongwu a ésta durante la rebelión. Se crearon un ejército y una armada permanentes con más de un millón de efectivos. Más allá del rescate de la gloria nacional, la nueva dinastía significó para el Celeste Imperio un grado sin precedentes de centralización y absolutismo político, con un imaginario caracterizado por el retorno a patrones escolásticos basados en referentes antiguos y no por una elevada creatividad; sin embargo, la época de la dominación Ming fue fijada en las narrativas históricas como paradigmática de una China gobernada por monarcas chinos.

4. La historia moderna de Europa aporta una sucesión de revoluciones clásicas, comenzando por la de Inglaterra, que culminaron con el establecimiento de nuevos Estados dominadores (de capitalismo privado o de intención socialista); en el caso de la revolución francesa, el régimen estatal burgués que ésta instauró fue objeto de contestación política para la "oposición de izquierda" de Graco Babeuf y sus seguidores, y de abordaje analítico para los creadores de los grandes enfoques investigativos de las ciencias sociales. Así, Alexis de Tocqueville asumió la misión de dar respuesta a fascinantes cuestiones, tales como: ¿Por qué la sociedad democrática norteamericana es liberal? ¿Por qué Francia, en el curso de su evolución hacia la democracia, ha tenido tantos problemas en mantener un régimen político de libertad? ¿Bajo qué condiciones una sociedad, donde el grueso de los individuos tiende a la uniformidad, evita decaer a un estado despótico y salvaguardar su libertad? Sus obras principales, *Democracia en América* y *Antiguo Régimen y Revolución*, como las hojas de un díptico, tratan de responder a esas preguntas desde el abordaje de los regímenes políticos y procesos sociohistóricos en Estados Unidos y Francia, enfocando la investigación hacia la problemática de la compatibilidad entre la libertad y la igualdad (Aron, 1965: I, 185, 190). Pero colimar tal problema desde la perspectiva de las relaciones de poder vuelve inevitable analizar las dominaciones que se establecieron en los respectivos países al culminar sus ciclos revolucionarios: o sea, nada menos que la cuestión de la transdominación, la cual resulta analizada en claves del liberalismo europeo.

5. Karl Marx, al estudiar en su producción juvenil la gran revolución francesa, en textos como *La cuestión judía* o *Tesis sobre Feuerbach* precisa críticamente la diferencia entre "sociedad civil" y "humanidad socializada", entre ciudadano jurídico formal y hombre en tanto ser

social, entre individuo burgués como miembro de su clase y ser humano emancipado, desalienado y realizado a plenitud a partir de la instauración de las nuevas relaciones sociales comunistas. Marx aprecia con claridad que tanto una revolución tan radical, como lo fue la francesa, como cualquier proyecto de cambio político basado en las premisas del liberalismo burgués –aún cuando aparece en la agenda el principio de la igualdad– conducen inexorablemente a una nueva dominación de clase que se actualiza en términos de la economía capitalista de mercado. Al análisis de las condiciones de posibilidad de las sociedades basadas en esa economía dedicó el Moro de Tréveris la parte más productiva de su vida, a veces arribando a importantes cambios de perspectiva con respecto a sus ideas juveniles. Pero siempre se mostró consciente de que la abolición de las dominaciones precapitalistas mediante un proceso liberador ha traído en su época la instauración de formas nuevas de dominación: el capitalismo; si esta nueva sociedad sería más "transparente" (como parecía por allá por 1848) o más "opaca" (como apunta el estudio del fetichismo mercantil) que las anteriores, estaría aún por ver.

6. En las Antillas, una revolución[2] paralela a la francesa abolió definitivamente la esclavitud en la isla, que pasó (nuevamente) a llamarse Haití y se constituyó en el primer estado afrocaribeño y latinoamericano independiente. Esta gran revolución es muchas veces ignorada por los catálogos estandarizados de los grandes eventos revolucionarios a causa de "la costra tenaz del coloniaje". Sin embargo, existe una incomodidad implícita en darle la debida apreciación a la gesta haitiana: el carácter de los estados que se establecieron después, y los rasgos de un régimen político, que si bien preservó una serie de logros esenciales del proceso liberador, también condujo a la instauración de nuevas formas de dominación que oscilaron desde la regimentación estatal del trabajo en plantaciones semiesclavistas hasta la

2 La revolución antiesclavista, ocurrida entre 1791 y 1804 en el Santo Domingo francés, devenido Estado de Haití según su nombre arawako, convirtió a la otrora colonia más próspera del mundo –basada en la esclavitud plantacional y con una mayoría de población negra y mestiza– en el segundo Estado independiente de las Américas (segundo después de EE.UU.; sin embargo, fue la primera revolución social exitosa en América, ya que la de las trece colonias fue una revolución política pues no cambió sensiblemente el régimen social imperante, como lo confirman sus estudiosos desde Tocqueville hasta Hannah Arendt y Cornelius Castoriadis; también –para muchos autores– la de Haití fue la primera rebelión esclava exitosa de la historia); pero también constituyó un caso paradigmático de aparición de un sistema dominador nuevo y diferente del derrocado a partir de un movimiento liberador radical, pues emergieron en Haití nuevas relaciones sociales de carácter explotador y opresivo, y este país devino con el tiempo el más pobre del continente.

tan horrendamente fascinante práctica zombi y los Tonton Macoutes duvalieristas. Basta con leer las maravillosas novelas *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier y *Gobernadores del rocío* de Jacques Roumain; o bien los doctos estudios *¿Haití para qué?* de Paul Farmer y *La fortaleza vulnerada* de Bellegarde-Smith, para darnos cuenta de las complejidades de un proceso transdominador[3]. Nuestra investigación *Transdominación en Haití* constituye un estudio de caso que valida el nuevo concepto a partir de la dolorosa experiencia del heroico y capaz pueblo haitiano.

7. Dentro del movimiento socialista del siglo XIX, sus "intelectuales orgánicos" no llegaron a un consenso sobre el rol de la transdominación en la revolución que destruiría el poder de la burguesía. Para Marx, el partido de la clase obrera debe perseguir el establecimiento de una "dictadura del proletariado" que sustituiría la dominación de los capitalistas por la de los trabajadores. La dominación política (dictadura) del proletariado instrumentaría los cambios en la dominación

---

3 Se han propuesto ya algunas explicaciones: el desarrollo insuficiente de las fuerzas productivas (Bosch, 2003), neofeudalismo (Castañeda Fuentes,1992), conflictos clasistas posrevolucionarios (Casimir-Liataud,1975), violencia estructural (Farmer, 1994), colonialismo cultural (Bellegarde-Smith, 2004; 1997), la inexistencia factual de un proyecto emancipador (Geggus, 2008), una masculinidad poscolonial violenta provocando una "revolución sin liberación" (Guiteau, 2004), una crisis demográfico-ecológica (Diamond, 2007). Pero aun existe la necesidad de enfoques alternativos que integren los análisis tanto de las prácticas escriturales como de las no escriturales, dentro de la complejidad de la sociedad haitiana, intento que realizamos en nuestro libro. Con décadas de antelación, C. L. R. James (1980), gran historiador del Caribe Africano, escribía en el Londres de la década de los treinta su *Black Jacobins* –la primera historia marxista de la revolución haitiana, tomada hoy por clásico imprescindible para cualquier estudioso del tema, independientemente de su ideología– y, en calidad de modelo paradigmático, ante sus ojos reposaba la *Historia de la Revolución Rusa*, en aquel entonces recientemente publicada por uno de los más controvertidos protagonistas de ésta: León Trotsky. Para Juan Bosch (2003: 325; énfasis propio) "la revolución de Haití es un caso asombroso de revolución marxista veintiocho años antes de que naciera Carlos Marx. Es claro que esa revolución cumpliría las leyes de lo que sesenta años después serían las concepciones marxistas de una revolución sólo hasta llegar a un punto, el de la *derrota total de sus enemigos*, puesto que no podía esperarse que los esclavos de Haití tuvieran la menor pretensión de establecer un Estado socialista. Desde la conquista del poder en adelante, pues, la revolución haitiana sería otra cosa, pero hasta el momento de conquistar el poder cualquier estudioso de Marx puede encontrar en ella todas las ideas de Marx convertidas en hechos". Aimé Césaire (1967: 331), otro escritor marxista afrocaribeño, fue más allá, llegando a comparar a Toussaint L'Ouverture nada menos que con V. I. Lenin, en un análisis que realizó en la biografía del primero a propósito de la necesidad –presumida por Césaire– de utilizar el disciplinamiento de las labores de producción material mediante su militarización (método empleado tanto en la Saint-Domingue revolucionaria como en la Rusia soviética).

económica (suprimiéndola), y como la clase proletaria no haría desde el poder otra cosa que socializar los medios de producción, tal dominación acabaría gradualmente con la explotación económica y después se extinguiría ella misma por un proceso dialéctico, ya que no se trataría de un Estado en el sentido clásico del término. Al constituirse el proletariado en Estado y socializar la producción, dejaría de ser proletariado (pues se constituiría en el pleno propietario/apropiador –real y formal– de la riqueza creativa del *socium*) y al mismo tiempo el poder político en el seno del Estado dejaría de ser tal ("se adormecería", según una frase de Engels en su *Anti-Dühring*), lográndose el salto del reino de la necesidad al de la libertad y del dominio sobre los hombres a la administración de las cosas. Sería justamente ésta la "humanidad socializada" de la que tanto hablaron Marx y Engels en su juventud. Para ellos, la dialéctica histórica requeriría inexorablemente que el paso a tan apetecible estado se efectuara por vía de una nueva dominación: la dictadura del proletariado sobre sus enemigos de clase, el poder de las grandes mayorías colimando a las minorías explotadoras. Transdominación, entonces, que dialécticamente deviene liberación de la sociedad toda.

8. En dura pelea contra el autoritarismo socialista, Mijaíl Bakunin precisó con una lapidaria frase los contenidos básicos de lo que posteriormente se llamaría socialismo libertario: "libertad sin socialismo es privilegio e injusticia [;] socialismo sin libertad es esclavitud y brutalidad" (Bakunin, 1989). Para el internacionalista rebelde ruso, la creencia de los revolucionarios alemanes en el *qualitativer Sprung*, salto cualitativo del pensamiento abstracto a la vida, del mundo de la lógica al mundo de la actualidad viva era un sinsentido, pues "de la metafísica a la vida no hay camino [ya que] las separa el abismo", por lo cual "quien se apoya en la abstracción, en la abstracción morirá" (*ibídem*)[4]. De ahí que no sólo confiar la dirección de las reformas posrevolucio-

4 En términos muy similares se expresó Castoriadis (2000) a propósito de la etapa jacobina de la Revolución Francesa: "el Terror se instala a partir del momento en que el pueblo se retira de la escena y cuando la indivisibilidad de la soberanía se transforma en carácter absoluto del poder, dejando a los representantes [del pueblo] en un siniestro frente a frente con la abstracción"; el destino de los grandes líderes jacobinos fue justamente la muerte bajo la cuchilla –nada "abstracta"– de la guillotina. Del mismo modo, Bakunin y los autores libertarios posteriores como Daniel Guerin (en su libro *Marxismo y socialismo libertario*) fueron muy críticos con las prácticas estatistas y terroristas del jacobinismo durante la Gran Revolución Francesa, postura muy distante de la adoptada por la historiografía marxista (los bolcheviques llegaron a proclamarse "jacobinos del siglo XX", y gran parte de su *praxis* política a partir de 1917 fue moldeada sobre el modelo francés, incluyendo el uso de símbolos gráficos, denominaciones de cargos –como los "comisarios"–, y el propio uso del terror "rojo").

narias a un Estado resultaría contraproducente, ya que tal Estado al realizar la nacionalización de los medios productivos inmediatamente se volvería totalitario (vocablo que aún no existía[5], pero se presentía), sino también la propia idea "alemana" de una revolución "científicamente" dirigida era peligrosa e incierta[6]. La dominación, entonces, le

---

5 Al parecer, el término Estado totalitario fue introducido por Mussolini como parte de la doctrina política del fascismo italiano; después de 1945 el totalitarismo fue objeto de análisis y debate por autores como Hannah Arendt, Claude Lefort y los fundadores del neoliberalismo entre otros. Ya que la mayoría de estos autores atacaban fuertemente a la URSS y a otros países de intención socialista (que eran sistemáticamente comparados con el III Reich nazi y otros regímenes de extrema derecha), la intelectualidad tradicional de la izquierda radical (nuevamente, con excepción de los anarquistas) ha desarrollado una fuerte alergia al término.

6 Fue precisamente una revolucionaria alemana (judía polaca, y rusa: internacionalista) quien con mayor consistencia y premura diagnosticó en el cuerpo político del naciente régimen soviético la patología tipificada y pronosticada por Bakunin; reconociendo la enorme dificultad de las tareas que ante sí ponían los bolcheviques, en 1918 Rosa Luxemburg (1998) escribía: "sin una prensa libre [ ] sin el derecho ilimitado de asociación y reunión, el poder de las amplias masas del pueblo es completamente impensable [ ] Libertad sólo para quienes apoyan al gobierno, sólo para los miembros de un partido [ ] no es libertad en absoluto. Libertad es siempre y exclusivamente libertad para aquel que piensa diferente. No por algún concepto fanático de 'justicia' sino porque todo lo instructivo, saludable y purificante de la libertad política depende de esa característica esencial, y su efectividad se desvanece cuando la 'libertad' se convierte en privilegio [ ] La asunción tácita subyacente en la teoría de Lenin y Trotsky de la dictadura es esta: que la transformación socialista es algo para lo que en el bolsillo del partido revolucionario hay una fórmula completa y lista para usarse, que sólo requiere ser llevada enérgicamente a la práctica. Este [ ] no es el caso [ ] Sólo la experiencia es capaz de corregir y abrir nuevos caminos. Sólo la vida sin obstruir, efervescente, genera mil formas nuevas e improvisaciones, da a luz fuerzas creadoras, rectifica ella misma los intentos equivocados. La vida pública de países con libertad limitada es tan asolada por la pobreza, tan miserable, tan rígida, tan estéril precisamente a causa de que por la exclusión de la democracia se cortan las fuentes vivas de toda riqueza y progreso espirituales [ ] El control público es indispensablemente necesario. En caso contrario, el intercambio de experiencias permanece sólo en el ámbito exclusivo de los dirigentes [ ] La corrupción se torna inevitable [ ] El decreto, la fuerza dictatorial del capataz fabril, penalizaciones draconianas, el régimen de terror –todo ello son paliativos. La única vía al renacimiento es la escuela misma de la vida pública, la más amplia e ilimitada democracia y opinión pública. Es el régimen del terror lo que desmoraliza [ ] Con la represión de la vida política [ ] sin libertades irrestrictas de prensa y de reunión, sin la libre confrontación de opiniones, la vida muere en cada una de las instituciones públicas, convirtiéndose en mera apariencia de vida, donde sólo la burocracia permanece como elemento activo. La vida pública gradualmente se adormece, unas docenas de líderes partidistas de inextinguible energía y experiencia sin fronteras dirigen y mandan. Entre ellos, en realidad sólo una docena de cabezas excepcionales ejercen el liderazgo, y a una élite de la clase trabajadora se le invita de vez en cuando a mítines donde van para aplaudir los discursos de los líderes y a aprobar por unanimidad las decisiones propuestas [ ] una dictadura [ ] no del proletariado [ ] sino dictadura de un manojo de políticos, eso es la dictadura en el sentido burgués, en el sentido del régimen jacobino [ ] Sí, podemos ir aún más

proveería una apariencia de realidad a tal *salto mortale* imposible por encima del abismo entre abstracción y vida, tesis consonante con la futura dialéctica negativa de Frankfurt, escuela en la cual Adorno y Horkheimer tomaron consciencia de que la famosa síntesis hegeliana se establece desde posiciones de poder –y así Bakunin abría la puerta a la genealogía que culminaría en los enfoques deconstructivos de Derrida, así como en el pensamiento de Maurice Blanchot y John Holloway, entre otros. El muro de los Federados en el Cementerio de Pére Lachez, frente al cual fueron asesinados los últimos (cientos de) mártires de la Comuna de París, se erige como doloroso epitafio no sólo a los debates inconclusos entre Marx y Bakunin[7], sino también a un modo plural de hacer política de izquierda que, salvo honrosas excepciones, se convertiría cada vez más en política de cruzada (insurreccional o electoralista) buscando el "Santo Grial" del poder de Estado (periodo entre el martirio de la Comuna de Paris y 1994); pero veremos cómo

---

lejos [ ] [a la] brutalización de la vida pública: [ ] asesinatos, fusilamientos de rehenes, etcétera". A diferencia del "adormecimiento" del poder político y la extinción de la estatalidad misma (previstos por Marx y Engels), Rosa previó el adormecimiento total de la vida pública y la entronización –también total– de la burocracia estatal partidista como único "elemento activo" (nótese nuevamente la contraposición vida-popular-en-libertad vs. régimen-terrorista-poseedor-de-saber-por-abstracción, que ya vimos en Bakunin y Castoriadis). Escrita –repetimos– en 1918 (¡!), esta temprana crítica es una descripción clásica de lo que sucede cuando la transdominación se manifiesta como "dictadura del proletariado" o (más tarde) "Estado de todo el pueblo" en el "socialismo realmente existente". Rosa se vio en la necesidad de discernir los destinos de la *praxis* liberadora revolucionaria en el contexto de la nueva dominación; aunque no negó la necesidad de un Estado proletario (como lo hicieron los anarquistas), la lógica de la crítica –afín a las tesis libertarias (incluyendo la alusión deconstructiva al jacobinismo)– prevé la emergencia de la sustitución del poder de una clase por el poder del partido proletario "en nombre" de la revolución de los trabajadores, del Comité Central en nombre del partido y de un reducido grupo en nombre del Comité Central. Esta elucidación de la transdominación quedó nombrada como *sustitucionismo*; a Rosa también se le atribuye el aforismo de que "el antónimo de dictadura de la burguesía no es dictadura del proletariado sino la democracia del proletariado".

7 El movimiento anarquista o socialista libertario se adentraría en el siglo XX marcado por la infeliz táctica del terror individual (interpretado en sentido muy restringente como "propaganda por la acción" o "acción directa") y por los excelentes escritos de pensadores como Kropotkin, quien se propuso fundamentar el antiestatismo desde la ciencia; Sorel, quien interpretó la intención revolucionaria desde el mito; Malatesta, quien enfatizó la creatividad de los desposeídos en revolución. Para el anarquismo cualquier estatalidad posrevolucionaria, o sea, la permanencia de un Estado después de la revolución implicaría automáticamente el final de ésta y la instalación de un régimen de represión. Esta tendencia del movimiento obrero y popular permaneció en general como minoritaria después de 1871, con varias importantes excepciones locales como la república libertaria de campesinos y obreros en Guliái-Polie (Ucrania, 1918-20) y la Cataluña cenetista durante la revolución española (1936-39), hasta comenzar un resurgimiento hacia 1968.

la diáspora cubana de 1892 proveyó una valiosa alternativa práctica (lamentablemente, también malograda, pero recuperable).

9. Herbert Spencer y otros críticos liberales del socialismo (quienes a finales del siglo XX se convirtieron en capital teórico de los conservadores) naturalizaron las desigualdades del sistema capitalista y las comenzaron a ver como un mal menor en comparación con la "nueva esclavitud" que generaría la implementación de un proyecto socialista de Estado (uno de los ensayos antisocialistas de Spencer lleva el sugestivo título "De la libertad a la servidumbre"). Esta intencionalidad discursiva configura el abismo que separa las ideologías del capitalismo liberal y del socialismo libertario (aunque no se puede negar que los argumentos antiestatistas de Spencer son muy similares, por ejemplo, a los de Bakunin; pero Spencer argumenta en contra de toda revolución socialista, mientras los libertarios coliman la posibilidad de la instauración de un régimen opresivo producto de la estatización de la revolución, sin por ello negar la factibilidad y legitimidad de la revolución misma). En el caso extremo, el discurso de algunos de estos críticos los llevaría a negar la propia existencia de relaciones de dominación en el seno del capitalismo; variantes más "realistas" de tal discurso la verían como inevitable: es la actitud que posteriormente veríamos en los grandes teóricos del pesimismo liberal conservador de la talla de Max Weber y Vilfredo Pareto. Estas tesis en realidad tienen una genealogía más profunda, que se remonta a las polémicas sobre la Revolución Francesa, destacándose en el ámbito anglosajón contrincantes como Edmund Burke y Thomas Paine, quienes esencialmente enfocaban la cuestión de la factibilidad o no de que una revolución política (cambio de régimen de gobierno) se transforme en revolución social (cambio de estructura societal), a través de un ataque total al imaginario regente. Ecos de esa polémica los encontramos en la obra de historiadores y filósofos políticos del siglo XX: Arendt, Berlin, Furet, Castoriadis; se discute fundamentalmente si es válida y factible la noción misma de revolución, y cómo y en qué medida se puede evitar que éstas conduzcan a nuevas dominaciones; las referentes historiográficas utilizadas abarcan prácticamente todo el periodo moderno. El argumento antisocialista basado en la crítica al carácter totalitario de la dominación en el estatismo fue extensivamente usado por el *Bundeskanzler* Konrad Adenauer (quien, hay que destacar, no sólo invocaba las prácticas del régimen de la URSS, sino también las vivencias del pueblo alemán bajo el nazismo) contra sus oponentes socialdemócratas, y a finales de la pasada centuria, como dijimos, formó parte del acervo retórico del neoliberalismo (y del pensamiento que contribuyó a la destrucción de los regímenes euro orientales en 1989: Václav Havel, Andréi Sákha-

rov, etcétera). Al decir del escritor cubano Gastón Baquero: "la historia muestra que los revolucionarios han contribuido como nadie a la aparición de nuevas ideas, de mejoramiento y de justicia, pero [también] que [...] cuando triunfan, ya no saben sino saltar hacia el porvenir, de un golpe, ignorando la dura materia del tiempo y la fuerte resistencia del hombre. Mientras no llegan al poder son un bien, pues traen el fermento de la inquietud y el aguijón del progreso" (Baquero, 2010). Pero: "Los conservadores nos dicen que es inevitable, que las rebeldías lastiman la sociedad, que las revoluciones siempre terminan en desastre, que lo mejor es conformarse, aceptar. Pero ¿cómo podemos conformarnos, cómo podemos aceptar una forma de organización social que nos está matando, que está sofocando nuestra humanidad?" (John Holloway, en Prieto Samsónov, 2010). Albert Hirschman hizo una consistente tipología de la retórica reaccionaria, donde la contraproductividad de una nueva liberación ocupa un lugar destacado.

10. La actitud de Spencer frente al socialismo de Estado, aparentemente, la internaliza nuestro José Martí[8]; pero quizás (como en otros casos, la diferencia respecto al entorno intelectual no la hacen las ideas, sino el sentido radical, "ultrademocrático" de las *praxis* políticas martianas, tan afín a sus vivencias poéticas) hay más afinidad en su obra con las propuestas políticas (prácticas y teóricas) del anarquismo, como lo demuestra la creativa experiencia del Partido Revolucionario Cubano. En ella encontramos una verdadera síntesis empírica de las *practicaciones* (término de Alejandro Moreno) de colectivos autónomos obreros, negros, femeninos, intelectuales de las emigraciones cubanas, síntesis que sistematizó en esa obra capital del héroe poeta y miles de sus colaboradores las posibilidades de reconocer la vitalidad de la sociedad instituyente al interior de las estructuras de una sociedad instituida. A partir de los escritos de Martí podemos constatar que el Apóstol de la segunda independencia latinoamericana previó los problemas que confrontaría la joven República Cubana después de la liberación; muchos de los textos martianos apuntan precisamente a la necesidad de evitar la instauración de nuevas dominaciones políticas (transdominación) en la sociedad cubana (o la conservación de las viejas en el seno del nuevo estado: colonialidad). El mismo espíritu de radicalidad anima la lógica que expresa el nombre mismo del partido: en la visión de José Martí, revolución es más que independencia, pues se trata

8 En una reseña del texto del pensador inglés, que lleva por título "La futura esclavitud" (Martí, 1975: 388-392, Vol. 15).

de un proceso de supresión de las dominaciones al interior del país[9]. Dominaciones y desigualdades que hoy denominaríamos sociales, racistas o sexistas, entre otras. La revolución habría que hacerla después de lograda la independencia, y hemos de presumir que –en el proyecto del Héroe Nacional cubano y los colaboradores más cercanos a su pensamiento y *praxis* política– el Partido Revolucionario Cubano (PRC) sería el actor protagónico en tan magna obra. Se trataba, justamente, de impedir que Cuba cayera en lo que aquí llamamos transdominación (y/o su recolonización por el emergente imperialismo norteamericano, escenario que se volvió realidad). El esfuerzo por profundizar desde posturas consecuentemente liberadoras y contrarias a la transdominación en el análisis de las condiciones de posibilidad de la *praxis* de José Martí y el PRC (1892-1898) ha podido animarnos –una vez más– en la búsqueda de alternativas a los sistemas políticos jerárquico-verticalistas, tal y como sugieren los estudios de Mario Castillo.

11. El triunfo en 1917 de la Revolución Rusa trajo consigo críticas desde la derecha (por los socialreformistas, que acusaban a los bolcheviques de anarquizantes) y desde la izquierda (por los anarquistas, que los acusaban de estatistas que buscan una nueva dominación). El proceso revolucionario como tal fue políticamente mucho más complejo de lo que normalmente se asume, y para la historiografía obviamente sigue constituyendo un campo fructífero en análisis y polémica; el devenir posterior condujo a lo conocido comúnmente como *estalinismo* (para una discusión del término, ver *infra*). En la URSS se produjeron represiones injustificadas de millones de personas (incluyendo penas de muerte y ejecuciones extrajudiciales por oficiales del Estado), un culto a la personalidad de un líder infalible promovido oficialmente, se trasladaron de un lugar a otro etnias enteras, se estableció una férrea censura prohibiéndose la más mínima oposición a la "línea directriz" en cualquier ámbito intelectual, los obreros se convirtieron en objeto de regulación estatal, los campesinos cayeron en un estado de servidumbre (se fijaban a los terrenos *koljosianos*, prohibiéndoseles el movimiento) y la fuerza de trabajo de los reclusos se convirtió en uno de los fundamentos del despegue económico del Primer Estado Socialista del Mundo. Igualmente, desde el

9 Al parecer, Martí estaba plenamente consciente del carácter social "revolucionario", y no simplemente político "independentista", del proceso con el que contribuía tan decisivamente; véanse la diferenciación original entre independencia y revolución que hace para el caso de Estados Unidos, el nombre que se le da al Partido –"revolucionario" y no "independentista"– y las prácticas que se asumen en el seno de éste.

inicio mismo de la era soviética comenzaron a aplicarse métodos de origen y naturaleza capitalista en materia de la regulación y gestión económica. Estos hechos fueron objeto de fuerte crítica por sectores disidentes del movimiento comunista, comenzando por la oposición de izquierda y los Trotskystas, y siguiendo con algunos de los partidos que obtuvieron el poder político en sus países después de 1945. Gran parte de la *praxis* con intención socialista del siglo XX –posterior a 1921 (año de la sublevación de Kronstadt y la introducción de la Nueva Política Económica en Rusia)– se ha codificado discursivamente en términos de intentos de evitar o enfrentar lo que aquí llamamos transdominación. Entre los seguidores de las doctrinas marxistas, una lista no exhaustiva incluiría la teoría de la "revolución traicionada" de Trotsky, junto con las propuestas de "socialismo autogestionario" en Yugoslavia (Tito), el "hombre nuevo" del Che Guevara, las reformas (incompletas) en la URSS posterior al XX Congreso del PCUS, la "Gran Revolución Cultural Proletaria" de Mao en China, el "socialismo con rostro humano" de la Primavera de Praga, el eurocomunismo y (en un sentido muy limitado) la perestroika, así como lo que en el mundo anglosajón se llama irónicamente *"market-leninism"* del "socialismo asiático". Obviamente, la extrema diversidad de esas propuestas (muchas veces cruentamente enfrentadas entre sí) no hace más que evidenciar la falta de un enfoque coherente sobre lo sucedido en la URSS bajo Stalin, y posteriormente también en otra serie de países (ya que a pesar de las diferencias y las críticas, es notoria la similitud estructural entre el régimen de la URSS y los de otros países socialistas, que estuvo presente hasta el momento mismo de los respectivos derrumbes o "aperturas"). Nótese que, como sabiamente señaló Castoriadis, el debate esquivó en gran medida el análisis de los sucesos húngaros de 1956. Especial mención merece el uso del término "socialismo del siglo XXI" por la izquierda latinoamericana contemporánea, que no hace más que confirmar la necesidad de análisis más profundos sobre el "socialismo del siglo XX", aunque sea con vista a evitar la repetición de sus desastres. Es interesante que en determinados ámbitos oficiales cubanos se ha hecho todo un esfuerzo teorizador para sustituir la expresión latinoamericana consensuada por "socialismo *en* el siglo XXI".

Hay que resaltar aquí que se trata justamente de narrativas o relatos, presentes tanto en fuentes históricas y en reflexiones e interpretaciones de las mismas, como en la propia (post)memoria histórica. Porque la realidad (histórico etnográfica, en el caso) nunca llega a ser otra cosa que el conocimiento de la realidad, como sabemos desde Kant (o a lo mejor un poco antes), que se nos muestra epistemológicamente desde los jue-

gos (sociolingüísticos: EMIC/ETIC) de subordinación y dominio entre las distintas formas culturales[10], tal y como plantea Alexis Jardines (2005), para quien los conceptos de lo actual y lo virtual, y las correlaciones acto-virtuales son puntos de partida de su propuesta filosófica. Por otra parte, al decir de este pensador cubano, "[q]ué *hacer* con el conocimiento –y no qué *es* el conocimiento– es la pregunta de orden para una sociedad postmetafísica" como la que vivimos (Jardines, 2005: 1; énfasis original).

Por tanto, la historia para nosotros será lo que se narra sobre ella (lo virtual), y "lo otro" de esa historia serán las escurridizas vivencias/*praxis* (lo actual), esos momentos donde emergen (se poetizan/se instituyen) los imaginarios, e irrumpe lo "extra social", la "acción directa" y la "posibilidad infinita". "La emancipación es un tiempo de presentes sucesivos, devueltos a la vida por nuestra voluntad de no habitar una cronología de opresión [...] un tejido de herencias y apropiaciones [...] atrapado por la teoría y la práctica revolucionaria, *tal y como relumbra en el instante de un peligro*" (Cátedra Haydée Santamaría, 2005).

Sin embargo, el gran desafío de la investigación etnográfica en antropología de la liberación lo constituye el abordaje de las significaciones *EMIC* (es decir, inherentes a las sociedades estudiadas) de li-

---

10 La mera existencia de tales juegos, y la rastreabilidad de los vestigios epistemológicos que los sugieren en las fuentes con que contamos, apuntan a que el propio plano epistémico tampoco se exime a los dispositivos de poder-saber, pues las formas culturales (que "juegan" a la subordinación y el dominio) entran en relaciones jerárquicas entre sí, al tiempo que hay claros testimonios de subversiones de esas jerarquías que correlacionan con las intenciones liberadoras en las sociedades (como fueron el cristianismo primitivo o la creación del discurso científico moderno en el renacimiento europeo). Ello plantea el interesantísimo problema de la extensibilidad de la noción de transdominación a la epistemología. Alexis Jardines, en sus libros *El cuerpo y lo otro* (2004) y *Los afanes del yo* (2005), intuye algunos atisbos conceptuales que podrían servir para dar continuidad a esta reflexión, pero hay que reconocer que la obra de este autor (obviamente) tampoco está exenta de contradicciones entre las cuales, a mi modo de ver, las más importantes se producen entre el ataque al historicismo (en gran medida justificado) y el registro de la secuencia (históricamente testimoniada) de formas culturales dominantes (en Occidente), y entre el reconocimiento de la cultura como fuente exclusiva de significaciones socio epistemológicas y el claro esfuerzo de darle un orden lógico (tanto filogenético como ontogenético) a las rupturas entre las formas culturales dominantes (si la cultura determina, entonces ¿qué determina a la cultura?). Para nosotros, está clara la afinidad entre estos dos problemas que plantea la obra del profesor Jardines, y por otra parte el claro trasfondo político de la determinación cultural aludida. La introducción de la noción (política) de transdominación en el análisis epistemológico de las rupturas (macrosociales) en los juegos de subordinación y dominio entre las formas culturales en la larga duración, podría ayudar en el abordaje de tales problemáticas, dejando a un lado la fascinante cuestión de la cognoscibilidad histórica, que también la antropología sociocultural ha confrontado (por ejemplo, en el paso del evolucionismo decimonónico a la observación participante).

bertad y liberación (así como otras nociones que significarían la transición a un estado social más apetecible, por ejemplo: justicia, utopía, etc.) y su incorporación a los discursos teóricos. Esto lo decimos porque es precisamente tarea de la etnografía el registro de la actualidad social (el "presente etnográfico", observado participado e inmediatamente virtualizado por obra del propio etnógrafo, ya a nivel de diario de campo, emergiendo simultáneamente el problema correlativo de la "antropologización" de la sociedad estudiada) y su traducción epistémica en términos ETIC (del discurso científico) a las significaciones de la academia receptora del saber antropológico emergente.

Decimos que el abordaje de las "nociones nativas" (*folk notions*) de libertad y liberación constituye un gran desafío porque por un lado, al contrario de las nociones que producen los discursos ideológicos y académicos, las significaciones populares son relativamente poco estudiadas (aun cuando existen excelentes investigaciones en ese campo, su número e impacto son correlativamente menores que los de aquellas generadas desde la *"Political science"*), y por el otro, quizás podamos afirmar (parafraseando a Tolstói) que todos los sistemas de dominación se parecen entre sí, pero cada proyecto liberador es liberador a su manera. Esta última idea se puede sustentar en la existencia de una amplia multiplicidad de concepciones y debates sobre la significación de tal o cual genealogía de propuestas liberadoras (por ejemplo, en la cultura política "occidental", o en el pensamiento revolucionario latinoamericano, o al interior de la tradición cristiana). Paradójicamente, siguiendo el concepto de dominación de Castoriadis (2000)[11], parece ser que las sociedades tienen un conjunto bastante reducido de modos de ser asimétrico, pero han sido capaces de generar innumerables propuestas de rupturas de esas asimetrías[12]. Al contrario de la física del "origen del universo", el problema no es la ruptura de la simetría, sino la ruptura de las asimetrías (dejando a un lado la cuestión sobre la existencia o no de una sociedad humana "primitiva", "originalmente" simétrica, revolucionaria o liberada).

La percepción intuitiva de la noción de transdominación –a partir de los efectos históricos de los esfuerzos de intención socialista en el siglo XX– ha marcado desde lo más profundo los rasgos originales de las producciones teóricas (y *praxis*) de Paulo Freire, Cornelius Castoriadis, Maurice Blanchot, Murray Bookchin, Alejandro Moreno, John

11 Ver nota al pie 1.

12 Por otra parte, al decir de John Holloway (citado en Prieto Samsónov, 2010), la liberación debe ser radicalmente asimétrica con respecto a la dominación, pero ello se refiere a la intencionalidad y a la construcción crítica de los proyectos libertarios desde el aquí/ahora.

Holloway, David Graeber, Alain Badiou (entre otros), quienes precisamente intentaron –intuitivamente, o expresándolo en otros términos– concebir enfoques que ayudarían a confrontar la transdominación. Al iniciarse el primer ciclo contestatario anticapitalista pos 1989 (en Chiapas, 1994) fue asumido, por los rebeldes neozapatistas y por otros nuevos movimientos sociales, el imperativo institucional de crear una geometría socioeconómica y políticocultural refractaria a la transdominación, noción que nuevamente era asumida intuitivamente, "por *default*", o como generalización empírica (concepto de Vernadski) de las experiencias históricas del siglo XX que culminaron en el derrumbe de las intenciones socialistas euro soviéticas. Tal necesidad condujo, en el campo ideológico y político discursivo, a la enunciación explícita de la consigna de construir el socialismo del siglo XXI, presuntamente diferente del que existió en el XX.

La conciencia de ello ha propiciado un terreno fértil para las producciones empíricas y teóricas de una nueva etnografía emancipatoria, impulsando estudios como los de John Holloway basados en la experiencia del EZLN mexicano, de Marina Sitrin sobre la horizontalidad en Argentina pos 2001, y de David Graeber en torno a la antropología política de los movimientos de protesta *alter* globalista. Estudios que, provenientes de entornos epistemológicos afines a las teorías sociales y al pensamiento revolucionario clásico de los dos siglos anteriores, estarían destinados a cohabitar, sin mezclarse demasiado, con la ya académica, rica y no por ello menos dispersa producción de los llamados *"Cultural Studies"*.

La "ruta crítica" de las narrativas presentadas –del mítico Prometeo a los Nuevos Movimientos Sociales– junto con los abordajes desde nuestro contingente presente etnográfico (al tiempo que político) dan fe de la pertinencia histórica de la noción de transdominación, en un momento muy distinto de aquel en el que Ortiz propuso la de transculturación; a su vez, la ausencia de una antropología liberadora epistemológicamente consistente y sistematizada (de la cual la mencionada noción sería uno de los conceptos pilares) testimonia la necesidad científica de problematizar sobre la transdominación. Los antecedentes expuestos conectan significativamente con la actualidad política de Nuestra América, a la luz de cuyas transformaciones y futuro la transdominación no solo sería una noción pertinente, sino también una categoría estratégicamente trascendental para establecer miradas desprejuiciadas (pero por comprometidas jamás imparciales) desde los proyectos de izquierda que se precien como tales.

Pero, entonces, ¿por qué no ha sido concebida ya la noción de transdominación como concepto *cross-cultural* y campo específico de análisis?

HACIA UNA HISTORIA CRÍTICA DE LAS TEORÍAS DE LA TRANSDOMINACIÓN[13]

Vimos cómo un grupo de percepciones intuitivas de la transdominación han ido apareciendo en el ámbito de las teorías y militancias sociales, así como en las narrativas generadas desde la propia *praxis* social. Ello torna aún más peliaguda la pregunta de por qué la noción de transdominación no fue planteada antes.

Pensar las herencias de la Revolución Rusa de 1917 (y del resto de las experiencias de intención socialista del siglo XX) en el siglo XXI, luego de una hegemonía casi absoluta del imaginario estatista dentro de las izquierdas, y de la trivialización de la idea misma de revolución en las derechas y en la vida cotidiana, implica echar a andar una memoria crítica (Cátedra Haydée Santamaría, 2005).

Las actitudes teórico políticas frente a la transdominación en los procesos de intención socialista del siglo XX (proceso en los que incluimos tanto la intención y *praxis* liberadora, como la creación de nuevas dominaciones, y recordemos que sólo consideramos las revoluciones victoriosas) las podemos compendiar en la siguiente tabla:

Tabla 1

Conservadores / liberales: Max Weber, Vilfredo Pareto, Talcott Parsons, etc.	La liberación es imposible; lograrla mediante una revolución es una utopía irrealizable; la dominación es consustancial a la naturaleza del ser humano o de cualquier sistema social.	Dominación reciclada: en las sociedades post-revolucionarias simplemente vuelven a aparecer las dominaciones, del mismo tipo o de uno nuevo si se las compara con la que existió antes del proceso revolucionario.
Socialistas estatistas / marxistas "periféricos", cuestionadores de las intenciones socialistas "metropolitanas": Trotsky, Tito, Mao, Che, Hoxha, marxismo occidental, etc.	La liberación que se logra en los procesos "metropolitanos" (URSS, etc.) es incompleta o mediatizada; la ideología y praxis revolucionaria fue reconducida al revisionismo, o la revolución fue traicionada; pero ésta al principio fue auténtica (auténticamente liberadora) y después cooptada por una casta (nunca una clase).	Si la revolución fue auténtica, la aparición de una dominación de tal envergadura como la anterior es imposible; en todo caso, puede retornar el capitalismo, pero la intención socialista "traicionada" no genera un nuevo tipo de dominación.

13 Es obvio que este subtítulo es una paráfrasis de la denominación más difundida del IV Tomo de *El Capital* de Marx "Historia crítica de las teorías de la plusvalía"; la razón de esta alusión marxiana es simple: el Moro de Tréveris fue el primero en conceptualizar con rigor la noción de la plusvalía capitalista, pero estaba claro que los economistas anteriores debían haber confrontado la necesidad de abordarla aún cuando no planteaban un concepto o denominación específicos para ella. En el mismo sentido, las ciencias sociales, humanidades y activismos, como hemos visto, llevan tiempo enfrentándose a *hechos* de transdominación, aún cuando esta noción –según la información que poseemos– no ha sido tipificada con anterioridad.

Anarquistas / socialistas libertarios "clásicos": Bakunin, Kropotkin, Durruti	La liberación resulta abortada una vez que se restablece el Estado, pero pudo haber existido de manera temporal; en sus inicios, la revolución fue auténtica; una liberación con Estado es imposible.	Si se restablece el Estado, regresa la dominación reciclada, como en el esquema conservador.
Visión teórica propuesta de la transdominación	La liberación puede ser reciclada por la recuperación de los contenidos populares del proceso revolucionario; pudo haber existido de manera temporal; todo proceso revolucionario contiene un proyecto liberador y tiende a establecer momentos de praxis liberadora.	Transdominación: pueden haber diferencias sustanciales entre la "vieja" y la "nueva" dominación, ésta incluso puede traer a la vida nuevas clases. Es otra dominación, pero una verdadera nueva dominación que puede contener "atrapados" vestigios de la anterior y gérmenes de propuestas de liberación (contenidos populares).

Resumiendo:

Conservadores / liberales	Liberación imposible	Dominación reciclada
Socialistas estatistas / marxistas "periféricos"	Liberación incompleta o mediatizada en los procesos de intención socialista del siglo XX, que inicialmente fueron auténticas revoluciones liberadoras, después traicionadas o cooptadas.	Se puede retornar al capitalismo, pero la intención socialista "traicionada" no genera un nuevo tipo de dominación.
Anarquistas / socialistas libertarios "clásicos"	Liberación abortada una vez restablecido el Estado, pero en sus inicios la revolución fue auténtica; una liberación con Estado es imposible.	Dominación reciclada si se restablece el Estado.
Visión teórica propuesta	Liberación reciclable.	Transdominación: otra dominación, nueva y verdadera.

Fuente: elaboración propia.

No aparece en el cuadro el marxismo conformista o "metropolitano" (conocido habitualmente bajo el mote poco exacto de "marxismo soviético", o –en Cuba, con mayor precisión– "marxismo de palo") pues para este grupo de corrientes teóricas o dogmáticas la problemática de la transdominación posrevolucionaria simplemente no existe: o bien se considera lograda la liberación social por la revolución proletaria socialista, o bien se afirma una etapa transitoria (puede llamarse "dictadura del proletariado" o de otra forma) donde persiste la dominación, pero ésta se ejerce exclusivamente contra las minorías enemigas de las mayorías populares revolucionarias.

Se observa además cómo el pensamiento liberal/conservador coincide con el anarquismo clásico en la interpretación del Estado como foco principal de dominación, lo cual genera posturas optimistas (si se defiende el Estado providencia) o pesimistas (en el contexto neoliberal) respecto al mismo (las cuales, como vimos, se pueden rastrear también dentro del liberalismo en la versión del Estado guardián nocturno, Estado mínimo o Estado como mal menor)[14].

Se destacan claramente los rasgos diferenciantes de la visión teórica que proponemos: por una parte, se afirma sin ambages que el proceso transdominador genera una nueva dominación, estructura social desigual y régimen político represivo incluidos; por la otra, no se pretende que ésta sea inevitable, pues se reafirma la existencia y autenticidad de un proyecto liberador revolucionario, cuyos contenidos pueden además retomarse desde las nuevas grietas en el sistema dominador emergente. Existe una verdadera dominación posrevolucionaria (reciclada o no; de minorías sobre mayorías, pero también entre minorías) que puede volver infeliz la totalidad del proceso, pero también pueden reciclarse las propuestas liberadoras.

---

14 Es fascinante contrastar esta aparente paradoja en torno al rol del Estado si hacemos migrar nuestra atención de las perspectivas teóricas a las voces del propio activismo radical anticapitalista. Como lo plantea un grupo libertario antiespecista británico: "Los primeros [se refiere a los reformistas -DPS] apoyan la democracia liberal, consideran que la tradición democrática garantizará que se aprueben leyes para abolir la explotación [ ] Los segundos son de orientación anarquista y libertaria, basada en la creencia de que son las acciones de los propios individuos las que lograrán erradicar la dominación en la sociedad. Esta postura se ilustra por medio de declaraciones como ésta: 'si cada uno de nosotros cree que puede lograr la victoria, hay pocas dudas de que vayamos a ver nuestros sueños hechos realidad' [ ] Ninguna de estas dos perspectivas presta atención al comportamiento del Estado. La primera porque cree que los deseos de la mayoría están representados por la clase política, aunque ignoran la función del Estado de proteger los intereses económicos de la clase dominante. La segunda impulsa a los activistas a dirigir sus deseos individuales y promover la confianza en su lucha contra el poder del Estado, pero, al mismo tiempo, ignoran o desconocen el poder fáctico que una institución como el Estado alberga. [ ] Lo cierto es que ambas ramas ideológicas, con sus actuaciones, castran la energía del movimiento de acción directa. La primera intentando continuamente que su papel sea atraer la atención de la gente empleando campañas promocionales para promover campañas políticas. La otra vertiente no consigue anticiparse a la respuesta represiva por parte del Estado contra aquellos pequeños grupos de individuos que emprenden acciones desafiantes a favor de la liberación [ ]" (Eztabaida Argitalpenak, 2010). El debate táctico estratégico sobre el rol del Estado en los procesos liberadores se retroalimentó con su eco teórico, que gira alrededor de la problemática de la posibilidad o no de la liberación, con o sin Estado.

La permanencia de la liberación[15], atrapada en las grietas de las estructuras dominadoras, es por tanto el verdadero y más radical misterio de la transdominación[16].

John Holloway señalaba, a propósito de dos nociones clásicas del marxismo, capital y hegemonía, lo siguiente: "Mi objeción al concepto de hegemonía es que, a diferencia del capital, no contiene su propio sepulturero [...] Los interminables análisis de la izquierda sobre la dominación y la hegemonía son derrotistas, pues sirven para reproducir en lugar de que sean para disolver la dominación que pretenden combatir" (2006: 73). De modo que, según Holloway, el concepto *capital* lleva incorporado en su lógica operativa un autoantagonismo, que constituye condición de posibilidad para la emergencia del sujeto revolucionario anticapitalista: "Somos parte del sujeto autoantagonista y tomamos parte en este autoantagonismo, teórica y prácticamente, por la emancipación (o la construcción) de un hacer social autodeterminante" (2006: 77).

Al implicar (a diferencia de las teorías conservadoras de reciclajes de dominaciones) como condición de posibilidad la existencia de un proyecto liberador, la transdominación es una noción cuya lógica está dotada de autoantagonismo, como similarmente señala Holloway a propósito de la noción marxiana de capital. En tal sentido, la transdominación como concepto se diferencia favorablemente (para su utilización y desarrollo por los movimientos revolucionarios)[17] de las

---

15 A diferencia de los enfoques conservadores, la noción de transdominación lleva en sí la necesidad de uno (o varios) proyecto(s) liberador(es), que se actualiza(n) en un proceso revolucionario exitoso (o sea, se logra el derrumbe del antiguo régimen de dominación) que después por alguna razón se "frustra", pues se establece un nuevo sistema de dominación. Pero el destino de las dimensiones de liberación ya logradas depende del contexto, el cual está configurado por los proyectos, los acontecimientos, los actores, los discursos y el entorno de la revolución, así como –y esto es esencial– por las estructuras que ésta derriba y las que son erigidas (creadas) en cambio.

16 No obstante, pueden existir procesos tan fatídicos donde no es posible recuperar los contenidos liberadores; piénsese en el genocidio ruandés, perpetrado por la otrora dominada mayoría hutu contra los descendientes de sus antiguos dominadores. Pero se puede presumir que en la inmensa mayoría de los casos hay posibilidad de recuperar los contenidos revolucionarios latentes, sin mencionar la de producir por creación imaginaria original nuevos proyectos desde una ruptura radical con el orden sociocultural opresivo existente.

17 En las ideologías de Max Weber y Vilfredo Pareto no hay espacio para un proyecto liberador. Por otra parte, en los estudios que desde diversos puntos de vista los autores de izquierda han realizado de los casos del llamado "socialismo real", aún se siente la presencia de un marcado lastre de dogmatismo; de hecho, se puede señalar muy pocos aportes nuevos desde la obra de Trotsky en los años treinta del pasado siglo (ver la crítica de Castoriadis sobre este punto). Obviamente, no deberíamos entregarles este horizonte de pensamiento estratégico a los apologetas del capitalismo, como ha sucedido en otros casos. Pero nada impide que seamos

nociones epistemológicamente afines –pero ideológicamente conservadoras– como la "rutinización del carisma" (Max Weber)[18] o "circulación de élites" (Vilfredo Pareto)[19].

---

capaces de estudiar estos temas con un sentido crítico y propositivo, como ha sido característico de los grandes pensadores políticos de todas las tendencias (véase la apropiación que de esa gran herencia hace Atilio Borón). Así, podemos situar un antecedente lejano en el pensamiento (liberal) de Tocqueville, quien en sus dos obras clave pretendió problematizar en torno a las preguntas de por qué la sociedad norteamericana es liberal y por qué Francia, en su evolución democrática, ha tenido tanta dificultad en el mantenimiento de las libertades (ver *supra*; Aron, 1969: 185, Tomo I). Sería interesante confrontar a propósito de la transdominación (capitalista) en la revolución francesa los estudios de pensadores tales como Tocqueville, Marx, Kropotkin, R. Luxemburg, Gramsci, Foucault, Guerin, Castoriadis, Skocpol y Furet.

18 El enfoque weberiano se basa en el uso de tipos ideales de dominación, entre los cuales se desarrolla la acción social. En sus estudios, Max Weber le otorgó una gran importancia a la subjetividad (al igual que, posteriormente, muchos autores marxistas: Gramsci, Lukács, los integrantes de la Escuela de Frankfurt, Mao Tse Tung, Ernesto Che Guevara, etc.). Además, utilizó algunas contribuciones de pensadores socialistas, entre ellos Trotsky (en su famoso concepto de Estado). Pero precisamente por ser Weber un oponente del socialismo, un pesimista social, un escéptico que no creía en las posibilidades de la emancipación humana, para quien las sociedades estaban condenadas a transitar de dominación en dominación, en su teoría no hay lugar para el concepto de la transdominación. Sin embargo, el concepto weberiano de rutinización del carisma posee afinidades con nuestra noción. Para Weber "En su forma genuina la dominación carismática es de carácter especialmente *extraordinario* y *fuera de lo cotidiano*, representando una relación social rigurosamente personal, unida a la validez carismática de cualidades personales y a su corroboración. [ ] Con la rutinización del carisma por motivos de la sucesión en él marchan paralelos los intereses del *cuadro administrativo*. [ ] Con la rutinización o adaptación a lo cotidiano, la asociación de dominación carismática *desemboca* en las formas de dominación cotidiana: patrimonial –en particular, estamental– o burocrática" (1971: 197-201). Obviamente, después de Weber un gran número de estudiosos sociales han desarrollado extensivamente sus tesis, llegando a veces a conclusiones imprevistas por este clásico.

19 Para Pareto, la historia de las sociedades es la historia de una sucesión de minorías privilegiadas que emergen, luchan, toman el poder, lo disfrutan, y caen en decadencia para ser reemplazadas por otras minorías (Aron: 162, Tomo II).

"Las aristocracias no duran. Por las razones que sea, es incontrastable que, al cabo de un cierto tiempo, desaparecen. La historia es un cementerio de aristocracias [ ] Gracias a la circulación de las clases selectas, la clase selecta de gobierno está en un estado de continua y lenta transformación, fluye como un río, y la de hoy es distinta de la de ayer. De vez en cuando se observan repentinas y violentas perturbaciones, como podrían serlo las inundaciones de un río, y después la nueva clase selecta de gobierno vuelva a modificarse lentamente: el río, vuelto a su cauce, fluye de nuevo regularmente [ ] Las revoluciones se producen porque, bien por el entorpecimiento de la circulación de la clase selecta, bien por otra causa, se acumulan en los estratos superiores elementos decadentes [ ] y evitan en uso de la fuerza, mientras que crecen en los estratos inferiores los elementos de calidad superior [ ] capaces de ejercer el gobierno y que están dispuestos a utilizar la fuerza" (Pareto, 1966: 74-5).

Por otra parte, como apunta el propio Holloway:

> La izquierda muchas veces busca una explicación de los fracasos en términos de *traición*, concepto absurdo que no explica nada, o en las particularidades de cada caso histórico, lo que puede ser importante pero que desvía fácilmente la atención del hecho de que hay aquí un problema que va más allá de los casos particulares [...] otra forma de abordar el problema planteando [es] el concepto de la *transdominación*, por lo que entiendo la transformación y reproducción de la dominación a través y a pesar de la revolución" (John Holloway, en Prieto Samsónov, 2010; énfasis original).

Tabla 2

Antecedentes sistemáticos	Representantes clásicos	Representantes radicalizados
Marxismo "ortodoxo" → Psicoanálisis (Freud) →	Rosa Luxemburg, León Trotsky Freud	*Cornelius Castoriadis*
Marxismo "ortodoxo" → Anarquismo + ecologismo clásicos →	Rosa Luxemburg, León Trotsky →	*Murray Bookchin*
Marxismo "ortodoxo", G. Sorel	Antonio Gramsci	Nicos Poulantzas
Marxismo "ortodoxo", G. Sorel	Antonio Gramsci	*Antonio Negri, Michael Hardt*
Marxismo hegeliano	Georgy Lukács	Escuela de Budapest: *Agnes Heller, Ferenc Feher*
Marxismo "ortodoxo"	Iosip Broz Tito	Teoría de la nueva clase: *Milovan Djilas*
Marxismo "ortodoxo" Estructuralismo → Psicoanálisis (Freud) →	Iosip Broz Tito Jacques Lacan	Slavoj Žižek
Marxismo "ortodoxo" → Psicoanálisis (Freud) →	Mao Tse-Tung, Althusser Jacques Lacan	*Alain Badiou*
Marxismo "ortodoxo"	Mao Tse-Tung, Teoría de la dependencia	Samir Amin
Marxismo "ortodoxo"	Mao Tse Tung ↓ →	Educación popular: *Paulo Freire*
Teología cristiana (católica romana) / Vaticano II → ↙	Teología de la liberación: ↗ Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Frei Betto, Pablo Richard	Teología crítica de la liberación: Jung Mo Sung, Hugo Assman, Franz Hinkelammert
(Filosofía de la liberación) → Marxismo "ortodoxo", G. Sorel →	Enrique Dussel, Darcy Ribeiro → José Carlos Mariátegui ↗	Investigaciones populares: *Alejandro Moreno*
Marxismo "ortodoxo"	Escuela de los Annales ↗	Immanuel Wallerstein
Marxismo "ortodoxo"	Jean-Paul Sartre + Escuela de Frankfurt	*André Gorz*
Marxismo "ortodoxo" → Estructuralismo →	Ernesto Che Guevara Posestructuralismo: M. Foucault	Neozapatismo: EZLN y Subcomandante Marcos
Marxismo "ortodoxo" → Estructuralismo →	Ernesto Che Guevara Posestructuralismo: M. Blanchot	*John Holloway*

Fuente: elaboración propia.

Estas distinciones constituyen lo nuevo y radical de la noción de transdominación: "Un saber de combate que selecciona y articula fragmentos de presentes potenciales y truncos, hoy convertidos en 'pasado' por una tradición colectiva, donde lo *actual normalizado* aparece como perspectiva única" (Cátedra Haydée Santamaría, 2005).

Las diversas corrientes de pensamiento revolucionario del siglo XX, sin embargo, se han acercado notablemente a tal enfoque. Puede resultar que el presente trabajo sólo aporta una palabra de fácil manejo para denotar un grupo *cross-cultural* de procesos políticos que pueden ser estudiados etnográficamente y teorizados desde la antropología sociocultural.

La Tabla 2 se encuentra ordenada según la vida y obra de los representantes clásicos (contemporáneos y posteriores a V. I. Lenin, el último a quien entre los marxistas se le da la categoría de "clásico" con consenso prácticamente universal). Entre los representantes radicalizados, los nombres de aquellos que han introducido sustanciales cambios de visión en la doctrina marxista tradicional ("ortodoxa") o bien quienes abiertamente se han declarado críticos a la misma, o "posmarxistas", aparecen en *cursiva*. Por marxismo "ortodoxo" entendemos aquí cualquier tendencia que reivindica como virtud el apego totalizador al legado político de Marx, Engels y Lenin. He ignorado el marxismo metropolitano ("soviético", o "de palo") debido a su reticencia a tomarse en serio la problemática de lo que aquí denominamos transdominación; ello no significa que en la genealogía de éste haya ausencia total de figuras interesantes –hay que valorar, por ejemplo, los aportes teóricos del filósofo soviético Evald Ilienkov–, sino solamente que dichas figuras no estudiaron en profundidad la transdominación, ni dejaron seguidores radicalizados que lo hayan hecho[20]. Otra exclusión –más sensible– es la escuela de Frankfurt, tendencia originariamente freudomarxista que lamentablemente no ha producido representantes contemporáneos radicalizados (Habermas es un autor interesante pero no exactamente un radical), aún cuando en su genealogía cuente con gigantes como Walter Benjamin (con una sensible influencia de Sorel y de las teologías judeocristianas) y personalidades como Horkheimer, Adorno y Marcuse (este último fue una especie de ídolo para las nuevas izquierdas de los sesenta). Tampoco se incluyen pensadores

20 Quizás el caso de Voslenski, autor del libro *Nomenklatura*, sea una sensible excepción, pero ésta –creo– sólo confirma la regla. En el caso de Ilienkov, su discípulo cubano, el posmarxista Alexis Jardines creó, apoyándose en Bergson, Husserl y Cassirer una refinadísima filosofía acto-virtual de la cultura, donde el concepto de dominación (cultural) está presente (ver *supra*), pero falta la consideración de la transdominación.

anarquistas (excepto Bookchin) debido a la diversidad de tendencias y dificultad de construir genealogías en este caso (dificultad muy en consonancia con los principios libertarios)[21].

Se pueden observar en la tabla dos momentos clave: prácticamente todos los representantes contemporáneos del neo/posmarxismo que se toman en serio la problemática de la transdominación tienen entre sus referentes algún político marxista clásico (casi todos ellos, promotores de tendencias: trotskismo, titoísmo, maoísmo, guevarismo) del siglo XX (estadistas, casi todos, incluyendo los que murieron fuera del ejercicio del gobierno –Trotsky y el Che–, así como combatientes comunistas represaliados como Luxemburg y Gramsci). Ello significó en la producción teórica de éstos una persistente lucha a favor de rescatar los "principios auténticos" y revolucionarios del marxismo de lo que muy tempranamente se empezó a percibir como una distorsión y que justamente se corresponde con la transdominación; por otra parte, precisamente ese apego a la ortodoxia teórica así como (en los casos mencionados) al ejercicio del poder estatal impedía ver *in toto* la profundidad del escándalo que la transdominación representa para la intención socialista. Hay que mencionar que, al final de su vida, Trotsky fue capaz de formular un pronóstico de que si la Segunda Guerra Mundial no conducía a una revolución social en el Occidente y una revolución política restauradora de los principios socialistas en el Este, habría entonces que reconocer a la burocracia como la clase gestora de una nuevo régimen de explotación clasista[22].

---

21 "Aún si se comparan las escuelas históricas del marxismo y del anarquismo, uno puede ver que estamos frente a proyectos de tipos esencialmente distintos. Las escuelas marxistas tienen autores. Del mismo modo que el marxismo brotó de la mente de Marx, existen leninistas, maoístas, trotskistas, gramscianos, althusserianos [ ] (nótese cómo la lista comienza con jefes de Estado y transita casi imperceptiblemente hacia profesores universitarios franceses) [ ] Las ideas de Foucault como las de Trotsky, nunca son tratadas como primariamente productos de cierto entorno intelectual, como algo que emergió de conversaciones y discusiones interminables entre cientos de personas, sino siempre como si hayan emergido del genio de un hombre único (o, muy raramente, de una mujer) [ ] Ahora consideremos las diferentes escuelas del anarquismo. Hay anarcosindicalistas, anarcocomunistas, insurreccionistas, cooperativistas, individualistas, plataformistas [ ] Ninguna lleva su nombre en honor a algún Gran Pensador; al contrario, invariablemente se les nombra a partir de algún tipo de práctica, o –más frecuentemente– por algún principio organizativo. (Significativamente, aquellas tendencias marxistas que no llevan el nombre por algún individuo, como el autonomismo o el comunismo-consejismo, son también las más cercanas al anarquismo.) A los anarquistas les gusta distinguirse por lo que hacen, y por cómo se organizan ellos mismos para hacerlo" (Graeber, 2004: 4-5).

22 En: *En defensa del marxismo*. Los trotskistas posteriores, por alguna razón, no le dieron a tal predicción de su maestro la importancia que ésta merecía.

El referido lastre comenzó a ser echado a partir de la ruptura epistemológica de la segunda posguerra, que comienza casi invisiblemente en los años cincuenta, tiene su culmen en los sesenta y se normaliza a partir de 1994. Milovan Djilas es una anomalía por lo temprano de su obra (*La nueva clase*); este hecho no debe extrañarnos, ya que se trata de uno de los líderes del PC yugoslavo tornado en disidente después de percibir que el régimen de Tito, a partir de su ruptura con Stalin, no había superado los fundamentos del estalinismo sino que los mantenía celosamente. Entre los rasgos más significativos de tal ruptura epistemológica está el establecimiento de posturas críticas y teóricas con vocación propia de consistencia interna, y consciencia de la catástrofe que significa la existencia de la dominación, la opresión y la explotación en el seno del "socialismo realmente existente". El hecho de que esa ruptura haya ocurrido casi sincrónicamente (excluyendo la anomalía de Djilas), la diversidad de las variantes radicalizadas del pensamiento teórico de izquierda que en ella emergió, y el vínculo de éste con los nuevos movimientos sociales configuran el segundo momento que podemos observar en nuestra tabla. Tenemos entonces en el pensamiento sobre la transdominación del último tercio del siglo XX a principios del XXI un momento de continuidad con la producción teórica anterior, y otro de ruptura. Sin embargo, hay que destacar que ninguno de los autores mencionados concibe la transdominación como un conjunto de hechos sociales susceptibles de ser conceptualizados y abordados mediante una noción única.

La diversidad de enfoques que pueden encontrarse en la última columna del cuadro amerita un estudio por separado de la problemática de la transdominación en cada una de las propuestas teórico- investigativas específicas. Sin poder aquí resolver esta tarea autor por autor, sólo mencionaré sus rasgos esenciales que considero más interesantes: Djilas considera que la burocracia en la URSS y regímenes similares es una nueva clase explotadora; Castoriadis plantea la profunda incompatibilidad entre el proyecto de autonomía social (individual y colectiva) y la expansión ilimitada de la racionalidad (capitalista, burocrática, tecnocientífica) moderna; Bookchin aprecia que el modo en que las sociedades contemporáneas explotan la naturaleza configura necesariamente una estructura jerárquica al interior de las mismas (que mantiene incólume en el "socialismo real"); Poulantzas insiste en la necesidad de democratizar los movimientos emancipadores sin que estos pierdan su identidad; Amin, Wallerstein, Hardt y Negri proponen diferentes visiones del sistema mundial y vías para el protagonismo revolucionario, lo cual da paso al denso problema de cómo, en un mundo

capitalista, puede subsistir un proyecto socialista local (el tema de la desconexión en Samir Amin, del paso a un sistema-mundo socialista en Wallerstein, de la multitud vs. el Imperio en Hardt y Negri), visión que –en consonancia con algunas tesis trotskistas– podría aportar elementos sobre el destino de la intención socialista en el siglo XX. Freire construye un nuevo paradigma pedagógico de carácter horizontal; Moreno enfatiza que la liberación sólo es posible en el mundo de vida popular, no así en la modernidad, que individualiza (atomiza) a las personas; Heller, Feher, Žižek y los teólogos críticos de la liberación abordan las complejas problemáticas de la subjetividad humana moderna –necesidades, deseos, fetichismo, etc., asociadas a la producción de sentido y al mercado capitalista– brindando elementos válidos para reconocer la permanencia de la enajenación al interior de la intención socialista; Badiou concibe una novedosa ontología del sujeto y el acontecimiento, y una organización pospartidista focalizada hacia la intervención popular directa en un espectro amplio de cuestiones (inmigración, trabajo, vivienda, convivencia); Gorz, Holloway y el neozapatismo asoman con pretensiones de sustituir la política tradicional de izquierda por un protagonismo horizontal solidario en toda la diversidad de las manifestaciones de la vida social.

Como vemos, el pensamiento radical de los últimos treinta y cinco años ha provisto importantes claves epistemológicas para realizar abordajes implícitos de las dominaciones posrevolucionarias. Entonces, ya podemos resumir –ahora también mediante la voz de otros[23]– las razones por las cuales no se han producido "antes" análisis explícitos de la transdominación.

CRÓNICA DE UN CONCEPTO ANUNCIADO

Según Castoriadis, el poder de ocultar que posee lo que él llama "pensamiento heredado" se debe a que:

---

23 Los análisis de crítica y contextualización epistemológica que siguen se basan fundamentalmente en un diálogo con la obra de Cornelius Castoriadis y John Holloway. Estamos conscientes de que las contribuciones del primero son en general anteriores a las del segundo, pero es muy interesante confrontar cómo se llega a conclusiones muy parecidas acerca de lo que aquí llamamos transdominación desde posturas coherentemente críticas, que derivan (en Castoriadis) del análisis ontológico de la historia del proyecto de autonomía en las sociedades del Norte (desde la época helénica) , o bien (para Holloway) de un enfoque crítico de la reciente *praxis* revolucionaria latinoamericana (incluyendo una relectura de Marx). Un tercer autor a tomar en cuenta, contemporáneo de Castoriadis, que se acercó notablemente a la noción de transdominación, es el anarcoecologista y neomarxista Murray Bookchin. Dicho esto, constatamos sin embargo que ninguno de los autores referidos ha propuesto una noción de envergadura similar a la de transdominación.

> [...] la ontología tradicional [...] tiene que ver, en su corriente principal, con la hipercategoría de la determinidad (en griego, *peras* y en alemán, *Bestimmtheit*). La determinidad conduce a negar el Tiempo, a la atemporalidad: si algo está verdaderamente determinado, lo está desde siempre y para siempre. Y si cambia, ya están determinadas las maneras en las cuales puede cambiar y las formas que este cambio puede traer consigo. Entonces, los hechos simplemente crean las leyes y la historia no es sino el desarrollo a lo largo de la cuarta dimensión de una sucesión que, para una mente absoluta (o para una teoría científica comprobada), sólo sería coexistente. Entonces el tiempo es repetición pura, si no de los hechos, sí de los requerimientos de las leyes. Para la ontología tradicional es un asunto de vida o muerte negar que el Tiempo es una perpetua posibilidad del surgimiento de lo *Otro*" (Castoriadis; 2000: 12; énfasis original).

Resulta, por tanto, esperado que los grandes cambios societales del siglo XX fuesen abordados por los teóricos de izquierdas y de derechas según los moldes epistemológicos comunes, a partir de la ontología que refiere Castoriadis. De ahí que se construyeran teorías y modelos explicativos unidimensionales, donde o bien solamente se reciclaban juegos de dominaciones, o bien por siniestras razones coyunturales los proyectos revolucionarios sufrían interminables procesos de degeneración (pues casi nadie dijo hasta dónde tal degeneración puede llegar para que el socialismo deje de serlo, hasta que la historia nos sorprendió como siempre, por allá por 1989), o bien las revoluciones eran traicionadas y la estatalidad jerárquica restablecida, sin más. Así se preservaba la dignidad de los "tipos ideales" y las "leyes del desarrollo histórico". Castoriadis está entre los pocos que afirmaron concienzudamente –a partir de una dolorosa labor de autocrítica intelectual y de autoanálisis subversor de las sacrosantas señales de PARE– que la liberación opera en la dimensión temporal de la creación y por ello siempre es imprevisible, al tiempo que para considerar adecuadamente su ontología social hace falta aprehender con respeto las condiciones históricas y las capacidades poéticas de sus protagonistas populares (quienes no son teóricos, sino mucho más, creadores de nuevos *eidos* imaginarios):

> La sociedad es autocreación, desplegada como la historia. Para aceptar y dejar de hacer preguntas sin sentido [...] se necesita, para estar seguro, una radical conversión ontológica [pues...] el determinismo, como lo demuestran los verdaderos principios de la economía de pensamiento y la simplicidad, es la metodología de la pereza. No es ne-

> cesario reflexionar sobre esta ocurrencia peculiar, si se posee su ley general (Castoriadis; 2000: 23-14)[24].

Paradójicamente, la transdominación en las intenciones socialistas del siglo XX trascendió las "ocurrencias peculiares" para convertirse –casi– en una "ley general", de lo cual, como bien lo podemos comprobar, Castoriadis estaba lúcidamente consciente.

Y más: el imaginario teórico político de los *mainstreams* en las derechas y las izquierdas era notablemente estatista, autoritario y jerárquico, pero al ser epistemológicamente condicionante, esta premisa impidió la visibilización de los correspondientes hechos antropológicos, como lo señaló oportunamente el propio Castoriadis:

> La estructura jerárquica y piramidal de 'la organización', omnipresente en la sociedad contemporánea, sustituye a la bipartición tradicional de la sociedad capitalista en dos clases principales. La sustituyó plenamente desde hace ahora [1976] 50 años en Rusia y desde hace un cuarto de siglo en Europa Oriental y China. Es la forma dominante de las relaciones de explotación y opresión en el mundo contemporáneo. [Ver nota al pie 25] Lo que los marxistas de hoy [1976] son incapaces de ver, obstinados en hablar de 'producción de mercancías' en el Oeste y de 'socialismo', aunque 'degenerado' y 'deformado' en el Este (Castoriadis, 1993b).

Esta particular situación epistemológica y político-antropológica fue fruto de la búsqueda del 'Santo Grial' de la liberación social a través de la conquista del poder estatal. Porque, como dijimos en otra parte, quizás haya que corregir al notable historiador inglés de izquierdas Eric Hobsbawm (2003), para quien el XX era un siglo "corto", pues en materia de historia *realmente importante* su cronología cabría compactamente entre 1917 y 1991. Pero desde *otra* perspectiva de izquierda, convendría concebir un siglo más largo, aunque también premuerto respecto a su fecha oficial de defunción: comenzaría en la primavera de 1871, con la Comuna de París, y terminaría el 31 de diciembre del 1993, justo antes del alzamiento zapatista en

---

24 En un trabajo mío anterior, confrontaba esta reflexión de Castoriadis con lo problematizado por nuestro José Lezama Lima a propósito del uso de la TV para la educación popular: "Pues es más fácil que el campesino saludable comprenda lo oscuro creador, que el bachillerismo internacional, creador de toda esa tópica infernal, comprenda lo que es germinativo en su momento justo [ ] ¿Qué comunicarle a esos carretes que no fuese la evidencia de sus reinos causales? ¿Qué voz, qué acento llevar a la propagación de esas ondulaciones que no fuese el tono errante y sombrío de su **tanatos**, de su omnímoda voluntad de muerte?" (Lezama Lima, 1981: 118-119; énfasis propio).

México. Me explico: para Hobsbawm resultaban más importante la configuración y dinámica *macro* del sistema mundial, incluyendo las dos guerras mundiales, la llamada Guerra Fría y un abanico de revoluciones en cuatro continentes. Para nosotros, el peso de la máxima significación recae en la historia de la institucionalidad política de las izquierdas: las propuestas de sistemas alternativos, la organización de los sujetos populares, las continuidades y rupturas en los proyectos democráticos. El último tercio del siglo XIX marcó la entrada de las izquierdas en la "gran política", que definió las conductas de los luchadores por la justicia social en el siglo XX. La vía reformista y la revolucionaria al poder estatal, concebido éste como un 'Santo Grial'[25], se fueron consolidando; cada modelo implicó un consenso sobre sus prácticas de poder.

Después del 9 de mayo de 1945 el estalinismo se impuso en más de un país, por lo cual para miles de seres humanos salvados de un holocausto la victoria aliada en Europa sólo anunció el comienzo de otro. Reflexionemos sobre cómo valoraría un anarquista o un trotskista los resultados de la Segunda Guerra Mundial. Lo que para un "compañero de viaje" socialdemócrata o comunista estalinista era una victoria epocal contra la reacción capitalista, para un izquierdista alternativo fue necesariamente una señal de agotamiento de la diversidad y de imposición a escala mundial de un número bien corto de modelos – con el predominio hegemónico de la burguesía monopolista y de "degeneraciones" aclamadas en calidad de pretendidos socialismos. La pluralidad de propuestas de las izquierdas es derrotada en 1945, y los diversos movimientos llegan a subordinarse a los centros hegemónicos, desde donde es capitalizado el debate; los mismos modelos fueron usados como referentes en las periferias del sistema-mundo.

---

25 Al respecto, es notable la crítica de Castoriadis sobre el pensamiento revolucionario heredado: "El imaginario del Estado limita el trabajo de autoinstitución de la Revolución Francesa. Limita también, más tarde, el comportamiento efectivo de los movimientos revolucionarios (con excepción del anarquismo). Hace que la idea de revolución se identifique con la idea de que es necesario y que es suficiente apoderarse del Estado para transformar la sociedad (la toma del Palacio de Invierno, etc.). Se amalgama con otra significación imaginaria cardinal de los Tiempos Modernos, la Nación, encontrando allí una fuente todopoderosa de movilización afectiva [...]. Sin la discusión de estos dos imaginarios, sin la ruptura con esta tradición, es imposible concebir un nuevo movimiento histórico de autoinstitución de la sociedad" (Castoriadis, 2000: 81). Y: "El imaginario estatal, enmascarado en la Revolución Francesa, se vuelve explícito en el partido bolchevique, que es un Estado-ejército en germen ya antes de la "toma del poder". (Doble carácter que será todavía más manifiesto en China)" (*ibídem*: 82). Esta última acotación resulta muy interesante confrontarla con el análisis realizado por Mario Castillo sobre la autoorganización en el seno del Partido Revolucionario Cubano, fundado en 1892.

Hay que decir aquí que antes de la Comuna de París, en los círculos del movimiento obrero, existía el consenso de que la emancipación de los trabajadores incluiría la abolición o extinción del Estado; como vimos, había discrepancias entre los marxistas y los anarquistas sobre los modos y plazos de ese acontecimiento, pero el consenso en que eso debía ocurrir era abrumador, porque el Estado se percibía como una entidad impuesta, represiva, enemiga y ajena al pueblo. A partir de 1871, en cambio, las fracciones no libertarias del movimiento socialista giran masivamente hacia la creación de partidos políticos que de manera electoral o insurreccional se proponían acceder al poder político del Estado.

Por tanto, 1871 es el año en que comienza el "siglo XX largo" de las izquierdas, caracterizado por el despliegue de un conjunto de rasgos típicos en la *praxis* y el "sentido común" de las corrientes libertaria y autoritaria, y por el creciente predominio de esta última (hasta el periodo de giro paradigmático 1968-1994). Asimismo, se fueron consolidando los modelos organizativos de cada tendencia, adoptando con el tiempo las formas que todos conocemos (del lado estatista: partidos políticos socialistas, búsqueda del poder estatal por vías revolucionarias o reformistas, etc.). En la década del sesenta, comienza a producirse el giro. Muchos de los análisis teóricos de moda por aquellos años se nos presentan demasiado fofos o trasnochados hoy, las rebeldías juveniles fueron rápidamente recicladas a gobernaturas tercermundistas, bancadas parlamentarias, academias y oficinas yuppies, pero comenzó a emerger una cierta cultura política que miraba con mucho escepticismo los modos tradicionales de toma y ejecución de las decisiones. Y es que las teorizaciones de autores como Murray Bookchin, Cornelius Castoriadis[26],

---

26 Como narra el propio Castoriadis, después de incorporarse al trotskismo e "intentar [...] una 'reforma' que, por supuesto, fracasó rápidamente, abandoné el partido y me adherí al grupo trotskista más a la izquierda [...] en función de la lectura de ciertos libros [...] [incluido], evidentemente, el propio Trotsky, quien articulaba visiblemente a, b, c, pero no quería pronuncias d, e, f [...] pronto comencé a pensar que la concepción trotskista era incapaz de dar cuenta de la naturaleza de la URSS ni de los partidos comunistas [...] en diciembre de 1944 [s]e volvió visible, en efecto, que el PC no era un 'partido reformista' aliado con la burguesía, como pretendía la concepción trotskista, sino que apuntaba a tomar el poder para instaurar un régimen del mismo tipo que existía en Rusia [...] Eso me llevó también a rechazar la idea de Trotsky de que Rusia era un 'Estado obrero degenerado', y a desarrollar la concepción, que sigo considerando correcta, según la cual la revolución rusa condujo a la instauración de un nuevo tipo de régimen de explotación y de opresión, donde una nueva clase dominante, la burocracia, se formó alrededor del Partido Comunista. A este régimen, yo le di el nombre de *capitalismo burocrático total y totalitario*. Cuando vine a Francia [...] formé una tendencia que criticaba la política trotskista oficial [...] fundamos el grupo y la revista *Socialisme ou Barbarie* [que]

Michel Foucault[27] o Paulo Freire tributarían a la validación de nuevas formas de vivir la radicalidad. Al derrumbarse el paradigma estatista de la intención socialista a finales de la década del ochenta,

---

publicó 40 números hasta [ ] 1965 [ ] El trabajo durante ese periodo consistió ante todo en la profundización de la crítica del estalinismo, el Trotskysmo, el leninismo, y, finalmente, del marxismo y el propio Marx [E]stoy convencido de que la quiebra de las concepciones heredadas (ya sea el marxismo, el liberalismo o las visiones generales sobre la sociedad, la historia, etc.) vuelven necesaria una reconsideración de todo el horizonte de pensamiento en el que se ha situado desde hace siglos el movimiento político de la emancipación [...] Con el derrumbe de los regímenes totalitarios y la pulverización del marxismo-leninismo, la mayoría de los intelectuales occidentales pasa el tiempo glorificando los regímenes occidentales como regímenes 'democráticos', quizás no ideales (no sé qué quiere decir esa expresión), pero sí los mejores regímenes humanamente realizables, y afirmando que toda crítica de esta pseudodemocracia conduce directamente al Gulag. Tenemos así una repetición interminable de la crítica del totalitarismo que llega con un retraso de setenta [a] veinte años (algunos 'antitotalitarios' de hoy apoyaban el maoísmo todavía al comienzo de los años setenta), y que permite silenciar los problemas candentes del presente: la descomposición de las sociedades occidentales, la apatía, el cinismo o la corrupción políticas, la destrucción del entorno, la situación de los países miserables, etc. [...] Ciertamente, yo fui marxista; pero ni la crítica del régimen capitalista ni el proyecto de emancipación son invenciones de Marx" (Castoriadis, 2000: 94-97, 110; énfasis propio). En el mismo sentido, testimonia el amigo de Castoriadis y uno de los fundadores de la teoría de la complejidad, Edgar Morin: "Nos encontramos para apoyar la revolución húngara en el curso del tumultuoso año 1956. Después, cada uno a su manera, caminamos hacia una superación integradora de lo mejor de Marx dentro de una concepción más compleja. Como dice Castoriadis, la continuación de Marx exige la destrucción del marxismo, convertido con su triunfo en una ideología reaccionaria" (Morin: s/f; citado en Castoriadis, 2000: 167).

27 La obra de Foucault, Castoriadis, y –desde una perspectiva latinoamericana– Freire, contribuyó significativamente a un cambio dramático en la apreciación del poder en la sociedad; estos pensadores elaboraron visiones críticas donde el poder social opera en ámbitos *micro* por lo que éstos adquieren una trascendencia claramente política; hay que reconocer que el feminismo, las teorías *queer* y en sentido general los *Cultural Studies* también articularon discursos teóricos similares. Esta transformación –por un lado– reclama una respuesta desde la llamada *Political Science*, y la obra del cubano Hiram Hernández Castro (2005) es un ejemplo de ello (ver también mi comentario a la misma, publicado a modo de prólogo, así como –en versión íntegra– en nuestro blog <http://observatoriocriticodesdecuba.wordpress.com/>, aunque la ignorancia sistemática de los mencionados enfoques puede ser también una respuesta desde ese lugar epistemológico; y –por el otro– ya afectó significativamente el pensamiento del anarquismo, cuya *praxis* y discurso táctico siembre han exhibido la dimensión *micro*, pero cuyas ópticas teóricas solían propiciar una visión más bien clásica del poder político. Hoy, el neoanarquismo no pretende abolir el "poder" en sentido general, sino "solamente" su geometría dominadora. En este sentido, Castoriadis afirma: "Hay y entonces habrá siempre poder explícito en una sociedad, a menos que logre transformar sus sujetos en autómatas [...] y construir una temporalidad que cubra con anterioridad todo porvenir, acciones imposibles siendo lo que sabemos de la psique, de lo imaginario instituyente, del mundo" (Castoriadis; 2000: 57). Ver nota al pie 2.

quedaba abierto el camino al neoliberalismo[28] descarnado y cínico que *pro tempore* asumió las alturas de mando, mientras el radicalismo transitaba a vías más socializadoras de la actividad política (lo que observamos constantemente como parte de la actualidad noticiosa, desde el alzamiento neozapatista en 1994, la revolución argentina de 2001, en los nuevos movimientos y foros sociales, etc.)[29]: para que tal radicalismo de izquierdas pudiera mantener

---

28 Para desplegar consistentemente una crítica de la victoria (¿?) político ideológica neoliberal de los años ochenta y noventa, es indispensable tener en cuenta el uso que sus discursos dieron a la idea-valor libertad, y confrontarlo con las realidades de la estatalidad en los marcos de "la economía social de mercado" y del "socialismo realmente existente" –paradigmas metropolitanos centrales entre 1945 y 1988. La centralidad de la burocracia estatal y la ausencia de su crítica consistente (calificativo éste que reclama también su reconducción a la *praxis*) junto con el cierre totalitario (en el Este) de los espacios de libre expresión y autoorganización ciudadanas fue lo que propició la verosimilitud del discurso liberal capitalista y de las prácticas de individualismo tecnológico de consumo rapaz predicadas por el mismo. Los autores aquí estudiados precisamente fuero quienes adelantaron las referidas críticas en medio del marasmo que transmutó a los preclaros representantes del "marxismo-leninismo" en apologetas monárquicos, economistas liberales o genocidas nacionalistas (los calificativos son intercambiables).

29 Me arriesgo a copiar acá una página de Holloway –a quien no conocía cuando escribí lo anterior–; me parece prudente hacerlo, sobre todo para poner en sintonía la interpretación que él hace de la historia emancipadora a la luz de las luchas actuales con el pensamiento –expuesto *supra*– de Castoriadis: "con esta perspectiva de la revolución, el Estado deja de ser un elemento central, desaparece la vieja idea de la revolución como búsqueda del poder estatal [...] porque la fisura, el espacio o el momento de la negación-creación está a punto de organizarnos de manera diferente, [...] de establecer distintas formas de relaciones con la gente a nuestro alrededor. El capitalismo es un sistema de relaciones sociales que se basa en el no reconocimiento de *el otro*, o en el reconocimiento de *el otro* mediante cosas y abstracciones. Cuando nos relacionamos con el otro mediante el Estado, nos relacionamos con él mediante una forma organizacional que no controlamos, cuando nos relacionamos con las personas como ciudadanos, nos relacionamos con ellas como abstracciones. El Estado no es una cosa, sino una forma de relaciones sociales, [...] de organización desarrollada durante siglos con el fin de privar a las personas del control de sus propias vidas. Cuando surge un problema y el pueblo protesta, el Estado les dice (en el mejor de los casos): 'no se preocupen, váyanse a casa, resolveremos este problema por ustedes'. Puede o no resolver el problema, pero el asunto es que lo hace excluyendo al pueblo, al actuar en nombre de este. Una revolución por medio del Estado solo puede ser una revolución por el pueblo. Y una revolución en nombre del pueblo es necesariamente una revolución débil porque excluye su propia fuente de fortaleza; y es necesariamente autoritaria y represiva porque adopta la forma de algunas personas diciéndole al resto: 'sabemos lo que es bueno para ustedes' [nótese la similitud con el gobierno de los filósofos, en el pensamiento helénico conservador y antidemocrático de Platón]. Una revolución a través del Estado es necesariamente una revolución expropiada, porque significa actuar a través de una forma de organización que expropia. [Nótese la similitud de esta "expropiación" con nuestra noción de transdominación; de hecho, aquí tenemos un esbozo de una

viva y eficaz la esperanza emancipadora, y a la vez ganarle la guerra de pensamiento a los ideólogos capitalistas de turno, se hacía necesario evitar que la liberación se tornara infeliz en manos de sus propios promotores. En aras de explicitar esta necesidad, es que aparece la noción de transdominación como contribución a una Antropología política emancipadora.

Podemos preguntarnos, legítimamente, si esa noción es útil, provisto que –como vimos– está presente *in nuce* en el pensamiento de autores como Castoriadis y Holloway aun cuando no ha sido explicitada por ellos. Creemos que sí, que sirve, que es útil y necesaria, pues, como dicen Leonardo Lavanderos y Alejandro Malpartida (2000), complexólogos del Cono Sur: "sólo se ve aquello que tiene nombre".

TRANSLIBERACIÓN: BUSCARNOS EL PUNTO G CON LA HISTORIA

Como hemos visto, la noción de transdominación es lo bastante robusta como para evitar en los estudios de la liberación (y el correspondiente discurso político) el uso de etiquetas sin contenido teórico real tales como "estalinismo", "degeneración del estado obrero", "errores" o "traición de las dirigencias", cuyo uso tanto han criticado Cornelius Castoriadis[30] y

---

teoría de la transdominación, incluido el registro histórico y la advertencia política, como sigue.] Eso es lo que ocurrió con la Revolución Rusa: la revolución les fue expropiada a los revolucionarios [...] por los bolcheviques mediante la forma estatal de organización. [De nuevo, una afinidad con el pensamiento de Castoriadis: "No es la revolución quien produce el totalitarismo en Rusia, sino el golpe de Estado del partido bolchevique [...] contra los organismos democráticos creados a partir de febrero [de 1917], soviets y comités de fábrica (Castoriadis, 2000: 83).] Y eso es lo que hoy está ocurriendo en Bolivia: para Evo Morales mantenerse como candidato y triunfar en las elecciones presidenciales significó la consolidación de algunos logros de luchas de años recientes, pero también significa alejar la lucha del pueblo y eso lleva a formas de organización excluyentes, y significa asumir formas burocráticas de organización fáciles de reconciliar con la reproducción de los imperativos capitalistas. Es obvio que Evo es infinitamente mejor que cualquiera de los presidentes anteriores, pero concentrar la lucha en el Estado significa separar la lucha de quienes luchan" (Holloway, 2009: 353). Un interesante esbozo de teoría de la transdominación desde la noción de alienación. Para Castoriadis, "en la medida en que los revolucionarios son seducidos por el fantasma de un dominio racional de la historia y de la sociedad, del cual en ese momento ellos se plantean evidentemente como los sujetos, entonces hay evidentemente ahí un posible origen de una evolución totalitaria" (Castoriadis, 2000:84).

30 En sus textos *La fuente húngara: El papel de la ideología bolchevique en la aparición de la burocracia* y *Socialismo y sociedad autónoma*, aunque –como vimos– toda su obra destila esa actitud. "A la pregunta: ¿cómo la Revolución Rusa pudo producir un régimen burocrático?, la respuesta habitual, dada antes que nadie por Trotsky (y recogida al cabo de mucho tiempo muy a gusto por los compañeros de viaje del estalinismo y, hoy en día, por los mismos

John Holloway[31]. Al implicar como condición de posibilidad la existencia de un proyecto liberador, la transdominación es una noción con lógica autoantagónica, igual que la noción marxiana de capital, lo que la diferencia favorablemente (para su uso y desarrollo por movimientos contestatarios) de otras nociones epistemológicamente afines.

Por tanto, la presencia de un proyecto liberador es la que distingue la transdominación de los modelos explicativos sociopolíticos, tanto conservadores o liberales como anticapitalistas; por ello, es una noción propia de una teoría comprometida con la emancipación humana, con la antropología radical en el sentido más profundo. Pero es también una noción *cross-cultural* general; en esto radican los riesgos de su uso impropio, excesivamente abstracto y vaciador de sentido vivencial/práctico que posee. De ahí que debamos –por un lado– plantear la necesidad de crear instancias de vigilancia epistemológica al respecto (como pudieran ser la microhistoria, la etnografía, la teología de la liberación o el enfoque de la complejidad), y –por el otro– propiciar la perspectiva crítica como análisis de las

---

kruschevianos, a fin de 'explicar' las 'deformaciones burocráticas del régimen socialista'), es ésta: la revolución tuvo lugar en un país atrasado, que de todas maneras no hubiese podido construir el socialismo a solas; se encontró aislada en virtud del fracaso de la revolución en Europa, y en especial en Alemania, entre 1919 y 1923; para colmo, el país fue completamente devastado por la guerra civil. [...] El atraso, el aislamiento y la devastación del país, hechos todos ellos incontestables en sí mismos, habrían podido también explicar una derrota pura y simple de la revolución, una restauración del capitalismo clásico. Pero lo que se pregunta es precisamente por qué no hubo derrota pura y simple, por qué la revolución, después de haber vencido a sus enemigos exteriores, se vino abajo en el interior; por qué 'degeneró' bajo esa precisa forma que conducía al poder burocrático. [...] Lo que hay que explicar, en la degeneración de la Revolución Rusa, es justamente la especificidad de esa degeneración en cuanto degeneración 'burocrática'; y ello no puede hacerse más que a condición de rechazar factores de índole tan general como el atraso y el aislamiento. [...] Abundando además en este aspecto, el hecho de que desde hace ya más de veinte años el régimen burocrático haya desbordado ampliamente las fronteras de Rusia, el que se haya instalado en países que de ninguna forma podríamos calificar de atrasados (Checoslovaquia o la Alemania del Este), el que la industrialización que ha hecho de Rusia la segunda potencia mundial no haya conseguido debilitar a la burocracia, demuestra que toda discusión en términos de 'atraso', de 'aislamiento', etc. es pura y simplemente anacrónica" (Castoriadis "El papel de la ideología bolchevique en la aparición de la burocracia" en: Castoriadis, 1993b).

31 "El concepto de estalinismo es usado para quebrar (y peor aún, para evitar pensar sobre) la relación entre las formas de la organización revolucionaria y el resultado final de la revolución" (Holloway: 2006: 69). "El estalinismo es la mayor coartada, la mayor excusa de una parte de la izquierda revolucionaria para no pensar" (*ibídem*: 2006: 106). El concepto de transdominación precisamente promueve lo contrario.

condiciones de posibilidad de la emancipación y la (trans)dominación en las *praxis* revolucionarias concretas: una antropología aplicada de la liberación.

Transliberación podría llamarse el proceso de rescate, reconstrucción o resurrección de un proyecto liberador suspendido por una transdominación.

Los futurólogos Alvin y Heidi Toffler escribieron hace ya más de tres lustros: "la cuestión política fundamental no es quién domina en los últimos días de la sociedad industrializada, sino quién configura la nueva civilización que surge [...]" (Toffler, 1995: 9). Este emplazamiento desde las derechas debe encontrar respuesta entre las izquierdas. La noción de transdominación posee la versatilidad necesaria para servir de instrumento en el abordaje de una amplia gama de procesos sociales diversos, contribuyendo así a transitar de la antropología política a una verdadera antropología de la liberación, así en la *praxis* como en la teoría.

Orgasmos de la historia: 3.000 años de insurrección espontánea se titula un libro de Yves Fremion que trata una breve fracción de los acontecimientos de autoorganización en aras de la libertad. Hacer desaparecer la transdominación es hallarnos el punto G de la historia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aron, Raymond 1965 *Main Currents in Sociological Thought* (Londres: Penguin) Vol. 1.

Baggio, Antonio (comp.) 2006 *El principio olvidado: la fraternidad. En la Política y el Derecho* (Buenos Aires: Ciudad Nueva).

Bakunin, Mikhail 1989 Философия, Социология, Политика (Moscú: Pravda) [Título en español: *Filosofía, Sociología, Política*].

Baquero, Gastón 2010 "Texto de Gastón Baquero en *Diario de la Marina*, 19.4.1959" en *Palabra Nueva* (La Habana), año XIX, N° 200, octubre.

Bellegarde-Smith, Patrick 1997 "Resisting Freedom: Cultural Factors in Democracy-The Case for Haiti" en Rotberg, Robert I. (ed.) *Haiti Renewed: Political and Economic Prospects* (Washington: World Peace Foundation).

Bellegarde-Smith, Patrick 2004 *Haití: la ciudadela vulnerada* (Santiago de Cuba: Oriente).

Bosch, Juan 2003 *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial* (La Habana: Ciencias Sociales).

Casimir-Liautaud, J. 1975 "Haitian Social Structure in the Nineteenth Century" en Mintz, S. W. (ed.) *Working Papers in*

Haitian Society and Culture (New Haven: Yale University Press).

Castañeda Fuentes, Digna 1992 *La Revolución Haitiana* (La Habana: Ciencias Sociales).

Castoriadis, Cornelius 1993a "The Hungarian Source" en *Political and Social Writings* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Castoriadis, Cornelius 1993b "The Role of Bolshevik Ideology in the Birth of the Bureaucracy" en *Political and Social Writings* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Castoriadis, Cornelius 2000 *Ciudadanos sin brújula* (México: Coyoacán).

Castoriadis, Cornelius 2009 "La fuente húngara" en *68 francés, 40 mayos después. Cuadernos de Pensamiento Crítico* (La Habana: Ruth Casa editorial/Ciencias Sociales)

Cátedra Haydée Santamaría 2005 "Convocatoria al evento" de *Las otras herencias de Octubre*, Sala Villena de la UNEAC, La Habana, marzo.

Césaire, Aimé 1967 *Toussaint Louverture: la Revolución francesa y el problema colonial* (La Habana: Instituto del Libro).

Diamond, Jared 2007 *Colapso* (Barcelona: DeBolsillo).

Eztabaida, Argitalpenak 2010 *Contra todo pronóstico: liberación animal 1972-1986* (Biskaia: Algorta).

Farmer, Paul 1994 *The Uses of Haiti* (Monroe: Common Courage Press).

Geggus, David 1997 "Racial Equality, Slavery, and Colonial Secession during the Constituent Assembly" en Gaspar, D. B. y Geggus, D. P. (eds.) *A Turbulent Time: the French Revolution and the Greater Caribbean* (Bloomington: Indiana University Press).

Geggus, David 2008 "The Haitian Revolution and the Atlantic/ Democratic Revolution" Presented at *America's Plural conference* (Londres: ISA).

Graeber, David 2004 *Fragments of an Anarchist Anthropology* (Chicago: Prickly Paradigm Press).

Graeber, David 2007 *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire* (Oakland/Edinburgh: AK Press).

Guiteau, Garay 2004 "Revolución sin liberación: Un análisis de género en Haití bajo un contexto global" en *Del Caribe* (Santiago de Cuba: Casa del Caribe), N° 45.

Hernández Castro, Hiram 2005 *Poder-Saber: una Ciencia Política de la Liberación* (La Habana: Ciencias Sociales).

Hoifer, Eric 1989 *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements* (New York: Harper Perennial).

Hobsbawm, Eric 2003 *Historia del Siglo XX* (La Habana: Félix Varela).

Holloway, John 2006 *Contra y más allá del capital. Reflexiones a partir del debate sobre el libro "Cambiar el mundo sin tomar el poder"* (Caracas: Monte Ávila).

Holloway, John 2009 "Resquebrajando el capitalismo hoy" en *Autocríticas. Un diálogo al interior de la tradición socialista. Cuadernos de Pensamiento Crítico* (La Habana: Ruth Casa editorial/Ciencias Sociales).

James, Cyril L. R. 1980 *The Black Jacobins: Toussaint l'Ouverture and the San Domingo Revolution* (Londres: Penguin).

Jardines, Alexis 2005 *Los afanes del Yo. Aproximación al estudio de la realidad epistemológicamente estructurada* (La Habana: Ciencias Sociales).

Laidlaw, Jill 2002 "For an anthropology of ethics and freedom" *Journal of the Royal Anthropological Institute* (Londres), N° 8: 311-332.

Lavanderos, Leonardo y Malpartida, Alejandro 2000 *Cognición y territorio* (Santiago de Chile: UTEM).

Lezama Lima, José 1981 *Imagen y posibilidad* (La Habana: Letras Cubanas).

Luxemburg, Rosa 1998 *Rosa Luxemburg Speaks* (New York: Pathfinder).

Martí, José 1975 *Obras completas* (La Habana: Ciencias Sociales) Vol. 15.

Pareto, Vilfredo 1966 "Forma y equilibrio sociales" en *Revista de Occidente* (Madrid).

Prieto Samsónov, Dmitri 2010 *Transdominación en Haití* (La Habana: Ciencias Sociales).

Sitrin, Marina (comp. y ed.) 2005 *Horizontalidad: voces del poder popular en Argentina* (Buenos Aires: Chilavert Artes Gráficas).

Sitrin, Marina (comp. y ed.) 2006 *Horizontalism: Voices of Popular Power in Argentina* (Oakland/Edinburgh: AK Press).

Spencer, Herbert 1969 *The Man versus the State* (Londres: Penguin).

Toffler, Alvin y Toffler, Heidi 1995 *La creación de una nueva civilización: la política de la tercera ola* (Barcelona: Plaza & Janés).

Vázquez, Héctor 1993 "La crisis de los paradigmas teóricos en antropología sociocultural y sus derivaciones en la construcción de la disciplina en los países periféricos" en *Alteridades* (México: UAM-Iztapalapa), N° 6.

Weber, Max 1971 *Economía y Sociedad* (La Habana: Edición Revolucionaria).

Wolf, Eric 1990 "Freedom and freedoms: anthropological perspectives" en *29th TB Davie Memorial Lecture* (University of Cape Town).

EXPERIENCIAS AL INTERIOR DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

María Maneiro*

"PONETE EN NUESTRO LUGAR, TAMBIÉN"

Articulaciones identitarias a partir de un estudio de caso en el Movimiento de Trabajadores Desocupados del Frente Popular "Darío Santillán"

A MODO DE INTRODUCCIÓN

Divididos comienza su canción preguntándose "¿Qué ves? ¿Qué ves cuando me ves?"[1] y reabre el enigma acerca de la complejidad de la identidad, la mirada del otro y la especularidad del yo.

¿Por qué puede tener interés explorar las identidades colectivas? ¿Qué relevancia posee este conocimiento dentro del campo académico? Tal conocimiento ¿puede redundar en una colaboración autoreflexiva para los propios movimientos con los que investigamos?

El presente trabajo parte de estos interrogantes, sin ánimo de una respuesta conclusiva, con el objeto de proponer un itinerario de indagación investigativa. Dicho itinerario pretende abordar las complejidades de la cuestión identitaria en los movimientos de trabajadores

* Doctora en Humanidades con mención en Sociología, Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro. Investigadora asistente del CONICET con sede en el Instituto de Investigación Gino Germani, UBA. Investigadora miembro del Grupo de Trabajo *Anticapitalismos y sociabilidades emergentes* del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Correo electrónico: <maria_manciro_rj@yahoo.com.ar>.

1 "¿Qué ves?" es el título de una canción que compone el disco La era de la boludez (1993), y tiene letra y música de Federico Gil Solá, Diego Arnedo y Ricardo Mollo, los tres miembros de Divididos en este momento. Divididos "La aplanadora del rock" es una banda contemporánea argentina de gran relevancia, cuyo origen se remonta a otro grupo –Sumo– que ha dejado huellas indelebles en la subjetividad juvenil.

desocupados del Gran Buenos Aires (GBA) de la República Argentina, bajo el sostén empírico de un estudio de caso en el Movimiento de Trabajadores Desocupados (MTD) "Javier Barrionuevo"[2] de Esteban Echeverría[3] del Frente Popular "Darío Santillán"[4].

A partir de este estudio de caso pretendemos mostrar la confluencia de múltiples nudos de sentido que se articulan –de manera compleja– en torno a la identidad colectiva. Esta cuestión remite, por una parte, a que en esta alquimia identitaria se constituye la demarcación de límites de interioridad y exterioridad –aspecto más trabajado y visible de la identidad colectiva–; y por la otra, a la conformación de una enmarañada red de sentidos y pertenencias en el propio colectivo que dan cuenta de "los otros" en el interior del "nosotros". En esta presentación se eligió trabajar con dos nudos de construcción de identidad que constituyen la base de esta investigación[5] y que, asimismo, se mostraron como los más significativos para los sujetos que conforman los movimientos: el trabajo y la acción de cortar las vías públicas[6].

---

2 El nombre surge de un miembro del movimiento, Javier Barrionuevo, que fue fusilado en un corte de ruta por un comerciante de la zona (cercano a las fuerzas de seguridad y al entramado de mediación del municipio colindante).

3 La acción beligerante en Estaban Echeverría (GBA) fue muy importante y se conformaron emprendimientos muy activos, referentes de ello son tanto el MTD "Javier Barrionuevo" como otros movimientos sociales; sin embargo los movimientos anclados en este municipio han sido muy poco investigados.

4 El Frente Popular "Darío Santillán" surge en 2004 y reúne a una gran cantidad de MTD luego de la ruptura de la mítica Coordinadora "Aníbal Verón". Como proyecto, el Frente, pretende aglutinar no sólo a sectores desocupados sino también a estudiantes, profesionales y trabajadores ocupados. Con todo, su principal componente siguen siendo los trabajadores desocupados. El nombre "Darío Santillán" remite a un militante ejecutado en la Masacre de Avellaneda el 26 de junio de 2002 (ver referencia específica sobre el tema en la nota al pie 8). El Frente agrupa, aproximadamente, a 5 mil militantes y está expandido en diversos lugares del país; no obstante, su mayor desarrollo se halla en el GBA. El emprendimiento más conocido se llama "Roca Negra" y está localizado en el municipio de Lanús. El Frente y su antecesora fueron iniciativas fundamentales para la instalación de un discurso y una práctica política que tiende hacia la cotidianeidad autogestiva y horizontal. Entre los trabajos sobre el Frente se puede mencionar: Fornillo, García y Vázquez (2008).

5 Este trabajo es un avance parcial del proyecto, adscrito al programa de Reconocimiento Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA, "El trabajo y el piquete como ejes articuladores de los movimientos de trabajadores desocupados. El caso del Frente Popular Darío Santillán" que dirijo y del que participan Ariel Farías, Santiago Nardín y Guadalupe Santana. El material empírico fue construido de manera conjunta por los cuatro integrantes y los resultados que se desarrollan en este trabajo conforman ejes de reflexión del equipo. Asimismo, las reflexiones teóricas están sustentadas en las discusiones del grupo de estudios sobre subjetividad del Área de Conflicto social del Instituto de Investigaciones "Gino Germani" coordinado por Mercedes Vega Martínez.

6 Otros nudos de relevancia podrían haber sido la cuestión territorial, la identidad generacional, la cuestión de género, etcétera.

PRINCIPALES ABORDAJES SOBRE EL TEMA

Para mediados de la década del noventa la emergencia de colectividades beligerantes, relativamente desancladas de las memorias, las instituciones y los formatos clásicos de lucha, abrió paso a un nuevo hito en los estudios académicos acerca del conflicto social.

Nos referimos con ello a los trabajos que aparecieron en el campo de las ciencias sociales de la Argentina bajo el paraguas temático de "la protesta" y que refieren a las descripciones, interpretaciones y análisis del ciclo de protesta, cuya expresión más evidente se encuentra en los sucesos de fines de diciembre de 2001. Un cuerpo significativo de estos estudios abordó la sociogénesis y el desarrollo de los movimientos de trabajadores desocupados y sus formas de beligerancia en torno a los cortes de vías públicas: "los piquetes".

Las modalidades de afrontar este núcleo temático estuvieron entroncadas con diversas tradiciones teóricas entre las cuales vale rememorar la relevancia de los siguientes aportes. En primer lugar, se retomó la noción de desafiliación laboral (Castel, 1998) y, en muchos casos se puso énfasis en su contracara a partir de la revalorización de las ligazones comunitarias barriales, como posibilitadoras de los movimientos sociales urbanos (Castells, 1999). En segundo lugar, se retomaron herramientas analíticas provenientes de la escuela estadounidense de entre las cuales no se pueden dejar de mencionar las nociones de repertorio de protesta (Tilly, 1978), de ciclo de protestas y de estructura de oportunidades políticas (Tarrow, 1998). Asimismo, se podría mencionar la relevancia de la noción de identidad colectiva (Melucci, 1989; 1994; 2002) como forma de asir los procesos de génesis y desarrollo de los sujetos colectivos.

Tal vez la principal investigación acerca de la emergencia y el devenir de los movimientos de trabajadores desocupados sea la de Svampa y Pereyra (2003); este texto da cuenta del proceso de mutación de una situación negativizante y atomizante de sujeto, como resultado del efecto del desempleo, a una identidad positiva y creativa, construida a partir de la politicidad de lo piquetero. En este trabajo tal pasaje se explica a partir de la acción de los propios promotores que logran articular y resignificar la situación de desocupación y con ello producir, en palabras de Bourdieu, un "milagro sociológico".

La interfaz de esta mutación fue un tema de gran debate en las ciencias sociales. Es menester nombrar la perspectiva de Merklen (2005), quien ha enfatizado que la posibilidad de construcción de esta identidad colectiva *positivizante* ha encontrando en las redes barriales un nicho de "afiliación" sobre la que se asienta la posterior colectividad. Con tal mediación se logra develar aquel "milagro sociológico" que mencionara Bourdieu.

Debemos mencionar, asimismo, otro autor que discute con los prismas interpretativos mencionados. En torno a este tema, Massetti (2004), afirma que en vistas a las divergentes situaciones de desocupación y a las desiguales historicidades de los miembros de los movimientos de desocupados, no se puede encontrar el germen de la colectividad en experiencias comunes que antecedan la acción, sino que es en el ámbito-momento de la protesta donde se halla el catalizador. La identidad de estos grupos, entonces, no remite ni a un *a priori* analítico, ni a una colectividad en proceso dentro de los proto movimientos, ni surge a partir de la acción decidida de un grupo de militantes, ni posibilitada por las redes territoriales que se construyen en los barrios, sino a esta acción de lucha que en su mismo acto, colectiviza.

Hasta aquí las remisiones dan cuenta de uno de los aspectos que fue trabajado por la literatura académica sobre el tema, a saber, la génesis de los movimientos de trabajadores desocupados a partir de su posibilidad de emergencia. Sin dudas, la modalidad de entender dicha génesis genera una impronta que se manifiesta en los aspectos enfatizados por cada autor en torno a la construcción identitaria de estas colectividades. Si para Merklen (2005) la remisión a lo urbano, a lo territorial y a lo barrial se encuentra en el núcleo productivo de estos movimientos, para Massetti (2004) la acción de protesta, la lucha y *el estar ahí* en la ruta se tornan los aglutinadores y productores identitario por antonomasia. Asimismo, en esta dualidad que muestran Svampa y Pereyra (2003), de acción colectiva en la ruta y en el barrio, se halla una articulación entre dos núcleos de identidades.

Para el tema que nos ocupa, la fertilidad de estos últimos autores se encuentra en las potencialidades que abren para pensar las identidades de los movimientos de trabajadores desocupados desde un prisma distanciado de la unicidad identitaria; es un enfoque que permite dilucidar la cuestión de la identidad de estas colectividades desde un abordaje que se constituye a partir de una interrelación de acciones de tipo diverso y de pertenencias múltiples.

Tomando en consideración los ejes iluminados en los trabajos mencionados, pero enfatizando la cuestión de la productividad identitaria del valor social del trabajo como generador de una demanda legítima y portador de un reclamo investido de dignidad, en nuestros estudios nos hemos referido a la articulación de aspectos identitarios en lo que dimos en llamar el *trípode general de los movimientos de trabajadores desocupados* (Maneiro; Farías y Santana, 2008a, 2008b, 2009). Tal trípode refiere a la vinculación orgánica entre una forma particular de protesta, los piquetes, un sector específico de la clase trabajadora, los trabajadores desocupados, y una demanda hegemó-

nica, empleo y/o sus sucedáneos precarios, los planes asistenciales –que a su vez constituyen el sustento de la acción territorial de los propios movimientos. Este trípode se asienta sobre una identidad compleja que remite, al menos, a la doble vía de la experiencia de los trabajadores desocupados (Maneiro, 2009). Tal vía de carácter doble incluye, por un lado, a los trabajos organizados desde los movimientos (sean comunitarios o de micro emprendimientos), y por el otro, a las acciones de beligerancia (la acción piquetera). Entre ambas se entrelazan una serie de articuladores, pero también un repertorio de aspectos diferenciales.

En los trabajos precedentes pudimos constatar que entre los años 2004 y 2009 se produjo un resquebrajamiento de la articulación entre estos componentes. Esto se hizo evidente por el relativo oscurecimiento de las acciones de protesta realizadas por los movimientos de trabajadores desocupados, por la pérdida de territorialidad barrial de los mismos y por la abrupta modificación de la cartografía que compone a tales movimientos sociales (Maneiro; Farías y Santana, 2008a, 2008b, 2009). Sin embargo, el lanzamiento del programa nacional "Argentina Trabaja"[7] a fines del año 2009 pareciera mostrarse como un nuevo hito de articulación y de visibilización de los mismos.

El trabajo empírico que sustenta este artículo estuvo realizado meses antes del lanzamiento de dicho programa, en el marco de una jornada de protesta que conmemoraba el séptimo aniversario de la Masacre de Avellaneda[8].

Es en este momento que nos proponemos nuevamente indagar los elementos que componen sus núcleos identitarios desde una perspectiva que remita tanto a la construcción del "nosotros" como demarcación de la interioridad/exterioridad identitaria, como así también desde la construcción de "los otros" en el "nosotros" como los

---

7 El nombre completo del programa de referencia es "Argentina Trabaja: Programa Ingreso Social con Trabajo". Más información sobre este programa se puede encontrar en la página *web* del Ministerio de Desarrollo Social <http://www.desarrollosocial.gov.ar>.

8 El 26 de junio del año 2002 diversos MTD realizaron una serie de bloqueos a los ingresos a la Capital Federal. El más importante de ellos fue el corte del puente Pueyrredón, que une el municipio de Avellaneda con la Ciudad de Buenos Aires. Un operativo conjunto de las fuerzas de seguridad tuvo como objeto impedir el corte a sangre y fuego. Los manifestantes fueron salvajemente reprimidos y Maximiliano Kosteki, que luego falleció, fue herido de gravedad; Darío Santillán fue a socorrerlo y fue fusilado por el comisario Luís Franchiotti. Minutos después del episodio, este mismo comisario, salió en la televisión afirmando que la muerte de estos jóvenes provenía del fuego de los propios manifestantes. Al día siguiente se conoció la secuencia de fotos en la que se lo veía disparando. El Frente que estudiamos lleva el nombre de Darío Santillán.

aspectos intrínsecos de heterogeneidad que confluyen en la alquimia de estas identidades complejas.

HERRAMIENTAS CONCEPTUALES

Este trabajo se sustenta en la noción de identidad. Sin embargo, para entendernos mejor, es necesario precisar el sentido de este concepto. La Real Academia Española, define identidad como:

- Conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás.
- Conciencia que una persona tiene de ser ella misma y distinta a las demás.

Ambos significados remiten, principalmente, a la demarcación diferencial de un uno (sujeto individual o colectivo) frente a un otro. Este sentido aparece en las definiciones académicas del concepto, por ejemplo, en palabras de Calhoun:

> No conocemos ningún pueblo que no tenga nombres, idiomas o culturas que de algún modo no produzcan alguna forma de distinción entre el yo y el otro, entre nosotros y ellos[9] (Calhoun, 1994: 9).

Asimismo, la segunda acepción da cuenta del aspecto anterior, pero ligándolo a la cuestión de la autoreflexividad como elemento constitutivo de la identidad. Esta perspectiva también aparece en la literatura sobre el tema:

> El autoconocimiento –invariablemente una construcción, aunque pueda aparecer como un descubrimiento– nunca está totalmente disociado de la necesidad de ser conocido de modos específicos por los otros[10] (Calhoun, 1994: 10).

Estos dos sentidos primarios e interrelacionados en torno a la noción de identidad son los que más se han rastreado y conforman la relación mutuamente excluyente entre dos sujetos individuales o colectivos. La contradicción aparece como su contracara lógica y ontológica, "el otro" aparece así como la personificación del "no yo", y "los otros" como la personificación del "no nosotros". Esta será una de las líneas de interpretación que retomaremos.

Sin embargo, tal como nos referimos en el apartado introductorio, pretendemos en esta presentación ir más allá de esta remisión a

9 Traducción propia.

10 Traducción propia.

una otredad *ajeneizante*. En otros términos, si bien partimos del reconocimiento de la necesidad de tal afirmación para la conformación imaginaria de la institución identitaria, la matriz de exclusión –que se sustenta en una lógica conjuntista identitaria (Castoriadis, 1999)– oscurece la complejidad que conforma las subjetividades individuales y colectivas. Dicha noción contiene en sí misma la promesa de completud autocentrada y expresa una investidura de sujeto que propone una coseidad de sentido unívoco.

Adentrándonos en esta cuestión pretendemos ingresar en una forma de pensar la identidad que nos posibilite comprender algunas de las múltiples pertenencias identitarias que se conforman en los colectivos. En este sentido, por una parte, retomamos la idea de Melucci de que la construcción de la identidad se define de forma interactiva y colectiva, como así también reconocemos que la construcción, la adaptación y el mantenimiento de la identidad se vinculan con dos aspectos: la complejidad interna del sujeto (la pluralidad de orientaciones que lo caracterizan) y las relaciones del sujeto con el ambiente (otros sujetos, las oportunidades y las restricciones) (Melucci, 1994: 172). Estos últimos dos aspectos mencionados posibilitan afirmar que la identidad colectiva de los movimientos sociales es mucho más un juego de articulación no estable entre múltiples nudos de significación que una identidad unificada.

Muchas veces, al entender que la identidad colectiva se define de manera interactiva, se la piensa desde una lógica utilitaria. Si bien en los movimientos se construyen, reconstruyen y actualizan sentidos acorde a sus proyectos y a las oportunidades que cognoscitivamente se reconocen en el ambiente político, existe un trasfondo identitario que, retomando a Tapia (2008), podríamos decir, se encuentra permeado tanto por la singularidad, como por lo histórico social –en el cual "el otro" entra en el "nosotros", y el "nosotros" se pluraliza y complejiza.

Dichas memorias contienen elementos que no se corresponden plenamente con la realidad actual de los individuos, sino que responden a estructuras subterráneas que nos obligan a poner atención a las temporalidades en las que se engarzan los recuerdos y los significados construidos (muchas veces se identifica un yo allí donde no está, o donde ya no está). La identidad colectiva se constituye de un complejo entrecruzamiento de memorias, creaciones y proyectos que trascienden la lógica utilitaria, los sujetos colectivos crean y recrean sentidos de pertenencia, pero también son interpelados por los sentidos históricamente construidos y por los sentidos sociales instituidos.

"NOS-OTROS" Y LOS OTROS

¿Cómo trabajar empíricamente la identidad colectiva? ¿Cómo asirla sin caer en una operacionalización reductiva y simplificada que devuelva, como un boomerang, a los entrevistados el problema de investigación que nos proponemos? Sin una respuesta, pero con algunas intuiciones teóricamente iluminadas, nuestro trabajo de campo trató de abordar la complejidad de la identidad colectiva a partir de entrevistas semiestructuradas con los miembros del movimiento que sustenta el caso, explorando los nudos relacionales de los mismos, su vinculación con el mundo laboral, sus experiencias de participación en protestas y sus actividades cotidianas en el movimiento.

En los relatos de los entrevistados, la identidad del colectivo se expresa primeramente a partir de la demarcación de los límites de inclusión. Sin embargo, esta construcción se basa en dos núcleos que instituyen efectos de pertenencia. En esta primera demarcación se construye, reconstruye y explicita un argumento que se apoya en dos fuentes: una de ellas es el derecho al trabajo, y la otra es la legitimidad de la acción directa como forma de presionar por el cumplimiento de tal derecho. Vamos a trabajar primero la cuestión de la construcción de identidad a partir de lo laboral. Luego trabajaremos la conformación del "nosotros" en base a la acción de lucha. Para terminar mostraremos que es la remisión a un discurso de derechos la que engarza estas aristas identitarias.

EL VALOR SOCIAL DEL TRABAJO COMO NUDO ARTICULADOR

Ya en varios trabajos expusimos que la relevancia histórica que tuvo el trabajo asalariado en el cotidiano de los sectores populares se expresa en la continuidad de su presencia simbólica, más allá de su carencia fáctica (Maneiro, 2007, 2009; Maneiro; Farías y Santana, 2008, 2009a, 2009b). La representación social construida en torno a que sólo a partir del salario se logran obtener los recursos materiales y la dignidad social necesarios para la reproducción individual y familiar,[11] constituye la subjetividad social de los sectores populares y se presenta como uno de los fundamentos de la demarcación legitimadora de las demandas de los movimientos de trabajadores desocupados. Los pobres urbanos investidos de su identidad de trabajadores con su derecho a trabajar vulnerado, retoman la positividad de la identidad del trabajador y se anclan en ella para pedir soluciones a su situación actual.

El valor social del trabajo y la memoria integracionista, que se actualiza en torno al derecho al trabajo, sustenta la demarcación de

11 Acerca de las formas de significación asociadas al trabajo se puede ver el apartado 3.1 del texto de Nun (1999).

exterioridad con los trabajadores en activo y con los responsables de las políticas laborales. En relación a estos últimos, desde los dichos de los entrevistados, se explicita la responsabilidad del Estado y de los gobernantes en torno a generar empleo y calificación, mostrando la insuficiencia de las políticas asistenciales. Una entrevistada menciona que son "ellos", los "políticos" los que deben ir más allá en sus acciones de generación de trabajo genuino:

> Es que no se soluciona solamente con planes y mercadería. Es la lucha de siempre, como te decía no vas a vivir con un poco de mercadería y un plan. Para mí no está bien, lo único que tendría que hacer es tratar de sacar el país adelante con un par de fábricas, tratar de que la gente [...] especializarla un poco más en algo (Alejandra).

Este reclamo se asienta, como ya se ha dicho, en la representación de que el lugar social digno de los sectores populares se engarza al trabajo asalariado. Este no sólo dota al sujeto de un estatus social, sino de un sentido de pertenencia subjetiva a un colectivo social.

Esta forma de entender al trabajo no caracteriza únicamente a los miembros de los movimientos de trabajadores desocupados, pues existe un sentido social construido históricamente, ligado a la matriz estatal "nacional y popular" que remite a la integración social a partir del mismo. Este nudo de articulación simbólica retoma identidades que lo exceden, pero las resignifica desde su propia situación; la falta no deviene en pura negatividad sino en el argumento que legitima el reclamo. Este es el telón de fondo que posibilita la acción y que la justifica ante "los otros":

> Es como que uno ve de afuera y piensa ¿por qué no se van a hacer otra cosa? no se dejan de joder que hay gente que labura: siempre piensan lo mismo pero... ojalá nosotros tuviésemos un laburo para no estar acá y reclamar. Así como ellos lo ven de afuera, y decís claro, ojalá nosotros tuviéramos un laburo, nosotros no lo tenemos, ponete en nuestro lugar, también (Mariana).

La construcción identitaria en torno a la valoración social del trabajo se expresa, también, en la diferenciación de un "otro" más específico. Nos referimos a la demarcación que los entrevistados enfatizan entre sí mismos, como trabajadores y aquellos que reciben un plan sin realizar actividades laborales.

> Mirá te comento, yo pertenecía a un plan que me lo dio la municipalidad vendría a ser, que nos daban los $150, Plan Pec, y nos retiraban $50 sin hacer nada, entonces nos vinieron diciendo eso, que después igual iba

> a aumentar a $300, un chamullo que siempre se hace, que después nos iban a bajar a 20 y después a 15, pero nunca, quedó en nada (Alejandra).

El reflejo distorsionado de sí mismos se vuelve críticamente hacia esos "otros" (que muchas veces fueron ellos mismos), los referentes barriales que les suministran el subsidio y los aparatos políticos que posibilitan que estas prácticas se mantengan.

Por el contrario, con la inclusión en actividades comunitarias y productivas la valoración de sí mismos se modifica. Se construye una fuerza moral acerca de la importancia del trabajo para la singularidad, para el movimiento y para el barrio:

> Es como que lo tienen que tomar como un trabajo más, también, tienen que ir y ayudar, si uno quiere ¿no? Si uno se lo propone, que... si se lo propone tiene que tomárselo como un trabajo más, nada más (Mariana).

Orgullosos de sí mismos relatan el cotidiano de las actividades que realizan. La narración de la secuencia diaria en el comedor, entre quienes entrevistamos, dota a sus hacedores de nuevo protagonismo. El relato grupal que sigue, en el cual participan varios miembros del movimiento que se ocupan de la comida en el emprendimiento, da cuenta de lo antedicho.

> R: Tomamos mate hasta que arrancamos, para darnos fuerzas. Está dividido en comedor y merendero, donde trabajamos nosotros pertenecemos al área de comedor, donde se cocina para las familias que llevan su vianda a su casa, según las personas que sean, se llevan su comida, su fruta y su pan. En el merendero se llevan la leche, o yogurt, galletitas, lo que se dé, también se lo pueden llevar o muchos chicos se van a tomarlo ahí.
> P: ¿Cuántos chicos, más o menos, toman ahí?
> R: Y, veinte, veinticinco.
> P: En general ¿más llevan?.
> R: Sí, son más los que se llevan que los que vienen.
> P: ¿Y les da mucho trabajo? ¿Empiezan temprano, tarde? ¿Se organizan, se desorganizan? ¿Sale bien, sale maso?
> R: Empezamos nueve y media, diez, y terminamos dos de la tarde, entre que lavamos, terminamos de cocinar todo.
> P: ¿Las tres cocinan?
> R: Sí.
> R: Sí [somos] ayudantes de cocina.
> R: Cortamos la cebolla, las papas ¡Qué es un buen trabajo pelar dos bolsas de papa! Cebolla, que llorás. Es para mucha gente, por eso.
> P: ¿Y todo el mundo se adapta, así, al trabajo o a algunos les cuesta un poquitito más?

> R: Siempre hay uno [risas]. Siempre hay uno, que no... que le cuesta arrancar en las mañanas. Pero no; si nos dividimos las tareas, el que no ayuda a cocinar después le toca lavar las ollas; sí, siempre hay algo para hacer (Conversación colectiva Mariana, Mayra y Alejandra).

Esta descripción de la acción cotidiana da muestras de la vinculación entre socialización, compañerismo y reconstrucción práctica de la cultura del trabajo. Las entrevistadas generan redes de trabajo unidas a ligaciones afectivas que se recrean en la actividad cotidiana[12]. Asimismo, como suele aparecer, las diferencias en el propio seno del grupo también emergen. Las dificultades de algunos miembros para participar activamente de las labores emergen como un "otro" dentro de un "nosotros".

La construcción identitaria en torno al valor social del trabajo inscribe a los movimientos en un *ethos* que ellos retoman, recrean y actualizan, pero que se encuentra instalado socialmente y que los liga al mundo simbólico de mediados de siglo en torno a las promesas del modelo "nacional y popular". Las memorias se instalan en las creaciones, el otro histórico se inserta en el nosotros.

En otros trabajos mostramos que esta identidad es la que primó tanto en los primeros momentos del surgimiento de los movimientos de trabajadores desocupados (Maneiro, 2007), como así también se intentó reinstalar luego de la Masacre de Avellaneda, en un contexto de estigmatización y persecución de la acción de lucha (Maneiro, 2007). No obstante, luego parece haber perdido cierta capacidad de aglutinamiento, según nuestra hipótesis, por la crisis del trípode que hemos mencionado en la primera parte del trabajo (Maneiro; Farías y Santana, 2008, 2009a, 2009b). Desde fines de 2009, ante una nueva coyuntura que posibilita el acceso al Programa Nacional "Argentina Trabaja", y bajo la consigna "Cooperativas sin punteros" parece abrirse un nuevo proceso. Pero su análisis es el material de otras investigaciones en curso.

LO PIQUETERO COMO LA IRRUPCIÓN DEL NOSOTROS

La literatura clásica sobre la acción de lucha se encontró con una constante: la acción colectiva genera un efecto de masa. Esta noción tradicional de la masa remite a la capacidad disruptiva de un colectivo que actúa como tal. El plus en la capacidad de acción del colectivo es un aspecto central, no sólo en estos abordajes. Sin embargo, en estos

12 En los relatos estas redes de compañerismo aparecieron con énfasis como así también las dificultades para la permanencia de aquellos con los que no se lograba este tipo de vínculo.

enfoques subyace una visión irracional del colectivo; éste se conforma a través del contagio o el rumor. Se sabe que esta visión irracionalista de la acción colectiva fue superada por las escuelas contemporáneas que enfatizaron la racionalidad de la acción no institucionalizada en las situaciones en las cuales los canales tradicionales de petición se encontraban cerrados[13]. Con todo, esta segunda línea de interpretación redujo la acción a una interpretación utilitarista que oscurece el magma de vectores que se enlazan en la realización de las acciones colectivas.

Sea como fuere, desde todos estos enfoques la unidad de referencia es la protesta en sí, con lo cual el proceso identificatorio entre los participantes se concibe como transitorio y está circunscrito a esa territorialidad de excepción. Si nos distanciamos de la idea del contagio y/o de racionalidad utilitaria ¿qué propicia la acción de lucha conjunta? ¿Qué sucede cuando las acciones de protesta de los grupos se tornan frecuentes? ¿Cómo insertarse en el ciclo de protestas más allá (o más acá) de las miradas externalistas que enfatizan la relación con las oportunidades políticas y con los resultados logrados? Consideramos que una perspectiva distinta debe aparecer para dar cuenta de estos interrogantes, para pensar las identidades.

La remisión a la identidad beligerante de los movimientos de trabajadores desocupados se anuda a un imaginario construido durante los últimos 15 años, que toma y resignifica una herramienta clásica de lucha. Durante la segunda mitad de la década del noventa, en el interior del país, los piquetes se instalaron como formato principal de protesta de los trabajadores desocupados.

En el GBA, durante los años de mayor movilización y radicalidad de las protestas, entre 1999 y 2002, algunos movimientos de trabajadores desocupados recurrieron, en los piquetes, al uso de las caras tapadas (con remeras, gorros o pañuelos), para evitar el reconocimiento de las fuerzas de seguridad, y a la portación de palos por seguridad interna (y para defenderse en casos de represión). Esta "indumentaria" se fue cristalizando como la que caracterizaba a los movimientos que realizaban cortes de vías públicas y movilizaciones bajo la nominación de acción piquetera. Sin embargo, esta imagen no siempre caracterizaba a todos los grupos que peticionaban empleo, ni tampoco a todos los que utilizaban este formato de protesta (una vez más, la identidad se constituye a partir de una imagen que da cuenta de ese yo/nosotros allí donde no estoy/estamos, o estoy/estamos parcialmente)[14].

---

13 En otros trabajos realicé una descripción detallada y análisis crítico de estas perspectivas (Maneiro, 2007).

14 Sin referirnos a los múltiples cortes de vías públicas, que evidencian la modularidad de este formato, se deben mencionar dos episodios de otros sectores

Lo piquetero, entonces, aparece con sentidos múltiples que se yuxtaponen y se deslizan, aunque todos estos sentidos se hallan en relación especular a esta construcción cristalizada que se mencionó. Se genera, así, una fuente de identidad colectiva colmada de ambigüedades.

Adentrémonos en esta configuración identitaria. Nuestros entrevistados tuvieron sus primeras experiencias de participación en protestas a partir de su inclusión en el movimiento. Asimismo, el ingreso de la mayoría de ellos se produjo a partir de redes familiares:

> Yo entré por mi hermana, que ella estaba ahí, y me comentó, vení que [...] Yo estaba sin trabajo y entonces fui; pero no, mucho no me gustaba hasta que los fui conociendo a ellos, a conocer más la historia sobre Darío y Maxi, eso, bueno y ahí me empezó a gustar y ahora a las marchas no falto (Mayra).

Los procesos relatados entre aquel primer momento, que se expresa en la afirmación "mucho no me gustaba" hasta la situación actual "ahora a las marchas no falto" remiten a una productividad constructiva de sentidos que no se genera meramente en la acción beligerante sino en el ejercicio colectivo cotidiano y, también, aunque en este trabajo no los abordemos, en los espacios de formación del propio movimiento. En este sentido, el prisma analítico que enfoca el ámbito-momento de la protesta como la unidad de análisis deja por fuera estos clivajes que sustentan la propia acción.

La forma en que los mismos miembros de los movimientos identificaban a los piqueteros –antes de ingresar al movimiento– resulta de interés. Ellos mismos explicitan miradas estigmatizantes de los militantes de los movimientos de desocupados:

> P: ¿Y qué pensaban de los que hacían piquetes?
> R: Estos piqueteros de mierda, no tienen otra cosa que hacer [...] Sí, bueno, pensaba lo mismo, que eran piqueteros, negros, villeros (Mariana) [todas ríen].

Ahora, cabe preguntarse ¿qué queda sedimentado de esta construcción peyorativa? ¿Se ha producido un "borrón y cuenta nueva"? ¿Cómo se construye esta nueva mirada *positivizante* bajo el sustrato de su antecesora estigmatizante? Tal vez, más allá del discurso explícito, la ambigüedad de sentidos entre estas memorias ligadas a las significaciones dominantes y las creaciones de

---

sociales que usaron los cortes. Los asambleístas de Gualeguaychú que reclaman contra la instalación de fábricas pasteras en Uruguay, y los empresarios rurales que realizaron un *lock out* en contra de la modificación de las retenciones estatales a la exportación de sus productos.

sentido generadas en los movimientos sea la que caracterice a las formas de identidad de los miembros[15].

La construcción identitaria, como afirmamos anteriormente, se genera y desarrolla a partir de una demarcación de "los otros". En este caso las remisiones externalizantes, que son enfatizadas por los entrevistados, son las de las fuerzas de seguridad (se refieren centralmente a la policía, aunque muchas veces esta aparece como "los milicos").

Tales remisiones emergen como la construcción de la oposición al colectivo; la construcción lógica de la identidad representada bajo la fórmula A/no A aparece plenamente; las fuerzas de seguridad condensan la oposición explícita de sí mismos y, en esta oposición, se cimenta la construcción del "nosotros".

> Sí, a mi un poquito de miedo me da, pero igual, estoy acá porque me gusta y si tengo que correr, corro [risas]. Una vuelta también habíamos ido a una marcha a reclamar al Ministerio de Desarrollo Social, y los milicos no nos dejaban cruzar, y los de seguridad se corrieron hacia la vereda para que nosotros avanzáramos, y cuando empezaron a los palazos, yo la agarre a mi hermana y le dije vamos, le dije del miedo, pero después digo ¿por qué me voy a ir si no pasa nada?, los de seguridad no los van a dejar que avancen, vamos a tener posibilidad de correr para algún lado (Mayra).

Con todo, esta *ajeneidad* respecto de las fuerzas de seguridad del Estado no sólo dota de identidad a los movimientos de trabajadores desocupados, sino que confluye en un sentido común de los sectores populares en general, evidenciando un significativo carácter de clase y, también, etario. Los jóvenes de sectores populares, asediados por la policía como sospechosos de delitos callejeros, también manifiestan esta identidad *ajeneizante*. Las identidades, una vez más, distinguen y oponen por un lado, pero también asemejan y confluyen.

Volviendo al relato de esta entrevistada, resulta interesante tomar nota del efecto que produce el miedo. Ante el miedo ostensible que recrean los episodios represivos (o la amenaza de su aparición) emerge la tensión entre la huida extra colectiva y la permanencia aglutinante y protectora del colectivo. Es sabido que el miedo irrumpe y manifiesta con vehemencia las tensiones subjetivas (Maneiro, 2005). La otredad radical aparece en las fuerzas de seguridad, pero una otredad

---

15 Cabe decir, que entre los aspectos que queremos mencionar dentro de lo que llamamos la complejidad de la identidad, se encuentra este entrelazado entre lo que Castells llama identidades legitimadoras, identidades de resistencia e identidades de proyecto (Castells, 1999: 24-27).

otra, de signo diferente emerge en la tensión acerca de la orientación de la misma. Dicha tensión se evidencia en el dilema de actuar bajo la orientación de las redes primarias o a partir de las construcciones colectivas aprendidas en el movimiento. En este caso, la pertenencia al movimiento se afirma. Esta afirmación se da en un contexto de representación del movimiento como resguardo protector, específicamente, a partir de la construcción de seguridad que instalan sus propios compañeros.

Las referencias acerca de este grupo que garantiza la seguridad poseen un doble sentido: si para los miembros son los que sustentan la defensa, desde la mirada exterior son la personificación imaginaria de la representación de lo piquetero que mencionamos unos párrafos atrás. Mientras para unos la identidad de este subgrupo denota protección y cobijo, para las construcciones imaginarias dominantes expresa desacato y desfachatez. No obstante, una vez más, posiblemente se pueda ver que en cada una de estas remisiones existe un sustrato de la otra. Su oposición explicita confluye en la densidad de la construcción no unívoca de los sentidos subjetivos.

En el próximo apartado mostraremos que es la noción de derechos la que articula las identidades que describimos en este artículo. Con todo, como se puede ver en los dichos que se trascriben abajo, permanece –incluso entre los entrevistados– una construcción simbólica que permea la acción directa con un tinte negativo.

> Ojalá que no tengamos que salir a marchas, así... a cosas que nos perjudiquen. Que no tengamos que reclamar (Mariana).

Dicho tinte se liga al miedo a las situaciones de represión y a la falta de ejercicio histórico de participación en acciones directas. La acción no institucional de protesta se presenta así como un umbral: el límite al que tuvieron que acceder por no ser oídos, pero en el cual se encuentran –esperan– de manera transitoria.

EL DISCURSO DE DERECHOS COMO ARTICULADOR DE ESTAS DOS ARISTAS IDENTITARIAS

Un análisis del discurso de derechos debería ser tema de otra presentación, en este trabajo sólo queremos mostrar que es este discurso el que aparece como sustento y articulador de ambas identidades: la del desocupado con derecho al trabajo y la del luchador piquetero. Como vimos, con todo, tales identidades son distintas aunque no contradictorias. En otras palabras, ambas poseen nudos significantes diferentes, antagonistas distintos, memorias históricas heterogéneas y caracteres diversos aunque dichas desigualda-

des no suponen, en términos de construcción identitaria, una lógica de la contradicción.

Se expresó que la productividad del valor social del trabajo posibilita y justifica la acción de los movimientos cuyos miembros emergen como agraviados moralmente por el despojo de su derecho al trabajo. Este discurso de derechos se basa en tal agravio y, dicho agravio se construye a partir de la memoria histórica ligada al pleno empleo y a la centralidad del trabajo asalariado.

El discurso de derechos como eje articulador de la identidad de los trabajadores desocupados se basa, sin embargo, en una noción informal de derechos. Los entrevistados no se refieren con este discurso al cuerpo de normativas que rige la sociedad, ni a las prerrogativas que se les conceden legalmente, sino al papel social del trabajo como lugar social legítimo en la matriz histórica en la que se han formado. Una entrevistada afirma:

> Salimos a reclamar por un laburo, algo decente, como la gente (Alejandra).

La frase que trascribimos expresa esta demanda ligando el significante "laburo" a lo "decente" y, a partir de la expresión "como la gente", al deber ser –que remite a trabajos no precarios. Un trabajo estable, registrado y con una retribución justa emerge como el derecho que les fue denegado.

No obstante, en el seno de los movimientos, se construye, asimismo otra fuente de identidad: la de la acción piquetera. Esta se anuda a la de trabajador desocupado puesto que es la que "garantiza" el cumplimiento del "derecho al trabajo" o de sus sucedáneos precarios.

> Uno sale a la calle es para reclamar lo que es justo y lo que es de uno. No es que sale porque quiere o porque le gusta. Es porque salís a pedir a la calle lo que o no te dan o no se consigue (Alejandra).

Una vez más, como mostramos en el apartado que antecede, la identidad basada en acción beligerante muestra sus ambigüedades. La afirmación acerca de que no se sale a la calle porque se quiere, evidencia la incomodidad del papel social del piquetero. Sin embargo, la legitimidad del derecho que les es vulnerado genera por desplazamiento la justicia de la acción de lucha y una recuperación *positivizante* de la identidad piquetera.

Entre las dos identidades, entre las dos vías de la experiencia (Maneiro, 2009), existen brechas y ligazones. Es la acción colectiva la que evidencia el agravio, la que lo externaliza y la que coloca en agenda

el derecho vulnerado. Una entrevistada muestra esta concatenación a partir del discurso de derechos, con la siguiente afirmación:

> A mí no me gusta estar reclamando, porque es nuestro derecho, también, tener un trabajo. Ojalá que no tengamos que reclamar más (Mayra).

El reclamo público instala la demanda como problema social y ejerce presión en torno a una respuesta. Sin embargo, tal respuesta sólo emerge precaria y temporariamente, con lo cual las dos aristas estudiadas de la identidad vuelven a reactualizarse.

En los últimos 15 años se pudieron identificar momentos diferenciales en torno a las articulaciones entre estas identidades y a la capacidad rearticuladora de la identidad de estos movimientos (Maneiro; Farías y Santana, 2008, 2009a, 2009b).

La expresión de deseo con la que esta entrevistada cierra su relato incluye una lectura de la coyuntura como una excepcionalidad. Nos preguntamos entonces ¿éstas identidades se constituyen subjetivamente como temporarias? El análisis de las remisiones temporales acerca de las identidades será trabajado en nuevas aproximaciones.

PALABRAS FINALES

En este trabajo mostramos las características de los nudos identitarios que más notoriamente aparecen en los movimientos de trabajadores desocupados a partir de un estudio de caso en un MTD de la zona sur del GBA.

Atentos a los límites de un estudio de caso sabemos que los resultados de esta investigación en curso no pueden generalizarse a otros movimientos, sin embargo pensamos que este trabajo puede ser de utilidad para pensar sus identidades.

Asimismo, en esta aproximación se buscó profundizar el abordaje de las complejidades de las identidades colectivas promoviendo una mirada crítica de las perspectivas que subsumen las identidades a un nudo único y autocentrado sobre sí mismo.

Por el contrario, con este ejercicio pretendimos mostrar cómo se articulan identidades diferentes que confluyen de manera dinámica en la construcción simbólica del "nosotros", "los otros" y el "nos-otros".

Tenemos la tímida esperanza de que este trabajo pueda promover la discusión y la reflexión acerca de las identidades del movimiento con el que trabajamos. Estamos seguros que el conocimiento de sí mismos precisa un espejo en el cual reflejarse que abra el debate acerca del "nosotros". De este modo, pensamos que la reflexión acerca de las articulaciones en las identidades es un paso necesario para delinear estrategias de relación con otros grupos sociales. Esperamos, con este avance, aportar en esta dirección.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Calhoun, Craig 1994 "Social theory and the politics of identity" en Calhoun, Craig (ed.) *Social theory and the politics of identity* (Cambridge/Oxford: Blackwell).

Castel, Robert 2009 *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado* (Buenos Aires: Paidós).

Castells, Manuel 1999 *O poder da identidade* (San Pablo: Paz e Terra).

Castoriadis, Cornelius 1999 *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. II. El imaginario social y la institución* (Buenos Aires: Tusquets).

Fornillo, Bruno; García, Analía y Vázquez, Melina 2008 "Las organizaciones de desocupados autónomas en la Argentina reciente. Redefiniciones político-ideológicas e identitarias en el Frente Popular Darío Santillán (2003-2007)" en Pereyra, Sebastián; Pérez, Germán y Schuster, Federico (ed.) *La huella piquetera. Avatares de las organizaciones de desocupados después de 2001* (La Plata: Al Margen).

Maneiro, María 2005 *Como el árbol talado. Memorias del genocidio en La Plata, Berisso y Ensenada* (La Plata: Al Margen).

Maneiro, María 2007 "De encuentros y desencuentros. Una aproximación a las relaciones entre el Estado y los movimientos de trabajadores desocupados del Gran Buenos Aires (1996-2005)", Tesis de doctorado, Rio de Janeiro.

Maneiro, María 2009 "Las dos vías de la experiencia de los movimientos de trabajadores desocupados" en Montes Cató, Juan y Lenguita, Paula (eds.) *Resistencias laborales. Experiencias de repolitización del trabajo en Argentina* (México: Insumisos Latinoamericanos).

Maneiro, María; Farías, Ariel y Santana, Guadalupe 2008 "¿Ruptura en el anudamiento entre los piquetes, los piqueteros, los desocupados y la desocupación? Un análisis a partir de la noticias del Diario Clarín entre 2004 y 2007". Ponencia presentada en las *II Jornadas de intercambio de proyectos de investigación y extensión*, Buenos Aires, UBA, 30 de septiembre.

Maneiro, María; Farías Ariel y Santana, Guadalupe 2009a "Desanudamiento del problema de la desocupación y la acción piquetera". Ponencia presentada en el *1° Congreso de protesta social, acción colectiva y movimientos sociales* Buenos Aires, UBA, 30 y 31 de marzo.

Maneiro, María; Farías, Ariel y Santana, Guadalupe 2009b "Estudio del proceso de separación del problema de la desocupación y la acción piquetera" en *Conflicto Social* (Buenos Aires: UBA), N° 1.

En <http://www.iigg.fsoc.uba.ar/conflictosocial/revista> acceso 1 de agosto de 2010.

Massetti, Ástor 2004 *Piqueteros. Protesta social e identidad colectiva* (Buenos Aires: De las Ciencias).

Melucci, Alberto 1989 *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society* (Philadelphia: Temple University Press).

Melucci, Alberto 1994 "Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales" *Zona Abierta* (Madrid) N° 69: 153-177.

Melucci, Alberto 2002 *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia* (México: El Colegio de México).

Merklen, Denis 2005 *Pobres ciudadanos: las clases populares en la era democrática 1983-2003* (Buenos Aires: Gorla).

Nun, José 1999 "El futuro del empleo y la tesis de la masa marginal" en *Desarrollo Económico* (Buenos Aires) Vol. 38, N° 152: 985-1004, enero-marzo.

Svampa, Maristella y Pereyra, Sebastián 2003 *Entre la ruta y el barrio* (Buenos Aires: Biblos).

Tapia, Luís 2008 *Política salvaje* (La Paz: CLACSO/Muela del Diablo/ Comunas).

Tarrow, Sidney 1998 *Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press).

Tilly, Charles 1978 *From Mobilization to Revolution* (Londres: Mc Graw Hill).

Alexander Hilsenbeck Filho*

TEATRO Y MOVIMIENTO DE TRABAJADORES RURALES SIN TIERRA (MST)

Potencialidades político pedagógicas

El teatro es un arma
y es el pueblo quien debe manejarla.
Augusto Boal

LAS EXPERIENCIAS DE TEATRO POLÍTICO EN BRASIL, como las organizadas por los Centros Populares de Cultura (CPC) y por el Movimiento de la Cultura Popular (MPC), fueron interrumpidas por el golpe cívico militar, frustrando nuevas formas teatrales y experimentos de estetización política o de la politización desde abajo.

Cabe destacar que en 1964 en el país aún había una cierta hegemonía cultural de la izquierda, habiéndose efectuado un corto circuito en la capacidad de contacto de este movimiento cultural con la población obrera y campesina. En 1968 el proceso de censura cultural se intensificaría debido a que la clase media, que tenía acceso a una cultura más calificada, estaba peligrosamente politizada (Schwarz, 2009). Evidentemente este no fue sólo un proceso de represión, pues la fragilidad de la izquierda para desarrollar un proyecto propio se hacía patente a través de su ideología de conciliación de clases (importada por el Partido Comunista Soviético) con la "burguesía –supuestamente– nacional" industrialista, con vistas a la viabilidad del capitalismo como una etapa necesaria para el desarrollo histórico. Este no será el espacio para desarrollar esta relación

* Doctorando en Ciencia Política, Unicamp-IFCH, Brasil. Becario CAPES. Investigador miembro del Grupo de Trabajo Anticapitalismos y sociabilidades emergentes de CLACSO. Correo electrónico: <a.hilsenbeck@gmail.com>. Agradezco la lectura atenta y rigurosa de Isabel Loureiro, Marco Fernandes y Maria Silva.

entre el colonialismo de poder y la colonización del saber, hacemos esta referencia apenas para resaltar algunos orígenes de la fragilidad de esta izquierda y de las fracturas de un país con un pasado colonial. Tal vez podamos entender con esto por qué determinada producción cultural de la izquierda pudo permanecer relativamente hegemónica, puesto que ya se había convertido en pura ideología. Sin embargo, los márgenes de la conciliación son desbordados en la época, por ejemplo, por las Ligas Campesinas, lo que hizo que la dinámica de los conflictos sociales asumiese otros contornos, como en el período posterior a 1968 en el que el oscurantismo también fue aplicado como principio contra la burguesía y no, como de costumbre, solamente a los trabajadores.

La actual conjunción políticoeconómica –Estado penal y pérdida de derechos– viene realizando la transformación de lo "social" hacia lo "cultural", elevándolo aunque banalizado y estilizado, como el campo preferido del nuevo *establishment* global, y en el momento en que el arte –debidamente asimilado y domesticado– es vendido y recalentado como un viejo baluarte contra la barbarie (Arantes, 2007), una buena parte de las compañías teatrales se encuentran con la tarea de escribir proyectos para vender su producto cultural (para patrocinadores –sobre todo el Estado– por medio de las leyes de fomento e incentivos culturales), o en competencia con las grandes empresas que son las principales beneficiarias de leyes de exención de impuestos, como la Rouanet.

El capital impone sus modelos de estetización en las más diversas ramas del arte y de la sociedad, lo que, en este hecho, no lo diferencia del proceso histórico de estetización del poder sobre otras formas de producción (Elías, 1994; 2001), lo que auxilia en el movimiento de mistificación de las nada glamorosas reales fuentes de poder.

Frente a este cuadro ¿hubo, en el campo del teatro, experiencias propuestas por la izquierda para enfrentar a estos modelos?Abordaremos algunas prácticas del MST, y de grupos teatrales cercanos a ellos, en el intento de elaborar una crítica a la concepción del arte como una mercancía y de captar algunas potencialidades políticas y sociales que se abren a partir de esta práctica.

BRIGADA TEATRAL DEL MST

El teatro puede ser un arma de liberación.
Para eso es necesario crear otras formas
teatrales correspondientes.
Augusto Boal.

El teatro como manifestación estética y espontánea –así como otras formas de expresión de cultura popular– es parte constituyente del

MST, prácticamente desde su formación. "Buscamos descubrir maneras de estimular a nuestra base social a producir y desarrollar todas las formas de manifestación cultural en los grupos" (Stédile, 2009: 200).

Sin embargo, el movimiento teatral ganará fuerza y se constituirá en una experiencia de lucha de manera más organizada a partir del año 2000, a través de una primera sociedad del Colectivo de Cultura del MST con el Centro de Teatro del Oprimido (CTO), dirigido en aquel entonces por Augusto Boal, con un curso de capacitación de Multiplicadores del Teatro del Oprimido. Esta primera sociedad resultó en un proyecto más ambicioso, por reconocer la necesidad de construir una identidad colectiva para los grupos teatrales ya existentes dentro del movimiento. Luego surgieron cuatro etapas más de formación –de 2001 a 2002– entre el CTO y grupos de militantes de varios estados del país que, a su vez, formarían nuevos multiplicadores y nuevos grupos en los campamentos y asentamientos. Así, se inicia la Brigada Nacional del Teatro del MST *Patativa do Assaré*[1].

Según Rafael Villas Bôas (2006), integrante del Colectivo de Cultura del MST:

> Actualmente, nosotros tenemos cerca de 30 grupos organizados en campamentos y asentamientos de Reforma Agraria. La mayoría de los grupos actúa en un ámbito local, participando de actividades culturales, formativas y políticas en sus zonas y en ciudades vecinas. También hay algunos grupos que, por tener más tiempo de vida y más experiencia, actúan en un ámbito regional y nacional, presentándose y dando talleres en cursos de formación, en debates, seminarios y eventos culturales en los medios urbanos y rurales [...] Inclusive, algunos grupos profesionales se presentan, hace más de una década, en actividades del Movimiento y eso contribuye a despertar el interés por el teatro y comprender que el lenguaje teatral desempeña un papel de formación de conciencia y reflexión crítica: muchos de los actuales integrantes de los grupos del MST fueron parte del público interesado en los grupos profesionales que se presentan para el Movimiento.

---

1 En el Cuadro I, incorporado al final del texto, divulgamos la espacialización (geográfica) de los grupos de teatro del MST. Por supuesto, cada grupo de teatro del MST tiene su génesis y sus propias motivaciones. Como nos ha dicho Maria Silva (2011): "El grupo Hijos de la Madre... Tierra viene en paralelo a la labor que la Brigada había estado trabajando con el CTO. Como se desprende de la necesidad de una organización de los jóvenes del asentamiento, no tiene inicialmente las mismas perspectivas que la Brigada en su conjunto. Sólo más tarde, cuando empieza a mostrar el resultado externamente y discutir más a fondo un par de cosas sobre el teatro es que el grupo forma parte de la Brigada. Los Hijos de la Madre... Tierra, nace directamente, incluso sin saber lo que significaba, trabajando con las técnicas del teatro épico. Esto ocurrió a través del trabajo de un ex miembro de la Cia do Latão que, a su vez, tiene en sus temas centrales el teatro épico de Bertolt Brecht".

Con todo esto, el potencial del teatro en relación a la formación de conciencia y a la reflexión crítica no se muestra simplemente por presentar un contenido político o por ser expresado por un movimiento político. Como nos recuerda Roberto Schwarz (1978) –al tratar los problemas decurrentes de la hegemonía cultural del Partido Comunista– la ruptura política no se constituye, como tal, en una ruptura estética; se debe reflexionar sobre los procesos estéticos para que ocurran rupturas estéticas. El sofisma de la desunión entre forma y contenido adquiere relevancia, pues, "[...] mucha gente, para justificar una visión idealista y utilitaria del arte, propone que hay una diferencia de naturaleza entre la forma y el contenido. Son como los revolucionarios para quienes la revolución es un lindo proyecto, y no aquello que se hace –o no se hace– un poco todos los días" (Branco, 2010). Este músico portugués también llama la atención sobre el hecho de que, si por un lado el formalismo posmodernista desvaloriza el contenido, traduciendo así la fragmentación y la atomización de la vida social, lo que a primera vista puede parecer su opuesto –el "contenidismo" supuestamente revolucionario– acaba por identificarse con el propio posmodernismo, al subrayar la prevalencia del contenido sobre la forma.

La dominación de la sociedad burguesa también garantiza su hegemonía por la forma de representar la realidad que mantiene determinados valores, como libre iniciativa, competitividad, individualismo, teniendo como fundamento la propiedad privada de los medios de producción y la explotación del trabajo. Conforme afirma Iná Camargo Costa (2006: 5), "una cosa no va sin la otra: el cultivo de valores hegemónicos depende del combate permanente a los valores del adversario de clase [...] el combate a la ideología dominante, por eso mismo, es parte de nuestros procesos de lucha contra la dominación".

En este sentido, para que ocurra una refuncionalización política del teatro que vaya más allá de la mera condición de espectáculo, que cuestione la fragmentación y la mercantilización del mundo contemporáneo, deben ser creadas sus propias formas de hacer arte, que estén de acuerdo con la anhelada propuesta. Por consiguiente, "el teatro que trata la cuestión salarial, por definición, no puede ser dramático. Si fuese, estaría destruyendo el asunto [...] así, quien quiera tratar este asunto desde una esfera épica, debe buscar las formas épicas de hacer arte" (Costa, 2010: 12).

En este proceso de colocarse como teatro político, capaz de construir perspectivas reflexivas, es que la Brigada *Patativa del Assaré*, en el transcurso de su formación, percibió la inadecuación de ciertas formas contemporáneas de hacer teatro, pues ellas no eran capaces de tratar de manera satisfactoria temas históricos con dimensiones sociales más amplias.

Como lo menciona la Brigada:

> La tradición formal que se estableció en los medios de comunicación de masas, que configuró un padrón hegemónico de representación es la llamada forma dramática, que se estructura por el conflicto entre voluntades individuales, que se realiza en el presente absoluto por el llamado diálogo dramático. Esta forma, de amplia influencia en las maneras de representar, pone serios problemas para tratar temas como la Reforma Agraria, el imperialismo y la lucha de clases, temas que no están presentes en la figura individual de una personalidad, en el conflicto dramático de un único sujeto, su forma más objetiva de representación. Eso, porque estos procesos se refieren a intereses de clase, a estructuras socioeconómicas en constante y contradictoria interrelación. Si la forma es la real portadora del contenido de una intervención estética, una vez socializados los medios de producción cultural, el potencial de enfrentamiento político puede ser anulado si utilizamos formas equivocadas, las formas hegemónicas, y corremos el riesgo de solidificar aún más los valores y significados que queremos combatir (Brigada, 2006a: 17-18).

Desde el momento de las primeras formaciones en adelante, la Brigada pasó a buscar soluciones estéticas para los problemas políticos, a través de la utilización de otros procedimientos de la técnica teatral, que no se restrinjan a las determinaciones del individuo, pero sí que velen por los amplios procedimientos históricos, por temas épicos, así como por diversos tipos de modelos agrícolas ya existentes en el país; que no se configuran apenas como un problema de orden individual, abarcando "[...] la comprensión y correspondiente formalización estética de su engranaje que articula la infraestructura con la superestructura y el entendimiento de la dinámica de tensión permanente en la confrontación de la lucha de clases" (Brigada, 2006a: 20).

La Brigada Nacional de Teatro del MST asumió, entonces, el objetivo de socializar los medios de producción teatral, mediante procesos de formación colectiva. Así, la producción cultural asume formas de intervención pública, de confrontación en la lucha de clases por medio de la "[...] comprensión de que el potencial político de nuestra intervención artístico–cultural, depende de la apropiación de las formas críticas de representación de la realidad" (Brigada, 2006a: 10). Sus piezas tratan directamente cuestiones políticas[2], como en la representación *Alcapeta*, donde en el marco de la Campaña contra el ALCA (Área de Libre Comercio de las Amé-

2 En la publicación *Teatro y transformación social* vol. 1 y 2 están reunidas las diversas piezas producidas por los colectivos que componen la Brigada, separada en AgitProp, Teatro Forum y Teatro Épico. La pieza, producida por un grupo, suele ser escrita y repasada por los otros grupos.

ricas), el grupo Utopía, primer colectivo teatral del MST-MS, construyó colectivamente esta pieza, viajando por "todas las ciudades de Mato Grosso do Sul, presentándose en escuelas, asociaciones comunitarias y plazas públicas" (Brigada, 2006b: 174). La reflexión en el plan del contenido, en relación a los objetivos de la pieza en sí, es acompañada por la existencia de un plan formal de refuncionalización del *cliché* del campesino, mediante la experiencia de la igualdad social y la ampliación de los recursos de la lengua portuguesa al reconocer los derechos estéticos del hablar campesino (Costa, 2006: 7).

Al buscar trascender los límites de las convenciones dramáticas del lenguaje teatral y reflexionar sobre los fundamentos teóricos del arte, la Brigada *Patativa do Assaré* no sólo encontró en Bertolt Brecht un autor interesante, sino que pasó a trabajar con una serie más amplia de expresiones técnicas. Además, al aproximarse a otros colegas del campo teatral, desarrolla un proceso colaborativo de ventajas estéticas y técnicas para los grupos del MST, así como ayuda a colocar en movimiento la politización en la escena teatral.

ENCUENTROS Y POLITIZACIÓN DE LA ESCENA TEATRAL

Pienso que todos los grupos teatrales
verdaderamente revolucionarios
deben transferir al pueblo los medios
de producción teatral, para que el mismo
pueblo los utilice a su manera y para sus fines.
Augusto Boal.

Reconociendo la importancia política y social de la cultura y de la forma del lenguaje, el MST también se incorporó en esta "batalla" en el "frente" cultural. Así asegura que hay que contraponer un proyecto de transformación contra el monopolio de los medios de representación de la "realidad", que genere nuevas técnicas y nuevos lenguajes, libres de valores mercantiles y colonizados, que apunte hacia formas diferentes de organización social y que libere la sensibilidad, por medio de un proceso de construcción de otro imaginario.

En la intención de eliminar el "cerco del latifundio cultural", la Brigada Nacional de Teatro del MST comprende que:

> Con el control de las élites económicas sobre los medios de producción de la televisión, del cine, de la radio, de los periódicos y revistas, se produce la legitimación de un imaginario y de una idea de realidad que suprime el punto de vista de las clases populares. Con el discurso único de las élites ocurre un complejo proceso de naturalización de la

> barbarie, de las desigualdades sociales establecidas y de las relaciones públicas (o del poder) (Brigada Nacional: 2006: 9).

Con el objetivo de contraponerse a esta cultura hegemónica y a sus efectos "los militantes del MST entendieron que su combate exigía la construcción de sus propias formas de representación estético políticas de la experiencia social y la invención de sus propias formas de acción cultural contrahegemónica" (Costa, 2006: 6). En este propósito encontraron un terreno fértil con el contacto más sistemático con algunos de los grupos de la escena teatral. "Entre los efectos positivos de esta politización en curso [en la escena teatral paulista], creo que cabe destacar las diversas formas de aproximación entre los grupos teatrales y los movimientos sociales. Estas experiencias abren grandes horizontes para las prácticas escénicas y para la propia politización" (Costa, 2010: 6).

En São Paulo un colectivo comenzó a pensar una cuestión importante en la obra de teatro que hacían, que era asumirse como clase obrera, como trabajadores fabricantes de arte. Por lo tanto, crearon un colectivo de debates y acciones con cuatro grupos, que hoy está compuesto por once compañías que tienen como herramienta de agregación, el asumirse como clase trabajadora, esto es, pensar en la producción artística desde el punto de vista del conflicto entre el trabajo y el capital, además de intensificar el diálogo de aprendizaje con su propia clase (Rovida, 2010: 26)[3]. Según uno de los organizadores de estos encuentros, integrante del grupo *Dolores Boca Abierta*:

> Después de algunos debates [...] llegamos a algunos presupuestos: al inicio reunimos grupos que tienen sede en la periferia o cuyos integrantes son habitantes de la periferia [...] son artistas de teatro que asumieron el control de sus medios de producción[4] [...] entonces, había un recorte: queríamos dialogar con la clase trabajadora, nuestra clase. Y por eso, la cuestión del espacio geográfico es importante. La

---

3 Los cuatro primeros grupos fueron: *Dolores Boca Abierta Mecatrónica de Artes, Brava compañía, Ingenio Teatral y Compañía Estable.* Los demás que componen este escenario son: *Compañía Antropofagia, Hueco del Oráculo, Colectivo de Cultura del MST, Compañía Estudio de Escena, Kiwi Compañía de Teatro, Teatro Parabelo y Compañía del Latão* (Rovida, 2010).

4 Como afirma un integrante del *Ingenio Teatral:* "En nuestro caso, el de los grupos, lo que se tiene es una discusión colectiva en que los comprometidos deciden qué hacer. La obra surge de la relación de estas personas y no que 'las personas se juntan para construir la obra'. Este proceso es largo, a veces lleva dos años para concluir, pues implica muchas relaciones de estudio, de investigación en el que el control del propio trabajo y del espacio son fundamentales. Y esto es lo que llamamos controlar los medios de producción" (Luiz Carlos Moreira; citado en Rovida, 2010: 27).

> clase trabajadora va a dormir en la periferia y a veces va a divertirse. Entonces esos presupuestos nos pautaron por algún tiempo. En este mismo período, buscamos la creación de un diálogo más intenso y permanente con la clase trabajadora organizada. Y la clase trabajadora organizada con mayor proyección es actualmente el Movimientos Sin Tierra, el MST" (Luciano Carvalho; citado en Rovida, 2006: 26).

Esta propuesta de los grupos de teatro en São Paulo, de actuar en la periferia, se inscribe en una tendencia que predominaba dentro del panorama teatral a finales de la década del setenta e inicio de la del ochenta, de grupos independientes de teatro espontáneo que actuaban junto a las comunidades de la periferia de la ciudad, buscando realizar un teatro *de* y *para* los trabajadores (García, 1990). Tal vez, el elemento innovador que actualmente se diseña, sea una propuesta más definida en términos de reformulación del lenguaje y del contenido específico de la problemática de clases, más allá de la perspectiva de popularización del espectáculo teatral.

Estas compañías que buscan hacer del teatro un medio para llamar a la reflexión sobre los problemas candentes, que buscan explorar y evidenciar las contradicciones del sistema social, encontraron, en su contacto con el MST, un puente para profundizar sus intereses y perspectivas artísticas. "Hoy estudiamos tanto el teatro de intervención política directa, como las experiencias estéticas más radicales, aquellas que, sin dejar de tomar un partido crítico, presentan la complejidad humana de la vida popular" (Sérgio de Carvalho; citado en *Ayer*, s/d). Este hecho no se debe a un casualidad, como afirma Iná Camargo Costa (2009)[5], "el MST fue el primer movimiento político en la historia del Brasil que introdujo la cuestión de la cultura, de la lucha cultural, como un marco de su intervención", y el intercambio entre los jóvenes urbanos y el universo cultural del movimiento tiende a generar frutos para ambos lados. *La Compañía del Latão*, tuvo su primer contacto con el MST en 1998. Desarrollando, desde este momento, algunas colaboraciones no regulares, con espectáculos en asentamientos, cursos de formación de cuadros y talleres teatrales.

Según Sérgio, director de la Cía. del Latão:

> La verdad es que la Compañía del Latão le debe mucho a estos contactos, que modificaron nuestra manera de pensar en teatro. En los últimos años, colaboramos más de cerca con un grupo de jóvenes del

5 El documental que producimos colectivamente durante la marcha del MST de Campinas a São Paulo en 2009, que fue presentado en homenaje al movimiento en la Asamblea Legislativa de São Paulo. El video, entre otros lugares, está disponible en: <http://www.mst.org.br/node/7963>.

> asentamiento Carlos Lamarca, en Sarapuí, una provincia de São Paulo, desde que Douglas Estevan, que trabajaba con nosotros, ingresa en el MST y ayuda a formar este colectivo llamado Hijos de la Madre... Tierra. En la colaboración conjunta ya surgieron dos resultados interesantes: uno de ellos fue la pieza *La Farsa de la Justicia Burguesa*, que integró la Marcha a Brasilia en 2005, escenificada con muñecos grandes y que aluden a la masacre en Pará. Su tema es irónico: un sobreviviente de la matanza de Eldorado, que se esconde debajo de otros cadáveres, es juzgado y condenado por su falta de heroísmo y por su falta de disposición a morir heroicamente. La otra sociedad se realizó en el prólogo en el video de nuestra más reciente producción *El Círculo de Tiza Caucasiano,* de Brecht (Carvalho, 2008).

La presencia de militantes (incluso de la base) del MST dentro de algunos de estos colectivos teatrales, es un factor pertinente para esta toma de consciencia sobre un teatro crítico que, al exponer la lógica del funcionamiento de la sociedad, por ejemplo, al poner como tema la lucha de clases, repara en su propia limitación como acción estética individual y, por lo tanto, incapaz de dar soluciones efectivas a lo que exige una acción social colectiva. En este sentido, para Renan Rovida de la Cía. del Latão,

> Para que un movimiento teatral avance de modo más consecuente, es necesario dialogar con la experiencia de los movimientos socialcs [...] por primera vez en el reciente movimiento teatral se asume un procedimiento relacionado a la lucha de clases. El horizonte socialista es asumido por los colectivos participantes y juntos comenzamos a estudiar y a discutir la realidad económica y cultural en la que estamos insertos, reflexionando críticamente sobre nuestras piezas (Rovida, 2010: 26-27).

Es en esta doble perspectiva, en la acción escénica y en la práctica de la lucha de la clase trabajadora (en este caso, en el acompañamiento concreto de las luchas entabladas por el MST en los asentamientos, campamentos, ocupaciones, marchas), que se comienza a dibujar una interesante posibilidad de horizontes.

AVANCES EXPERIMENTALES

Las marchas y encuentros se han constituido como grandes catalizadores y difusores de las potencialidades del movimiento para utilizar las más variadas artes.

En la Marcha Nacional por la Reforma Agraria desde Goiania hasta Brasilia, realizada en mayo de 2005, por más de doce mil trabajadores rurales sin tierra, fueron presentadas dieciocho piezas en dieciocho días por la Brigada Nacional *Patativa do Assaré.* Incluso,

innovaron al adaptar la pieza *Explotación del trabajo*[6], a una versión de radioteatro, escenificada en vivo sobre un camión de sonido y que, simultáneamente, era transmitida por radio para que quienes marchaban escucharan en sus radios a pilas (más de 9 mil) distribuidas por el movimiento.

En otra marcha realizada en agosto de 2009, desde Campinas hasta São Paulo, varios artistas caminaron al lado de los sin tierra e hicieron una "recepción cultural" cuando la marcha entró en la capital paulista, haciendo que los marchantes no fuesen sólo espectadores de dicha intervención política, sino también participantes de esta, a medida que iba siendo realizada también en la forma de marcha, concretizando una conmoción interesante en las más de 1.500 personas que, hacía cinco días, habían caminado cerca de 100 kilómetros, fortaleciendo los ánimos y las disposiciones[7].

El contacto y la experiencia de trabajo conjunto en esta marcha, entre los colectivos y el MST de São Paulo, fue importante en más de un aspecto, pues contribuyó en el proceso de subvertir la tendencia a la individualización de los grupos de teatro, tendencia impuesta por el mercado de artes (Rovida, 2010: 26). Para Luciano, de *Dolores Boca Abierta*, esta experiencia también significó un avance para los grupos teatrales y para el movimiento. "El experimento fue bastante positivo con advertencias sobre la precariedad estética de lo que alcanzamos" (Carvalho; citado en Rovida, 2010: 26). A partir de entonces avanzaron más decididamente en los ensayos artísticos continuos, que consiguiesen ir más allá de la barrera de la individualización de los colectivos, en dirección a formas de la relación de un trabajo teatral menos alienadas y, por lo tanto, igualitarias y colectivizadas.

A partir de este punto surgieron algunos otros desdoblamientos; por ejemplo, el trabajo de construcción de un barracón colectivo en el asentamiento Hermana Alberta (SP), cuya experiencia tiene por

---

6 Esta pieza de teatro épico fue originalmente construida de manera colectiva por la Brigada Provincial de Cultura Hijos de la Tierra del MST-MS, durante un taller realizado por el Teatro de Narradores (SP), en octubre de 2004, en MS. Dicha pieza usa como temática la dinámica de la explotación del trabajo explicitando el cinismo de los argumentos de clase de los empresarios. Posteriormente, la Brigada de Agitprop Sembradores, del MST-DF, en diciembre de 2004, adaptó la pieza *Explotación del trabajo*, valiéndose del mismo propósito de explicitar el cinismo de los discursos de las clases dominantes; pero, esta vez, contraponiéndose a base de argumentos de legitimidad social de los latifundistas brasileños e indagando la cuestión agraria de la historia oficial brasileña.

7 Para un seguimiento de esta marcha en forma de diario, ver: <http://passapalavra.info/?p=9406>. Se incluye en el Anexo el texto elaborado por los cuatro colectivos teatrales que marcharon junto con el MST de Campinas hasta São Paulo.

objetivo la producción de alimentos sanos de un grupo que vive en São Paulo, y que puede constituirse en un espacio de ensayos para los grupos y con la posibilidad de involucrar a sus habitantes en prácticas artísticas. La interrelación con la Escuela de Samba Unidos de la Lona Negra[8] (dado que algunos de los integrantes de esta escuela de samba del MST también participan de los grupos teatrales) muestra una iniciativa de utilizar el teatro como material de agitación y propaganda en ocupaciones, usado tanto interna como externamente. En este último caso, como forma de contacto e intervención directa con la población local, como sucedió, por ejemplo, en la ocupación de una hacienda en Serrana-SP a inicios de 2011, buscando sensibilizar a las personas sobre la acción que desarrolló el movimiento. En esa oportunidad, lo interesante fue que estuvieron presentes cuatro compañías teatrales, puesto que muchas de estas personas ya se habían involucrado en uno u otro momento con el MST, presentando piezas, participando de formaciones. Pero fue la primera vez, para muchas de ellas, que participaron de una ocupación directa de tierras. Se volvió a repetir, por ejemplo, en la ocupación de Itapetininga, en abril de 2011, interviniendo en una feria de la ciudad.

A partir de estas experiencias se presenta para los militantes del MST "una interesante novedad en el capítulo del 'agit prop' del movimiento, a medida que representa un conjunto en la relación del MST con los grupos teatrales paulistas y, al mismo tiempo, inaugura una práctica (una 'propaganda' de ocupación en el mismo local donde es realizada)" (Fernandes, 2011).

Sin embargo, es importante resaltar que estas experiencias y contactos no deben ser interpretados por separado, mucho menos reducidos a formas de AgitProp[9]. Este tipo de teatro llegó a ser bastante criticado por no trabajar la estética en la representación, preocupándose apenas por el contenido político. Tiene sus raíces

---

8 La Unidos de la Lona Negra es la Escuela de Samba del MST en la región de Grande São Paulo, más específicamente en la ciudad de Jandira, en la primera experiencia de comuna urbana del movimiento. El objetivo de la Unidos de la Lona Negra, fundada en 2005 y que hace 3 años desfila en las inmediaciones de su sede en la Comuna Urbana Don Helder Cámara, es realizar un proceso de afirmación política por medio de la mezcla de elementos culturales y urbanos, desarrollando una identidad colectiva y también un arte politizado (Tiarajú, 2009).

9 "La agitación y la propaganda es un conjunto de métodos y formas que pueden ser usadas como tácticas de agitación, denuncia y fomento a la indignación de las clases populares y fue creada por los revolucionarios rusos para designar las diversas formas de agitación de las masas y, al mismo tiempo, divulgar los proyectos políticos de la revolución" (Brigada, 2006: 21).

en el teatro barroco jesuítico, el Auto Sacramental español y portugués, aunque se haya caracterizado por su uso y difusión en la URSS y en la Alemania "comunista" (Pavis, 2005; García, 1990). Son diversos los acontecimientos, en diferentes momentos y países, en que sobrevinieron las persecuciones a los grupos teatrales y artísticos por parte de los revolucionarios en el poder estatal[10], lo que lleva a algunos teóricos a sustentar, con cierta razón, que "[...] la extrema izquierda padece de una indiferencia al arte cuando está fuera del poder –porque cuando obtiene alguna influencia sobre los hechos, enseguida descubre que los artistas son sus peores enemigos si no son propagandistas útiles" (Bernardo, 2010). A pesar de todo, el teatro de agitación y propaganda, durante la primera década de la revolución rusa, representó una subversión de las formas tradicionales y una radicalización de los procedimientos de una vanguardia con el objeto de generar un producto cultural propio, socializando el proceso del hacer artístico, a punto tal que el espectador también participase de forma crítica y activa de las etapas de montaje de las piezas. También fue una manera eficaz de abarcar el mayor número de personas en el menor tiempo posible. Pero, así como sucedió en las más distintas esferas, el proceso de burocratización de la revolución alcanzó también el campo cultural, instrumentalizándolo, restringiendo libertades y haciendo que los grupos perdiesen autonomía y fuesen sometidos directamente a la dirección del partido (García, 1990).

Sin embargo, puede ser que estemos avanzando hacia una situación en la cual la izquierda y los artistas (de izquierda), "tal vez [...] hayan comprendido que el discurso político más exacto y más 'ardoroso' no podría convencer en un escenario o en una plaza pública, si los actores no tuvieran en cuenta la dimensión estética y formal del texto y de su representación escénica" (Pavis, 2005: 380).

---

10 Es notable que la izquierda, no pocas veces, pautó su relación con los artistas como si fuesen meros instrumentos de agitación y propaganda. En Nicaragua, conocimos un director teatral que fue parte de un colectivo de teatro que recorría las montañas y regiones rurales del país teatralizando los motivos de la revolución, incluso en zonas de contra-insurgencia. Ellos hicieron este trabajo sin tener conflictos con los contrarrevolucionarios, pues respetaban su plazo límite de pasar apenas un día en cada comunidad rural. Comenzaron a tener problemas cuando iniciaron sus denuncias contra los abusos del gobierno revolucionario que estaba en el poder. Abusos tales como cuatrocientos campesinos amarrados por los sandinistas, en sacos por cuatro días. O cuando estos amenazaron bombardear un caserío, porque los contrarrevolucionarios habían quemado una camioneta sandinista (Hilsenbeck Filho, 2011). Sobre la relación entre cierta izquierda en el poder y los artistas, recomiendo la lectura de Freitas (2009), que aborda las campañas de dinamización cultural en los años 1974-75 en Portugal.

Esta capacidad de realizar acciones comunicativas por medio de actividades culturales no debería ser descuidada por los movimientos sociales. El MST, por ejemplo, apenas en Mato Grosso do Sul (uno de los estados con el mayor número de grupos teatrales del movimiento), posee más de 300 militantes comprometidos en este tipo de actividad, lo que les permite, en poco tiempo, recorrer decenas de ciudades del estado presentando poesías, músicas, teatro, actividades seguidas de debates en escuelas, iglesias, plazas y sindicatos (Brigada Nacional, s/d). Y esto no es poca cosa.

Como reconoce Rafael Villa Bôas (2006), con los debates que generalmente suceden después de las presentaciones, es posible crear un espacio tímido –en términos de diámetro de alcance si se le compara a otras formas tecnológicas de comunicación– pero rico en contrahegemonía, como consecuencia de la proximidad y de la viabilidad del diálogo. Para Maria Silva (2011)[11], esto permite un puente de diálogo con algunos sectores de la sociedad, tanto rurales como urbanos, sea con una audiencia específica de teatro o con personas que miraron por primera vez una presentación teatral, lo que permite una discusión de una amplia gama de cuestiones.

Conforme consta en la evaluación de la propia Brigada Nacional *Patativa do Assaré* (2006a: 22), determinado conjunto de factores le confiere sustentación y puede llevar adelante sus experiencias, tales como:

- la inserción orgánica de la iniciativa como parte de la estrategia de formación política y masificación de un movimiento social de alcance nacional;
- la compleja estructura organizativa del MST y del proceso de formación, por medio de la lógica sectorial, permite que el lenguaje teatral se desarrolle de forma plural, de acuerdo con las diversas funciones que él [el teatro] desempeña;
- el creciente proceso colaborativo con los grupos de teatro político del medio urbano [...].

De cualquier forma, ahora nos interesa subrayar que este proceso de aproximación del MST con los grupos teatrales y el propio desarrollo de este arte en el movimiento no se resume al modelo de propaganda y difusión de perspectivas e ideas, aunque éste pueda constituirse un aspecto importante. El teatro aparece tanto como vehículo de ideas, instrumento de articulación de un espacio de politización e concien-

11 Entrevista realizada con Maria Silva (2011), militante del MST e integrante de los grupos de teatro *Hijos de la Madre... Tierra* y *Dolores Boca Abierta*.

tización, como también un espacio de fruición estética, de distracción y convivencia de la base social de los movimientos, destacando, así, su potencialidad como modo de trabajar y reducir conflictos.

PROFUNDAMENTE (VISCERALMENTE)

La escenificación puede ser pensada no sólo como un punto de llegada, sino como un punto de partida para una perspectiva crítica en relación a la naturalidad de las cosas. Como una potencial posibilidad de formación pedagógica tanto externa –y tal vez este aspecto sea el más relevante en este momento– como interna de los movimientos sociales, dada su capacidad de fertilizar la imaginación, de construir perspectivas de reflexión.

El proceso de construcción de las piezas dentro del movimiento, generalmente es realizado colectivamente y, por eso, trae consigo implicaciones no solamente artísticas, sino también políticas y sociales, inclusive en el ámbito de subjetividad de sus miembros.

Conforme uno de los dirigentes del MST:

> Y la receptividad es impresionante [del teatro para los sin tierra]. A todos los campesinos les gusta el teatro y la música. Durante las ocasiones en que ustedes [de la *Compañía del Latão*] actuaron en los encuentros del movimiento, la pieza acabó tornándose más importante que los temas de discusión. Cada uno se proyectó dentro de la historia [...] el sentimiento dentro de la militancia es de que el arte es una de las formas pedagógicas más importantes para concientizar, tomar conocimiento de las cosas que posibilita una educación sin manipulación, de una manera alegre (Stédile, 2009: 203-204).

Esta función interna político pedagógica del teatro en el movimiento también es resaltada por Rafael:

> El Teatro del Oprimido viene demostrando su capacidad de identificar problema de opresión y discriminación, en los cuales, las comunidades de los campamentos y asentamientos encuentran dificultad para discutirlos en reuniones y asambleas, como es el caso de las piezas construidas con los temas del racismo, el machismo, la violencia doméstica, la discriminación de los sin tierrita en las escuelas de la ciudad y el prejuicio en torno a la educación sexual (Villas Bôas, 2006).

De este modo, las experiencias de contacto con los grupos de compañeros militantes, en las afueras de las fronteras de los asentamientos y ocupaciones, pueden auxiliar en el proceso de la oxigenación de las perspectivas y en el desarrollo de formas creativas de abordar problemas, más o menos manifestados, a veces subestimados, de convivencia social.

Fue lo que sucedió, por ejemplo, con el contacto entre el grupo *Teatro de Narradores* de São Paulo con militantes de la Brigada *Patativa del Assaré* del Distrito Federal y de Mato Grosso do Sul. A través de la socialización de procedimientos de teatro épico y de ejercicios basados en obras de Brecht, uno de los acampados del MST comenzó a escribir una comedia política en forma de fábula.

> [...] narrada por un habitante supuestamente embriagado, de una pequeña ciudad, dominada por el Rey Traquinos Trapos y por la Reina Fala Trapos, que mantenían bajo su dominio, a base de miedo, a todo el consejo. El contacto con la experiencia teatral de Brecht proporcionó condiciones para que el militante construyese una metáfora sobre las relaciones arbitrarias de poder que se habían establecido en el campamento, por efecto de la organicidad del movimiento. La fábula fue una providencia de protección, pues su indirecto abordaje del asunto permitió que aflorase la discusión sobre el problema, hasta entonces sentido pero velado, y colaboró para la resolución posterior del mismo. Este es uno de los ejemplos latentes que ilustran el poder que el teatro puede tener, como nexo entre las esferas de la cultura y de la política en una organización de masas como el MST (Brigada, s/d).

De igual forma, el contacto y el intercambio de experiencias entre los miembros de grupos de teatro del MST en Río Grande do Sul tuvo como una de sus consecuencias el desarrollo de la capacidad crítica y creativa de sus miembros en los asentamientos, entre las edades de 12 a 32 años. Por medio de un texto de autoría colectiva, basado en diversas técnicas de aprendizaje teatral e investigación de la realidad cotidiana del asentamiento, se realizó la presentación de una pieza para la propia comunidad, en la que se abordaron las expectativas de vida de los habitantes de este asentamiento, problemas enfrentados y angustias, a partir de temas como la desesperación de un padre en busca de su hija que estaría en el camino de la prostitución, de un joven que tiene que sobrevivir como ambulante en la ciudad y la proximidad de las drogas. En la pieza, en la que son incorporados elementos carnavalescos del teatro popular, se discuten alternativas a una vida embrutecedora (McNee, 2001).

De acuerdo con Maria Silva, no hay una sola razón para la construcción de grupos de teatro en los territorios del MST. Cada grupo se creó de manera diferente, pero casi todos tienen en común la necesidad de apertura de un espacio de discusión y reflexión que va más allá de la asamblea y las reuniones. Por ejemplo, "el Teatro Foro, en un momento, fue crucial para hacer ciertos tipos de debate y hacer que la gente participase" (Silva,

2011). Así, ella señala que el teatro tiene la posibilidad de abrir otro canal para el debate.

En este sentido, la utilización del teatro por grupos arraigados en comunidades campesinas –y no sólo en ellas– permite representaciones simbólicas de sus experiencias e identidades, desarrollando y colocando como problema las cuestiones que influyen en el cotidiano de las comunidades, que denuncian las distintas violencias en el mundo rural, pero sin negar sus potencialidades[12].

No obstante, es cierto que en las sociedades contemporáneas el teatro posee un lenguaje exclusivo, con un público limitado, y aún tenemos que tener en cuenta la observación de Iná Camargo Costa (2010) de no alimentar ilusiones en este campo, pues ni la gran mayoría de los integrantes de los grupos teatrales es anticapitalista ni posee un horizonte políticamente más ambicioso.

Pero, al mismo tiempo, nos parece que el teatro encuentra una significación política especial al ser adoptado por los movimientos como recurso social. Quizás este hecho sea más visible en las comunidades y en las localidades que poseen una relativa carencia estética y material en comparación con los centros urbanos y espacios más desenvueltos y consolidados del capital en que la industria de la producción de la conciencia se haga más visiblemente presente y atrayente[13]. Sin embargo, la demarcación entre el centro y la periferia se reproduce, habiendo centros dentro de las periferias y viceversa. Y, sobre todo, es en estas diversas periferias –como en ocupaciones rurales y urbanas, en asentamientos, en las territorialidades construidas por los movimientos sociales– que el teatro puede ser un eficaz instrumento de lucidez, que contribuya en la promoción de una cultura de resistencia, que desenvuelva manifestaciones culturales que no sean mera reproducción de una masificación establecida por la industria cultural sin cualquier propósito crítico. Finalmente, para que sea una contribución en el proceso de reconstrucción de la identidad y del tejido social de la resistencia. Para que consiga, así, tal vez, ir más allá del lema del pensamiento único y avanzar en el proceso de romper los patrones éticos, estéticos y

12 Abordamos este tema en un breve ensayo al relatar la experiencia de una comunidad de teatro rural en Nicaragua, que utiliza el teatro como una herramienta de socialización y sensibilización sociopolítica a partir de un recorte popular y clasista, y que tiene a la realidad rural y su imaginario como propuesta estética (Hilsenbeck Filho, 2011).

13 "En una Rusia marcadamente analfabeta, apenas parcialmente electrificada y en crisis de materiales como papel, las formas alternativas de comunicación e información deben surgir con la misma urgencia con que se impone la necesidad de una victoria definitiva de las fuerzas que tomaron el poder" (García, 1990: 5).

políticos dominantes, pudiendo incluir en el día a día de las clases trabajadoras el aspecto de lo bello, que levante su percepción y su nivel de conciencia, que renueve sus sentidos, que construya nuevas redes de solidaridad y de resistencia.

Una vez hechas estas consideraciones y señalamientos, no queremos sugerir con eso que el teatro sea la solución para los problemas de sociabilidades internas en los territorios de los movimientos, o la forma, por excelencia, de divulgación de sus idearios y sus concepciones y que, al mismo tiempo, sirva como la crítica capaz de disipar la ideología capitalista. Puede ser todo eso también, pero en una escala infinitamente inferior, haciendo parte de un proceso más amplio de transformación social, como las incipientes (y frágiles) experiencias del MST lo vienen demostrando. Por otro lado, negar las potencialidades que están presentes en los movimientos sociales de izquierda con el uso del teatro, no sería relegar el papel del arte a una irrelevancia sin igual, por lo contrario, sería negar y colocar en la irrelevancia el papel de esta izquierda en el proyecto más amplio de la emancipación humana.

Cuadro 1
Espacialización geográfica de los grupos de teatro de lo MST

Estado	*Número*	*Nombres*
Rio Grande do Sul	3	Peça pro povo, Alto Astral, Vida e Arte
Santa Catarina	1	Tampa de Panela
Paraná	1	Gralha Azul
São Paulo	1	Filhos da Mãe...Terra
Distrito Federal	1	Semeadores da Terra
Mato Grosso do Sul	7	Águias da Fronteira, Filh@s da Cultura, Raízes Camponesas, Lamarca da Cultura, Mensageiros da Cultura, Frutos da Terra e Utopia
Goiás	1	Revolucena
Rondônia	1	Arte Camponesa
Pará	1	Ferramenta
Maranhão	1	Rompendo Cercas
Sergipe	8	---
Ceará	1	---
Pernambuco	3	---

Fuente: elaboración propia a partir de datos del MST Brasil.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arantes, Paulo 2004 "Documentos de cultura, documentos de barbárie – O sujeito oculto de um manifesto" en *Zero à esquerda* (São Paulo: Cortez).

Ayer, Maurício s/d "Um ator não é apenas um repetidor de falas" <http://www.revistaforum.com.br/conteudo/detalhe_materia.php?codMateria=5166>.

Bernardo, João 2010 "Portugal não existe" en *Passa Palavra* <http://passapalavra.info/?p=33125>.

Branco, José Mario 2010 "A oficina da canção IV – O sofisma da oposição entre forma e conteúdo" en <http://passapalavra.info/?p=29443>.

Brigada Nacional de Teatro Patativa do Assaré 2006a *Teatro e transformação social. Vol. 1: Teatro Fórum e AgitProp* (s/d: CEPATEC/FNC/MINC).

Brigada Nacional de Teatro Patativa do Assaré 2006b *Teatro e transformação social. Vol. 2: Teatro Épico* (s/d: CEPATEC/FNC/MINC).

Brigada Nacional de Teatro Patativa do Assaré s/d "Contra a mercantilização a dinâmica da produção teatral do MST. Caderno de Ensaios" en <http://www.teatrodenarradores.com.br/v1/index.php?option=com_content&view=article&id=50%3Acontra-a-mercantilizacao-a-dinamica-da-producao-teatral-do-mst&catid=20%3Acaderno-de-ensaios&Itemid=60&lang=br>.

Carvalho, Sérgio de 2008 "A contribuição do teatro para a luta de classes: a experiência da Companhia do Latão. Entrevista realizada por Iná Camargo Costa" en *Crítica Marxista* (Campinas: Unicamp) N° 26.

Centro de Teatro do Oprimido s/d en <http://ctorio.org.br/novosite/>.

Costa, Iná Camargo 2007 "Ações contra-hegemônicas exemplares" en Coletivo Nacional de Cultura – Brigada Nacional de Teatro Patativa do Assaré *Teatro e transformação social* (s/d: CEPATEC/FNC/MINC).

Costa, Iná Camargo 2009 "Crescemos Somente na Ousadia. Vídeo-documentário em homenagem aos 25 anos do MST" en <http://www.mst.org.br/node/7963>.

Costa, Iná Camargo 2010 "Rumos Radicais" (entrevista) y "A hora do Teatro Épico" (debate) en *Traulito* (São Paulo: Companhia do Latão), N° 3.

Elias, Norbert 1994 *O processo civilizador* (Rio de Janeiro: Zahar) Tomo 1-2.

Elias, Norbert 2001 *A sociedade de corte* (Rio de Janeiro: Zahar).

Freitas, Manuela de 2009 "As Campanhas de Dinamização Cultural (1974-45)" en <http://passapalavra.info/?p=2952>.

García, Silvana 1990 *Teatro de Militância* (São Paulo: Perspectiva/Edusp).

Hilsenbeck Filho, Alexander 2011a "Intercambio de correspondencia vía correo electrónico y conversaciones personales con Marco Fernandes", *mimeo*.

Hilsenbeck Filho, Alexander 2011b "Entrevista a Maria Silva, realizada el 20 de mayo" (San Pablo: *mimeo*).

Hilsenbeck Filho, Alexander 2011c "Comuna de teatro rural na Nicarágua" en *Passa Palavra* <http://passapalavra.info/?p=35787>.

MST Brasil 2006 en <http://www.mst.org.br/node/2595>.

McNee, Malcom 2001 "As artes performáticas no MST: o poder simbólico dos corpos em movimento" (Traducción de Else R. P. Vieira) en <http://www.landless-voices.org/vieira/archive-05.phtml?rd=PERFMART001 &ng=p&th=8&sc=1&se=0>.

Pavis, Patrice 2005 *Dicionário de Teatro* (São Paulo: Perspectivas).

Rótulo, Guilherme y Nogueira, Márcia 2007 *Práticas teatrais no MST – Projeto de pesquisa Banco de Dados em Teatro para o Desenvolvimento de Comunidades* (s/d: CEART/UDESC).

Rovida, Renan 2010 "Uma reflexão sobre a proposta de ação integrada de alguns coletivos socialistas" en *Traulito* (São Paulo: Companhia do Latão) N° 3.

Schwarz, Roberto 1978 "Cultura e Política, 1964-1969" en *O Pai da família e outros estudos* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).

Stédile, João Pedro 2009 "Outras conversas" en Sérgio de Carvalho *Atuação crítica: entrevistas da Vintém e outras conversas* (São Paulo: Expressão Popular).

Tiarajú 2009 "Unidos da Lona Preta: batucada do povo brasileiro" en <http://passapalavra.info/?p=16992>.

Villas Bôas, Rafael 2006 "Sem Terra identificam suas lutas em experiências teatrais do MST" en <http://www.mst.org.br/node/2595>.

Lucas Gebara Spinelli*

A ECONOMIA MORAL DA AUTOGESTÃO ZAPATISTA

INTRODUÇÃO

AS PERSPECTIVAS TEÓRICAS sobre o projeto político zapatista perpassam os temas da luta armada, do diálogo com a sociedade civil e do autogoverno das comunidades indígenas camponesas de Chiapas, de acordo com os diferentes momentos de direcionamento político apontados pelos comunicados oficiais do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN). Nesse estudo buscamos debater a ideia de que os autogovernos das comunidades zapatistas são o suporte material e simbólico da estratégia autonômica do movimento zapatista. Este é entendido como um amálgama político que envolve comunidades indígenas e um exército camponês de autodefesa a uma vasta de rede de simpatizantes nacionais e internacionais como: intelectuais acadêmicos e não acadêmicos brancos, mestiços e indígenas, religiosos, centros de pesquisa, organizações não governamentais de defesa dos Direitos Humanos, ou que desenvolvem programas de educação, saúde, organização econômica e produtiva junto às comunidades.

* Mestre em Ciência Política no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH/UNICAMP). Membro do Coletivo de Educadores Populares Universidade Popular e bolsista extensionista da Incubadora Tecnológica de Cooperativas Populares da Unicamp. E-mail: lucasgespin@gmail.com.

No entanto, enfatizamos aqui a importância do protagonismo dos camponeses indígenas habitantes das comunidades rurais de Chiapas, bases de apoio zapatistas, (BAZ), se organizam em assembleias comunitárias e indicam autoridades dos Municípios Autônomos e das Juntas de Bom Governo. Lembramos que as BAZ e os militantes do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) são mais indiferenciados entre si do que os serviços de inteligência militar gostariam, o que torna a separação entre uma análise do zapatismo civil e outra do militar uma ilusão científica, além de um discurso potencialmente alentador às forças de repressão do Estado.

Durante nossa análise incorremos na aceitação de uma perspectiva territorial da autonomia zapatista para pensar nesses sujeitos principais do movimento zapatista, uma vez que pensamos em territórios sobrepostos aos mapas do território oficial mexicano. Nesses lugares as populações indígena-camponesas locais ocupam, projetam, praticam formas de auto-organização surgidas a partir da política do movimento zapatista.

AUTO-GESTÃO DA ECONOMIA COMUNITÁRIA

"Primera pregunta: ¿Hay cambios fundamentales en la vida de las comunidades indígenas zapatistas?
Primera respuesta: Sí.
Segunda pregunta: ¿Estos cambios se dieron a partir del alzamiento del primero de enero de 1994?
Segunda respuesta: No.
Tercera pregunta: ¿Cuándo fue entonces que se dieron?
Tercera respuesta: Cuando la tierra pasó a ser propiedad de los campesinos.
Cuarta pregunta: ¿Quiere decir que fue cuando la tierra pasó a manos de quien la trabaja, que se desarrollaron los procesos que se pueden apreciar ahora en los territorios zapatistas?
Cuarta respuesta: Sí. Los avances en gobierno, salud, educación, vivienda, alimentación, participación de las mujeres, comercialización, cultura, comunicación e información tiene como punto de arranque la recuperación de los medios de producción, en este caso, la tierra, los animales y las máquinas que estaban en manos de los grandes propietarios."

Subcomandante Marcos em *Gustar el café: El calendario y la geografía de la tierra,* dezembro de 2007

Na forma das Juntas de Bom Governo as comunidades zapatistas têm consolidado uma espécie de poder popular de alcance regional, fundado e integrado socialmente pela organização e garantia do exercício da decisão comunitária direta sobre os rumos dessas políticas em nível local e regional. A construção dos autogovernos tem por pressuposto democratizar, ensinar e possibilitar a apropriação das formas de gestão da produção por parte dos camponeses zapatistas.

Tal poder se baseia em uma forma de ocupação do território que garante a produção e a reprodução da base social dos municípios autônomos zapatistas para além da realização do lucro e da propriedade privada que constituem o território capitalista. Para o processo ser iniciado, os zapatistas do EZLN frisam a necessidade de assegurar a tomada dos meios de produção (animais, terras e maquinários) por quem trabalha. E, posteriormente, organizar comissões de trabalho para conduzir projetos produtivos nas comunidades zapatistas.

> La importancia de estos trabajos, pues, hablando de la producción no solo nada más de pensar y del consumo, lo que es de los alimentos o de los granos básicos, sino que hablando de la producción es muchas cosas de productivas. Pensar cómo se puede producir mejor y todo eso son los logros que siempre ha tenido ya la Junta de Buen Gobierno. (*JBG* Morelia citado em González e García, 2008: 112)

Por essa fala podemos entender que o sentido da produção para as autoridades zapatistas é guiado pelos princípios de uma *economia moral* (definida conforme Thompson, 2005) de provisões dos bens de primeira necessidade das populações zapatistas.[1]

A ideia de desenvolvimento econômico caminha junto do bem-estar social de forma que, segundo Navarro, os zapatistas rompem com a perspectiva estatista ou mercadológica da assistência social (Navarro, 2009: 56).

---

1 Thompson utiliza a expressão *economia moral* para definir o conjunto de costumes no qual se amparava a plebe inglesa do século XVIII para garantir o abastecimento de alimentos e provisões, em caráter de resistência ao crescimento das relações capitalistas no âmbito dos mercados locais. É na esfera da circulação que Thompson analisa os efeitos do liberalismo econômico e do avanço das relações capitalistas de produção no campo, que passaram a submeter as necessidades humanas por alimento à lei da oferta e da procura, como uma nova força da natureza que, ao invés de destruir as plantações com pragas, pestes e catástrofes climáticas, submetia os consumidores de trigo aos humores do Mercado (Thompson, 2005). Ao longo do capítulo procuraremos desenvolver a ideia da rebelião zapatista sob o prisma da economia moral.

> La función como Junta del Buen Gobierno es impulsar más las áreas de la autonomía, de la salud, educación, producción, entre otros, y la tarea es llevar bien la administración para entregar cuentas claras al pueblo. Esta forma de gobierno es diferente que el gobierno oficial. Gobernamos al pueblo y también obedecemos de todos sus opiniones, es decir, mandamos pero obedecemos al pueblo, mandar obedeciendo, y también cuando el pueblo presenta su necesidad a su gobierno, aquí en la Junta del Buen Gobierno pues también nosotros priorizamos la necesidad, si es una necesidad de agua... no es igual que el gobierno federal que lo manda a una cancha deportiva, que él no se está fijando cuál es la importancia. (*JBG* Morelia citado em González e García, 2008: 109)

Daí surgem algumas polêmicas relativas às reais capacidades dos auto-governos zapatistas suprirem as demandas de suas populações e sobre as possibilidades de uma atuação em nível local romper com o capital e suas relações predatórias. É sobre esse ponto que gostaríamos de fazer alguns apontamentos que julgamos de extrema importância para repensarmos a possibilidade de uma outra economia, produção e comércio, à luz do zapatismo.

Os trabalhos da comissão de produção das Juntas de Bom Governo envolvem o desenvolvimento de projetos produtivos para o desenvolvimento das comunidades em toda a complexidade relativa à construção de infra-estrutura e condições de sustentabilidade e autossuficiência dos territórios zapatistas, norteadas pelos princípios das leis revolucionárias do EZLN. Seus trabalhos abrangem o incentivo à formação de cooperativas, a repartição e administração de bens comunitários (ejidais) e terras até a organização da produção coletiva de milho, feijão, hortaliças, café voltado ao auto-consumo.

As comissões de produção também precisam contornar os problemas relativos à distribuição e comercialização através da criação de mercados autônomos zapatistas e compra de meios de transporte necessários para eliminar os intermediários. As Juntas de Bom Governo se tornam proprietárias desses equipamentos de infra-estrutura e a apropriação privada desses bens é punida severamente como crime de corrupção contra as comunidades.

No que diz respeito à resolução de problemas relativos à organização produtiva alguns membros das comissões das Juntas de Bom Governo são claros em falar de suas limitações técnico-profissionais por falta de capacitação e recursos, principalmente quando precisam solucionar problemas de cunho tecnológico:

> Lo que nos dificulta: no tenemos más estudio. Porque a veces se presentan problemas difíciles y también siempre pues hemos buscado la

> forma de la solución y también nos dificulta un poco que de por sí no hay más recurso para dar solución a los problemas del pueblo. Porque hay a veces problemas en cuestiones de agua o en otras cosas, si no hay más recurso pues eso es lo que nos dificulta para mejorar o para mejorar su necesidad al pueblo. Esa es una dificultad que estamos viviendo pero también que no tenemos más estudio para hacer y mejorar el trabajo como de por sí, los que estamos trabajando aquí, aquí estamos aprendiendo entre todos, el que sabe algo pues le enseña al otro y así, poco a poco se va cambiando. Eso es. (*JBG* Morelia citado em González e García, 2008: 113)

Um exemplo de problema enfrentado pelas comissões de produção é a acentuação da desigualdade entre os próprios territórios zapatistas. As comissões de produção das Juntas de Bom Governo também são formadas para equilibrar essas disparidades regionais e distribuir de forma solidária os recursos entre as regiões construindo estradas, armazéns, mercados e restaurantes populares e estimulando a formação de cooperativas e oficinas voltadas à organização do trabalho associado (González e García, 2008: 126).

Um exemplo disso se dá pelos trabalhos da JBG do Caracol de La Realidad, onde se construíram três mercados zapatistas para que as comunidades consigam contornar os atravessadores, escoar sua produção e adquirir bens por preço acessível. Os lucros obtidos são convertidos em projetos de desenvolvimento das infra-estruturas de saúde, educação e quaisquer outros setores que as Juntas de Bom Governo definirem como prioridade (González e García, 2008: 126). A Junta de La Garrucha apresenta armazéns e tendas de comercialização de café em seu território e a JBG de Roberto Barrios, dois mercados para a comercialização da produção local.

Apesar da prática do trabalho associado estar prevista nas leis revolucionárias do EZLN, o número de cooperativas de vulto em território zapatista não é grande, o que nos faz pensar nas capacidades de praticar uma outra produção, sem contar com recursos. Na Junta de Bom Governo de Oventic se localizam duas importantes cooperativas de comercialização de café[2] orgânico para mercados de comércio justo de países europeus, três cooperativas de mulheres artesãs, além de oficinas de produção de calçados (não necessariamente tais oficinas organizam trabalhos coletivos). Em Roberto Barrios a chamada Sociedad Cooperativa de Producción Che Frontera Norte é dona de dois caminhões para realizar o transporte de mercadorias e gado. Dividem

2 Nos referimos aqui às cooperativas Mut Vitz e Ya'chil Xojobal Chu'lcha'n. Os cooperados de ambas estão ligados historicamente ao movimento zapatista da região (dados das Juntas de Bom Governo, 2003-2010).

os ganhos de acordo com as necessidades de apoiar os cooperados e membros da comunidade em geral, ou investir nas cooperativas (González e García, 2008: 130) e contribuem, segundo as leis de impostos zapatistas, às Juntas de Bom Governo.

> Antes, cuando se empezó, no se pensaba todavía en eso sino que se pensaba en la lucha, que vamos a luchar, pero ahora estamos trabajando mucho en la construcción de la autonomía y cuando nosotros pensamos en autonomía es que tenemos que ir construyendo con la organización, con el trabajo colectivo, tenemos que ir apoyando las diferentes áreas. Por ejemplo, con los niños queremos también que vayan aprendiendo el colectivismo, desde la educación, desde las escuelas autónomas y aquí los promotores, juntos los promotores de agroecología y de educación, pues también les van a ir enseñando cómo deben trabajar, cómo deben sembrar hortalizas, el maíz, el frijol, cómo hay que cuidar los animales, por ejemplo, esa es la idea. (Cooperativista de Victorico Grajales, citado em González e García, 2008: 132)

Além da formação de promotores e coordenadores de qualificação (agroecologia, sapataria, carpintaria, metalurgia, culinária, artesanato, corte e costura) e das frentes de trabalho para estimular a produção associada enquanto prática e também principio educativo, a autogestão zapatista implicou uma outra modalidade de intervenção social na economia comunitária. Em recente discurso, o tenente insurgente Moisés discorre sobre algumas conquistas dos conselhos municipais dos MAREZ e das Juntas de Bom Governo. Dentre elas um banco comunitário, fundado com a cobrança de impostos sobre as obras das rodovias que têm sido construídas em Chiapas pelo governo federal:

> Les voy a platicar pues algunos logros de lo que han hecho los compañeros y compañeras de esos tres colectivos que ya les mencioné. Por ejemplo, la Junta de Buen Gobierno en el Caracol uno, que es La Realidad, ha inventado pues lo que le llamaron Banpaz, que quiere decir: Banco Popular Zapatista. Si ustedes nos preguntan o piensan, se imaginan, queriéndonos preguntar de dónde el recurso. Otro es el impuesto que se le cobra al mal gobierno porque está metiendo la carretera para que lleguen fácil sus policías y su ejército a desalojar a nuestros compañeros y compañeras, y a otros hermanos y hermanas, en Montes Azules. Y ahí se le cobra pues el impuesto y eso es lo que invierten en el Banco Popular Zapatista [...]. (Moisés, 2009)

O surgimento do banco popular autônomo zapatista (Banpaz) no Caracol de La Realidad se deu a partir de discussões dos próprios habitantes das comunidades locais. Apesar dos esforços das autoridades

da Junta de Bom Governo de La Selva Fronteriza para a criação de um sistema de saúde autônomo baseado na medicina preventiva, muitos moradores dos municípios autônomos locais necessitavam fazer empréstimos em dinheiro junto a pequenos proprietários da região para os casos em que precisavam viajar longos trajetos até um hospital estatal mais próximo.

Foi a partir disso que as comunidades reuniram um fundo, inicialmente voltado a empréstimos para os doentes necessitados, composto por um aporte advindo do EZLN, das doações feitas a um jovem doente (cujo valor era mais que o suficiente para seu atendimento individual), dos impostos cobrados junto às empresas de construção de rodovias locais e uma outra parte advinda dos ganhos obtidos com o sistema de transporte administrado pela Junta de Bom Governo. Todo solicitante de empréstimos junto ao Banpaz precisa ter o aval da assembleia comunitária, testemunha de sua necessidade real em realizar o empréstimo. O prazo para pagamento da dívida com o banco é colocado pelo próprio requerente.

No início as comunidades cogitaram que o banco funcionasse para realizar empréstimos a projetos individuais, mas quando se deram conta que era um puro negócio restringiram os empréstimos às questões de saúde e hoje em dia aos projetos coletivos. Uma das autoridades da Junta de Bom Governo de La Realidad afirma que o banco é

> parte de nuestra autonomía, en la que nosotros mismos podemos crear nuestros propios recursos económicos, nuestros alimentos, nuestros servicios de salud y educación, nuestros medios de comunicación y modos de comercialización. Así lo estamos haciendo, cada vez con menos dependencia de afuera, porque al principio (hace ya seis años) empezamos con más apoyos del exterior. Ahora somos cada vez más independientes y, por lo tanto, cada vez más autónomos. (Ruiz, citado em Ramírez, 2008)

Porém, há um problema de escalas de ação política presente aqui. Quando a cobrança de impostos pelos zapatistas passa a ser uma fonte de recursos para a formação de um banco de empréstimos voltados ao atendimento de demandas sociais das comunidades, poderíamos nos perguntar: é possível um movimento social, desde uma legitimidade baseada nas *autonomias* dos povos indígenas, gestar um programa de alternativa econômica, mesmo que em âmbito comunitário? Ou como pergunta Yáñez (2006), há uma economia zapatista?

Para Hilsenbeck, os bens produzidos e a matéria-prima empregada indicam que as comunidades zapatistas estão afastadas do mercado mundial e, por isso mesmo, ocupam posição marginal e periférica na estrutura econômica, inclusive enquanto modelo econômico

alternativo ao modelo de capitalista de mercado. Suas experiências autogestionárias não podem ser pensadas como modelo ou mesmo sistema econômico. Além disso, a baixa renda obtida com a comercialização de produtos com baixo valor agregado faz com que as autoridades zapatistas demonstrem grande fragilidade política e econômica para exercer "atos mínimos de governo", dependendo diretamente de recursos da própria comunidade e de doações advindas de doadores nacionais e internacionais (2007: 218).

Essa enorme dependência do dinheiro de apoiadores internacionais é questão nevrálgica para pensar o significado da autonomia. Cal y Mayor (2009: 156) aponta que a negação da institucionalidade, dos vínculos e dos recursos oficiais por parte das autoridades dos municípios autônomos zapatistas significa na prática uma grande dificuldade na obtenção de bens materiais. Apoiadores internacionais e o dinheiro estrangeiro parecem ser a principal fonte de recursos financeiros do auto-governo zapatista, o que torna o zapatismo extremamente vulnerável à economia das ONG europeias.

Apesar da dificuldade em identificar a origem e os caminhos dos recursos necessários à criação dos serviços que chegam aos municípios autônomos, Aracely Cal y Mayor, a exemplo de Saavedra (2007), é categórica ao afirmar que tais recursos são fundamentais para a própria existência das estruturas dos municípios autônomos zapatistas e das Juntas de Bom Governo, de forma paralela ao Estado. E que por isso é difícil pensar a possibilidade de expansão das autonomias nos termos zapatistas para o resto do país.

Para a autora, alguns municípios autônomos contam com serviços de saúde, educação, projetos produtivos e afins de melhor qualidade que aqueles prestados pelo Estado, porém em vários municípios os serviços simplesmente inexistem e a situação dos auto-governos é caracterizada pela penúria financeira (Hilsenbeck, 2007: 218). Lembremos que o banco zapatista do Caracol de La Realidad é um exemplo de auto-organização econômica que, em certos sentidos, retoma as experiências das associações mutualistas dos trabalhadores industriais do século XIX e início do século XX,[3] precursoras da seguridade social que após a Primeira Guerra serviria às necessidades dos Estados capitalistas centrais na regulação à reprodução da força de trabalho. Por outro lado o motivo de existência do banco zapatista foi

3 Segundo Mészaros as associações dos trabalhadores não são um bloco isolado da sociedade capitalista a exemplo do que afirmaria Proudhon, mas produto da contradição entre relações sociais de produção e desenvolvimento das forças produtivas dessa mesma sociedade como diz Marx. Nesse sentido política e economia não caminham separados mas estão sempre em determinação recíproca (Mészaros, 1993: 82, nota 13).

a dificuldade da população zapatista em acessar serviços básicos de saúde, o que, por si, só indica a dificuldade material das autonomias zapatistas. Mas diante disso perguntamos: existe a gestação de uma economia alternativa por parte dos zapatistas?

Se o desenvolvimento econômico zapatista é definido pelo seu valor-de-uso social, determinado pelas práticas de formulação e tomada de decisão dos auto-governos, baseadas nas necessidades sociais manifestas nas assembleias comunitárias, como poderíamos decretar a irrelevância da autogestão zapatista baseados apenas na observação dos tipos de bens e matérias-primas produzidas nas comunidades zapatistas, como propõe Hilsenbeck, ou no baixo grau de "desenvolvimento" das comunidades, como propõe Saavedra.

Não seria importante pensar os critérios de uma outra economia, com base nessas experiências autonômicas zapatistas relativas à produção, organização do trabalho, comercialização e criação de infraestruturas comunitárias? E talvez colocar em questão a própria noção de desenvolvimento?

Da mesma forma que Holloway (2003) acentua o projeto zapatista como uma práxis que visa "mudar o mundo sem tomar o poder" focalizando o poder político, Yáñez (2006) busca compreender os termos de uma possível práxis econômica, alternativa ao neoliberalismo, retomando as polêmicas entre os acadêmicos Víctor Toledo, Sérgio Zermeño e Neil Harvey e o subcomandante Marcos, travadas logo após o lançamento da VI Declaração da Selva Lacandona em 2005.

Preocupado com as limitações da autogestão zapatista, Toledo estabelece os seguintes princípios para conceber um modelo de desenvolvimento econômico alternativo ao neoliberalismo a fim de dar continuidade ao programa de uma economia alternativa: biodiversidade e autogestão (aliança com a natureza), produção social do território, sustentabilidade como poder social (famílias, comunidades e regiões) e modelos agroecológicos (entendidos como formas de manejo da natureza baseados na teoria ecológica e nas práticas de etnoecológicas dos mais variados povos). Também enuncia que há necessidade dos princípios anteriores serem complementados por um novo papel da ciência e da tecnologia, além da domesticação do mercado. E se pergunta se, do ponto de vista econômico, os Caracóis zapatistas são sustentáveis (Yáñez, 2006: 8).

O autor avalia que fechar as fronteiras e tentar "implantar clínicas, vendas, escolas ou cooperativas mantidas unicamente pela solidariedade nacional e internacional" (Yáñez, 2006: 8) é insustentável. Como alternativa a esse isolamento local dos territórios zapatistas e a essa dependência material das comunidades em relação aos recursos externos, Toledo propõe levar a cabo um projeto de modernização

alternativa, amparado na produção de novas modalidades territoriais, na implementação de sistemas agroecológicos, na apropriação de conhecimentos científicos e tecnológicos, na retomada da aliança mesoamericana com a natureza e na "articulação econômica com setores alternativos (verdes, justos e orgânicos) urbanos e industriais" (Yáñez, 2006: 8).

Nesse mesmo sentido, Aubry considera que a alternativa ao modelo neoliberal e ao agronegócio é a re-ruralização e re-campesinação da população, uma vez que se propõe um outro sistema de produção e um conhecimento, que convergem na defesa do território, da terra e do terreno, como sustentam os zapatistas em seus comunicados (Aubry, 2008: 8).

Para Yáñez, a VI Declaración de La Selva Lacandona não é muito clara a respeito de um programa de alternativa econômica ao neoliberalismo. Se a declaração tem por objetivo lançar um programa de lutas anti-capitalista abaixo e à esquerda, fundado nos princípios organizativos do mandar obedecendo, dela estão ausentes elementos referentes à economia, produção, emprego e comércio, a não ser quando apontados como parte do modelo capitalista neoliberal. Assim o EZLN estaria postergando uma discussão necessária sobre desenvolvimento, em nome de uma postura politicista própria da esquerda tradicional naquilo que ela compartilha com o capital: o projeto de desenvolvimento das forças produtivas.

De fato, a ideia dos territórios zapatistas como ilhas da utopia têm sido criticada de diferentes formas. Hilsenbeck afirma que "não devemos cair em uma idealização das experiências de autogoverno, autonomia e democracia direta levadas adiante pelas comunidades indígenas" (2007: 22). Por sua vez, Atilio Borón (2003) considera de fundamental importância que o zapatismo não incorra nos erros de uma bougainvilleanização[4] de suas experiências de autogoverno, uma

4 Na década de noventa, os habitantes aborígenes da ilha de Bougainville, localizada no Oceano Pacífico, sob domínio de Papua Nova Guiné, se rebelaram contra uma mineradora inglesa que devastara florestas, contaminara rios, expropriava terras e empregava seus trabalhadores em regime semi-escravo. Sofreram um embargo econômico e entraram em uma guerra de libertação contra o exército de Papua Nova Guiné e Austrália. Através de técnicas rudimentares de processamento de óleo combustível, criaram um diesel feito do óleo de coco que possibilitou a utilização de carros e máquinas motorizadas, abandonados pela mineradora. Criaram um sistema de diques e construíram pequenas hidroelétricas, inventaram armas de fogo com paus e pedras e lançaram mãos da medicina tradicional para tratar da saúde dos enfermos, alfabetizaram a população, acabaram com a distinção entre as classes e após alguns anos conseguiram a assinatura de um tratado de paz com as forças inimigas. Os saberes tradicionais da população foram fundamentais nesse exemplo de revolução para uma sociedade sustentável que recriou na prática a ideia

recriação dos modelos de ilhas socialistas utópicas, condenadas ao fracasso no oceano capitalista em que as águas não param de avançar sobre a terra firme.

Victor Toledo, por seu turno, afirma que no México rural uma ampla gama de comunidades indígenas camponesas não pertencentes às fileiras zapatistas do EZLN recriam em seus próprios âmbitos territoriais um modelo de apropriação social da produção alternativo ao neoliberalismo, sem a necessidade de se definir politicamente. Por isso mesmo essas comunidades indígenas são flexíveis para "negociar, administrar e gerir tudo aquilo que convenha a seus objetivos de autogestão e autonomia locais" (Yáñez, 2006: 2) superior ao zapatismo.

Toledo também critica o ELZN uma vez que a VI declaração não faz qualquer menção às milhares de comunidades indígenas camponesas voltadas à busca de sustentabilidade e não toma o a natureza como eixo central da argumentação, o que infringe a cosmovisão meso-americana. Além disso, acusa o EZLN de lançar mão de antigas pretensões meta-territoriais, como a aliança operário-camponesa e uma nova Constituição no México, sem que tenha avançado efetivamente na consolidação das autonomias locais em seus territórios (Yáñez, 2006, 3). Conclui que o EZLN se apresenta ao mundo como movimento social que funda novas práticas e relações sociais, mas possui objetivos iguais a qualquer outro agrupamento político tradicional.

Sérgio Zermeño concorda com as indagações de Toledo e aponta que nos escritos dos comunicados zapatistas "há muitos poucos parágrafos explicando o assunto do local-regional e da enorme riqueza que está implicada nos *caracoles*" (citado em Yáñez, 2006: 4) de tal forma que em sua opinião as experiências autonômicas zapatistas deveriam ser muito mais visíveis para que outras comunidades do México pudessem seguir o exemplo.

É importante notar que tanto Toledo como Zermeño se preocupam com o exercício das autonomias zapatistas enquanto experiências não-sustentáveis e condenadas ao âmbito local por causa da tutela do EZLN e suas pretensões de exercício do poder em escala nacional, que segundo os autores está evidente na VI Declaração da Selva Lacandona. Porém, ambos os autores não se preocupam com o exercício do poder do Estado e com as limitações impostas pelo capital às autonomias zapatistas e não-zapatistas quando estas se limitam ao âmbito local.

---

de desenvolvimento segundo o primado das necessidades sociais. Apesar disso, trata-se de uma experiência desconhecida em grande parte do mundo que podemos apontar como exemplo potencial de desenvolvimento através do poder local. Essas informações se baseiam no documentário *The Coconut Revolution*, BBC, 2000.

De fato, se sobrepuséssemos dois mapas, um com as maiores reservas de recursos estratégicos e biodiversidade; outro com as regiões habitadas e as bases sociais de organizações camponesas e originárias atingidas pelos projetos de infra-estrutura, teríamos muito claramente uma sobreposição de recursos e populações atingidas em mobilização (Porto-Gonçalvez, 2009).[5] São os expropriados da nossa contemporaneidade, expelidos das suas terras de subsistência, de soberania alimentar, de saberes ancestrais, sendo empurrados para as aglomerações urbanas para abastecer o exército industrial de reserva e ampliar a exclusão social. Segundo Ana Esther Ceceña (2009), são produtos das políticas de Banco Mundial, financiadas pelo Capital transnacional e apoiadas pelas elites políticas e econômicas dos países "em desenvolvimento", empolgadas com o acúmulo do PIB e o desenvolvimento das forças produtivas.

No México, a ocupação transnacional do território vem se dando na frente econômica e militar, através da conjugação do Plano Puebla Panamá, que consiste na interligação de um corredor de infraestrutura que conecta os EUA até o Panamá, à iniciativa Mérida, um projeto de militarização e articulação dos serviços de inteligência e segurança dos países da América Central e México aos EUA. Ceceña nos lembra de que a Selva Lacandona em Chiapas (núcleo do território zapatista) é um dos territórios nodais de ambos os planos, uma vez que agrega as últimas grandes reservas de biodiversidade, com grandes recursos minerais e energéticos ainda intocados (Ceceña, 2009: 205).

Nesse contexto de avanço do capital contra os territórios indígenas e camponeses de Chiapas, torna-se reduzida a possibilidade dos zapatistas lançarem um projeto de oposição ao neoliberalismo que seja capaz de utilizar qualquer uma de suas experiências de desenvolvimento local como modelo a ser replicado por outros movimentos sociais, caso esse projeto não esteja conectado a luta política de abrangência nacional.

Além disso Neil Harvey considera que os zapatistas ressaltam a importância das reivindicações do movimento indígena por um modelo de desenvolvimento alternativo, mas que há uma forte limitação para a conquista desses objetivos por parte das outras organizações não-zapatistas de Chiapas. Problemas agrários, queda de preços, fim de subsídios, privatização de empresas públicas, falta de acesso à saúde e educação eram temas das manifestações de outras organizações de Chiapas que, diante da repressão governamental, se somaram às fileiras do EZLN.

---

5 Tal ideia foi proferida por Carlos Walter Porto-Gonçalvez em a palestra realizada no Seminário Meszáros: O desafio e o Fardo do Tempo Histórico, USP, 12 de agosto de 2009.

(Yáñez, 2006: 5), que por sua vez participa ativamente do Congresso Nacional Indígena (CNI) composto por organizações indígenas de todos os estados do México, cuja linha política de aliança entre homem e natureza rechaça abertamente a privatização de recursos naturais.

Por outro lado, a proposta de Toledo para o desenvolvimento sustentável de comunidades indígenas envolve o uso racional de recursos e a flexibilidade para gerenciar as relações com outros setores da sociedade em prol do desenvolvimento local, o que para Harvey significa uma possível confluência entre localismo sustentável e o novo setor empresarial atrelado à ideia de capitalismo ambientalmente e socialmente responsável (Yáñez, 2006: 7). Em outras palavras, Harvey previne que o debate sobre modelos de desenvolvimento alternativo é fértil, mas que certas experiências de desenvolvimento local citadas por Toledo não passam de "capitalismo ecológico neoliberal" para o qual os esforços de apropriação social do território por parte das comunidades não pode ceder espaço.

Apesar da insustentabilidade da auto-reprodução do projeto autonômico zapatista como um sistema capaz de se contrapor à magnitude das forças do Capital, consideramos que a chave para explicar sua permanência está na compreensão da autonomia e do território como elementos da *economia moral zapatista*. Tal conceito, conforme definido por Thompson (2005), remete ao confronto do sujeito do campo à modernidade capitalista, que significou a "aliança para progresso da pobreza" (Aubry, 2008: 8, tradução do autor), a partir da expropriação de terras, conhecimentos da natureza e do trabalhador, códigos biogenéticos de plantas e animais, contaminação do solo, dá água, desmatamentos, exploração da mão-de-obra sem-terra, seja no campo, seja na cidade.

A ECONOMIA MORAL ZAPATISTA: UMA CONCLUSÃO

O protagonismo dos camponeses indígenas na história política de um país como o México contrasta fortemente com as considerações clássicas de Marx sobre a preponderância e o papel central do proletariado industrial urbano na luta de classes e o caráter residual do camponês ou da tribo sem-Estado, enquanto trabalhador direto vinculado aos seus meios de produção pelas relações de propriedade comunais, familiares e naturais (Marx, 1975: 65). Aqui buscamos refletir acerca de uma vinculação intrínseca da *economia moral* com as lutas sociais autonômicas nas quais os principais sujeitos do conflito contra os agentes do capital estão muito mais próximos do que definiríamos como camponeses do que com o proletariado urbano-industrial, apontado por Marx como o principal sujeito da revolução social contra o capital. A figura do camponês é fundamental para compreender

as possibilidades de revolução nos países subdesenvolvidos, uma vez que o meio rural coloca as condições objetivas para desenvolver a estratégia da guerrilha: militantes civis e militares diluem-se na massa.

Em franca extinção numa sociedade onde a terra tende historicamente a se tornar pura e simplesmente propriedade privada (meio-de-produção e/ou mercadoria objeto de especulação), o trabalhador pequeno proprietário ou trabalhador de propriedades comunais da terra, assim como o artesão das cidades, vê suas condições de trabalho serem dissolvidas pelos pressupostos da acumulação de capital: a) disponibilidade de trabalho livre como força de trabalho vendável, útil no mercado para gerar produtos mercantilizáveis e b) separação do trabalho livre dos meios de produção e da matéria-prima.[6]

Para Marx, o campo é o laboratório natural do trabalhador e o ponto de partida necessário para a conformação da propriedade privada e do proletariado. O avanço das relações capitalistas no espaço rural significa a expropriação do campesinato dos meios de produção, de modo que o campesinato passa a ser formado por indivíduos proprietários única e exclusivamente da própria força-de-trabalho. Nessa narrativa de formação do trabalhador assalariado é fundamental para Marx diferenciar o proletariado (novo sujeito social do mundo industrial) das massas rurais que tiveram seus direitos naturais à terra (tribais, divinos, sanguíneos, familiares) destituídos de significado e de efetividade devido ao avanço das relações sociais capitalistas no campo. A marcha da "modernização" passa pelo campo e pela dissociação do camponês dos próprios meios de trabalho, convertendo terra e força de trabalho em mercadorias livres para serem compradas e vendidas. Aquilo que Marx denomina direito natural à terra é historicamente esmagado pelo movimento expansivo da economia do valor-de-troca sobre as relações sociais existentes ao redor do globo, em função de uma única relação: a relação de capital, movida pela lógica de acumulação.

Como é sabido, Marx empreendeu uma análise crítica à economia política de Adam Smith e David Ricardo, conhecida como "clássica". Os economistas clássicos se detinham na compreensão dos mecanismos de mercado que explicariam o acúmulo de riquezas pelos indivíduos, se apoiando em uma noção de *homem econômico natural*, cuja universalidade (a)histórica interligaria todos os homens. Os indivíduos acumulariam riquezas a partir de suas capacidades individuais

---

6 Segundo Jessop, a acumulação depende do equilíbrio de três momentos: "A expansão das relações de mercado (mercantilização do mundo, regime de propriedade, etc.), a reprodução-regulação de mercadorias fictícias (notavelmente Terra, Força de trabalho, Dinheiro, Conhecimento e Tecnologia) e a manutenção dos suportes extra-econômicos do capital" (Jessop, 2001: 88).

de produzir bens e interagir com a "mão invisível" do Mercado, reguladora das trocas econômicas através da *lei da oferta e da procura* de mercadorias. Ou seja, os indivíduos se realizariam enquanto comerciantes e não como produtores. Para Marx, essa universalidade da lei de mercado institui o ideal burguês do isolamento dos indivíduos e da sua produção; um ideal que despreza não apenas os laços "naturais" (sanguíneos, familiares, tribais) entre seres humanos, mas também o caráter cada vez mais integrado dos indivíduos vivendo na sociedade de seu tempo, através da universalização das trocas de mercadorias, valorizadas pelo trabalho humano contido nelas.

> Só no século XVIII, na "sociedade burguesa", as diversas formas do conjunto social passaram a apresentar-se ao indivíduo como simples meio de realizar seus fins privados, como necessidade exterior. Todavia, a época que produz esse ponto de vista, o do indivíduo isolado, é precisamente aquela na qual as relações sociais [...] alcançaram o mais alto grau de desenvolvimento. O homem é no sentido mais literal, um *zoon politikon*, não só animal social, mas animal que só pode isolar-se em sociedade. (Marx, 1982: 4, ênfase original)

A partir da crítica da economia política clássica, Marx define um método de apreensão da realidade centrado no caráter conflituoso e eminentemente político da economia. Sua análise da *produção*, da *circulação*, da *mercadoria* –categorias centrais da economia política clássica– deriva para a apreensão da realidade centrada no *trabalho humano* e na sua apropriação *político-econômica* formalizada pela propriedade privada dos meios de produção, instituída pelo Estado e pressuposto do Mercado. É na demonstração do trabalho alienado, estranhado do produtor, que Marx identifica a tensão entre produtor direto e o proprietário dos meios de produção. Sua obra enfatiza a necessidade de compreensão do sentido histórico da luta social no terreno estático da economia política e aponta que o movimento histórico e os sujeitos desse movimento são o centro da análise dessa sociedade.

Há muito tempo a obra de Marx têm sido centro de intensos debates com implicações prático-teóricas. Sem se ater ao resgate das inúmeras correntes marxistas militantes ou teóricas surgidas ao longo de 150 anos, consideramos que uma das bases da discórdia no seio da teoria marxista é a tensão entre sujeito histórico e estrutura social. Ou seja, até que ponto as diversas correntes marxistas enfatizam ora o sujeito ou ora as estruturas em suas análises da realidade histórica?

A observação histórica das sociedades nos permite reconstituir as condições políticas e as lutas sociais que determinaram, limitaram e, até certo ponto, alteraram o surgimento do mercado, naturalizado na teoria pelo uso das categorias da economia política clássica:

> Eu disse que Marx tornou visível as "regras" do capital. Para isso, foi necessário proceder através de uma *Crítica da Economia Política*. Dessa maneira ele pôde formular o conceito de um "modo" capitalista de produção, tanto como circuito do capital como um modo de auto-reprodução, pelo qual o capital reproduzia as relações produtivas que permitiam sua própria reprodução. Esse modo de produção pôde então ser conceitualizado como uma estrutura integral, na qual todas as relações devem ser tomadas simultaneamente como um conjunto, e na qual cada regra tem sua definição dentro dessa totalidade. A partir disso, acrescentou (por vezes erroneamente) as formas de desenvolvimento pelas quais esse modo poderia passar, e mais ainda, (e mais precipitadamente) projetou sua "lei do movimento" no futuro. O fato de que essas "leis" ou "tendências" não operam (ao contrário do que ele uma vez afirmou truculentamente) com "necessidade férrea no sentido de resultados inevitáveis", pode ser explicado, em parte, por ter Marx subestimado às tendências contrabalançadoras em operação. (Thompson, 1981: 170-171)

Utilizo essa interpretação para refletir sobre a transformação da terra em mercadoria e para pensar no surgimento da *economia moral zapatista* como mais uma manifestação das "tendências contrabalanceadoras" subestimadas por Marx na sua abordagem do desenvolvimento das forças produtivas. Para Thompson, a *economia moral* não se resume a uma mera prática discursiva, um retorno ao passado, um resíduo reacionário ou romântico, mas constitui um princípio organizativo do modo de vida pré-industrial e assalariado, reinventado e reapropriado pela população em processo de proletarização que experimentava e compartilhava o avanço das relações capitalistas sobre os mercados de alimentos:

> Nenhum outro termo parece se oferecer na hora de descrever a maneira como muitas relações "econômicas" são reguladas segundo normas não monetárias nas comunidades industriais e camponesas. Essas normas existem como um tecido de costumes e usos, até serem ameaçadas pelas racionalizações monetárias e adquirirem a autoconsciência de ser uma "economia moral". Nesse sentido, a economia moral é invocada como resistência À economia do "livre mercado" [...] As racionalizações ou modernizações do mercado capitalista afrontavam as normas da comunidade e criavam ininterruptamente um antagonista "moral". (Thompson, 2005: 258)

No estudo de Thompson, as turbas inglesas do século XVIII recorriam às leis caritativas de regulação de mercado que asseguravam o fornecimento de alimentos a preços acessíveis, de forma que não tornassem os consumidores reféns da especulação dos mercadores, atraves-

sadores e produtores. Além da especificidade da *economia moral* para analisar as particularidades da industrialização e da liberalização dos mercados na Inglaterra, concordamos com Thompson quando aponta o acesso à terra e a seus produtos como o fundamento do *modo de vida e da visão de mundo camponesa*, constituídas pelo primado da subsistência e da reciprocidade. Uma vez que o avanço das relações capitalistas põe em xeque "a norma da reciprocidade e o direito à subsistência como elementos morais genuínos da 'pequena tradição' [...] – isto é, na cultura camponesa, de modo universal" (Thompson, 2005: 259), as massas camponesas resistem e se lançam na luta de classes.[7]

Ora a formação de um mercado que oferta a força-de-trabalho necessária para a produção de mercadorias na indústria está conjugada à apropriação privada dos territórios "naturais". Para Rosa Luxemburgo e Karl Polanyi, a conversão da natureza em terra "destituída de toda significação social e cultural" constitui um espectro social estruturante do processo de acumulação capitalista do mesmo porte da utopia liberal, que busca a converter todo o ser humano em força-de-trabalho (Alimonda, 2006: 242). Tanto um como outro, convertidos em mercadorias, serão negociados por outra mercadoria: o dinheiro. Este por sua vez, somado à ciência e à tecnologia conforma o conjunto de *mercadorias fictícias* que constitui o suporte da sociedade de mercado.

Ao colocarem em questão os usos correntes da terra e do território, os zapatistas desenham no nível do discurso e da prática uma proposta de ruptura com o capital que, como podemos observar através dos relatórios e estudos sobre as comunidades zapatistas, acreditamos constituir um trabalho de base silencioso e cotidiano de construção política e econômica local e regional, subvalorizado pelas narrativas da ruptura revolucionária, mas que apenas poderemos compreender a partir de uma maior ênfase analítica nas implicações organizativas de tais processos autonômicos. Afinal, por que persistem em resistência?

---

7 Para Thompson, inclusive, a cultura de organização política que origina a criação de associações mutualistas dos trabalhadores da indústria no século XIX herda a cultura organizativa radical da plebe/turba inglesa dos séculos XVIII e XVII, que trabalhava no campo e nas manufaturas, nos portos e nas praças de mercado. O desaparecimento dessa cultura proletária devido ao acirramento dos mecanismos de controle do trabalho dentro e fora das fábricas foi acompanhado do fim da perspectiva de auto-organização dos trabalhadores e de um maior direcionamento de suas organizações à forma sindical que conhecemos hoje em dia, controlada de perto pelas instituições estatais de regulação social do mercado de trabalho. Essas considerações de Thompson estão presentes no livro *Peculiaridade dos ingleses e outros escritos* (2001) e são parte do debate travado pelo autor contra os argumentos de Perry Anderson acerca do reformismo da classe operária inglesa desde o século XIX.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alimonda, Héctor (org.) 2006 *Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana* (Buenos Aires: CLACSO).

Aragón, Georgina Calderón 2006 "La inserción del capital en los espacios rurales e indígenas en México" em Amalia, Inés Geraiges de Lemos; Arroyo, Mónica e Silvera, Maria Laura (orgs.) *América Latina: cidade, campo e turismo* (São Paulo: CLACSO).

Aubry, Andrés 2008 "El zapatismo: tierra, terruño y territorio: entrevista con Andrés Aubry" em Martínez, Ricardo (comp.) *Los colores de la tierra: nuevas generaciones zapatistas* (México DF: s/d).

Bellinghausen, Herman 2008 "Evolución de la autonomía en el Buen Gobierno: entrevista a Herman Bellinghausen" em Martínez, Ricardo (comp.) *Los colores de la tierra: nuevas generaciones zapatistas* (México DF: s/d).

Bernardo, João 2005 "A autogestão da sociedade prepara-se na autogestão das lutas" em *Piá Piou* (São Paulo: Colectivo Cactus) Nº 3

Bernardo, João 2009 *Economia dos conflitos sociais* (São Paulo: Expressão Popular).

Borón, Atilio 2003 *Filosofía política marxista* (São Paulo: Cortez).

Borquez, Luciano Conchero e Ventura, Sergio Grajales 2005 "Movimientos campesinos e indígenas en México: la lucha por la tierra" em *Observatorio Social de América Latina* (Buenos Aires: CLACSO) Año 6, Nº 16.

Brancaleone, Cássio 2009 "Os zapatistas e o significado da experiência de autogoverno indígena e camponesa no México contemporâneo" em <http://acyseclacso.ning.com>, consultado em novembro de 2010.

Cal y Mayor, Aracely Burguete 2009 "El município em Chiapas en coyuntura zapatista: un actor inesperado" em *Encrucijada americana* (Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado) Año 3, Nº 1

Casanova, Pablo González 1996 "Causas da rebelião em Chiapas" em *Olho da História* (Salvador: Universidade Federal da Bahia) Nº 3, dezembro.

Ceceña, Ana Esther 2009 "Autonomía regional y control de los territorio en América Latina" em Gasparello, Giovanna e Guerrerro, Jaime Quintana (orgs.) *Otras Geografías, experiencias de autonomías indígenas en México* (México DF: Redez).

Chesnay, François 1996 *A mundializacão do capital* (São Paulo: Xamã).

Convênio 169 OIT sobre pueblos indígenas y tribales em países independientes, disponível *em* <www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/lima/publ/conv-169/convenio.shtml>.

EZLN 1994-2006 *Cartas, Comunicados e Discursos divulgados entre 1° de janeiro de 1994 e 18 de maio de 2006*, disponível em <http://palabra.ezln.org.mx/>

Gómez, Magdalena 2009 "La autonomía indígena y la impunidad del Estado" em *La Jornada* (México DF) 5 de agosto.

González, Cristina Híjar e García, Juan 2008 *Autonomía Zapatista. Otro mundo es posible* (México DF: AMV).

Hilsenbeck, Alexander 2007 "Abaixo e à esquerda: uma análise histórico-social da práxis do Exército zapatista de libertação nacional", Dissertação de Mestrado, Marília.

Holloway, John 2003 *Mudar o mundo sem tomar o poder* (São Paulo: Contraponto).

Jessop, Bob 2001 "Capitalism, the Regulation Approach, and Critical Realism" em Brown, A. *et al.* (org.) *Critical Realism and Marxism* (Londres: Routledge).

La Jornada abril-junho de 2008 em <http://groups.google.com.br/group/chiapas-palestina>.

López y Rivas, Gilberto 2008 "Autonomías indígenas, poder y transformaciones sociales en México", Apresentação no II Seminário Científico de Teoria Política do Socialismo, 25 a 27 de agosto.

Marcos, Subcomandante "La treceava estela" em <www.ezln.org.mx>.

Marcos, Subcomandante 2007 "Parte IV: Gustar el café. El calendario y la geografía de la tierra" em *Coloquio "Ni el centro ni la periferia"*, dezembro, disponível em <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>.

Marcos, Subcomandante 2007 "Parte VII: Sentir El Rojo. El calendario y la geografía de la guerra" em *Coloquio "Ni el centro ni la periferia"*, dezembro, disponível em <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>.

Marx, Karl 1975 *Formações econômicas pré-capitalistas* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).

Marx, Karl 1982 *Para crítica de economia política: salário, preço e lucro* (São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Economistas).

Mészaros, Istvan 1993 *Filosofia, ideologia e ciência social* (São Paulo: Ensaio).

Moisés, Teniente Insurgente 2009 "Cuarto viento: una digna rabia organizada" em *Coloquio "Siete Vientos em los calendarios y geografías de abajo"*, disponível em <http://enlacezapatista.ezln.org.mx>.

Navarro, Luis Hernández 2009 "Movimiento indígena: autonomía y representación política" em Gasparello, Giovanna e Guerrero, Jaime Quintana (orgs.) *Otras geografías, experiencias de autonomías indígenas en México* (México DF: Redez).

Ornelas, Raúl 2005 "A autonomia como eixo da Resistência Zapatista – Do levante armado ao nascimento dos Caracoles" em Ceceña, Ana Esther (org.) *Hegemonías y emancipaciones en el siglo XXI* (Buenos Aires: CLACSO).

Porto-Gonçalves, Carlos Walter 2009 Palestra no Seminário "Meszáros: O desafio e o Fardo do Tempo Histórico", Universidade de São Paulo, 12 de agosto de 2009.

Primer Coloquio Internacional in memoriam Andrés Aubry, San Cristóban de las Casas 13 a 17 de dezembro de 2007 em <http://enlacezapatista.ezln.org.mx>.

Primer Festival Mundial de La Digna Rabia 31 de dezembro a 5 de janeiro de 2009 em <http://enlacezapatista.ezln.org.mx>.

Ramírez, Gloria Muñoz 2008 *El fuego y la palabra: Una historia del Movimiento Zapatista* (México DF: La Jornada Ediciones).

Relatórios das Juntas de Bom Governo. 2003-2010 em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx>.

Saavedra, Marco Estrada 2007 *La comunidad armada rebelde y el EZLN* (México DF: El Colegio de México).

Tacho, Mayor Insurgente 1997 "Mensaje del EZLN a los pobladores de San Pedro de Michoacán" em <http://palabra.ezln.org.mx>.

Thompson, Edward 1981 *A miséria da Teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser* (Rio de Janeiro: Zahar).

Thompson, Edward 2001 *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos* (Campinas, Edunicamp).

Thompson, Edward 2005 *Costumes em Comum: ensaios sobre a cultura popular tradicional* (São Paulo: Cia. das Letras).

Toledo, Víctor 2005 "El Zapatismo Rebasado. Sustentabilidad, resistencias indígenas y neoliberalismo" em *La Jornada*, 18 de julho.

Vinícius, Leo 2010 "O neozapatismo e os velhos meios de produção" em <http://passapalavra.info/?p=2280>.

Yáñez, David Velasco 2006 "¿Hay una economía zapatista? La otra Campaña y las Alternativas al neoliberalismo" em <www.sjsocial.org/crt/articulos/753_david_v.html>.

Zermeño, Sérgio 2005 "Un mundo donde... ¿caben otros?" em *La Jornada*, 4 de agosto.

Cassio Brancaleone*

DEMOCRACIA, AUTOGOVERNO E EMANCIPAÇÃO

Aproximações à práxis rebelde zapatista

INTRODUÇÃO

El problema de la revolución no es destruir el capitalismo, sino dejar de producirlo.
John Holloway

O controverso tema da transformação das sociedades como fruto da ação racional imperativa de um conjunto de homens e mulheres organizados para esse objetivo, através dos mais diversos meios possíveis, alentou parte significativa do imaginário político moderno ocidental desde pelo menos o êxito do que entrou para os anais da história como a Revolução Francesa,[1] figurando provavelmente como o coroamento

* Professor da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) e doutorando em Sociologia pelo IESP-UERJ. Coordenador do GT "Anticapitalismos e Sociabilidades Emergentes" do Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais (CLACSO). Email: cassiobrancaleone@gmail.com.

1 O que não significa ignorar o papel representado por uma miríade de rebeliões protagonizadas pelo campesinato europeu e pelo nascente movimento radical de corte protestante, que contribuíram para a sedimentação do moderno conceito de revolução (em especial como radicalização do direito de resistência), como também os desdobramentos das lutas anticoloniais que antecederam (como no caso dos EUA) e/ou correram paralelas à Revolução Francesa (como no caso do Haiti), e que em muitos aspectos foram até mesmo mais consequentes em suas ações e princípios (Skinner, 1996; Melloti, 1971; James, 1980).

apoteótico da política como produto auto-reflexivo e deliberado da agência humana. Mas a modificação e/ou recriação das bases e estruturas que organizam a existência humana enquanto uma determinada unidade social auto-referenciada, orientada pela vontade e reflexão deliberada (o que não quer dizer reduzido a isto), ainda que possa ser deduzida como um fenômeno tipicamente relacionado à modernidade ocidental e à sua própria auto-representação (Wallerstein, 2007), por outro lado, não pode ser restringida a ela como alguma modalidade de manifestação sócio-histórica exclusiva.

Entretanto, é importante considerar que a maioria de tais experiências modernas, relativamente exitosas enquanto formas autoconscientes de ação política, foi atravessada por pelo menos duas grandes e delicadas questões: 1) o processo de intensa mobilização e efervescência social denominado por *revolução*, constituído em uma dada representação coletiva da transformação social e política, geralmente identificava o Estado e o aparato de governo como arena central da luta liberatória, apelando por sua instrumentalização ou sua supressão imediata, e foi muito mais efetivo como meio (desbaratamento do poder instituído) do que como fim (transformação radical de toda uma determinada estrutura / realidade social), ainda que se tenha reconhecido explicitamente seus objetivos perseguidos como revolucionários (Wallerstein, 2005); 2) as teorias modernas da revolução que influenciaram os principais movimentos de massas do final do século XIX e boa parte do século XX, e fundamentalmente aquelas que resultaram no marxismo, sublinhavam o potencial revolucionário de uma classe (o proletariado) e a necessidade de que essa mesma liderasse o processo de mudança, muitas vezes ignorando ou diminuindo o fato de que essas teorias operavam como força organizativa em sociedades de base majoritariamente agrária, e onde o campesinato, inclusive aquele etnicamente diferenciado, foi em realidade muitas vezes não apenas o maior contingente populacional, como também o principal elemento político de desestabilização e enfrentamento da ordem (Wolf, 1973; Mitrany, 1957), especialmente pela sua condição de alvo do processo espoliativo típico dos processos de acumulação primitiva, também aludidos como "modernização".

Se o sujeito político *povo* era amplo e abstrato demais para atuar de modo corporificado e organizado para determinar suas próprias condições de vida, em especial pelas divisões de classe que caracterizam as sociedades capitalistas modernas, por outro lado o sujeito político *proletariado* muitas vezes não passava de uma construção conceitual (Bourdieu, 1989) deslocada nos cenários sócio-históricos em que era evocado, ainda que operasse com alguma eficácia social e simbólica. Se a força motriz que mantinha funcionando toda a en-

grenagem do poder estava concentrada no Estado, se ignorava ou se perdia de vista todo um conjunto de relações de poder disseminadas pelas mais diferentes regiões da vida social e que fornecia as condições materiais e simbólicas para que o Estado atuasse como uma instituição legítima e com capacidade ordenadora (Foucault, 2008). Sua conquista, portanto, submetia seus novos detentores a toda uma dinâmica de dominação que novamente reproduzia, sob os auspícios de novos atores, velhas relações de poder.

Uma perspectiva superadora destes dois elementos, o "providencialismo proletário", ou unitarismo homogêneo do sujeito revolucionário, assim como o estadocentrismo como canal privilegiado onde deveria correr a ação revolucionária, no campo da esquerda marxista tradicional[2] começou a ganhar visibilidade em grande parte depois dos "processos de ruptura" que marcaram a década de sessenta, em especial com os acontecimentos de 1968. De alguma maneira podemos até considerar que tal superação implicou no ocaso do próprio marxismo tradicional, abrindo espaço para sua recriação, seja através de novas leituras, seja pela recuperação de outras tradições de esquerda eclipsadas pelo monopólio exercido pelo marxismo na cultura e no imaginário da esquerda moderna.

Uma das marcas principais desta "ruptura" residiria nas considerações que tomavam como *locus* fundamental (ainda que não exclusivo) da ação política e terreno privilegiado da realização da revolução o complexo universo das relações sociais fundados na chamada *vida cotidiana*, como podemos constatar em intelectuais como Henri Lefebvre, Martin Buber e Agnes Heller,[3] nesse ponto em uma espécie muito curiosa e inesperada de "realinhamento" com alguns dos pressupostos das "utopias" políticas "pré-marxistas".

Por outro lado, é fundamental reconhecer que esta guinada operada dentro do radicalismo marxista na realidade não foi muito além da recuperação de temas, questões e princípios já presentes na crítica social (operária ou não) anteriores a ele (particularmente o anarquismo), anatematizadas ao inframundo do pensamento crítico. Assim, se podemos atribuir algum valor à ideia de que "a tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos"

---

2 É salutar estabelecer a diferença entre o marxismo ortodoxo / tradicional (o bolchevismo / marxismo-leninismo e derivados que orientaram as identidades dos Partidos Comunistas pós-1917) e suas variantes heterodoxas marginais como aquelas representadas por Rosa Luxemburgo, Anton Pannekoek, Herman Gorter, Jan Waclav Makhaiski, Amadeo Bordiga, entre outros (Tragtenberg, 1981).

3 É impressionante o diálogo, mais ou menos implícito, que estes autores realizam com algumas teses e premissas de pensadores como Robert Owen, Pierre-Joseph Proudhon e Charles Fourier.

(Marx, 1978), certamente estes rastros e irradiações intermitentes nunca foram absolutamente apagados da memória e história de resistência dos subalternos.

O ZAPATISMO E OS MOVIMENTOS ANTI-SISTÊMICOS DO SÉCULO XXI

O zapatismo, como movimento indígena rebelde chiapaneco, liderado e organizado desde os idos da década de oitenta ao redor do/pelo Exército Zapatista de Liberação Nacional (EZLN), é fruto de dinâmicas políticas, econômicas, culturais e sociais que expressam as peculiaridades da moderna experiência histórica mexicana (Delarbre, 1994; Esteva, 1994; Rovira, 1994; Asensio e Gimeno, 1994; Reygadas, Gomezcésar e Kravzov, 1994; León, 1997). No entanto, é importante reconhecer em quais aspectos a luta / movimento zapatista integra uma experiência e uma história mais ampla, inserida em uma escala humana e global, visualizada por meio de sua participação em processos como a internacionalização cada vez mais acentuada da economia de mercado, a disseminação de novos e velhos meios de comunicação, o desenvolvimento de novos circuitos migratórios, enfim, processos que organizam mais do que a integração das formas de produção e reprodução material e simbólica do sistema-mundo capitalista, como também seu oposto, mediante a circulação e constituição de valores, representações e práticas contraditórios a esse mesmo mundo. Nesse sentido nos parece válido o apontamento do próprio Subcomandante Insurgente Marcos (1997) para pensarmos o zapatismo como *sintoma* de algo irrompido no cenário mundial.

Óbvio que pensar o zapatismo como sintoma, no âmbito dos movimentos sociais emergentes e/ou reconfigurados no século XXI, não significa reduzi-lo a este aspecto, mas bem, sinalizar para um contingente de fatores compartilhados por movimentos, lutas e processos anti-sistêmicos. Nesse sentido, considerando o deslocamento da chave de reflexão sobre o estatuto da *revolução* por parte de muitos movimentos, ativistas e pensadores políticos contemporâneos para a esfera *da vida cotidiana*, ainda que não necessariamente em uma leitura rasa e grosseira do "paradigma" de "mudar o mundo sem tomar o poder", paradigma este visibilizado pelas controvérsias lançadas por John Holloway[4] (2003), mas tendo em vista os desdobramentos da estratégia zapatista de centrar sua energia, pelo menos contingencialmente,

4 Enfatizo o sentido da "visibilidade" pelo fato notório, mas pouco aceito e entendido ainda atualmente, de que boa parte dos princípios que constituem este "paradigma" já estiveram presentes na crítica social libertária do século XIX, fundamentalmente formuladas nas propostas de Pierre-Joseph Proudhon e Piotr Kropotkin.

mais na organização da "resistência" do que na ofensiva contra o Estado e a oligarquia econômica e política que ele representa, esse artigo pretende levantar algumas indagações sobre a mudança social radical politicamente induzida a partir de observações realizadas em algumas comunidades indígenas e camponesas zapatistas, focando suas formas de sociabilidade como meio de aceder analiticamente ao universo da vida cotidiana e suas diversas articulações com as relações de poder e a (re)criação de espaços públicos de deliberação democrática radical constitutivos da emergente experiência de autogoverno em curso no território rebelde.

MUNICÍPIOS AUTÔNOMOS REBELDES E COMUNIDADES EM RESISTÊNCIA[5]

Para conferir sentido à discussão sobre a organização da vida política municipal e comunitária zapatista e às formas de sociabilidades que a sustentam, é importante dedicar algumas linhas sobre a "geometria do poder" no território indígena rebelde, que me parece se expressar bem na alusão à imagem do *caracol*, em contraposição à lógica da linearidade hierárquica que estrutura nossas instituições políticas modernas.

Os zapatistas estão organizados em comunidades locais, agrupadas como um conjunto de famílias (que pode variar de seis até algo em torno de cem famílias, a despeito de que a maioria das comunidades que observei possuírem pouco mais de vinte famílias) situadas em um determinado território. As famílias possuem geralmente mais de cinco membros, constituindo uma unidade de produção e consumo, típico do que se considera uma economia camponesa. Curiosamente não pude notar muito a presença de famílias extensas, além da pouca presença de anciãos, assinalando uma possível fragmentação das tradicionais famílias rurais em virtude dos processos de migração contínuos nas décadas anteriores (De Vos, 2003) e do rearranjo demográfico e territorial ocorrido depois do levante armado de 1994, donde se seguiu a ocupação de terras oriundas dos velhos latifúndios e um período de doze dias de conflitos militares intensos com o governo.

Dentro de uma mesma família pode ocorrer que nem todos sejam zapatistas, e sendo até mesmo comum a coexistência de famílias não zapatistas dentro de uma mesma comunidade. O nível de hostilidade entre indivíduos e famílias zapatistas e não zapatistas varia de comunidade a comunidade. Alguns se desligaram da organização em função

---

5 Todas as observações presentes neste artigo são derivadas da experiência de um ano do autor vivendo em território zapatista, na então condição de ativista e colaborador internacional.

do assédio constante do governo, dos militares e dos paramilitares. Outros, por divergência interna com a organização do EZLN. Outros ainda por considerar que já conseguiram conquistar a terra, uma das principais demandas da insurreição. Na maioria dos casos, há um reconhecimento tácito das instituições criadas pelos zapatistas, como há também casos em que famílias e indivíduos não zapatistas participam de instâncias políticas rebeldes, como assembleias, reconhecendo sua legitimidade. No entanto, as tensões de pertencimento e legitimidade existentes são utilizadas pelo governo mexicano para implementar sua estratégia de guerra de baixa intensidade, inclusive através de políticas públicas com caráter velado de contra-insurgência.

Outro aspecto interessante é que, apesar do baixo nível de diferenciação social (se tomarmos como critério a diversificação de papéis sociais, das técnicas e organização do poder, do trabalho e da produção), eles se constituem em comunidades não homogêneas, tanto do ponto de vista político quanto étnico, ao contrário de como somos inclinados a pensar convencionalmente as comunidades "tradicionais" (camponesas e indígenas).

Nas comunidades zapatistas a assembleia é a instância máxima de deliberação e resolução dos problemas e gestão da vida coletiva. As comunidades também possuem suas autoridades internas, indicadas pelas assembleias locais. Os mandatos das autoridades locais, entretanto, podem ter validade diferenciada, ainda que revogáveis a qualquer instante. Invariavelmente, por questões de mérito, um veterano de 1994 costuma assumir alguma dessas funções. São elas: o/a *comissário/a agrário/a*, o/a *agente* e o/a *responsável*. Os dois primeiros cargos foram reapropriados da antiga estrutura *ejidal*, estabelecidos a partir da legislação agrária mexicana de 1917,[6] e muito presente no cotidiano político dos ativistas indígenas que precederam a chegada dos guerrilheiros das Forças de Libertação Nacional (Castellanos, 2007) em Chiapas, e o último cargo, uma criação destas. A/o comissário/a, cabe encaminhar os procedimentos de resolução dos conflitos agrários e discutir com a comunidade projetos produtivos relacionados à ocupação da terra. O/a agente é o laço da comunidade com as autoridades municipais zapatistas. E o/a responsável, por sua vez, o/a representante da comunidade diante da "organização":[7] o EZLN. O/a responsável muitas vezes ocupa

6 Os *ejidos* consistem em uma modalidade de terra comunal, de herança indígena colonial, reconhecida e protegida pela constituição mexicana até sua reforma neoliberal em 1992 (Eckstein, 1966).

7 A "organização": este é o modo corrente como as comunidades zapatistas se referem ao EZLN.

algum posto hierárquico diante do corpo de milicianos zapatistas, e é o elo da comunidade com o Comitê Clandestino Revolucionário Indígena (CCRI)[8] da região.

Um conjunto de comunidades (cujo número pode chegar a ser extenso, como 80 comunidades em um dos casos que conheci) constitui um Município Autônomo Rebelde Zapatista (MAREZ). Uma das características interessantes dos Municípios Autônomos é que eles estão inseridos dentro de um ou mais municípios mexicanos oficiais (os *ayuntamientos*), organizados de forma descontínua territorialmente, como pequenas ilhas enlaçadas e federadas entre si, assinalando para um *modelo de pertencimento e filiação que é mais político do que territorial*. Assim existem comunidades que, vizinhas geograficamente de uma comunidade pertencente a uma dada comunidade de um certo MAREZ, podem pertencer a um outro MAREZ.[9]

Os MAREZ possuem um grupo de autoridades próprias, constituindo um Conselho Autônomo cujo número de membros varia de município a município, geralmente por um mandato de três anos e de natureza revogatória e rotativa. Possuem também um conjunto de comissões que variam segundo as necessidades de cada lugar, mas percebe-se a presença generalizada dos Conselhos de Educação e de Saúde, que organizam os chamados "promotores" dessas duas áreas, responsáveis pelos serviços de educação e saúde, bem como pelas escolas autônomas e as clínicas e casas de saúde autônomas.

Já um grupo de MAREZ, por sua vez, pertence a um *Caracol* e participa na constituição das denominadas *Juntas de Bom Governo* (JBG).[10] Os Caracóis, atualmente em número de cinco, são regiões rebeldes mais amplas, articuladas entre si e onde geralmente predominam determinados grupos étnico-linguísticos.[11] No que podemos considerar sua "sede" (a área central de um dos MAREZ que o compõe) está instalada a estrutura física da JBG (escritórios, salas de reunião

---

8 O CCRI é uma das instâncias de direção político-militar do EZLN. Existem cinco CCRI (um em cada região de um Caracol), e dentre elementos que os compõem é constituído o Comando Geral do EZLN.

9 Em uma conversa com um miliciano em uma comunidade zapatista, fui informado que a lógica de organização dos MAREZ obedece ao antigo modo de recrutamento e formação dos Comitês Clandestinos Revolucionários, a mesma lógica estendida à formação/organização demográfico-espacial dos Caracóis.

10 As regiões chamadas Caracóis, onde se localizam as JBG, eram anteriormente denominadas *Aguascalientes* e já possuíam, de algum modo, uma dinâmica de articulação, ainda que não sistemática, entre os MAREZ, além de ser o espaço por excelência para as reuniões e encontros com as sociedades civis.

11 Entre os indígenas maias zapatistas figuram alguns grupos étnico-linguísticos como os tseltales, tsoltsiles, tojolabales, choles, mames e zoques.

e assembleia, salas de comissões especiais, etc.), e também os espaços especiais para receber a sociedade civil nacional e internacional, tanto os que chegam para colaborar em projetos quanto os acampamentistas observadores de Direitos Humanos. Nos Caracóis se localizam as maiores edificações, como bibliotecas, escolas, clínicas, bem como muitos veículos zapatistas.

As JBG, como instâncias de coordenação dos MAREZ, possuem número de membros e mandatos variados, sendo igualmente rotativos e revogatórios, eleitos através das assembleias comunitárias segundo métodos e períodos distintos. Elas também formam comissões especiais temáticas para lidar com assuntos como educação, saúde, justiça, etcétera.

É impressionante como os zapatistas parecem ser zelosos com seus princípios e valores, herdados da simbiose entre a organização da luta revolucionária e a tradição rebelde do ativismo comunitário indígena.[12] Um dos seus mais destacados princípios, no que tange a tarefa de governar, está expresso no oxímoro "mandar obedecendo". Ou seja, todo indivíduo que assuma uma função pública indicada pela coletividade deve exercê-la de modo rigorosamente fiel às instruções que recebeu, pelo tempo que lhe foi determinado. Qualquer modificação nas formas de execução das tarefas acordadas deve ser submetida aos conselhos responsáveis pela questão ou por novas deliberações em assembleias. Todas as funções delegadas são revogatórias a qualquer momento, caso se observe seu mau cumprimento ou problemas que inviabilizem sua realização pelo indivíduo responsável. E não existe um soldo ou salário para a ocupação de tais cargos. A noção de cargo remete pois, mais a ideia de peso que se carrega ou serviço que se presta à comunidade do que a ideia de autoridade e poder delegado para decidir no lugar dos representados ou reger seus interesses. Há inclusive casos em que uma punição pode ser aplicada a um indivíduo através de sua nomeação a um cargo de autoridade pública. Vale destacar que mesmo aqueles designados para tais tarefas não abandonam jamais sua condição de produtor e camponês, por isso a importância do sistema de rotação entre as autoridades públicas zapatistas. E cada comunidade e município é responsável por criar as condições para que os cargos possam ser exercidos por seus delegados, tanto através da aportação de recursos (geralmente, na forma do excedente produzido) quanto na forma de aportação de trabalho (garantindo au-

12 Que não necessariamente encontrou seu ponto alto, ao contrário do que insistem alguns analistas, com a influência da teologia da libertação e a proteção da Igreja Católica, como um estudo histórico de longa duração pode revelar (Leon, 1997; Aubry, 2005).

xílio no plantio, manutenção ou colheita nas terras daqueles que estão cumprindo funções públicas).

A experiência de autogoverno rebelde zapatista se aproxima, portanto, muito do que poderíamos traduzir como uma *democracia sem Estado*,[13] considerando de que os princípios e a lógica que orientam o exercício das funções públicas impedem, ou no mínimo regulam ao extremo, a manifestação da diferenciação social existente entre os que governam e os que são governados. Assim, a alternância nas funções públicas é intensa, e acaba envolvendo um significativo número de indivíduos. Entre as funções públicas se incluem também a organização do sistema de saúde e de educação autônomos, com seus respectivos promotores.[14]

A manutenção de instâncias administrativas (e é interessante como parece estar evidente na prática zapatista que as funções públicas são esferas de administração e não de decisão, já que estas competem às assembleias, em seus distintos níveis), como descrito anteriormente, não depende de nenhuma estrutura tributária permanente e sistemática. As autoridades dos conselhos municipais e das JBG muitas vezes são incentivadas inclusive a se organizarem em coletivos de produção, claro que também contando com o apoio de membros das comunidades onde se situam, para manter plantios próprios para o financiamento de suas atividades, além da organização de pequenos empreendimentos como mercados e bazares cooperativos onde se comercializam produtos de consumo básicos[15] (como sal, açúcar, ferramentas, etc.) e artesanatos de produção local (geralmente de grande procura entre os visitantes da "sociedade civil"). Isso geralmente implica em um fato curioso de quase nunca haver um caixa ou orçamento permanente *a priori* donde se deve planejar gastos e "obras", mas justamente a situação oposta: se é necessário realizar e promover algo, se busca recursos e meios para alcançá-lo, eliminando ou pelo menos obstruindo o *ethos* do burocrata / tecnocrata gerente e provedor.

---

13 Me refiro ao Estado no sentido de institucionalização da diferenciação social entre governantes e governados, o que modernamente se traduz como esfera política separada da sociedade civil, constituída por um corpo de funcionários especialistas (burocratas) e detentora do monopólio legítimo da violência.

14 Certamente os promotores de educação e saúde, na condição de "especialistas vocacionados", constituem os únicos papéis sociais que requerem uma dedicação mais permanente e temporalmente mais dilatada. Mas mesmo eles não deixam de exercer suas tarefas como agricultores ou membros de conselhos ou juntas para os quais podem ser ocasionalmente designados.

15 Claro que, entre estes produtos de "consumo básico" poderíamos incluir doces e biscoitos industrializados, refrigerantes (fundamentalmente a Coca-Cola, muito apreciada pelos zapatistas), DVD piratas de filmes protagonizados por Silvester Stallone, Chuck Norris, etcétera.

Vale considerar que a comunidade se constitui na forma mais elementar de organização social e unidade étnico-identitária zapatista. No entanto, as relações com a territorialidade são muito mais complexas do que a noção de pertencimento tradicional comunidade-território. Pelo que pude observar, somos induzidos a visualizar uma noção de pertencimento que é *transterritorializada*. A relação Comunidade-Município-Caracol não é nem territorialmente, nem demograficamente, nem etnicamente homogênea e contígua. Creio que alguns fatores podem elucidar isso. Em primeiro lugar, as relativamente recentes ondas migratórias e de ocupação territorial na região. Em segundo a própria reorganização demográfico-espacial após o levantamento armado. Mas entre um elemento e outro, o processo de organização da luta armada e do próprio EZLN estabeleceu a formação de grupos e comunidades onde a natureza do vínculo social em torno da identidade rebelde zapatista realocou a questão do pertencimento territorial a uma posição secundária (o que não significa de menor importância). Do ponto de vista prático, isto se reflete na própria estrutura organizativa das instituições rebeldes: se assemelham muito mais a uma rede de coletividades associadas e federadas entre si.

Não podemos deixar de evidenciar o papel exercido pela "sociedade civil" mexicana e internacional na concretização do projeto de autonomia zapatista, especialmente no que tange a formação de redes transnacionais de solidariedade. Estas redes viabilizaram tanto a gigantesca visibilidade adquirida pelo EZLN ao longo dos anos noventa, e o incentivo político, moral e simbólico ao desenvolvimento da experiência de autogoverno indígena, como a colaboração material e o apoio concreto a uma série de atividades, processos e projetos que culminaram na consolidação de um circuito sinergético sem precedentes nas comunidades indígenas. Aliás, pode-se mesmo considerar que o peso da participação da sociedade civil (em suas múltiplas configurações: coletivos informais, entidades, ONG, indivíduos, etc.) foi um dos elementos fortes, ao lado do potencial auto-organizativo das comunidades indígenas e camponesas, que tornou factível a realização da experiência de autogoverno em detrimento da ruptura (e mesmo rechaço) da relação com a institucionalidade estatal.

Mas retomemos a discussão sobre as comunidades, originalmente denominadas "bases de apoio" (linguagem cunhada pela gramática típica da guerrilha) ou "comunidades em resistência". Nucleadas em torno do projeto político-militar do EZLN, estas comunidades ofereciam inicialmente braços para a luta armada e condições para a manutenção/proteção do grupo militar. Assim que muitos membros destas comunidades, não participando do "exército rebelde regular", possuem familiares e amigos recrutados e compartilham da condição

de miliciano (com treinamento, armas e instruções para defender sua comunidade ou ser mobilizado pelo EZLN em caso de um conflito generalizado). Com a criação dos MAREZ em 1995, e especialmente das JBG e dos Caracóis em 2003, o EZLN (entenda: seus quadros militares) definitivamente se afasta das posições ocupadas nas instâncias de autogoverno indígena. Abre-se, pois, uma distinção fundamental entre um *zapatismo militar* (EZLN) e um *zapatismo civil* (instituições do autogoverno rebelde: assembleias comunitárias, MAREZ e JBG).

Se por um lado esta distinção é explicitada com honestidade pelos próprios dirigentes do EZLN, interessados no desenvolvimento do processo de autogoverno indígena e preocupados com a contaminação do projeto de autonomia no campo civil pela lógica hierárquica e centralizadora da estrutura da organização militar, por outro, é nas extremidades das instituições de autogoverno zapatista que se faz sentir o peso e a ascendência do corpo dirigente do EZLN. Nas comunidades, através dos "responsáveis", e nas JBG, através das Comissões de Informação e Vigilância, quadros político-militares do EZLN resguardam e arbitram sobre os "princípios" do movimento. Em uma situação limite, poderíamos dizer, *paradoxalmente*, que o principal obstáculo para a radicalização do processo de autonomia e autogoverno zapatista é a própria existência do EZLN como organização político-militar entre os zapatistas, e que por sua vez, é o mesmo EZLN que tornou possível a realização desta experiência de autonomia.

Claro que é reducionismo grosseiro acusar unilateralmente o EZLN pelo problema, dado que ele é fruto de uma situação estrutural de violência, opressão, exploração e marginalização na qual os indígenas chiapanecos foram submetidos. Situação, aliás, que prossegue em grande medida. Porém, isto nos permite elencar duas considerações interessantes: 1) ou o "instrumento" de libertação dos subalternos e oprimidos deve necessariamente ser destruído após alcançar seu objetivo (dado que ele comunga de boa parte da lógica sistêmica que fundamenta o mundo que o gerou); 2) ou é necessário apostar e investir na constituição de novas relações sociais que fundamentem novos "instrumentos" de libertação que sejam eles mesmos por sua vez o próprio conteúdo da emancipação (nesse caso, o termo instrumento é nitidamente inapropriado, já que forma e conteúdo se equivalem).

AUTOGOVERNO, SOCIABILIDADE E DEMOCRACIA

Para além do significado moderno adquirido pela luta armada ou as grandes ações de massas como ancoragem ou referência exclusiva ou fundamental das rupturas anti-sistêmicas (o que é diferente de desprezá-las), uma leitura do zapatismo como sintoma nos desloca para questões não menos valiosas. Não podemos esquecer que a insurreição

zapatista foi a ponta de lança de uma série de eventos, manifestações e processos anti-sistêmicos desencadeados no início do século XXI (poderíamos mesmo, quem sabe, considerar 1994 como o marco fundamental que abre o século XXI, já que o século XX, de acordo com um importante historiador, se encerra em 1991), que colocou em seu devido lugar todas as teses do "fim da história" e do "pensamento único" que buscavam legitimar o capitalismo e a poliarquia (plutocrática e demofóbica) representativa como etapa madura e mais acabada do processo civilizatório.

A experiência de autogoverno zapatista, com todas as suas contradições, evidência uma dimensão do fenômeno democrático que não pode ser desprezada. Primeiro que a democracia não pode ser reduzida a um regime ou regras procedimentais. Se são necessários regras e procedimentos para a regulação da vida coletiva, igualmente é necessário uma antropologia e uma sociabilidade que compatibilize ou torne possível a realização do fenômeno democrático, e que possibilite aos homens produzir as leis que por sua vez produzirão homens que produzirão leis... A democracia exige essa recursividade, pois é simultaneamente auto-instituinte e auto-limitante (Castoriadis, 1987; Colectivo Situaciones, 2001; Lumis, 2002). A autonomia, individual e coletiva: eis o conteúdo da democracia.

O que nos leva à segunda questão: a indissociabilidade entre forma e conteúdo. Se a autonomia pode ser considerada o conteúdo da democracia, é pouco provável que ela seja passível de se realizar por meios heterônomos, ou seja, as instâncias fetichizadas do poder. Pode parecer tautológico, mas autonomia só se alcança através de autonomia, ou melhor, ela é ao mesmo tempo seu meio e seu fim, se essa é a linguagem da inteligibilidade política (pelo menos desde Maquiavel). Logo, ela é refratária à instrumentalização.

O zapatismo como sintoma sinaliza, pois, um aspecto que parece se manifestar em muitos processos e movimentos anti-sistêmicos contemporâneos: a manifestação e realização de uma sociabilidade e de uma práxis que evoca a autonomia, em sua dimensão de autodeterminação, autogoverno e autogestão. Esta sociabilidade emergente (Colectivo Acyse) e protagônica parece assediar as principais separações que fundamentam a modernidade capitalista: governo / governado, capital / trabalho, produtor / produto, homem / natureza, sujeito / objeto.

Os zapatistas, ao realizarem seu projeto de autogoverno com independência do Estado (e poderia ser diferente um autogoverno?), e por sua opção (ainda que conjunturalmente condicionada) pela aliança com a sociedade civil, sinalizam para uma leitura do *processo emancipatório como identidade entre democracia e autonomia*, desve-

lando seu conteúdo mais radical e consequente. E uma análise mais detida a esta experiência ainda permite vislumbrar que o autogoverno não *se reduz* a existência das instituições de autogoverno (fetichismo e jaula conceitual recorrente à ciência política), como os MAREZ e as JBG, mas ultrapassa as mesmas no sentido que as tornam possíveis no marco de novas relações sociais, novas sociabilidades que emergem fundando vínculos sociais e coletivos[16] de uma "natureza especial": pautados na horizontalidade, na criação / apropriação do valor de uso, na colaboração, na tolerância, na diversidade e na integralidade (uma nova *paideia*?) do homem produtor / consumidor / legislador / juiz / soldado / artista.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Asensio, Luis Méndez e Gimeno, Antonio Cano 1994 *La guerra contra el tiempo. Viaje a la selva alzada* (México: Espasa Calpe Mexicana).

Aubry, Andrés 2005 *Chiapas a contrapelo* (México: Editorial Contrahistorias).

Bourdieu, Pierre 1989 *O poder simbólico* (Lisboa: Difel).

Brancaleone, Cassio 2008 "Comunidade, Sociedade e Sociabilidade: revisitando Ferdinand Tönnies" em *Revista de Ciências Sociais* (Fortaleza) Vol. 39, Nº 1.

Castellanos, Laura 2007 *México Armado* (México: Era).

Castoriadis, Cornelius 1987 *As Encruzilhadas do Labirinto 2: os domínios do homem* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).

Colectivo ACySE 2010 *Anticapitalismos y Sociabilidades Emergentes: conceptos en construcción*. Disponível em: <http://acyseclacso.ning.com/>, consultado em 11/08/2011.

Colectivo Situaciones 2001 *Contrapoder, una introducción* (Buenos Aires: De Mano en Mano).

De Vos, Jan 2003 *Una Tierra Para Sembrar Sueños. Historia Reciente de La Selva Lacandona, 1950-2000* (México: Fondo de Cultura Económica).

Delarbre, Raúl Trejo 1994 *Chiapas: la guerra de las ideas* (México: Editorial Diana).

Eckstein, Salomón 1966 *El ejido colectivo en México* (México: Fondo de Cultura Económica).

Esteva, Gustavo 1994 *Crónica del fin de una era* (México: Editorial Posada).

16 Tais sociabilidades aludem simultaneamente a representações de ordem pública e moral e a arranjos interacionais concretos (Brancaleone, 2008).

Foucault, Michel 2008 *Microfísica do poder* (São Paulo: Graal).

Fuser, Igor 1996 *México em transe* (São Paulo: Scrita).

Hilsenbeck Filho 2007 "Abaixo e à esquerda: Uma análise histórico-social da práxis política do EZLN". Dissertação de Mestrado (Marília: UNESP). Disponível em: <www.marilia.unesp.br/Home/PosGraduacao/CienciasSociais/Dissertacoes/filho_amh_me_mar.pdf>, consultado em 01/08/2011.

Holloway, John 2003 *Mudar o mundo sem tomar o poder: o significado da revolução hoje* (São Paulo: Viramundo).

James, C. 1980 *The Black Jacobins: Toussaint l'Ouverture and the San Domingo Revolution* (Londres: Penguin).

León, Antonio García de 1997 *Resistencia y Utopía* (México: Era).

Lumis, Douglas 2002 *Democracia radical* (México: Siglo XXI).

Marcos, Subcomandante 1997 *Siete piezas sueltas del rompe cabezas mundial*. Disponível em: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1997/1997_06_b.htm>, consultado em 15/08/2011.

Marcos, Subcomandante 2003 *La treceava estela*. Disponível em <www.ezln.org.mx>, consultado em 12/08/2011.

Marx, Karl 1978 "O 18 de Brumário de Luís Bonaparte" em *Marx* (São Paulo: Abril Cultural, Col. Pensadores).

Melloti, Umberto 1971 *Revolución y sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica).

Mitrany, David 1957 *Marx contra os camponeses* (Rio de Janeiro: Ipanema).

Oliveira, Ariovaldo Umbelino de e Buenrostro y Arellano, Alejandro (orgs.) 2002 *Chiapas: Construindo a Esperança* (São Paulo: Paz e Terra).

Reygadas, Pedro; Gomezcésar, Iván e Kravzov, Esther (orgs.) 1994 *La guerra del año nuevo. Crónicas de Chiapas y México 1994* (México: Praxis).

Rovira, Guiomar 1994 *¡Zapata vive!* (México: Virus Editorial).

Skinner, Quentin 1996 *As fundações do pensamento político moderno* (São Paulo: Cia. das Letras).

Tragtenberg, Mauricio (org.) 1981 *Marxismo heterodoxo* (São Paulo: Brasiliense).

Wallerstein, Immanuel 2005 *La crisis estructural del capitalismo* (México: Contrahistorias).

Wallerstein, Immanuel 2007 *Conocer el mundo/saber el mundo. El fin de lo aprendido* (México: Siglo XXI).

Wolf, Eric 1973 *Peasant Wars of the Twentieth Century* (Nova Iorqui: Harper Torchbooks).

Mario G. Castillo Santana*

LOS ÑÁÑIGOS Y LOS SUCESOS DEL 27 DE NOVIEMBRE DE 1871

Memoria histórica, dinámicas populares y proyecto socialista en Cuba

Para Walterio Carbonell, José Luciano Franco, Trinidad Benedict, tanto como para Federico Chang, Fernando Martínez Heredia, Tato Quiñones, Tomás Robaina, maestros de generaciones.

HACE CASI OCHO AÑOS, en un número de la prestigiosa revista *Gaceta* de la UNEAC de 1998, Tato Quiñones publicó un revelador artículo de investigación histórica (Quiñones, 1998) en torno a la protesta armada, protagonizada por un grupo de hombres anónimos en las vísperas del 27 de noviembre de 1871, frente al inminente fusilamiento de los ocho estudiantes de medicina en los alrededores de la antigua cárcel de La Habana. Se sabe que eran negros y ñáñigos; que uno de los estudiantes, que ese mismo día sería asesinado, formaba parte de uno de los juegos de la potencia Bakokó Efó. La mayoría de aquellos hombres desconocidos murieron asesinados a tiros y bayonetazos y sus cuerpos fueron tirados en diferentes sitios en los alrededores del Prado y la actual Avenida de las Misiones. Tato Quiñones convocaba, al final de aquel texto, a hacer un acto de justicia histórica por aquellos hombres que, desde las más remotas posibilidades de salir con vida de tal acción, se lanzaron con heroísmo a protestar tanto contra la impunidad del poder colonial, ensoberbecido frente a las victorias que por esos días cosechaba el Ejercito Libertador, como contra la

* Historiador cubano, investigador en el Instituto de Antropología (Cuba) y miembro del Colectivo "Cátedra Haydee Santamaría". correo electrónico: <msantana@infomed.sld.cu>.

impotencia de la *sociedad decente* habanera, de donde provenían casi todos los jóvenes estudiantes, atrapada entre su idea del respeto al orden civilizado y la indignación silenciosa frente a la felonía de la canalla española, cegada frente al odio indiscriminado contra toda expresión de lo cubano, incluido las jóvenes generaciones, lo más prometedor de una sociedad.

La conspiración impersonal del silencio fue la respuesta a aquel texto de Tato Quiñones desde 1998 hasta hoy. Ocho años que se suman a los casi treinta y siete que separan el texto de Tato de aquel discurso del Che el 27 de noviembre de 1960 en que él recordó aquellos sucesos, evocados por primera y última vez en un acto público dentro de la revolución, con esa vocación indomablemente transgresora que siempre caracterizaría al argentino (Guevara, 1970). En un momento determinado, a mediados de fines de los años noventa, el silencio se tornó en omisión, cuando se erigió una tarja, junto al monumento a los estudiantes, en recordación de Federico Capdevila, el oficial español que defendió a los jóvenes en el amañado juicio militar que se les montó, quedando más excluida aun la arista heroica de aquellos hechos, protagonizados por este grupo de ñáñigos anónimos.

Un grupo de jóvenes reunidos en torno al espacio Cátedra Haydée Santamaría, al que Tato Quiñones pertenece por la juventud que emana de sus actos, decidimos organizar el homenaje que él tan justamente pedía. Desde septiembre del 2006 pusimos mano a la obra, con un entusiasmo limpio, sin esperar permisos oficiales, ni sitio en los calendarios gubernativos, convencidos de que hacíamos un acto que, dentro de los marcos de una sociedad en revolución, no requería permiso. El resultado de ese trabajo colectivo se plasmó en el muro del parque frente al monumento al yate Granma, uno de los sitios aproximados en que cayera uno de los mártires anónimos de aquel 27 de noviembre, una obra maestra del azar, la historia y la topografía.

EXPLORANDO LOS SILENCIOS...

Nunca olvidaré aquella mañana de sábado de fines de octubre del 2006 en que cuatro jóvenes, dos negros, un castaño y un mulato, a los que se sumarían otros "multicolores" más, decidimos discutir las razones de por qué secundar a Tato Quiñones en aquella candela. "Para reivindicar al hombre negro", dijo uno de nosotros ese día... Fue el preludio de una discusión fecunda que concluyó en el consenso de que no podíamos hacer de aquello *una cosa de negros*. Había muchas más personas, hechos y experiencias olvidadas. Teníamos delante un pequeño pedazo de una gran memoria histórica mutilada, recortada por los mismos cánones colonizados que habían diseñado el Capitolio Nacional o el Aula Magna de la Universidad de la Habana. Era un va-

cío que no parecía responder a una simple acción de racismo (aunque de eso tenía un poco), mala fe de individuos o incluso instituciones, sino a una dominante y persistente lógica de pensar y articular la representación de nosotros mismos como sociedad, como nación y como individuos.

Estábamos frente a uno de los puntos problemáticos heredados de una de las revoluciones, como la de 1959, que más lejos llevó en América la demolición social del capitalismo neocolonizador y dependiente y que sin embargo hasta hoy no ha podido independizarse de un canon patriótico eurocéntrico, donde sólo los antiguos liberticidas, los señores de la propiedad y la riqueza o los entendidos en los valores librescos europeos, pueden ser recordados como protagonistas de los actos libertarios y de dignidad cívica. Una memoria histórica patriótica, concebida sobre la base de al menos tres operaciones moduladoras:

- La transferencia del protagonismo de las oligarquías esclavistas criollas en el orden colonial hacia las luchas antiesclavistas y anticoloniales.
- La descontextualización del auge plantacionista cubano y de las formas de resistencia a este régimen respecto al ciclo internacional de revoluciones sociales, que justamente tiene en el periodo 1789-1871 el momento más intenso dentro de ese proceso.
- El silenciamiento de las prácticas autónomas y los saberes políticos del sector de los negros y mestizos libres y de la población esclava en la historia sociopolítica de la isla.

La puesta en escena de estos procedimientos reguladores de la construcción de la memoria histórica patriótica cubana ha producido unos *efectos de verdad* que han permitido:

- Ubicar la rebeldía esclava dentro de la *natural barbarie negra* y no como parte de la brutalidad sistémica de la modernidad plantacionista en Cuba y del ciclo revolucionario internacional 1789-1871.
- Vaciar de contenido emancipador de naturaleza moderna a las conspiraciones organizadas por los sectores negros y mestizos de la isla en la época esclavista, situándolas en el horizonte de la *revancha racial.*
- Convertir a los sucesos iniciados en 1868 como el momento fundacional de la *lucha por la libertad* en Cuba, por encima de

> toda una densa serie de sucesos y experiencias de luchas anteriores de los sectores subalternos dentro del orden colonial de la isla.

La eficacia hegemónica de esta memoria histórica esclavista se puede detectar a través de la propia historia de cómo se constituyó, desde la abolición de la esclavitud, el movimiento asociativo e intelectual negro en Cuba hasta su disolución a medidos de 1960. Entre el Directorio Central de Sociedades de Color, creado a mediados de los ochenta del siglo XIX y la Federación Nacional de Sociedades de Color de 1937 en adelante, pasando por el Partido Independiente de Color o el Club Atenas, existió el consenso de que los más altos fines de estas organizaciones pasaban por la *desafricanización* cultural y de la memoria histórica de los descendientes de los africanos en Cuba. El "adelanto" no se circunscribió sólo a la piel y la apariencia física, sino que implicó asumir la cultura occidental con un bajo nivel de criticidad, donde la mitología patriótica se tomó como un hecho natural y no como una construcción cultural, un dispositivo ideológico dentro de la hegemonía burguesa posesclavista en Cuba, en la cual no hubo espacio no sólo para los ñáñigos, sino para los no blancos en particular, y los humildes en general, como actores políticos en la vida pública de la isla, y menos como protagonistas, como sujetos de la historia.

Frente a una memoria histórica nacional diseñada según los requerimientos de esa hegemonía burguesa posesclavista y el profundo coloniaje cultural sufrido por la intelectualidad negra y mestiza en la colonia y la república, Walterio Carbonell publica su revolucionario y poco leído libro, donde lanzó la tesis, olímpicamente ignorada hasta hoy, de que el proceso revolucionario iniciado en 1959 era prueba contundente de la contribución de África a la cultura cubana:

> [...] no es que el Poder Revolucionario en Cuba fuera más fuerte que todos los poderes revolucionarios habidos en el mundo, sino porque el catolicismo era mucho menos fuerte aquí que en otras partes del mundo [...] No es que la Revolución haya vencido la religión de los burgueses, sino que ésta estaba vencida desde hacía mucho tiempo por las creencias africanas y espiritistas. [...] Si la Iglesia no pudo mover a ningún sector de las capas populares –como podría hacerlo en España, México o Colombia–, esto se debe a que la religión africana domina la vida religiosa de las clases trabajadoras del país. [...] La cultura africana ha ablandado y debilitado la estructura reaccionaria de la familia española. [...] África ha facilitado el triunfo de la transformación social del país] (Carbonell, 1961).

A pesar de los denodados esfuerzos ya conocidos por asumir e incorporar el legado cultural africano al proceso cultural desencadenado por la revolución, más de treinta años después de publicado el libro de Walterio, en el Instituto Superior de Arte se clausuró la Cátedra de Estudios Afrocubanos "Argeliers León", con el argumento de que no se podía africanizar las universidades..., expresado por un funcionario, cuyo nombre la memoria histórica casi nunca recoge, a lo que le siguió la misma conspiración del silencio que desfiguró la dimensión de los sucesos del 27 de noviembre. Claro que entre un hecho y otro median una densa gama de matices, de avances y retrocesos, pero todo ello forma parte de algo que se ha ido olvidando, paulatina e inquietantemente, en la vida pública de Cuba socialista y es la tensa dialéctica entre los contenidos civilizatorios y los libertarios dentro del proceso revolucionario, donde está en buena parte involucrada la viabilidad *emancipadora* del proceso.

No es improbable que entre nuestras variables de futuros posibles esté aquella en la que vivamos en una sociedad donde los contenidos civilizatorios, que involucran importantes factores cuantificables, como los exitosos "índices de crecimiento económico", los "grado de instrucción", "seguridad pública", "índices de natalidad" etc., se entrecrucen de manera establemente opresiva con bajísimos contenidos emancipatorios, expresados en apatía cívica, rutinización de la participación popular en la toma de decisiones, desintegración del sentido de lo colectivo comunitario y un largo etcétera, convirtiéndonos en una especie de Chile tropical o en un tigre caribeño. Esto sería peligroso porque podría afectar el sentido que la idea de nación, (la patria, como ser femenino), ha tenido en la historia de Cuba, como templo de igualdad y justicia, haciendo reemerger el fondo de complicidad de todo nacionalismo con las formas eurocéntricas de ordenamiento social y las modernas estructuras de opresión capitalista, prefigurándose lo que ya señalaron desde 1889, esos otros olvidados en la historia de Cuba, los legendarios obreros cubanos anarquistas, poco antes de entregar en masa sus almas y sus bolsillos a la imperecedera utopía de Martí: "la patria está compuesta por sus hijos y no existe una patria libre si ésta mantiene a sus ciudadanos oprimidos dentro de sus fronteras [...] poca importancia tiene si los que nos esclavizan son extranjeros o ciudadanos cubanos: la realidad es la misma" (Roig, 1995).

No es casual que en ese otro imprescindible libro descolonizador de nuestra memoria histórica *Biografía de un cimarrón*, Esteban Montejo en sus evocaciones de Cuba en la década del noventa del siglo XIX recordara que: "Los más populares eran los anarquistas [...] ellos eran algo así como los ñáñigos, porque estaban muy juntos y para todo tenían sus contubernios" (Barnet, 2000). En una sociedad profunda-

mente injusta, dominada por un Estado colonial despótico y eurocéntrico, los ñáñigos y los anarquistas cuestionaban cuatro estructuras pilares del orden social cubano de esa época: la injusticia social, el estatismo colonial (y el estatismo en general), el eurocentrismo y la atomización social de los humildes. El gran peligro que representaban para el orden social era que ellos sólo respondían ante sí mismos, de acuerdo con sus reglamentos y organización autónoma y fue en los sindicatos anarquistas y los juegos ñáñigos donde se produjeron las formas asociativas donde negros, blancos y mestizos confraternizaron, después de los campamentos mambises de Cuba Libre. Cuando se estableció la primera república burguesa neocolonial pro yanqui, fueron igualmente los anarquistas y los ñáñigos dos de los focos habituales de la represión estatal, a los que se sumarían puntual y sangrientamente los Independientes de Color en 1912 (Fernández, 2000).

Más allá de la mitología racista y colonizada vigente, la sociedad abakuá está orgánicamente vinculada con los procesos de formación sociocultural del sujeto popular cubano, y en particular con la clase obrera en las grandes ciudades portuarias del occidente de la isla. Una historiografía generalmente concentrada en manifiestos oficiales, número y descripción de huelgas, manifestaciones políticas e indicadores económicos, perdió de vista la historia social y cultural de la clase obrera cubana, dentro de las clases populares en la isla, trivializando todo esto bajo el rótulo de "Historia del Movimiento Obrero Cubano". La asociatividad de los ñáñigos ha contenido buena parte de todas las hermosas promesas de la sociedad cubana, la solidaridad, la hermandad, el sentido comunitario, una noción abierta y plural de la cultura cubana frente al legado africano y europeo, pero también algunos de los estigmas más visibles y persistentes: un sentido excluyente de lo masculino, una noción sectaria de lo colectivo y unas relaciones muy permeables con la guapería, como "hombres ambulantes que se fajaban, alardeaban, buscaban odios y se emborrachaban [...] negros y blancos" en el sentido específico que le dio Esteban Montejo (Barnet, 2000).

TRAYECTORIAS Y DILEMAS DE LO POPULAR

Más allá de la dificultad específica para fijar definitoriamente a los ñáñigos dentro de un arco valorativo debemos señalar que somos herederos de una tradición intelectual como la de la Ilustración que ha naturalizado una visión profundamente simplificadora y cínica sobre el pueblo como sujeto político, y esto ha sido así porque la emergencia del proyecto intelectual y político de la burguesía coincidió históricamente con la creciente visibilización de las *masas populares*, a raíz del proceso de consolidación de los nuevos Estados nacionales seculares que, al desprenderse de la autoridad papal romana, perdieron

su carácter divino y necesitaron de la sociedad, pero de los sectores populares en particular, para construir su nueva legitimidad. En este contexto, casi todos los teóricos de la Ilustración coincidieron en que el pueblo interesa como legitimador de la hegemonía burguesa dentro de esos nuevos Estados, pero molesta como expresión condensada de la superstición, la ignorancia y la turbulencia... Por eso la dominación burguesa, allí donde se ha instalado sólidamente, además de establecer la propiedad privada como valor central, ha puesto en funcionamiento un dispositivo sociocultural de "inclusión abstracta y exclusión concreta" del pueblo como sujeto protagónico en la vida pública nacional (Barbero: 1988).

Los románticos, reaccionando frente a las falacias y los tempranos desastres sociales provocados por el proyecto ilustrado, instituyeron un campo de conocimiento y un proyecto sociocultural basado no en las abstracciones ilustradas, sino en lo que ellos llamaron las "costumbres populares". Entendieron lo popular como tradición, como residuo elogiable, depósito de la creatividad premoderna, conduciendo a una visión estática, idílica y estetizada del "pueblo bueno", que cimentó las frágiles bases de lo que serían después los estudios folklóricos.

Frente a esta idealización paralizante y amorfa de lo popular, los protagonistas de las revoluciones europeas de 1848-1850, y dentro de ellos particularmente Carlos Marx y sus compañeros, desarrollaron la crítica política e intelectual del romanticismo y llamaron la atención sobre las clases sociales como una variable fuerte que estaba atravesando al pueblo, a la sociedad civil, como le denominaban en aquella época. Un rasgo común a las corrientes del pensamiento socialista del siglo XIX fue su tendencia al reduccionismo radical en la comprensión de los procesos y conflictos sociales, convirtiendo variables como género, raza, edad, matriz cultural, etc., en secundarias respecto a la de clase. De aquí nació un consenso no escriturado, una ilusión compartida por casi todos los revolucionarios del siglo XIX y XX, de que una vez derrotada la burguesía, el imperialismo, etc., la homogeneización del pueblo en torno a una ideología y un imaginario revolucionario era inevitable y *deseable*.

Suponiendo la pertinencia de estas visiones en una época como la del capitalismo industrial, en la que efectivamente se produjo un fuerte antagonismo social de tipo clasista entre la burguesía y los proletarios industriales, las consecuencias de este reduccionismo en la comprensión de las dinámicas populares han sido de larga duración. Por una parte, cuando los revolucionarios anticapitalistas llegaron al poder, asumieron que "las diferencias en el seno del pueblo" eran tan sólo obra del imperialismo y por tanto calificables como traición; convirtiendo, lo que debió ser el aprendizaje colectivo de la autogestión

social de la vida cotidiana, en un asunto de técnica policiaca de seguridad estatal; produciéndose, no la esperada socialización de lo político, anunciada por Lenin en *El Estado y la revolución* en 1917 donde el último de los cocineros podría ejercer funciones gubernamentales, sino la estatización de lo social.

Por otro lado, más allá de las incompatibilidades ideológicas, el reduccionismo social del pensamiento socialista decimonónico convergió hacia el reduccionismo disciplinario civilizatorio, contenido en todos los programas de reforma social en el marco de los capitalismos monopolistas, los capitalismos periféricos latinoamericanos y los socialismos históricos del siglo XX, sistemas bajo los cuales los sectores populares sufrieron una socialización orientada hacia los mismos fines: convertirlos en piezas provechosas para las maquinarias estatales, dóciles a la legislación, físicamente útiles, ubicables, clasificables y numerables a la mirada del vigilante invisible. De ahí que a la altura de 1937, un reconocido revolucionario como León Trotsky pudiera afirmar en su clásico texto *La revolución traicionada* que: "si la revolución de octubre no hubiera producido más que una aceleración en la asimilación de los modelos de la técnica y la higiene eso hubiera bastado para justificarla históricamente" (Trotsky, 1991), punto en el que coincide con su enemigo íntimo José Stalin, el cual creó las cruentas condiciones para esa efectiva asimilación.

De vuelta de todas las variantes modernas de dominación conocidas, sería necesario superar las nociones cosificadas y ahistóricas de *lo popular*. Tendríamos que convenir en que lo popular no *es*, sino que *está siendo* un proceso político cotidiano, compuesto por un conjunto disímil de estrategias de vida y negociaciones, de donde nacen las formas de "lucha" más egoístas y anticomunitarias, tanto como las nuevas significaciones sociales, nuevos y reedificadores sentidos de vida, el saber popular, donde se condensa la actividad creadora del pueblo.

LA INTEGRACIÓN, LA IGUALDAD Y EL OCCIDENTALISMO EN CUBA

De profundas raíces en la injusticia de la vida cotidiana brotaron las nociones de abolición de la esclavitud sin indemnización, tea incendiaria a los campos de caña, igualdad de razas, independencia con justicia social... Estas no fueron ideas librescas concebidas por las dirigencias revolucionarias ilustradas, a las que los no blancos en Cuba, esclavos y libres, "acogieron con entusiasmo" sino, prácticas profundamente populares, subversoras del orden social, que tardaron un sintomático tiempo en ser aceptadas como "respetablemente revolucionarias". Particularmente, la independencia con justicia social demoró decenios enteros en formar parte del proyecto escriturado de

la nación cubana, hasta que Martí, codo a codo con los humildes, negros, blancos y mestizos, recuperó las huellas innombradas de Aponte en aquella fracasada conspiración de 1812 por la independencia y la justicia social, no sin antes hacer la purga crítica tanto del anexionismo y el reformismo conservador y racista, como del independentismo hidalgo y juridicista que emergió el 10 de octubre de 1868.

Ese inmenso esfuerzo que han desplegado los sectores subalternos en Cuba durante más de ciento treinta años por conquistar la igualdad y la justicia ha ido acompañado de otro, no menos enorme, que ha sido el de la occidentalización cultural. Cuba es probablemente una de las sociedades más temprana e íntegramente occidentalizadas de América y esta condición ha penetrado y se ha hecho dominante hasta en las formas de concebir la igualdad y la justicia mismas, y en muchos sentidos los no blancos en Cuba estuvieron en la vanguardia de este proceso. Un poderoso vehículo a través del cual se ha implementado ese propósito de la occidentalización cultural ha sido el de la integración del negro. Esa matriz propositiva, originaria de la cultura política francesa con su universalismo republicano, ha configurado durante más de cien años la dinámica de las luchas contra la discriminación racial en Cuba, dando lugar a paradójicas consecuencias, cuidadosamente olvidadas.

Si en el plano social la integración del negro sirvió para articular las necesarias luchas contra la discriminación racial en los empleos, en los centros de enseñanza y en los espacios públicos alcanzándose importantes victorias, ya desde antes de constituirse Cuba como Estado nacional, en el plano cultural produjo los imaginarios plenamente colonizados y puntillosamente burgueses de aquellos *negros finos* que negaron cualquier pertinencia del legado cultural africano en Cuba, simbolizado de la manera más rotunda en el Club Atenas. En el plano político, dictadores como Gerardo Machado y Fulgencio Batista, utilizaron ampliamente el recurso de la integración política de las elites negras a las corruptas maquinarias político gubernamentales del país, abriendo el camino para un *conservadurismo negro*, cuya expresión intelectual quedó personificada desde la fundación de la República en las figuras de Juan Gualberto Gómez y Martín Morúa Delgado, quienes a pesar de las inmensas diferencias *ideopolíticas* y personales que los separaban, uno, el intelectual antirracista e independentista íntegro, el otro, el agudo pensador negro ex autonomista espurio. Ambos quedaron atrapados en la maquinaria de legitimación social del Estado cubano posrevolucionario y neocolonial como excelsas figuras decorativas negras de un *statu quo* racista y colonizado. La conjugación orgánicamente contradictoria de estas aristas de la integración del

negro condujo a una sustancial *amputación de la capacidad crítica de las dirigencias políticas e intelectuales no blancas en Cuba en los ciclos revolucionarios de 1930-33 y de 1953-1959.*

La respuesta de las vanguardias revolucionarias de los treinta y los cincuenta a esta situación paradójica fue, aunque con signo ideológico distinto, también desde la misma matriz integracionista republicana, lo que condujo a que tanto Antonio Guiteras como Fidel Castro, los lideres más relevantes de las dos revoluciones cubanas del siglo XX, silenciaran en sus textos programáticos, *Programa de la Joven Cuba* y *La historia me absolverá*, la dimensión racial del conflicto social cubano, no sólo porque fueran unos blanquitos revoltosos de clase media con una lejana noción del drama del racismo, como pudiera pensarse desde un punto de vista no blanco, sino también por el sesgo demagógico que podían adquirir sus palabras al reproducir uno de los temas centrales del repertorio temático con que las maquinarias propagandísticas de los partidos políticos definían las pujas electorales.

En una sociedad como la Cuba posterior a 1933, donde lo racial fue convertido en *infratexto* de un drama sociopolítico protagonizado por pro imperialistas, reformistas, radicales y comunistas, "el sargento mulato con sangre china", Fulgencio Batista encarnando en sí mismo la pluralidad racial de la isla, se construyó un poder en torno a un cuerpo militar de alta eficacia represiva, con una orientación social pro campesina y con importante presencia de personal no blanco en los puestos de mando, capitalizando para sí una heterogénea base social, portadora de un imaginario más racializado de lo que cualquier gusto revolucionario de la época hubiera podido aceptar. Y fue con ese capital político que negoció con la embajada yanqui en La Habana, convirtiéndose en el hombre más sólidamente establecido en el poder en Cuba después del descalabro general de 1933, en torno a un programa reformista militar imbatible[1].

Los revolucionarios en la hora clave de 1933-34, envueltos en una dura pugna entre comunistas, guiteristas y auténticos, formularon unas políticas antiimperialistas y obreristas de matices varios, donde no se transparentaron los códigos específicos del conflicto racial cubano, refrendando la vieja y perniciosa noción de que "esas son cosas de blancos". Guiteras, y el movimiento que él vertebró, no se proyectó, al menos públicamente, sobre el tema, adentrándose en un conflicto titánico y solitario con los intereses imperialistas y el polo batistiano; Ramón Grau San Martín, con su ruidosa y poco efectiva Ley del 50% del trabajo nativo, buscó la recuperación estatal de puestos de

1 Todavía está por publicarse una biografía de Batista que llene de contenido la ya clásica y vaciada caracterización de "agente del imperialismo en Cuba".

trabajos en manos de extranjeros que se sobreentendía que debían pasar a manos de *nativos blancos;* mientras que el Partido Comunista recién en los años treinta inició su vía crucis negro, donde uno de sus primeros actos fue reproducir los términos de la política comunista norteamericana en el traspatio neocolonial, al concebir a los negros como una "minoría nacional" en Cuba, cuya solución a sus problemas sería la creación de un "territorio autónomo" en el sur de la provincia de Oriente, para devenir, en pocos años, en la organización política que más eficazmente sirvió como vehículo para la construcción de un movimiento sociopolítico y cultural de lucha contra la discriminación racial y por los derechos sociales en la isla.

La incorporación de la estética *negrista* en el campo simbólico e ideológico del PCC, encarnado en figuras como Nicolás Guillén, Alberto Peña, Teodoro Ramos Blanco, entre otros; el activo apoyo a los liderazgos sindicales de Aracelio Iglesias, Jesús Menéndez o el Proyecto de Ley de Educación y Sanciones contra la Discriminación Racial, presentado en la Convención Constituyente de 1939 formaron parte orgánica del frente de acciones desplegado por los comunistas que los colocó como eje de un gran proceso de politización obrera y popular entre los sectores negros y mestizos del país, que condujo a que en algunos sectores de opinión de la época se considerara que en Cuba "el comunismo es cosa de negros".

Es con los gobiernos auténticos que comienza el temprano declive del espacio social y político liderado por los comunistas, en torno a la lucha contra la discriminación racial y la integración social del negro. En un contexto ideológico y geopolítico internacional marcado por el inicio del conflicto ideológico comunismo/mundo libre, que traducía el conflicto geopolítico URSS/EE.UU., a partir de mediados de los cuarenta, el Partido Socialista Popular es ilegalizado, no sin antes perder la batalla en sus bases sindicales, además de ser asesinados dos de los líderes sindicales más grandes del país vinculados al partido, Aracelio Iglesias y Jesús Menéndez, y finalmente devenir en un notable aditamento de la política exterior del Estado soviético en el Caribe. El Proyecto de Ley de Educación y Sanciones contra la Discriminación Racial devino en una de sus pocas herramientas de lucha en el escenario político del país, la cual quedó a merced de las maquinaciones de cabildeo político de los personeros del PRC (auténtico) en el gobierno y luego del batistato.

Con la segunda dictadura de Batista de 1952 a 1958 se estableció más plenamente en el país un patrón racial en los espacios públicos y en la vida cotidiana de tipo norteamericano, en que se impuso una virtual segregación en los espacios de esparcimiento público, los centros de enseñanza, los parques y las asociaciones, pero paralelamente

se intensifica una gestión gubernamental orientada a apoyar a los sectores profesionales y políticos no blancos, expresado en actos como el decreto presidencial para la creación de un Club Nacional de Sociedades (negras) "Juan Gualberto Gómez", el fondo presidencial, finalmente no concretado, para ampliar una playa privada para profesionales negros en el Club Marbella de Guanabo, la entrega de la orden Carlos M. de Céspedes al Club Atenas, máxima condecoración oficial en la época o la concesión gubernamental de una beca para continuación de estudios en Europa para la pianista negra Zenaida Manfugás.

Derivado de la prosecución del más acabado blanqueamiento cultural, protagonizado por las elites negras, la década del cincuenta es el periodo de mayor subordinación al corrupto sistema político imperante en la isla y a los grupos de poder de coyuntura y el de mayor descrédito moral del liderazgo de las grandes asociaciones negras y mestizas en Cuba. Lo que había arrancado en la década del ochenta del siglo XIX como un vigoroso movimiento, pleno de potencialidades y fecundas contradicciones, devino en una entelequia vacía, plagada de pugnas internas, sin capacidad de representación de las siempre postergadas masas trabajadoras negras y mestizas de toda la isla.

La revolución de 1959 fue el momento excepcional donde se puso en práctica, con un rigor difícilmente superable por cualquier otra experiencia revolucionaria pasada o futura, el programa de la "integración social del negro". Como parte de ese proyecto se implementó tanto la más completa igualdad social, la lucha gubernamental contra la discriminación racial como el desmontaje asociativo *exclusivista*, tanto de blancos y negros como de españoles, chinos, haitianos, judíos, jamaicanos, etc., así como la clausura de la mayoría de las organizaciones sociales anteriores a 1959, superadas por la nueva lógica revolucionaria y por la marea de la irrupción popular y las nuevas formas de asociatividad.

Nada dejó de hacer ese poder revolucionario para demoler las bases materiales e institucionales de la discriminación racial en Cuba y el resultado fue la instauración de un tipo de universalismo igualitario, cuyo único protagonista fue el Estado justiciero nacido íntegramente de la revolución, que en poco más de diez años derivó espectacularmente hacia su matriz colonial: un estatismo eurocéntrico homogeneizante y tecnoburocrático, donde se reforzaron las tendencias monoproductoras y multi importadoras del país; se instrumentó una intensa campaña de desafricanización cultural, sólo comparable al del período de gobierno conservador de Mario García Menocal entre 1913-1921, que invalidó a cualquier practicante de las religiones afrocubanas a militar en la UJC o en el PCC, paralelo a una folklorización de las prácticas socioculturales afrocubanas, las cuales se en-

tendieron que "tendencialmente debían desaparecer". Dentro de esta perspectiva los ñáñigos, tiempo después del fallido intento de hacer un primer congreso de sociedades abakuá en Cuba revolucionaria y aportar el alto número de estibadores mártires que causó el brutal atentado al vapor La Coubre, fueron clasificados como una organización de alto perfil delictivo, que devino en modelo en el imaginario de aquellos jóvenes que no tuvieron espacio, ni querían formar parte del futuro de hombres de ciencias que se anunció, mientras que a nivel de imaginarios infantiles, los sueños de un niño mulato cubano nacido en pleno socialismo –el autor de estas líneas– eran ser como un niño ruso y que cayera nieve en la isla... hasta que en una noche inolvidable, atropellando una canción en ruso frente al televisor, donde pasaban la inauguración de las olimpiadas de Moscú 1980, mi tío indignado me gritó ¡cállate *negrón*!

DESCOLONIZACIÓN, PLURALIDAD Y PROYECTO SOCIALISTA

El patrón de trayectoria de nuestra revolución de 1959 ha sido resultado de la confluencia entre 1) el capital subversivo de las tres revoluciones anteriores en la isla; 2) el legado revolucionario occidental moderno; y 3) las condiciones de la Guerra Fría. Cada uno de estos factores confluyeron para que ese proceso desde temprano desarrollara al menos tres características distintivas: a) Un sentido del cambio revolucionario como realización de una moralidad atemporal y teleológica, por encima de la voluntad de los sujetos implicados en el cambio (eficazmente plasmada en su versión católica por Cintio Vitier en su texto "Ese Sol del Mundo Moral") ; b) una práctica transformadora orientada a la homogenización sociocultural y política de los sujetos revolucionarios, que conduce a una visión de la pluralidad, en el mejor de los casos, como un adorno del nuevo orden y no como un recurso político activo de la revolución; c) un tendencial debilitamiento del protagonismo de las organizaciones populares en la defensa y la economía socialista, a favor de una gestión tecnocrática y verticalista, propia del socialismo de Guerra Fría ("real"), que obstaculizó la socialización del poder generando una creciente despolitización de la vida cotidiana y una ritualización de la participación, en una época como los años ochenta en la que, contradictoriamente, la dirección del país redescubre la "Doctrina de la guerra de todo el pueblo".

El antirracismo, como parte de los fines de justicia y emancipación social que han signado el proceso iniciado en 1959, debe romper con los efectos perversos que han generado tales características del proceso revolucionario, comenzando por plantearse, para ser consecuente, no el derecho de los negros a ser como los blancos, sino la igualdad *de* oportunidades, la libertad de opciones y el derecho a

la pluralidad sociocultural y política, desde la cual ejercer el protagonismo popular en la definición y realización de los fines estratégicos del proceso revolucionario, a la vez que reconocer y crear una nueva cultura, sobre la crítica y el debate en torno a las formas cotidianas en que los revolucionarios reproducimos las prácticas y el sentido común de las dominaciones heredadas de siglos. La lucha contra la discriminación racial no puede tener por horizonte la integración tal y como ha sido entendida en las políticas gubernamentales al uso, pues *el proyecto de la integración presupone la naturalización de la hegemonía occidental burguesa en la vida cotidiana.* Necesitaríamos una pluralidad con perspectiva libertaria que conduzca, no a restituir viejos y nuevos guetos igualmente excluyentes, sino hacia aquella que permita reconocer y aunar fuerzas para luchar mejor contra todas las *jerarquías y opresiones simultáneas que han sostenido y sostienen la dominación capitalista moderna en sus variantes burguesas y burocráticas.*

Para hacerle frente a futuros retornos de la república de ron-playa-tabaco-sexo y al tutelaje imperialista de la Ley Helms-Burton y sus seguidores en Cuba y fuera de ella, y refundar el proyecto de nación cubana y el socialismo cubano del siglo XXI, no es el mestizaje racial y cultural el que nos puede servir, con sus frutos enfermos de coloniaje remozado por perniciosas nuevas elites mulatas, ni los planes civilizatorios para crear "capital humano" disciplinado e incondicional al creciente capitalismo burocrático nacional; tampoco un ilusorio retorno a "la raíz africana" (una *inocencia perdida* que sólo se recuperaría creando, aquí y ahora, el futuro) sino la descolonización sociocultural, que nos garantice arribar "[...] por métodos e instituciones propias, nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible en que cada hombre se conozca y se ejerza [...]" (Martí, 1975).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Barbero, Jesús Martín 1988 "Cultura popular hoy" en *Signos* (Santa Clara: Universidad Central de Las Villas), abril.

Barnet, Miguel 2000 *Biografía de un cimarrón* (La Habana: Letras Cubanas).

Carbonell, Walterio 1961 *Crítica. Cómo surgió la cultura nacional* (La Habana: Yaka).

Estefanía, Carlos s/f "Los anarquistas cubanos a fines del siglo XIX: los libertarios y la Guerra del 95" (México: MLC). En <http://www.mlc.acultura.org.ve/MLC/PAGS/HISTORIA/ESTE2.HTM>.

Fernández, Frank 2000 *El anarquismo en Cuba* (Madrid: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo).

Guevara, Ernesto (Che) 1970 *Obras. 1957-1967* (La Habana: Casa de las Américas) Tomo 2.

Lenin, Vladimir Ilich 2005 *El Estado y la revolución* (Buenos Aires: Nuestra América).

Martí, José 1975 (1895) "Manifiesto de Montecristi" En *Obras completas* (La Habana: Ciencias Sociales) Tomo 4.

Poyo, Gerald 1998 *Con todos y para el bien de todos. Surgimiento del nacionalismo popular en las comunidades cubanas de los Estados Unidos 1848-1898* (La Habana: Ciencias Sociales).

Quiñones, Tato 1998 "Historia tradición oral en los sucesos del 27 de Noviembre de 1871" En *La Gaceta de Cuba*, N° 5, septiembre.

Roig, Enrique 1995 (1889) "El Productor" en Gerald, Poyo *Con todos y para el bien de todos. El nacimiento del nacionalismo popular cubano en la emigración* (La Habana: Ciencias Sociales).

Trotsky, León 2001 *La revolución traicionada ¿Qué es y adónde va la URSS?* (Madrid: Fundación Federico Engels).

LOS MOVIMIENTOS SOCIALES FRENTE AL ESTADO Y AL SISTEMA POLÍTICO

Juan Diez*

ALGUNOS DESAFÍOS DE LOS PROCESOS DE CONSTRUCCIÓN DE AUTONOMÍA EN EL MOVIMIENTO ZAPATISTA

EL MOVIMIENTO ZAPATISTA no sólo puso la cuestión de la autonomía en el centro del debate político, particularmente en relación con los pueblos indios, sino que la misma fue constituyéndose en la piedra angular de su proyecto político y de su propia dinámica. Pero el tema no se redujo a los procesos autonómicos indígenas, sino que se enmarcaron en una discusión más amplia sobre la autonomía respecto del Estado y de los partidos políticos y sobre la autonomía en general.

En el marco de este trabajo, se entiende por proceso autonómico a aquel que apunta a la construcción de un colectivo que se rige de acuerdo a decisiones, reglas y formas de funcionamiento definidas por y para el mismo colectivo (Adamovsky, 2009). Dicha construcción requiere de procesos y arreglos que puedan revisarse y ponerse en cuestión constantemente en vistas de ir transformando toda relación de dependencia y subordinación que limite y condicione las propias acciones. Como se busca plantear en este texto, la construcción de autonomía no significa ausencia total de relaciones con otros. No se

* Licenciado en Ciencia Política (UBA) y Magíster en Estudios Latinoamericanos (UNSAM). Docente de "Política Latinoamericana" e investigador del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (UBA). Miembro del Grupo de Trabajo de CLACSO Anticapitalismos y sociabilidades emergentes. Correo electrónico: <juancho.diez@gmail.com>.

trata de evitar o eliminar los vínculos con los demás –por otro lado, imposible ya que somos seres sociales–, sino establecer otros que tiendan a no (re)producir las relaciones de poder y subordinación.

Planteada en estos términos, resulta asimismo provechoso aproximarse a la cuestión a partir del análisis del movimiento zapatista y no sólo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). La propia dinámica del proceso de construcción del EZLN llevó a entrelazarse, durante los primeros años, con una serie de redes y procesos en las comunidades indígenas en Chiapas y, luego del alzamiento de 1994, con un amplio grupo de organizaciones políticas y sociales, intelectuales y personas que se sintieron interpelados por el EZLN. Es de la intersección e interacción de estos tres grupos –EZLN, comunidades indígenas y otros actores sociopolíticos mexicanos[1]– que se fue conformando el movimiento zapatista como una red política en movimiento (Leyva, 1999; Leyva y Sonnleitner, 2000)[2], donde converge una multiplicidad de actores, con diferentes compromisos, márgenes de autonomía y participaciones. El EZLN ocupa una posición central por ser el núcleo detonador, y por la relevancia de sus iniciativas y discursos; pero el movimiento en su conjunto lo desborda. A su vez, al entrar en contacto con las diversas organizaciones, colectivos y personas, con sus luchas y demandas particulares, las iniciativas y discursos zapatistas son interpretados y resignificados, transformándolos y enriqueciéndolos (Bellinghausen, 2005). De ahí que no se pueda considerar al movimiento zapatista como un bloque homogéneo y monolítico, ni siquiera al interior de los grupos que lo conforman, sino como una articulación compleja, con tensiones y contradicciones, en constante movimiento y reconfiguración; siendo justamente este elemento dinámico uno de los sellos distintivos del zapatismo.

La opción por abordar al movimiento zapatista en su conjunto, y no sólo al EZLN, pretende evitar caer en análisis –por cierto, bastante frecuentes– que se reducen a repetir lo que la organización dice de sí misma (De la Rosa, 2006). Buena parte de los estudios sobre el zapatismo se centran en el EZLN y, sobre todo, en su producción discursiva y en las declaraciones de su principal portavoz, el Subcomandante Marcos, dejando de lado una multiplicidad de otros actores, dimen-

---

1 En el presente trabajo, nos focalizamos en lo que Rovira (2005) denomina el zapatismo civil ampliado mexicano, dejando de lado las redes de solidaridad internacional y los actores transnacionales. Para el estudio de la dimensión transnacional del movimiento zapatista, véase Rovira (2009).

2 Otros autores que manejan nociones similares para entender al movimiento zapatista son: Le Bot (1997), Rovira (2005), de la Rosa (2006) y Martínez Espinoza (2007). Para un análisis más detallado de la conformación y la dinámica interna del movimiento zapatista, véase Diez (2011).

siones, prácticas y acciones políticas que permiten comprender más adecuadamente toda la riqueza y complejidad del zapatismo.

En particular, en lo que hace a las reflexiones de este trabajo, pensar los procesos de construcción de autonomía a partir del movimiento zapatista permite poner el acento en la necesaria articulación e interacción de dichos procesos, no verlos como fenómenos aislados. Se abre, así, la posibilidad de poner en perspectiva los diferentes procesos y de que se enriquezcan y potencien recíprocamente. Pero, al mismo tiempo, también posibilita ver los márgenes de autonomía entre los diferentes grupos que conforman el movimiento.

El presente texto no pretende realizar un análisis detallado de los procesos de construcción de autonomía, sino presentar algunas reflexiones a partir de la lectura de libros, artículos y textos escritos por el propio EZLN[3], analistas políticos, académicos y militantes sobre el movimiento zapatista, así como del trabajo de campo –entrevistas y observación participante– que realicé en México durante el mes de septiembre de 2007.

LOS PROCESOS AUTONÓMICOS EN LAS COMUNIDADES ZAPATISTAS

Tal como lo señalan varios analistas, la cuestión de la autonomía indígena no estaba tematizada en los primeros documentos zapatistas ni se encontraba entre sus demandas al momento del alzamiento de 1994 (Leyva y Sonnleitner, 2000; Hernández, Mattiace y Rus, 2002; Van der Haar, 2005). Pese a que desde un principio el EZLN expuso las condiciones de marginación, pobreza y discriminación que vivían los pueblos indios en México, fue con el paso de los meses que los zapatistas fueron planteando más claramente demandas indígenas y precisando su proyecto autonómico. Sin embargo, estos cambios no deben verse como un simple producto del oportunismo político o "la ductilidad de Marcos para modificar la imagen del EZLN" (Pitarch, 1998: 8). Habría que tener en cuenta dos elementos. Por un lado, el poco énfasis en las demandas indígenas estuvo dado por la decisión tomada por las propias comunidades zapatistas, en las discusiones previas al alzamiento, donde delinearon el horizonte del movimiento al plantear que había que darle un carácter nacional a la lucha para evitar que se circunscribiera el conflicto a una cuestión local o étnica. Y, por otro lado, la propia dinámica del movimiento zapatista, al entrar en contacto con otros actores y redes, hace que ciertos temas adquieran mayor relevancia, se redefinan y vayan transformándose y transformando, a su vez, al movimiento mismo.

---

3 Todos los documentos del EZLN citados y consultados para la elaboración de este trabajo se encuentran disponibles en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx>.

Antes de abordar el proceso autonómico en las comunidades zapatistas, convendría hacer algunas aclaraciones o precisiones. Primero, las autonomías indígenas no son modelos establecidos, sino que las distintas propuestas y sus experiencias concretas se han nutrido de múltiples antecedentes históricos, al tiempo que han ido constituyéndose y modificándose a lo largo de los años. Entonces, más que hablar de autonomía, conviene referirse al proceso de construcción de autonomía o proceso autonómico, enfatizando su carácter dinámico. A su vez, las diferencias regionales, étnicas, culturales, históricas, políticas, religiosas y organizativas que existen entre las varias experiencias habilitan a pensar en procesos autonómicos, en plural, resaltando que, al igual que el propio movimiento zapatista, no se trata de un bloque homogéneo.

En el escenario abierto por el levantamiento zapatista, las propuestas autonómicas se expresaron a través de múltiples formas y actores. Las prácticas autonómicas en muchos casos no han sido acciones concertadas, sino expresiones de resistencia que encuentran en el discurso autonómico un campo en el cual articular sus demandas. Un primer momento de emergencia de dichas experiencias se da el 12 de octubre de 1994 cuando el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC) de Chiapas llamó a la conformación de Regiones Autónomas Pluriétnicas. En algunos casos se trató simplemente del desconocimiento del triunfo electoral del candidato oficial y la constitución de nuevos Consejos Municipales, en otros casos se utilizó como estrategia para reclamar al Estado la creación de nuevos municipios e, incluso, en algunos otros municipios, fue reapropiado por actores gubernamentales para utilizarlo en contra de los procesos autonómicos (Burguete, 2002). En ese contexto, en diciembre de 1994, el EZLN rompió el cerco militar y constituyó 38 municipios en rebeldía, que unos años más tarde pasaron a llamarse Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ). Así, los procesos autonómicos dan cabida a una amplia gama de actores y proyectos con diversas ideas y perspectivas sobre lo que debe entenderse por autonomía, dando lugar, a su vez, a tensiones y disputas entre los diferentes grupos[4].

En segundo lugar, es importante señalar que, más que una pervivencia o vuelta al pasado, los procesos autonómicos muestran más bien la creación de nuevas sociabilidades e instituciones, que combinan elementos "tradicionales" y "modernos", que van desde las largas discusiones en asambleas comunitarias para la construcción de consensos hasta la puesta en cuestión de la exclusión de las mujeres

4 Por mencionar sólo un ejemplo, ha habido tensiones entre las propuestas autonómicas de la Asociación Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) y el movimiento zapatista (Díaz-Polanco, 1997).

en dichas asambleas (Hernández, Mattiace y Rus, 2002). Se sigue así una dinámica que el antropólogo Bonfil Batalla (1987) señalaba en su ya clásico texto sobre el México profundo: los pueblos indígenas crean y recrean constantemente su cultura, reflejando una particular dinámica de tensiones y resignificaciones, de continuidades y rupturas, donde al mismo tiempo que refuerzan sus ámbitos propios, van haciendo suyos elementos culturales ajenos[5]. Esta dimensión innovadora y creativa tiende a ser borrada tanto por los sectores conservadores que plantean el rechazo y la superación de las prácticas indígenas por considerarlas arcaicas y contrarias a la modernidad, como por quienes idealizan dichas prácticas viéndolas como huellas inalteradas de las culturas indígenas e inherentemente democráticas. La propia experiencia zapatista muestra, por el contrario, que las prácticas autonómicas y democráticas son una construcción constante, el producto de luchas, aprendizajes y permanentes revisiones y reinvenciones.

El proyecto autonómico zapatista fue precisándose sobre todo a partir de las mesas de diálogo y negociación en el poblado de San Andrés Sakamch'en de los Pobres[6]. Este proceso no sólo fue importante porque concluyó con la firma de un acuerdo entre el EZLN y el gobierno tendiente a establecer una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas (Díaz-Polanco, 1997). Sino porque, en lugar de discutir su proyecto particular, los zapatistas convocaron a participar de los debates a dirigentes indígenas, académicos e intelectuales que representaban una diversidad de planteamientos de enorme riqueza sobre el tema. De este modo, las negociaciones lograron involucrar a distintos sectores de la sociedad y del gobierno, colocando la cuestión de los derechos, la cultura indígena y los procesos autonómicos en el centro de la escena nacional (Hernández Navarro, 1998; Díaz-Polanco, 1997). Pero dicho proceso no se detuvo ahí. Pese al incumplimiento por parte del gobierno, la iniciativa de ley elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA)[7] a partir de los Acuerdos de San Andrés fue debatida por pueblos indios, intelectuales, legisladores, juristas, antropólogos, analistas, organizaciones sociales y exper-

---

5 La conformación misma del EZLN y sus bases de apoyo expresan estos encuentros y desencuentros entre distintos actores, ideologías, luchas y procesos organizativos: la teología de la liberación de las comunidades eclesiásticas, las luchas agrarias, las cosmovisiones indígenas, los movimientos estudiantiles y el marxismo leninismo se fueron entrecruzando, dando como resultado algo distinto a cada una de esas luchas e ideologías (Hernández Navarro, 2000; Harvey, 2000; Nash, 2006).

6 San Andrés Larrainzar, según la denominación oficial.

7 La COCOPA se conformó en marzo de 1995 por miembros de los diferentes partidos con representación en el Congreso en el marco de la Ley para el Diálogo, la Negociación y la Paz Digna en Chiapas.

tos en asuntos indígenas de varios países. Durante cuatro años, los zapatistas, junto al Congreso Nacional Indígena (CNI) y otras organizaciones populares y personas tanto de México como de otras partes del mundo, lograron trabajosamente construir una fuerte legitimidad para las luchas indígenas por la autonomía.

Este ciclo se buscó cerrar con la Marcha por la Dignidad Indígena, a principio de 2001, para reclamar al Congreso una reforma constitucional en materia indígena que diera cumplimiento a la propuesta de la COCOPA. La iniciativa zapatista se inscribió en el marco de oportunidad política que pareció abrirse con la derrota histórica del Partido Revolucionario Institucional (PRI) en las elecciones presidenciales, después de detentar el poder durante 71 años, a manos del candidato del Partido Acción Nacional (PAN), Vicente Fox. La marcha fue el punto máximo del ciclo por el reconocimiento legal de los derechos y cultura indígenas. Y, al mismo tiempo, significó un punto de inflexión para el movimiento zapatista (Diez, 2009a).

A pesar del gran proceso de movilización y apoyos que suscitó la marcha, la reforma constitucional aprobada por el Congreso a fines de abril de ese año fue contraria a los Acuerdos de San Andrés y al proyecto de la COCOPA, que contaba con un amplio consenso no sólo entre los zapatistas, sino también en otros sectores de la sociedad. Incluso, en varios aspectos significativos, resultó un claro retroceso de lo que existía previamente en la Constitución y en legislaciones locales, permitiendo hablar más bien de una contrarreforma indígena (Ceceña, 2001)[8].

Tras la sanción de la reforma constitucional, se dio inicio a un proceso interno de reestructuración y fortalecimiento de las comunidades indígenas, los cuadros políticos y militares del movimiento zapatista en Chiapas, al tiempo que se realizó una consulta entre esas mismas bases sobre el camino a seguir. Como resultado, en agosto de 2003, se anunció la creación de los Caracoles y las Juntas de Buen

8 Mientras que el proyecto de ley de la COCOPA establecía que las comunidades indígenas eran *entidades de derecho público*, la nueva ley dice que son *entidades de interés público*, es decir, no como sujetos de derecho, sino como objetos de atención y protección por parte del Estado. Otra de las diferencias de la reforma es que omite la referencia a *territorio* y habla en cambio de *lugares*, despojando así a los pueblos indios del espacio físico y material para el ejercicio de la autonomía y privando el acceso de manera colectiva a los recursos naturales. Dicho acceso queda limitado por las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra ya establecidas en la Constitución y por los derechos ya adquiridos por terceros. Asimismo, en el texto aprobado se impide la posibilidad de asociarse regionalmente, pudiendo abarcar varios pueblos como lo preveía la propuesta de la COCOPA, se omite la posibilidad de remunicipalización de los territorios en los que están asentados los pueblos indios para que puedan reconstituirse como tales, y se limita el establecimiento de circunscripciones electorales indígenas, sólo para cuando sea factible tomar en cuenta a las comunidades.

Gobierno (JBG), dando un paso más en la construcción de autonomía *en los hechos*. Los Caracoles son las sedes de las Juntas de Buen Gobierno, creadas como nuevas instancias de coordinación regional y lugares de encuentro de las comunidades zapatistas y las organizaciones populares, colectivos y personas del resto de México y del mundo. Sobre la base de los MAREZ se establecieron cinco regiones que están coordinadas por sendas Juntas de Buen Gobierno: 'Hacia la Esperanza' en el Caracol Madre de los Corazones del Mar de Nuestros Sueños, en La Realidad; 'Corazón Céntrico de las y los zapatistas delante del Mundo' con sede en el Caracol Resistencia y Rebeldía por la Humanidad, en Oventic; 'Nueva Semilla que va a Producir' en el Caracol que Habla para Todos, en Roberto Barrios; 'Corazón del Arco Iris de la Esperanza' en el Caracol Torbellino de Nuestras Palabras, en Morelia; y 'El Camino Futuro', cuya sede se encuentra en el Caracol Resistencia hacia un Nuevo Amanecer, en La Garrucha[9].

Las JBG surgen del aprendizaje realizado a lo largo de los años e intentan superar algunos problemas que habían ido surgiendo en el proceso de construcción de las autonomías. En los años previos, se habían venido evidenciando diferencias entre las distintas comunidades indígenas zapatistas, especialmente en el contacto y apoyo de los diversos grupos y organizaciones nacionales e internacionales. El apoyo se había concentrado sobre todo en las comunidades y regiones de más fácil acceso (Ornelas, 2004). De ahí que una de las funciones principales de las JBG es establecer mejores espacios de coordinación entre las comunidades zapatistas y otras organizaciones para mejorar la distribución de los aportes y proyectos, tomando en cuenta las necesidades de cada municipio y estableciendo un plan más amplio.

Mientras que para algunos analistas las JBG supusieron una centralización de poderes y una consecuente pérdida de autonomía por parte de las comunidades (Estrada Saavedra, 2007), cabe subrayar que las JBG cumplen una tarea de coordinación y son las asambleas comunitarias las que discuten y finalmente aprueban o no las iniciativas. A su vez, al igual que los MAREZ, las Juntas son elegidas por dichas asambleas y están sujetas a mecanismos de vigilancia, como la posibilidad de revocación de los mandatos (Ornelas, 2004).

---

9 De esta manera, a partir de las nuevas instancias, se reorganizaron las estructuras políticas zapatistas, de manera tal que la construcción de autonomías abarca tres niveles: 1.111 comunidades indígenas, que se agrupan en 29 MAREZ, los cuales a su vez se coordinan a través de 5 JBG (Martínez Espinoza, 2007). El número de comunidades y municipios varía según las fuentes y los períodos. La situación de clandestinidad del EZLN, la guerra e, incluso, la propia dinámica del movimiento zapatista, hacen que dicha información sea difícil de precisar.

A su vez, con las JBG se introdujeron cambios tendientes a ampliar los beneficios de la autonomía a todos los miembros de la comunidad sin distinción de filiación política, a fin de intentar reducir las confrontaciones que se producen entre comunidades zapatistas y no zapatistas. Esta cuestión es sumamente compleja puesto que los municipios autónomos zapatistas no abarcan territorios continuos ni tienen delimitaciones claras, haciendo que en el mismo espacio geográfico operen municipios "oficiales" y "autónomos". Esto da lugar a situaciones sumamente diversas: de gran tensión y enfrentamiento en algunos casos, pero también de convivencia y cooperación en otros (Van der Haar, 2005). La situación es realmente compleja ya que en algunos casos los conflictos no son entre comunidades, sino hacia dentro de una misma comunidad donde cohabitan zapatistas y no zapatistas, generalmente ex zapatistas. De esta manera, el proyecto autonómico busca ampliar sus alcances, no sólo para ganar mayor legitimidad, sino para ir construyendo acuerdos con otros pobladores y actores locales[10] y extralocales que les permitan enfrentar las variadas estrategias gubernamentales –a través de la inversión en caminos e infraestructura, así como en subsidios, créditos y planes de vivienda– y el permanente accionar militar y paramilitar que justamente se orientan a generar y fomentar las polarizaciones inter e intracomunitarias. Así, el reto del proyecto autonómico es reconstruir el tejido social regional desgarrado por los largos años del conflicto y la acción contrainsurgente (Burguete, 2005).

Con todo, a través de estos esfuerzos, los zapatistas están procurando llevar a la práctica su proyecto democrático, cuyo pilar fundamental se encuentra en el principio de *mandar obedeciendo*. Tal concepto supone una dinámica sociocultural que trasciende los estrechos límites de la democracia representativa y electoral (Entrevista con Carlos Lenkersdorf, Ciudad de México, septiembre de 2007). No se trata simplemente de invertir las relaciones de representación, donde mande el pueblo y el gobierno obedezca. El proceso autonómico no se reduce entonces a los aspectos políticos, sino que busca transformar las relaciones en todas sus dimensiones. En ese sentido, junto a la construcción de formas de autogobierno, se ha avanzado en la impartición de justicia y en la creación de colectivos productivos, culturales, de salud y de educación propios que están permitiendo mejorar

10 Las relaciones y acuerdos entre los zapatistas y otras organizaciones chiapanecas se caracterizan generalmente por el respeto mutuo de sus autonomías, tratando de no entrometerse en los asuntos del otro. Estos acuerdos son posibles ya que en muchos casos los involucrados han compartido, en otros momentos, los mismos procesos organizativos o proyectos de lucha (Estrada Saavedra, 2007).

las condiciones de vida de las comunidades. De esta manera, no sólo representan una alternativa a las democracias electorales, ni tampoco se trata tan sólo de desplazar o sustituir al Estado, ya sea por la falta de presencia del mismo reflejada en la inexistencia de escuelas o centros de salud en varias zonas chiapanecas, o por la política zapatista de negarse a recibir ningún servicio o ayuda estatal (Burguete, 2005). Los procesos autonómicos son los que han permitido sobrevivir a las comunidades en condiciones de persecución y hostigamiento. Así, han logrado ir construyendo y constituyéndose en los soportes materiales para la resistencia; e, incluso, ir más allá de la pura resistencia, al transformarse en referentes político prácticos (Subcomandante Marcos; citado por Muñoz Ramírez, 2005). El desafío es construir, en las prácticas cotidianas, sociabilidades e instituciones de nuevo tipo. Prácticas y formas de funcionamiento que puedan problematizarse, controlarse, revisarse y modificarse, como lo muestra el propio proceso autonómico zapatista[11]. Se trata de construir formas prefigurativas, prácticas que vayan transformando aquí y ahora las relaciones de dominación existentes y, por lo tanto, tiendan a no (re)producir relaciones sociales contrarias a las que dicen defender (Adamovsky, 2009).

De ahí que las JBG también plantean la necesaria superación de una de las mayores tensiones dentro del movimiento zapatista, al buscar la separación de la estructura militar del EZLN respecto de la toma de decisiones que les corresponde a las propias comunidades. Según disposiciones tomadas por los propios zapatistas, el EZLN no debe influir en las decisiones comunitarias y sólo puede participar en ellas como defensor frente a los posibles ataques. Esta disposición agrega una dimensión fundamental en la perspectiva de los procesos autonómicos: la autonomía de las decisiones tomadas por las asambleas comunitarias respecto del EZLN. De esta manera, se busca resolver la persistente tensión que viene del origen mismo del movimiento zapatista al constituir un ejército –es decir, una organización jerárquica, no democrática– cuyo objetivo principal es la democratización de las relaciones sociales. De todos modos, lo cierto es que, como los mismos zapatistas reconocen, "se dice fácil, pero en la práctica cuesta mucho" (EZLN, Sexta Declaración, 2005), ya que en los hechos la parte militar sigue todavía teniendo un rol importante en la toma de decisiones.

A las tensiones internas, es necesario señalar, que se suman dificultades dadas por las particulares condiciones en las que se desa-

---

11 Brancaleone (2009) resalta la discusión y reelaboración de los principios y leyes zapatistas, mencionando, por ejemplo, el proceso que estaban llevando adelante las comunidades en la zona del Caracol de La Garrucha, en 2008, para formular una ley de educación y un nuevo estatuto sobre la ocupación de tierras recuperadas en 1994.

rrolla el proyecto político zapatista en Chiapas. De hecho, uno de los obstáculos externos más relevantes que enfrentan para la desaparición del EZLN como ejército es el contexto de militarización y hostigamiento hacia las comunidades que existe desde el alzamiento y que se ha recrudecido en el último tiempo, a partir de la política de guerra contra el narcotráfico lanzada por el gobierno de Calderón[12].

Esta situación muestra que la realización del proyecto zapatista depende de una multiplicidad de factores, que no todos están al alcance de los zapatistas. Díaz-Polanco sostiene que la importancia de las JBG radica "en que trasciende o puede trascender la particular realidad chiapaneca" (Díaz-Polanco, 2006:46). Visto de esta manera, el proceso autonómico zapatista bien puede verse no como un modelo a copiar, pero sí como un horizonte a construir pensando y recreando los procesos autonómicos en las condiciones concretas en las cuales se encuentran los distintos grupos, colectivos y personas. Para Díaz-Polanco, la creación de instancias autonómicas a nivel regional es la expresión más clara de que las autonomías no pueden concebirse como pequeñas entidades aisladas, sino que requieren articular y coordinar tales esfuerzos a través de un gran movimiento político, social y cultural para avanzar en la construcción de un proyecto democrático para cada vez más amplios sectores de la sociedad.

Por lo tanto, conviene analizar el proceso autonómico de las comunidades indígenas en el marco del proyecto más amplio del movimiento zapatista y en su necesaria articulación con otros grupos, organizaciones e iniciativas.

LA OTRA CAMPAÑA Y LOS DESAFÍOS DE OTRAS AUTONOMÍAS

Después de cuatro años sin iniciativas a nivel nacional, en junio de 2005, el EZLN lanzó la "Sexta Declaración" en la cual convocó a la realización de una serie de encuentros con distintos sectores de la

12 Según un informe del Centro de Análisis Político e Investigaciones Sociales y Económicas (CAPISE), el gobierno de Calderón ha militarizado prácticamente todas las instituciones públicas en materia de justicia, entregando el control al Ejército Federal Mexicano (CAPISE, 2007). El retiro, desde 2005 hasta la fecha, de varias posiciones militares por parte de la Secretaría de la Defensa Nacional (Sedena) en la zona norte, la Selva Lacandona y Los Altos de Chiapas ha significado, en realidad, el reemplazo de unidades militares convencionales por Grupos de Fuerzas Especiales, que permiten desplegar rápidamente unidades completas de combate. En paralelo al aumento de las incursiones militares y paramilitares, la actual estrategia de contrainsurgencia supone, asimismo, un incremento de las amenazas de desalojo forzoso, conflictos o directamente el despojo de tierras de bases de apoyo zapatistas a través de grupos civiles y/o paramilitares con la connivencia de instituciones agrarias que le dan legalidad. Incluso, en muchos casos, estas acciones se dan bajo el pretexto de conservación del medioambiente y creación de áreas protegidas.

sociedad mexicana en el marco de la campaña nacional con otra política, por un programa nacional de lucha de izquierda y por una nueva Constitución, más conocida como la *otra campaña*. Esta nueva iniciativa volvió a desatar encendidos debates sobre las estrategias y la autonomía respecto del Estado y del sistema político (Wallerstein, 2006; González Casanova, 2006).

La cuestión de la autonomía respecto del Estado y de los partidos políticos apareció antes –y mucho más claramente definida– en el discurso zapatista que la construcción de autonomía en las comunidades indígenas. Desde un primer momento, el EZLN planteó que su proyecto no estaba orientado a la toma del poder ni a la participación política en elecciones. Este tema, al igual que las experiencias autonómicas en las comunidades, también retomó luchas y debates previos.

Desde finales de la década del cincuenta y, especialmente, durante el sesenta, con las luchas ferrocarrileras y magisteriales se empezó a perfilar con fuerza la necesidad de conseguir la independencia de las organizaciones populares con respecto al Estado. Este planteamiento respondía a una singular configuración política que hunde sus raíces en el proceso revolucionario de 1910. Con la creación del Partido Nacional Revolucionario (PNR)[13] y, sobre todo, bajo el gobierno de Lázaro Cárdenas, la gran mayoría de las organizaciones obreras, campesinas y populares quedaron integradas corporativamente a la estructura de control del partido de Estado. Se fue arraigando así una centralidad estatal en la constitución de lo social y de la cultura política (Zermeño, 2001). De ahí que la cuestión de la independencia se volviera decisiva. Fue tal vez el movimiento estudiantil de 1968 quien puso en primerísimo plano la cuestión de la independencia de las organizaciones populares. Sin embargo, a partir de la feroz represión contra dicho movimiento en Tlatelolco y de las persecuciones a otros grupos en distintas partes de México, los debates se desplazaron de la independencia a la construcción de formas de funcionamiento propias, gestadas desde los propios sectores populares sin intervención externa, es decir, se empezó a pensar en términos de autonomía (Hernández Navarro, 2005).

---

13 El partido fue creado en marzo de 1929 como una tentativa de Plutarco Elías Calles para tratar de canalizar institucionalmente los conflictos entre los caudillos y sus ejércitos surgidos durante las luchas revolucionarias. En 1938, durante el gobierno de Cárdenas, se reformó sobre la base de una estructura corporativa –sostenida sobre los pilares: obrero, campesino, militar, y al que luego se le sumó el sector popular– y tomó el nombre de Partido de la Revolución Mexicana (PRM). Finalmente, y sin el pilar militar en su estructura, el partido pasó a denominarse Partido Revolucionario Institucional (PRI) en 1946; denominación que mantiene hasta el día de hoy.

Recuperando estos antecedentes, desde el momento mismo de su aparición pública y en forma paralela al levantamiento armado, el EZLN inició una guerra contra el Estado a fin de arrebatarle los símbolos que monopolizó durante años (Volpi, 2004). De esta manera, el enfrentamiento contra el Estado y el sistema político mexicanos fue uno de los elementos que dio lugar y forma a la emergencia del movimiento zapatista (Leyva y Sonnleitner, 2000). Para ello se valió de los formidables elementos simbólicos dentro del imaginario social así como de los lazos identitarios y memorias construidos a lo largo de la historia para tender puentes con otras organizaciones y personas dentro de México. Asimismo, la presencia de un Estado históricamente fuerte que funciona como principio unificador de la sociedad permite –en contrapartida– revueltas generalizadas y generalizables a partir de la oposición contra el adversario estatal compartido (Zermeño, 2001). Estos elementos han sido aprovechados muy hábilmente por los zapatistas y han sido recursos valiosísimos para que su lucha pudiera presentarse como una cuestión nacional y no sólo local, al tiempo que funcionó como catalizador de las luchas y los descontentos de muchos mexicanos críticos del partido de Estado.

Durante los primeros años, gran parte de la producción discursiva del movimiento zapatista se centró en la crítica contra el régimen de partido de Estado, advirtiendo que éste no sólo se limitaba a un férreo control sobre la arena política y al ejercicio autoritario del poder, sino que abarcaba toda una compleja trama de relaciones que a lo largo de los años había ido penetrando todas las dimensiones de la vida social. Como señalaba muy claramente el Subcomandante Marcos en un documento de 1995:

> El sistema político mexicano tiene su fundamento histórico, su crisis presente y su mortal futuro, en esa deformación llamada "sistema de partido de Estado". No se trata sólo de un maridaje entre el gobierno y el partido de Estado (el Partido Revolucionario Institucional), sino de todo un sistema de relaciones políticas, económicas y sociales que invaden, incluso, a las organizaciones políticas opositoras y a la llamada "sociedad civil".
> [...] cualquier intento de "reforma" o "equilibrio" de esta deformación es imposible *desde dentro del sistema de partido de Estado*. No hay "cambio sin ruptura". Es necesario un cambio profundo, radical, de todas las relaciones sociales en el México de hoy. *Es necesaria una revolución*, una nueva revolución. Esta revolución sólo será posible desde fuera del sistema de partido de Estado (EZLN, "La historia de los espejos", mayo de 1995; énfasis original).

De ahí que el proyecto político zapatista se orientara a un profundo cambio en la cultura política mexicana a través de nuevas subjetivida-

des y formas de hacer política. De cualquier manera, los zapatistas no parecieron seguir totalmente esta caracterización del particular contexto mexicano ni las consecuencias que se derivan de la misma. De hecho, no parecieron poder resistirse totalmente a esa "fuerte atracción hacia el vértice de la pirámide" que, según Zermeño (2001), caracteriza a la cultura política mexicana y desde un primer momento reclamaron a los Poderes Legislativo y Judicial "se aboquen a restaurar la legalidad y la estabilidad de la Nación deponiendo al dictador [Salinas de Gortari]" (EZLN, "Declaración de la Selva Lacandona", 1993), establecieron negociaciones con el gobierno en los Diálogos de la Catedral y los Acuerdos de San Andrés, y tuvieron acercamientos con partidos políticos, especialmente con el Partido de la Revolución Democrática (PRD). Las iniciativas zapatistas buscaron tanto apelar a las instituciones para buscar una solución a sus demandas –como se desprende de la "Primera Declaración" y de la "Quinta Declaración"– como construir una alternativa *desde abajo*, en la sociedad –como convocaron en la "Segunda Declaración", en la "Tercera Declaración" y en la "Cuarta Declaración". A partir del desenlace de la Marcha por la Dignidad Indígena y, sobre todo, con la "Sexta Declaración" y la *otra campaña*, se pretendió resolver esa disyuntiva que se plateaba en las anteriores formulaciones de su proyecto político. La decisión recayó claramente en la segunda estrategia. La lucha zapatista ya no se orienta hacia el sistema político y las instituciones, sino que enfatiza la necesidad de pensar el cambio a nivel de las prácticas sociales y las subjetividades, con el fin de construir un proyecto alternativo entre las distintas personas, organizaciones y grupos que se encuentran resistiendo al capitalismo.

Pese al rechazo a la participación política en elecciones, esto no había impedido que se concibiera, durante los primeros años, una noción de autonomía que permitía establecer espacios de diálogo e iniciativas con partidos políticos, en particular con el PRD. En el marco de los Diálogos de la Catedral y, sobre todo, a partir de la Convención Nacional Democrática (CND) a mediados de 1994, se establecieron acuerdos entre el EZLN y el PRD, donde ambas fuerzas acordaron luchar, cada una en su espacio y respetando su autonomía, por la misma causa: la democratización de México[14].

---

14 El PRD tenía, en ese entonces, varios puntos de contacto con el zapatismo, ya que se encontraba excluido del sistema y en fuerte confrontación con el régimen priísta (Pineda, 2005). Esa situación en buena medida se empezó a modificar con la reforma política de 1996 y los importantes triunfos electorales del PRD al año siguiente. Para un mayor análisis de los encuentros y desencuentros entre el EZLN y el PRD, véase Diez (2009b).

Sin embargo, la sanción de la reforma constitucional de 2001 –al ser aprobada con el voto de los tres principales partidos políticos (PRI, PAN y PRD), ratificada por los Congresos locales y, finalmente, ante la negativa a intervenir por parte del Poder Ejecutivo Federal y la Suprema Corte alegando que era un asunto que correspondía al Congreso en su calidad de Constituyente– fue interpretada por el movimiento zapatista como el cierre de la vía institucional y, por consiguiente, significó la ruptura con el sistema político en su conjunto. Según el filósofo Luis Villoro, la sanción de la reforma constitucional en 2001 abrió la posibilidad de plantear que si los pueblos indígenas no son sujetos de derechos, no forman parte de la comunidad política y, por consiguiente, tampoco forman parte de la democracia representativa (Participación en "El Otro Seminario", Querétaro, 8 de septiembre de 2007). De ahí el nuevo énfasis a la posición zapatista de no darle importancia a las elecciones, a los partidos políticos y al gobierno que se ratificó con el lanzamiento de la "Sexta Declaración" y la *otra campaña*[15].

Sin embargo, la nueva fase zapatista no dejó de generar fuertes polémicas. Con la contundencia de las denuncias hacia el PRD y su candidato presidencial, Andrés Manuel López Obrador, el movimiento zapatista polarizó la opinión de dirigentes, militantes e intelectuales de izquierda. Muchos que antes apoyaban y hasta militaban por el zapatismo, sintieron la presión de tener que escoger de qué lado se ubicaban y terminaron alejándose del movimiento. Sobre todo, porque en la percepción de muchos mexicanos, la lucha electoral de 2006 adquirió un atractivo inusitado en la política mexicana puesto que se constituyó como la disputa entre dos proyectos opuestos de país representados por las candidaturas de López Obrador y Calderón. En ese contexto, la propuesta zapatista ha dado lugar a múltiples críticas y polémicas, no ausentes de distorsiones (López y Rivas, 2006), generando la ruptura de algunos grupos adherentes a la *otra campaña* así como de buena parte de la intelectualidad.

---

15 Pese a las lecturas abstencionistas o antielectorales, lo que plantean los zapatistas a partir de la Sexta es que ya no van a proponer ni a promover negociaciones con la clase política o el apoyo a alguna candidatura (EZLN, "Reunión preparatoria con organizaciones políticas de izquierda", 6 de agosto de 2005). No es un llamado a no votar, sino a que la tarea fundamental en este período es el encuentro y conocimiento de los distintos grupos, colectivos y personas que están luchando contra el capitalismo, entre quienes ir discutiendo, coordinando y articulando iniciativas. Por lo tanto, más que una posición antipolítica, como muchos le critican, el movimiento zapatista parecieran más bien buscar desafiar la noción dominante de política y otorgarle nuevos sentidos (Cf. Melucci, 1999; Álvarez, Dagnino y Escobar, 2000).

Una vez más, como en otros momentos de la historia del movimiento zapatista, se puso en evidencia que las diferencias de posición frente a las elecciones y el Estado son uno de los principales obstáculos para la articulación con otras organizaciones políticas, campesinas e indígenas mexicanas (Pérez Ruiz, 2006). Aunque esta situación no es privativa del movimiento zapatista. En México, las estrategias respecto del Estado y la participación en elecciones generalmente llevan a la ruptura de los procesos organizativos de los sectores populares (Zermeño, 2001).

Los participantes en la *otra campaña* reconocen que resulta difícil hacer entender por qué no seguir la estrategia de lucha a través del Estado y de las elecciones. Plantean que se trata de ir contra la corriente, contra un imaginario político bastante generalizado de "querer ver los cambios" (Entrevista colectiva con Jóvenes en Resistencia Alternativa, Ciudad de México, 24 de septiembre de 2007). De ahí que una buena cantidad de personas siga poniendo sus esperanzas en algún candidato o un partido que genere cambios más rápidos desde el Estado[16], mientras que las transformaciones que propone el movimiento zapatista se ven como más lentas y a más largo plazo. En tal sentido, más allá de los debates y críticas que puedan hacerse, no puede dejar de tenerse en cuenta que una parte significativa de personas y organizaciones sigue viendo al Estado como un interlocutor privilegiado y un actor central dentro de las estrategias de cambio. Estas visiones se refuerzan aún más dentro de la cultura política fuertemente estatal y paternalista interiorizada profundamente en la mayoría de los mexicanos.

Quizás la solución resida en no trazar una línea divisoria totalmente rígida. En esa misma dirección, resultan pertinentes las palabras de Holloway cuando plantea:

> La idea no es crear una nueva línea correcta. Precisamente, porque el movimiento es amplio y porque todos estamos confundidos (cualquiera sea nuestro grado de pureza ideológica), es importante discutir claramente. El hecho de que aquellos que canalizan sus luchas hacia el Estado coincidan con quienes rechazan el Estado como punto central de referencia no debería inhibirnos de expresar claramente que deberíamos estar conscientes de que hay una enorme tensión entre ambos enfoques y que éstos empujan hacia direcciones opuestas (Holloway, 2006: 26).

16 En esa misma línea, Montemayor (2005) sostiene que hay una insistencia social en seguir buscando predestinados, al hombre fuerte del sistema que solucione la vida de todos.

Precisamente, ese tipo de discusiones y tensiones es lo que se generó dentro del proceso de la *otra campaña*. La posición zapatista planteada en la "Sexta Declaración" frente a las elecciones y la clase política ha llevado hacia adentro de las organizaciones, y entre los distintos grupos y colectivos, a discutir las distintas estrategias así como las lógicas que subyacen a las mismas (Entrevista con *David*, Ciudad de México, 12 de septiembre de 2007). Estos debates resultan un crucial aporte para las luchas al tratar de ir problematizando y agudizando la comprensión de los procesos sociopolíticos actuales y sus perspectivas. La cuestión de las estrategias y del poder son un campo de confrontación extremadamente sensible, dada sus consecuencias políticas, en el que es preciso ir definiendo las posiciones y promoviendo la necesaria polémica.

Asimismo, la *otra campaña* ha puesto en evidencia las dificultades y tensiones que se generan con algunos elementos del discurso zapatista al momento de llevarlos a la práctica. Es interesante detenerse en la cuestión de la relación y autonomía entre el EZLN y los demás colectivos y personas que participan del proceso. Para algunos analistas, con la nueva iniciativa, existía el riesgo de que el EZLN terminara controlando demasiado el proceso, imponiéndoles –incluso involuntariamente– sus propias concepciones y tiempos a los otros grupos y organizaciones. Más, cuando ya varias de las iniciativas zapatistas, tendientes a constituir una fuerza social autónoma en el pasado, dependieron en demasía de su impulso y sus directrices (Bellinghausen, 2005; Bartra, 2005). De hecho, la actual etapa no estuvo exenta de ciertas prácticas verticalistas, propias de la cultura política mexicana cimentadas durante las largas décadas de partido de Estado, tanto del EZLN como de otros grupos y organizaciones que forman la *otra campaña*.

El problema es que esa dependencia a la palabra y acciones del EZLN en muchos casos no es generada por los zapatistas, sino que se encuentra férreamente arraigada en los demás. Resulta sumamente ilustrativa la pregunta que se hacía, en 2005, la investigadora y militante Raquel Gutiérrez, antes de que comenzara el recorrido de la *otra campaña*:

> El EZLN sabe los pasos que quiere dar en el marco de 'la otra campaña' y me parecen lúcidos y útiles. La salida del Subcomandante Insurgente Marcos en enero próximo y su recorrido por todo el territorio mexicano, visitando a quienes están en resistencia y lucha para escucharlos y hablar con ellos es una excelente idea... ¿Los demás adheridos a la Sexta y a La Otra Campaña qué hacemos mientras tanto? (Gutiérrez, 2005: 324).

Con matices u otras palabras, esa pregunta se ha reflejado en varios de los comentarios y discusiones planteados por los participantes de

la *otra campaña*. Por ejemplo, en las discusiones surgidas en "El Otro Seminario"[17] se escucharon opiniones de algunas personas en sentido de que estaban esperando qué van a plantear los zapatistas en el Plan Nacional de Lucha, cuando dicho plan está pensado como producto del debate y la construcción colectivos de todos quienes participan de la *otra campaña*[18].

Una de las tensiones que pone en evidencia más claramente el proceso actual es que varios de los elementos del proyecto zapatista quizás "cierran bien en lo discursivo, pero cuesta llevarlos a la práctica y a la construcción concreta" (Intervención de un participante en "El Otro Seminario", Querétaro, 9 de septiembre de 2007). En esa misma dirección, al mismo tiempo que los participantes de la *otra campaña* plantean la necesidad de contar con procesos organizativos horizontales y respetuosos de la autonomía de los distintos grupos y sus luchas, que permitan coordinar e impulsar acciones concretas conjuntas, reconocen que el "problema no es decirlo sino hacerlo y construir los métodos para ello" (Jóvenes en Resistencia Alternativa, 2007).

La *otra campaña* fomentó una redefinición del trabajo de muchos grupos, potenciándolo, al abrir un espacio de comunicación, conocimiento, intercambio y articulación con otras experiencias y organizaciones en todo el país muchas de las cuales resultaban poco, o prácticamente, nada conocidas previamente (Entrevista con el colectivo

---

17 Se trata de una iniciativa del colectivo Jóvenes en Resistencia Alternativa, junto a otras organizaciones, como espacio de formación, reflexión, debate, capacitación e intercambio en el marco de la *otra campaña*. Con la participación de una gran cantidad de organizaciones, colectivos, académicos y activistas de distintas partes de México, lleva realizados varios encuentros y talleres sobre diferentes ejes temáticos: funcionamiento del capitalismo (agosto de 2006 en Puebla), movimientos antisistémicos en América Latina (enero de 2007 en Guanajuato), facilitación de consensos (abril de 2007 en el Distrito Federal), Estado y la relación con los movimientos antisistémicos (septiembre de 2007 en Querétaro), horizontalidad en la toma de decisiones (mayo de 2008 en el Distrito Federal), educación popular (agosto de 2008 en el Distrito Federal), comunicación y capacitaciones de las luchas populares (2008 en el Distrito Federal), seguridad y fortalecimiento organizativo (diciembre de 2008 en el Distrito Federal), análisis de la crisis económica, cultural, política, ambiental y social (junio de 2009 en el Distrito Federal), autonomías (septiembre de 2009 en Oaxaca), herramientas para la lucha conjunta (diciembre de 2009).

18 En una de las primeras reuniones de la *otra campaña* justamente se advertía que "en todo momento deben defender que en el espacio de los adherentes de la otra, siempre la palabra de cualquiera se escuche, nos guste o no nos guste lo que va a decir, porque es nuestro compañero. Tenemos que aprender a hacer esa diferencia. No estamos aquí porque simpaticemos [...] lo que nos está uniendo es otra causa, pues. Y en este caso, lo hermoso de este reto es que la causa no está definida. Tenemos que hacerla nosotros. *Ya no lo que diga el EZLN*" (Palabras del Subcomandante Marcos en la *Asamblea Plenaria Región Altos de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2 de enero de 2006; énfasis propio).

Jóvenes en Resistencia Alternativa, Ciudad de México, septiembre de 2007). Aprovechando la legitimidad y consiguiente convocatoria del EZLN, la *otra campaña* dio un significativo impulso para la convergencia y la conformación de redes entre los diversos grupos y organizaciones, que hubieran sido mucho más difíciles de promover desde esos mismos grupos por separado. La imagen de *puente* tan recurrente en la producción discursiva del movimiento zapatista vuelve a aparecer como metáfora para pensar la fase actual: "El EZLN puede ser el puente interno, ya no para que el resto del país o del mundo conozca a las comunidades indígenas, sino para que el resto del país o del mundo se conozca a sí mismo, abajo, por donde está" (Subcomandante Marcos, 2007: 70). Si bien a nivel nacional todavía no se cuenta con un estructura organizativa fuerte entre las organizaciones y personas que forman parte de la *otra campaña*, en ámbitos más reducidos, algunos colectivos y grupos han atravesado el puente, encontrándose por donde están, organizando actividades y proyectos conjuntos y generando espacios de reflexión, incluso sin la presencia o iniciativa directa del EZLN.

Si bien los zapatistas son quienes lanzaron la iniciativa, la dinámica va más allá de ellos, a partir del esfuerzo –muchas veces silencioso– de todos los grupos, organizaciones y personas que adhirieron a la "Sexta Declaración" y participan del proceso. Tal vez una de las mayores fortalezas de la *otra campaña* sea el énfasis dado al trabajo, con o sin los zapatistas, "en el nivel local, con nuestros propios medios. Sobre todo evaluarnos, criticarnos, mirarnos al espejo y preguntarnos lo que somos, lo que sabemos hacer, lo que estamos haciendo, lo que llevamos hecho, lo que podemos hacer más adelante, fijar objetivos, pues" (Rojo, 2006). Trabajo que, si bien está anclado en el ámbito local, tiene que pensarse y realizarse articulado con el resto del movimiento zapatista.

ALGUNOS DESAFÍOS DE LA LUCHA ZAPATISTA

La etapa actual del movimiento zapatista a partir de las propuestas autonómicas en las comunidades en Chiapas y el proceso de la *otra campaña* plantea una serie de debates, problemáticas y transformaciones sumamente significativas para pensar al propio zapatismo, pero también puede servir de ejercicio para reflexionar sobre otras luchas y realidades.

Las nuevas iniciativas buscan resolver algunas tensiones en el proyecto político zapatista, mostrando más claramente un distanciamiento del modelo tradicional de organización política, al desplazar las luchas dirigidas al Estado y al sistema político hacia formas de acción que conciernen a la vida cotidiana y que se orientan más bien a modificar matrices culturales, formas de sociabilidad así como de pensar y hacer política. En un contexto como el mexicano, marcado

por una cultura política profundamente paternalista, jerárquica y estatal, la emergencia de propuestas y prácticas que buscan la construcción de autonomía, la horizontalidad y la multiplicidad representa un importante cambio cultural.

De la crítica del Estado, se ha ido avanzando y profundizando en la construcción de relaciones sociales, formas de funcionamiento e instituciones que buscan romper con el monopolio y la centralidad estatal en la (re)organización de la sociedad. Esto no implica negar o desconocer la relevancia del Estado. Ese tipo de lecturas, más que resolver los dilemas que se encuentran implicados en torno a la cuestión estatal, pueden correr el riesgo de ignorarlos y, por lo tanto, no percibir y contrarrestar las múltiples estrategias y recursos que tiene el Estado para desarticular los procesos organizativos. Por el contrario, se trata de poner en el centro del debate las relaciones, tensiones y resistencias frente al Estado. De hecho, el mismo movimiento zapatista muestra, en su interior, una heterogeneidad de posiciones en relación al mismo: desde las comunidades zapatistas en Chiapas que tienen como principio no aceptar ningún apoyo de parte de las distintas dependencias estatales[19], a grupos, colectivos y organizaciones –generalmente urbanos– que forman el movimiento y que reconocen que en algunos casos tienen relación con el Estado, ya sea a través de subsidios, programas sociales o reconocimiento legal. El proceso autonómico construido en las comunidades chiapanecas no es fácilmente trasladable a los espacios urbanos, donde todavía sigue siendo más bien una pregunta, ya que resulta sumamente complejo construir totalmente por fuera del Estado (Varios participantes en "El Otro Seminario", Querétaro, septiembre de 2007).

A su vez, subyace a la "Sexta Declaración" y a la *otra campaña* la importancia por consolidar la propia fuerza, resaltando la necesidad de romper la fragmentación y el aislamiento de las diversas luchas y grupos, incluyendo al propio EZLN y las experiencias autonómicas en Chiapas, que podrían correr el riesgo de ser acorralados por la represión militar y paramilitar. Como lo reconocieron los zapatistas reiteradas veces durante la *otra campaña*: "no podemos solos". De ahí la convocatoria a juntarse con otros grupos, organizaciones y personas. Pero no se trata tan sólo de unir fuerzas, sino, además, de complementarse, de aprender de los otros, de las diversas experiencias. Con el propósito de poder ir superando tensiones que muchas veces no pueden ser resueltas desde la lógica interna y avanzar, así, en sus propias luchas a partir de la relación con otros.

---

19 Aunque, como mencionamos, las comunidades indígenas zapatistas tampoco están totalmente al margen del Estado, con situaciones que van del enfrentamiento en algunos casos a la convivencia en otros.

El reto, ciertamente complejo, resulta en cómo efectivamente acompañar, articular y complementar, como parte de la resistencia y de la construcción de alternativas, los múltiples proyectos concretos que, en cada situación particular, se oponen a las relaciones de dominación existentes. En esta cuestión subyace, quizás, uno de los más grandes desafíos que enfrenta actualmente el movimiento zapatista, justamente al tratar de llevar a la práctica su proyecto político. Como advierten los propios zapatistas en la "Sexta Declaración", y otros colectivos y personas en la *otra campaña*, el problema no está tanto en decir, sino en hacer, en llevar a cabo el proyecto político zapatista en las prácticas y la construcción concretas.

Asimismo, otro de los desafíos a los que se enfrenta, no sólo el movimiento zapatista sino cualquier lucha que busque un cambio profundo a través de la construcción de autonomía, es visibilizar y contrarrestar las relaciones de poder que se generan continuamente en las interacciones sociales, incluso hacia adentro de los propios movimientos y organizaciones populares. Desde esta perspectiva, el proceso debe concebirse como una construcción permanente por transformar las relaciones de dependencia y subordinación en las cuales nos encontramos inmersos y que muy a menudo (re)producimos, aunque sea inconscientemente. En consecuencia, resulta imprescindible reflexionar, revisar y criticar sobre las propias prácticas, como lo muestra la experiencia zapatista y como fue la intención del presente trabajo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adamovsky, Ezequiel 2009 "Problemas de la política autónoma: pensando el pasaje de lo social a lo político" en Hoetmer, Raphael (coord.) *Repensar la política desde América Latina. Cultura, Estado y movimientos sociales* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marco).

Álvarez, Sonia; Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo 2000 "O cultural e o político nos movimentos sociais latino-americanos" en *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos. Novas leituras* (Belo Horizonte: UFMG).

Bonfil Batalla, Guillermo 1987 *México profundo. Una civilización negada* (México: Grijalbo).

Brancaleone, Cassio 2009 "A experiência de autogoverno zapatista em questão". Ponencia presentada en el *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología* (Buenos Aires), septiembre.

Burguete, Araceli 2002 "Procesos de autonomía de facto en Chiapas. Nuevas jurisdicciones y gobiernos paralelos en rebeldía" en

Hernández, Rosalva Aída; Mattiace, Shannan y Rus, Jan (eds.) *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas* (México: CIESAS).

Burguete, Araceli 2005 "Una década de autonomías de facto en Chiapas (1994-2004): los límites" en Dávalos, Pablo (coord.) *Pueblos indígenas, estado y democracia* (Buenos Aires: CLACSO).

CAPISE 2007 "Cara de guerra: Un Ejército Federal Mexicano, unos Pueblos Indígenas, un Territorio" en <http://enlinea.capise.org.mx/node/39> acceso 20 de marzo de 2008.

Ceceña, Ana Esther 2001 "El dictamen del Senado, a favor del Plan Puebla Panamá y no de los derechos indígenas" en <http://www.ezln.org> acceso 28 de agosto de 2001.

Ceceña, Ana Esther 2008 *Derivas del mundo en el que caben todos los mundos* (México: CLACSO/Siglo XXI).

De la Rosa, Isabel 2006 "¿Qué es el zapatismo? La construcción de un imaginario rebelde (1994-2001)" en *El Cotidiano* (México: UAM), Año/Vol. 21, N° 137, mayo-junio.

Díaz-Polanco, Héctor 1997 *La rebelión zapatista y la autonomía* (México: Siglo XXI).

Díaz-Polanco, Héctor 2006 "Caracoles: la autonomía regional zapatista" en *El Cotidiano* (México: UAM), Año/Vol. 21, N° 137, mayo-junio.

Diez, Juan 2009a *Una revolución que haga posible la revolución. Las transformaciones del proyecto político zapatista a partir de la Sexta Declaración* (La Plata: Al Margen).

Diez, Juan 2009b "Dilemas y desafíos de la nueva fase del movimiento zapatista" en *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico* (Murcia), Vol. 3, N° 1, enero.

Diez, Juan 2011 "El zapatismo es un verbo que se escribe en gerundio. Las rearticulaciones e interacciones al interior del movimiento zapatista" en *A contracorriente* (Raleigh: NCSU), Vol. 8, N° 2, invierno.

EZLN 2011 en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx> acceso 19 de diciembre de 2011.

Estrada Saavedra, Marco 2007 *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las Cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005)* (México: El Colegio de México).

González Casanova, Pablo 2006 "El zapatismo y el problema de lo nuevo en la historia" en *Contrahistorias* (México), N° 6.

Gutiérrez, Raquel 2005 "Tres interrogantes sobre la Sexta y la *Otra campaña*" en Colectivo Situaciones *Bienvenidos a la Selva*.

Diálogos a partir de la Sexta Declaración del EZLN (Buenos Aires: Tinta Limón).

Harvey, Neil 2000 *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia* (México: Era).

Hernández, Rosalva Aída; Mattiace, Shannan y Rus, Jan (eds.) 2002 *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas* (México: CIESAS).

Hernández Navarro, Luis 2005 "Zapatismo: entre el Estado y la autonomía" en Colectivo Situaciones *Bienvenidos a la selva: diálogos a partir de la sexta declaración del EZLN* (Buenos Aires: Tinta Limón).

Hernández Navarro, Luis 2000 "Zapatismo: La interacción del color" en *El Cotidiano* (México: UAM), Vol. 16, N° 100, marzo-abril.

Hernández Navarro, Luis 1998 "Ciudadanos iguales, ciudadanos diferentes" en Hernández Navarro, Luis y Vera Herrera, Raúl (eds.) *Acuerdos de San Andrés* (México: Era).

Holloway, John 2006 *Contra y más allá del capital* (Buenos Aires: Herramienta).

Jóvenes en Resistencia Alternativa 2007 "Sobre la estructura de la otra campaña en el DF". Ponencia presentada en las *Jornadas por la libertad de las y los presos políticos*, México, mayo.

Le Bot, Yvon 1997 *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista* (México: Plaza & Janés).

Leyva, Xóchitl 1999 "De las Cañadas a Europa: niveles, actores y discursos del nuevo movimiento zapatista (1994-1997)" en *Desacatos* (México: CIESAS), N° 1.

Leyva, Xóchitl y Sonnleitner, Willibald 2000 "¿Qué es el neozapatismo?" en *Espiral* (México), Vol. VI, N° 17, enero-abril.

López y Rivas, Gilberto 2006 "Imágenes distorsionadas de la otra campaña" en *La Jornada* (México).

Martínez Espinoza, Manuel 2007 "Democracia en rebeldía: Las Juntas de Buen Gobierno del movimiento zapatista". Ponencia presentada en el *V Congreso Europeo CEISAL de Latinoamericanistas*, Bruselas.

Melucci, Alberto 1999 "Teoría de la acción colectiva" en *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia* (México: El Colegio de México).

Montemayor, Carlos 2005 "Autonomía: principio y antagonismo en la lucha indígena" en Colectivo Situaciones *Bienvenidos a la selva: diálogos a partir de la sexta declaración del EZLN* (Buenos Aires: Tinta Limón).

Muñoz Ramírez, Gloria 2004 *EZLN: el fuego y la palabra* (Buenos Aires: Tinta Limón).

Nash, June 2006 *Visiones mayas. El problema de la autonomía en la era de la globalización* (Buenos Aires: Antropofagia).

Ornelas, Raúl 2004 "La autonomía como eje de la resistencia zapatista. Del levantamiento armado al nacimiento de los Caracoles" en Ceceña, Ana Esther (comp.) *Hegemonías y emancipaciones en el siglo XXI* (Buenos Aires: CLACSO).

Pineda, Enrique 2005 "Tres bifurcaciones para entender al zapatismo" en *Contracultural* (Buenos Aires).

Pitarch, Pedro 1998 "Zapatistas. De la revolución a la política de la identidad" en *América Latina Hoy* (Salamanca), N° 19, julio.

Rojo, C. 2006 "¿Qué pasa con la Otra Campaña?" en <http://zapateando2.wordpress.com/2006/08/25/%c2%bfque-pasa-con-la-otra-campana/> acceso 17 de marzo de 2008.

Rovira, Guiomar 2005 "El zapatismo y la red transnacional" en *Razón y Palabra* (México), N° 47, octubre-noviembre.

Rovira, Guiomar 2009 *Zapatismo sin fronteras. Las redes de solidaridad con Chiapas y el altermundismo* (México: Era).

Subcomandante Marcos 2007 "Balance de la *Otra campaña* (diciembre de 2006)" entrevista de Raymundo Reynoso en *Contrahistorias* (México), N° 8, marzo-agosto.

Van der Haar, Gemma 2005 "El movimiento zapatista en Chiapas. Dimensiones de su lucha" en *Labor Again* (Ámsterdam).

Volpi, Jorge 2004 *La guerra y las palabras. Una historia del alzamiento zapatista de 1994* (Barcelona: Seix Barral).

Wallerstein, Immanuel 2006 "La Otra campaña en perspectiva histórica" en *Contrahistorias* (México), N° 6.

Zermeño, Sergio 2001 *La sociedad derrotada. El desorden mexicano del fin de siglo* (México: Siglo XXI).

Zibechi, Raúl 2002 "Poder y representación: ese estado que llevamos adentro" en *Chiapas* (México: Era), N° 13.

André Videira de Figueiredo*

DE CARVOEIROS A QUILOMBOLAS

O processo de construção da territorialidade em uma comunidade negra rural brasileira

INTRODUÇÃO: IDENTIDADE E TERRITORIALIDADE

As chamadas comunidades remanescentes de quilombo brasileiras, entendidas como grupos étnicos definidos através da afirmação de suas fronteiras de pertencimento, performatizam suas identidades coletivas a partir de dois elementos fundamentais: a crença em uma origem comum, vinculada à memória da resistência à opressão racial e à ancestralidade negra africana, e o compartilhar de uma territorialidade própria, de caráter comunal e referida a um conjunto autárquico de normas, constituindo gênero do que Alfredo Wagner Berno de Almeida nomeou como "terras de uso comum" (Almeida, 1989). Convertidos em sujeitos de direitos e de políticas de Estado pela Constituição brasileira de 1988, tais grupos precisam transmutar esta territorialidade coletiva em um território circunscrito, vale dizer, em uma unidade espacial passível de ser regulada jurídica e administrativamente, no que João Pacheco de Oliveira denominou de "processo de

* Doutor em Sociologia e Mestre em Antropologia, professor adjunto do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, coordenador do Núcleo de Análises de Práticas Políticas e Políticas Públicas (NAPP/UFRRJ) e membro do GT "Anticapitalismos y Sociabilidades Emergentes" do Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais (CLACSO). E-mail: andrevf@ufrrj.br.

territorialização" (Oliveira, 2004). Neste processo, precisam enunciar suas formas próprias de gestão do espaço em termos que sejam inteligíveis aos agentes responsáveis pela mediação, e traduzíveis para a gramática dos instrumentos legais e administrativos.

Apesar de evocar, nos discursos políticos e jornalísticos –e mesmo nas peças periciais e nos textos acadêmicos–, os signos vinculados ao "tradicional", esta territorialidade quilombola constitui uma construção eminentemente moderna, sobretudo na sua conformação em unidade jurídica e burocrática. Como modalidades de terras de uso comum, as "terras de quilombo" emergem, antes de qualquer coisa, em contraposição e resistência às formas moderno-capitalistas de apropriação e mercantilização da terra, constituindo formas de imobilização desta e, portanto, de manutenção dos grupos sociais em seus espaços de produção material e simbólica da vida (Almeida, 1989). Tais formas de territorialidade, entretanto, são modernas também na medida em que mantém uma relação de diálogo com as instituições do mundo moderno e de superposição, do ponto de vista da sua lógica, ao capitalismo. Tratam-se de formas de gestão do território que, submetidas à lógica da propriedade privada, muitas vezes não encontram alternativas claras de enunciação, lhes restando afirmar-se como práticas autônomas de um campesinato livre na apropriação e manipulação dos enunciados e significados do direito formal.

Este artigo tem por objetivo discutir os processos de constituição da territorialidade da comunidade quilombola de Alto da Serra, localizada no município de Rio Claro, na região do Médio Paraíba do estado do Rio de Janeiro. Esta forma coletiva da territorialidade se constrói em dois momentos distintos: em primeiro lugar, no contexto no qual sua forma própria de relação com a terra e seus recursos não encontra espaço público de legitimação, constituindo-se à margem das práticas e institutos do sistema jurídico formal e das relações de produção capitalistas; em segundo, no momento no qual a comunidade encontra, pela via jurídico-administrativa de seu reconhecimento como "comunidade remanescente de quilombo", a possibilidade de legitimá-la como modalidade especial de uso da terra, expressando-a reflexivamente. Estaremos, nos dois casos, diante do processo segundo o qual o grupo agencia diferentes significados para a construção de sua identidade territorial, lançando mão de diferentes elementos que, se não constituíram, desde sempre, sinais diacríticos de sua particularidade étnica, "já estavam lá" (Poutignat e Straiff-Fenart, 1998), disponíveis para serem articulados e rearticulados simbolicamente. O caso da comunidade remanescente de quilombo de Alto da Serra aponta para a exemplaridade de uma forma de territorialidade construída não apenas no diálogo com as formas capitalistas de

apropriação e exploração da terra (característica das "terras de uso comum"), mas na reapropriação das categorias jurídicas burguesas, num exercício de ressignificação.

Como veremos, uma categoria local que originalmente expressava um vínculo de caráter patronal, o "tomar conta" da terra, converteu-se, nas práticas internas do grupo, em expressão de direito, norte das formas de gestão territorial e, mais tarde, na construção pública do reconhecimento étnico do grupo, recurso para a construção da narrativa histórica de ocupação. Entre os quilombolas de Alto da Serra, a categoria "tomar conta" dialoga com outras duas, "posse" e "propriedade", elas mesmas também deslocadas, nas práticas locais, de sua significação estritamente jurídico-estatal.[1] Assim, veremos como as formas locais de territorialidade mesclaram-se, na história do grupo, com a lógica da propriedade privada, sobretudo em um momento de limitadas alternativas de regularização fundiária e de fomento da produção. Por outro lado, veremos como, diante da alternativa de regularização do território coletivo pelo reconhecimento de sua identidade quilombola, os sentidos em torno da territorialidade coletiva são retomados, em novas formas de apropriação simbólica do território, não sem a incidência de conflitos e contradições nas formas de performatizar a relação com a terra.

A FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO

A família Leite, como também é conhecida a comunidade quilombola de Alto da Serra é parte do campesinato negro que se formou nos vales dos rios Paraíba e Piraí, na passagem do século XIX para o século XX. O processo de formação deste contingente populacional na região do Médio Paraíba[2] encontra sua origem, entretanto, no movimento anterior de ocupação da região em torno das estradas abertas para o escoamento da produção aurífera de Minas Gerais, a partir do final do século XVII. O período posterior será marcado pelo progressivo povoamento do entorno destes caminhos, com o surgimento de povoados e propriedades rurais, que passam a se especializar na produção agrícola e no comércio de tropas para as cidades litorâneas de Angra dos Reis e Mangaratiba (SEAF, 1991).

---

1 Agradeço a José Maurício Arruti pelo profícuo diálogo em torno da relação entre posse e propriedade em comunidades remanescentes de quilombo, particularmente na discussão em torno da territorialidade em Alto da Serra, em comentário aos resultados do meu trabalho de campo. As intuições decorrentes de nossas conversas foram fundamentais para as reflexões que se seguem.

2 Outros dois grupos de camponeses negros da região já foram reconhecidos como remanescentes de quilombos: as comunidades de Santana, no município de Quatis, e de São José da Serra, no município de Valença.

O período do café, momento de expansão da população escrava na região, sucedeu outro, anterior à primeira metade do século XIX, de retração da economia nacional. Diante da ausência de tecnologia e capital necessários para o investimento em novas atividades produtivas, o Brasil precisava reintegrar-se ao mercado internacional (Furtado, 1961). Como não era possível retornar às exportações dos antigos produtos, como a cana-de-açúcar e o algodão, era preciso encontrar outro produto que tivesse a terra como fator básico de produção, já que esta era abundante no país. O final do século XVIII apontava para uma alta do preço do café, o que, aliado à crise da produção haitiana, permitiu a entrada do Brasil neste mercado. É neste período que a economia brasileira passa pelo processo de expansão da cafeicultura, e o Vale do Paraíba torna-se uma das principais áreas produtoras de café, não apenas em razão de suas condições climáticas, mas também por conta da infraestrutura disponibilizada pela decadente economia do ouro, pela proximidade do porto do Rio de Janeiro e pela abundância de mão-de-obra escrava. A primeira metade do século XIX verá a economia cafeeira atingir o patamar de 40% das exportações no Brasil (Paula, 2004), e as exportações de café quintuplicaram entre 1821-1830 e 1841-1850 (Furtado, 1961). Neste período, os grandes produtores de café estavam no Vale do Paraíba: Resende, Barra Mansa, Vassouras, São João Marcos e Passa Três. O café era transportado, até a construção das ferrovias, pelas tropas de mulas, pelos caminhos por onde outrora escoara o ouro, e era transportada por via marítima para a capital da província através de portos situados em Mangaratiba, Mambucaba, Angra dos Reis e Paraty.

A economia do café no século XIX foi responsável pelo significativo crescimento da população escrava do Vale do Paraíba. No período da expansão cafeeira, o número de escravos na província do Rio de Janeiro se elevou de 119.141 (em 1844) para 370.000 escravos (em 1877), com especial concentração desta força de trabalho no Vale do Paraíba: em 1883, de um total de 268.831 escravos da província, 156.009 encontravam-se nos municípios cafeeiros (Machado, 1998). No Vale do Paraíba paulista, o tráfico interprovincial se intensificou a partir de 1875, e entre os anos de 1871 e 1879 se percebeu uma sensível alta no preço dos escravos. Essa valorização do trabalho escravo tinha por motivo sua importância na lavoura cafeeira: dos 249 escravos transacionados nos municípios de Guaratinguetá e Silveiras (SP) na década de 1870, 170 tinham por atividade produtiva declarada o "serviço da roça".[3]

3 Dados de Guaratinguetá, do período de 1872 a 1874 e de 1878 a 1879; dados de Silveiras, de 1871 a 1879. Em Motta e Marcondes, 2000.

A produção cafeeira do Vale do Paraíba começou a entrar em crise nas últimas décadas do século XIX, por conta de fatores como o esgotamento do solo, a queda do preço do café no mercado internacional e o final do regime escravocrata. O Barão Francisco Peixoto de Lacerda Werneck, produtor de café da região, já em 1858 antecipava o impacto do esgotamento do solo na crise: "Minha muito velha e estéril fazenda, de cujo solo tirou meu pai toda sua fortuna, mas que a deixou estragada completamente (Silva, 1984)". A abolição, por sua vez, foi determinante para a crise da cultura cafeeira no Vale do Paraíba fluminense e a emergência da produção do Oeste paulista, que já contava com o sistema de colonato. Em contrapartida, fortemente ancorados no trabalho escravo, os fazendeiros do Rio de Janeiro se viram descapitalizados após 1888. A conjunção entre abolição do regime escravista e regulamentação da relação com a terra teve, no Vale do Paraíba, como consequências, a monopolização do acesso à terra, a crise da cultura cafeeira e o aumento do contingente de trabalhadores livres despossuídos.

Deslocada pela crise cafeeira combinada com o fim da escravidão no final do século XIX, a população negra rural da região foi posta em condição de nomadismo nas primeiras décadas do século XX, em razão da demanda por produção de carvão vegetal, atividade econômica subsidiária à industrialização do Vale do Paraíba. A família Leite, nome pelo qual é conhecida localmente a comunidade negra rural de Alto da Serra, é formada por remanescentes dos carvoeiros da região conhecida como Sertão do Sinfrônio, no município de Rio Claro, oriundos de duas famílias, os Leite e os Antero, que percorreram o Vale do Paraíba (tanto no Rio de Janeiro quanto em São Paulo) nas primeiras décadas do século XX, fixando-se no território em razão da crise da atividade extrativista na década de sessenta.

A exploração de carvão vegetal no início do século XX se deveu à escassez das jazidas de carvão mineral, concentradas no sul do país. No Vale do Paraíba, tal atividade era controlada por "empresários", cuja posição estava vinculada à propriedade de um armazém local,[4] e que agenciavam o trabalho dos carvoeiros, vendendo a produção de carvão para as indústrias metalúrgicas. Estes "empresários" poderiam ser ou não proprietários das terras em cujas matas se realizava a extração de madeira para o fabrico do carvão, e apesar de uma mesma região poder contar com mais de um empresário, como era o caso do Sertão do Sinfrônio, para onde se deslocou

4 Era também no armazém do "empresário" para quem trabalhava que o carvoeiro se abastecia, comprando "na caderneta" e acertando no final do mês, o que redundava, na maioria das vezes, em uma relação de dependência e endividamento.

a Família Leite na década de cinquenta, cada carvoeiro trabalhava para apenas um deles.

O nomadismo era condição fundamental para a atividade carvoeira: o carvoeiro e sua família se deslocavam para a área que oferecesse melhores condições de trabalho, e lá permaneciam até que a oferta de trabalho se esgotasse ou até que tomassem conhecimento de uma área que pagasse melhor, ou para trabalhar para um "patrão melhor". Tal nomadismo era incentivado pelos próprios empresários de carvão, que buscavam trabalhadores mais competentes em áreas exploradas por outros empresários. Segundo Seu Benedito Leite, liderança da comunidade de Alto da Serra, quando recebia notícia da oferta de trabalho, o carvoeiro ia até o local "pra ver se agradava". Caso agradasse, o carvoeiro fazia uma casa no local, ou ocupava com sua família alguma casa já pronta e abandonada, definindo seu "taião", a área onde exploraria madeira para a produção de carvão, construindo seus fornos. O processo utilizado para a produção de carvão na região do Médio Paraíba era rudimentar, utilizando-se fornos construídos de barro ou escavados nas encostas, e a exploração do "taião" era feita pela família, unidade de trabalho da "carvoagem". O abandono de uma área de "carvoagem" era determinado também pelo esgotamento dos recursos.

As condições de moradia desta força de trabalho nômade eram caracterizadas pela precariedade: a famílias de carvoeiros moravam espalhados pela mata, mais ou menos perto de onde fizessem sua *carvoagem*, em casas de palha oferecidas pelos empresários enquanto lhes prestassem serviço na região. Benedito se refere à época em que, criança, chegou a morar em casas de palha com sua família, e Maria de Lourdes, sua irmã, lembrava que, quando viviam no Sertão do Sinfrônio, "vizinho era muito difícil". Souza chama a atenção para as condições de moradia deste "tipo característico" do sudeste brasileiro: "o carvoeiro vive sempre no mato, em grande isolamento, morando em toscas palhoças de pau-a-pique de palmito, cobertas de sapê, sem nenhum conforto e higiene" (IBGE, 1970: 294). Os empreiteiros também moravam em áreas próximas à carvoagem.

O sertão do Sinfrônio fica localizado no alto de uma das serras que ladeia o atual território da comunidade, a Serra do Sinfrônio, e tinha sua produção de carvão explorada principalmente por dois "empresários", chamados Sebastião Bernardino e Levino das Neves. Hoje abandonada, tendo umas poucas casas (segundo Seu Benedito, "hoje só tem onça e três pessoas"), a área era, segundo relatos, espaço preferencial para a exploração de carvão na década de cinquenta, e os moradores mais velhos de Alto da Serra se lembram da efervescência da vida e da produção na época. Segundo relatos dos moradores, o sertão "era cheio": muitos caminhões, muita criança, muita gente morando,

"parecia uma cidade", como lembra Seu Benedito. Habitado por famílias de carvoeiros, um registro fotográfico da família Leite sugere que a ocupação do Sinfrônio, na época, era predominantemente negra. Caminhões faziam o transporte do carvão produzido no Sertão, e a produção chegava a trinta caminhões por mês, ou 4.000 sacos de carvão.[5] Segundo Maria de Lourdes, irmã de Seu Benedito, a carvoagem no Sertão do Sinfrônio acabou por causa da "dismatação": "Não tinha mais mato pra derrubar".

A família Antero foi a primeira das duas famílias a se estabelecer no Sertão do Sinfrônio. Separado de sua mulher, Domingos Antero chegou ao Sinfrônio em 1953, acompanhado de seus filhos Sebastião, Miguel e Terezinha, hoje esposa de Seu Benedito, e que tinha, à época, seis ou sete anos. Oriunda de Santa Isabel do Rio Preto, próximo à fronteira com o estado de Minas Gerais, a família havia passado, nos anos anteriores, por três localidades, referidas por Dona Terezinha como Passa Três, "Bocaina" e "estado de São Paulo" (todas no Vale do Paraíba), sempre em função da atividade carvoeira de Domingos. Segundo Dona Terezinha, Domingos não chegou a ficar um ano completo no Sertão do Sinfrônio, logo descendo para o Alto da Serra, o vale abaixo daquela localidade, onde passou a fabricar carvão para certo João Medeiros. Apesar de atribuir tais mudanças ao temperamento de seu pai, segundo Dona Terezinha ele teria sido "trazido" por este empresário para o Alto da Serra, que o alocou "numa casinha lá". Embora em Alto da Serra Domingos continuasse ligado à economia carvoeira, foi progressivamente migrando para a atividade agrícola, que caracterizaria o grupo no final do ciclo do carvão, "formando sítio" no local onde seu "patrão" lhe instalou. Esta passagem para a atividade agrícola é entendida, em uma entrevista de Dona Terezinha, como indicativa de uma maior "liberdade", possivelmente porque não estava marcada pela relação cotidiana com um "patrão" e não era monetarizada. Os cuidados de Domingos com o "sítio", referidos pela tarefa de "tomar conta" das terras do patrão, seriam assumidos por seu genro, Benedito Leite, após seu casamento com Terezinha.

Benedito, seus pais Alcides e Benedita Leite, bem como seus então cinco irmãos, chegaram ao Sertão do Sinfrônio cerca de cinco anos depois da descida dos Antero, em 1959, "já no fracasso do carvão", "na restinga do serviço". A família vinha de Engenheiro Passos, dis-

---

5 Um cálculo feito por um ex-carvoeiro pode dar a ideia da velocidade na qual a exploração de carvão esgotava os recursos naturais: segundo ele, 50 árvores produziam, em média, 100 sacos de carvão (*O Vale*, 2000, João Moreira Salles e Marcos Sá Correa). Isto significa que a exploração de carvão no Sinfrônio derrubava uma média de 2.000 árvores por mês.

trito de Resende, localizado no extremo oeste do estado, na fronteira com São Paulo, município também notório pela produção de café no século XIX. Após deixar Engenheiro Passos, provavelmente em 1943, a família se mudou para o Sertão da Barra, em Bananal (SP), depois para localidade chamada de Roseira, no Norte de Resende, e então para Madeireira, Mutuca e Invernada, todas áreas de "carvoagem" no município de Bananal, e sempre em função da atividade carvoeira. Alcides Leite permaneceu com sua família no Sertão do Sinfrônio por mais uma década após sua chegada, trabalhando com seus filhos para Sebastião Bernardino, deslocando-se em seguida para o Alto da Serra.

A ocupação, pelos Leite e Antero, do território de Alto da Serra na década de cinquenta deve ser entendida como o resultado de um processo de desagregação da população rural negra no Vale do Paraíba. As famílias Leite e Antero, em três décadas de exploração de carvão, atravessaram os vales do Paraíba e do Piraí, se superpondo à área que, na primeira metade do século XIX, correspondia à exploração do café, formando um triângulo cujos vértices foram os municípios de Resende, Valença e Rio Claro. A decadência do café submeteu a mão-de-obra da região a uma mobilidade precarizante das relações de trabalho e das condições de vida, e à subordinação a relações não-capitalistas de produção subsidiárias ao capitalismo industrial. A concentração da produção do café em São Paulo, o fim da escravidão e o esgotamento dos recursos naturais impuseram a estes trabalhadores o constante deslocamento como condição para a sua reprodução. Com a exploração do carvão, este deslocamento deixou de ter um caráter meramente contingente para tornar-se estrutural ao padrão de acumulação. Neste sentido, o caso da família de Alcides Leite é exemplar: seus filhos nasceram em pelo menos três municípios diferentes do Vale do Paraíba.

Com o fim da atividade carvoeira, na passagem da década de cinquenta para sessenta, esta força de trabalho circulante se fixou em áreas de pouco interesse econômico, passando a ter como principal atividade a agricultura de subsistência, em áreas que eram, supostamente, propriedades de outrem. A formação do território étnico da família Leite, portanto, esteve ligada ao agenciamento do trabalho dos que desciam do Sertão do Sinfrônio na atividade carvoeira e, neste processo, "formavam sítios" em áreas de propriedade dos empresários de carvão, ou em áreas de outros supostos proprietários, alocados, entretanto, por seus "patrões". A permanência na área, sempre consentida por proprietários ausentes, está vinculada, no discurso do grupo, à tarefa de "tomar conta" do terreno, aliada ao desinteresse ou à indisponibilidade dos supostos proprietários em ocupar a área.

Assim, na passagem da economia do carvão para a atividade agrícola, persiste a lógica interna da relação com os "patrões", qualificados

como tais pela relação de propriedade com a terra. O vínculo meramente jurídico da propriedade surge nos discursos do grupo, entretanto, como um vínculo fraco, se comparado com a ocupação efetiva, ou seja, a moradia e a produção. Os antigos proprietários são referidos como aqueles que por vezes nunca são conhecidos ou vistos e um deles foi descrito como um comprador de terras em leilão (que ia "abandonando pra todo lado"), tendo em vista a obtenção de empréstimos bancários, não sendo mais visto na região há cerca de cinquenta anos.

AS FORMAS LOCAIS DE TERRITORIALIDADE

O termo "tomar conta", articulado pelo grupo para explicar sua relação com o território e seus supostos proprietários, é o que mais se aproxima, no discurso local, do sentido jurídico-estatal da "posse". Remete a uma relação objetiva com a terra, diretamente contraposta à condição de proprietário. A princípio, "tomar conta" fazia referência a um conjunto de obrigações mútuas, a uma relação entre o ocupante (o posseiro) e o proprietário legítimo, mas efetivamente esta era uma relação "frouxa": o proprietário não assumia qualquer compromisso com o ocupante, apenas lhe permitindo usar a terra "à vontade", enquanto o posseiro não assumia nenhuma obrigação efetiva, senão a tarefa difusa de "tomar conta" do terreno para um proprietário que, na maioria das vezes, nunca mais volta ao local. Na prática, trata-se de uma categoria agenciada para explicar o processo de ocupação e produção na terra e, como veremos, para articular uma concepção de direitos adquiridos sobre ela.

Seu Benedito exerce o papel de liderança da família e sobre o território, por um lado por ser o filho mais velho de Alcides, que falecera um ano depois da descida do Sertão do Sinfrônio, por outro lado porque passou a "tomar conta" não apenas do sítio de seu sogro, Domingos Antero, mas de todo o território da comunidade de Alto da Serra. Além disso, iria se somar a estes motivos a liderança religiosa que ele passaria a exercer após sua conversão ao protestantismo. O fato de "tomar conta" do terreno estabeleceu um papel para Benedito, de "assentar" a família na área, a princípio os irmãos e irmãs que casavam e, anos mais tarde, seus filhos e filhas, o que implicava delimitar espaços de moradia e produção. Maria de Lourdes, falecida irmã de Seu Benedito, morava no trecho que pertencia a Sebastião Bernardino, do qual ela e o esposo teriam comprado o "direito de posse", mas foi "assentada" em uma área para produção por Seu Benedito, à qual se referia como "um incentivo que ele passou pra mim", "porque [...] ele pegou e deu pra gente fazer plantação, cultivar".

Ao se referir às áreas de plantio, Dona Maria de Lourdes fazia diferença entre a parte ocupada por ela e outra, onde Seu Benedito planta,

dizendo que "lá é dele". Em seu discurso, portanto, há duas formas de se referir a uma área como sendo "de Benedito": a área na qual ele planta para si, e as áreas que ele cedeu para as irmãs e irmãos e que, no uso e administração, é deles, mas que, em última instância, é entendida como parcelas da área de Seu Benedito. Ao explicar por que se refere à área onde planta como sendo de Seu Benedito, e não sua, Dona Maria fez referência à relação de seu irmão com os proprietários: "porque o terreno era do Mário, né? Desse terreno lá do Rola, aí era dele". Este discurso reconhece a autoridade familiar de Benedito, já que foi ele quem, tendo descido primeiro para o Alto da Serra, após o casamento com Terezinha, a "trouxe para cá", bem como a seus irmãos.

Uma dinâmica semelhante seria produzida no processo de ocupação da área pelos filhos de Benedito. É ele quem determina o padrão de ocupação da área por parte dos filhos, tanto para moradia quanto para plantio, como relata um de seus filhos: "eu falei com ele que ia fazer uma casa, aí ele falou: naquele cantinho lá era bom você fazer uma casa". O relato revela uma estratégia de ocupação da área, já que a casa em questão foi construída na fronteira do território do grupo: "um lugar mais distante um pouquinho, tipo assim uma divisa". De fato, a casa está ao lado de dois limites do território: um sítio particular e a linha férrea. O mesmo quilombola conta, ainda, como se daria a distribuição do espaço para plantar e morar entre os familiares: "Aí um fala: tô com vontade de fazer isso assim e assim, o outro também, entendeu? Aí o outro já tem um outro lugar, aí olha, eu planto assim e assim lá esse ano. O outro ano aí eu vou plantar o feijão. Aí assim tá tudo certo. É revezando, entendeu?".

Mais do que uma variante da usucapião, dispositivo que garante o direito de propriedade pela comprovação da posse, a afirmação desta relação com o território é decorrência de dois elementos conjugados, o trabalho acumulado na terra, mas também a resistência à expropriação, e particularmente o protagonismo de Seu Benedito nesta resistência. Uma de suas filhas, ao ser perguntada sobre o direito à terra, fala do direito de seu pai: "Todo esse terreno [a parte ocupada por Benedito e seus filhos] é um direito dele porque ele cultivou muito ali, trabalhou muito ali", e complementa: "Se ele tá vivendo lá é porque ele lutou muito. E lutou mesmo".[6]

---

6 O exercício desta liderança, entretanto, pode constituir-se objeto de tensões entre os membros do grupo, ou ainda entre as famílias. Assim, se é verdade que a condição de Seu Benedito de liderança familiar lhe conferiu o direito e a atribuição de assentar sua família no território, por outro lado, os conflitos emergem quando não há consenso em torno das pretensões a se ocupar determinadas parcelas do território. Em certa ocasião, um dos membros da comunidade argumentou pelo seu direito à terra "porque são todos parentes", mas ressaltando que "uns têm muita

O "tomar conta", neste sentido, narra a história da ocupação familiar dos Leite sobre a região de Alto da Serra, convertendo-a efetivamente em um território, entendido como espaço carregado de significação (Raffestin, 1993). Conta da origem da ocupação, mas não apenas. Fala da construção da legitimidade de sua liderança, ao explicitar o papel exercido por Seu Benedito, como filho mais velho de Alcides e responsável pelo sítio de Domingos, assumindo mais tarde, também, a relação de "tomar conta" diante dos antigos patrões. É expressiva das relações de exploração às quais a família foi submetida, das reminiscências das relações de trabalho na "carvoagem", bem como das tentativas dos supostos proprietários de manter a terra como capital imobilizado. Aponta para eventos de reconhecimento da autonomia na gestão do território, como das vezes em que supostos proprietários apareciam apenas para reafirmar a liberdade do grupo em usar legitimamente as terras para morar e produzir. Opera a divisão do território em microrregiões, nomeadas segundo a relação com os antigos proprietários ausentes (José Maria Rola, Cameru, etcétera).

Constituindo uma forma de ocupação coletiva de base familiar, os Leite de Alto da Serra viveram durante quase cinquenta anos de forma pacífica em seu território, até que a entrada em cena de uma novo proprietário os levou a viver, pela primeira vez, conflitos em torno da posse da terra, na forma de uma ação de reintegração de posse. Até 2005, aproximadamente, embora já vivessem o conflito com este novo proprietário desde a década de noventa (tanto de natureza jurídica quanto por parte de seu caseiro), o território dos Leite possuía apenas um sitiante não-quilombola, um veranista que mantinha com os Leite uma cordial relação de vizinhança, o que significava uma situação de considerável autonomia territorial por parte da família. Hoje, ainda, o grupo vive uma situação de relativa autonomia na gestão do território, que possui cerca de cinco casas de veranistas, resultado do loteamento e venda de terrenos por parte do referido caseiro. Esta autonomia na gestão do território decorre do reconhecimento, por parte da população do entorno, da legitimidade do caráter familiar e étnico[7] da ocupação e do uso da terra por parte dos

---

terra e outros nada", ao manifestar a pretensão de ocupar parte do território que "pertencia" a outro.

7 Opero aqui com o conceito de etnicidade presente na obra de Fredrik Barth (2000), para quem o grupo étnico constitui forma de organização social definida por critérios intersubjetivos que operam a delimitação de fronteiras de pertencimento e não-pertencimento. Assim, apesar de sua afinidade inicial com o conceito de cultura, sobretudo na definição de seus objetos empíricos, o conceito barthiano de etnicidade se define fundamentalmente pela natureza da interação entre os grupos sociais num determinado contexto social.

Leite. Desde antes do início do processo de identificação e titulação do território quilombola, os veranistas do entorno tinham por costume pedir permissão a Seu Benedito para o uso da cachoeira nos dias de calor. Mais recentemente, já no bojo do processo de regularização fundiária, mas com ele ainda inconcluso, um projeto de recuperação da Mata Atlântica reconheceu Seu Benedito como legítimo gestor do território, ao incluí-lo entre os responsáveis por ceder parcelas de terra para o reflorestamento. Desta forma, estamos diante de um apossamento coletivo reconhecido como legítimo por aqueles que circundam a comunidade, que reconhecem sua condição de grupo étnico pelo uso de etnômios como "os Leite do Alto da Serra", revelador da relação familiar com o território, e "o pessoal do Dito Leite", marcando a condição de liderança de Seu Benedito.

Em Alto da Serra, as categorias que informam o processo de ocupação do território, muitas delas apropriadas do vocabulário do direito formal, compõem um sistema jurídico próprio, a regular as relações de produção, entendidas como relações dos membros do grupo entre si e destes com a terra. Mas em que medida podemos nos referir a este conjunto de noções como um direito local? Da resposta a esta pergunta depende a compreensão não apenas dos modos como o grupo legitima sua forma de ocupação, mas também dos possíveis encontros, mediações e conflitos entre as formas e concepções locais e estatais de direito. Mas respondê-la depende de uma questão ainda mais elementar, relativa ao conceito de direito a que se está referido, e diante da qual Boaventura de Souza Santos (1988) evoca o aporte teórico da antropologia, segundo ele vocacionada para uma leitura crítica do direito, em razão da distância entre seus objetos clássicos e as elaborações teóricas tradicionais da ciência jurídica.

O debate antropológico, segundo o autor, não apenas garantiria o acesso a ferramentas conceituais capazes de dar conta de formas locais de regulação do comportamento, como permitiria a construção de um conceito mais amplo e menos formal de direito. A partir desta reflexão, Boaventura de Souza Santos empreende o esforço de construir um conceito de direito adequado às necessidades de sua investigação empírica acerca das formas de regulação de conflitos em uma favela do Rio de Janeiro. Um conceito suficientemente amplo para dar conta de diversos fenômenos jurídicos, para além dos estatais, mas que distingam o direito de outras formas e processos de controle social; que escape das armadilhas da especificidade e da generalidade ao mesmo tempo. Define o direito, neste sentido, como "o conjunto de processos regularizados e de princípios normativos, considerados justiciáveis num dado grupo, que contribuem para a criação e prevenção de litígios e para a resolução destes através de um discurso argumen-

tativo, de amplitude variável, apoiado ou não pela força organizada" (Santos, 1988: 72).

Esta chave nos permite compreender o que Alfredo Wagner Berno de Almeida (1989) denominou "terras de uso comum", aquelas formas autônomas de regulação do uso comunitário da terra, portanto modalidades de direito próprio fundadas nos significados atribuídos às relações de parentesco, à origem comum ou a uma narrativa mítica de constituição do território. Nas práticas sociais cotidianas, tais formas de solidariedade social são constituídas em face dos antagonistas, como forma de resistência à mercantilização da terra, constituindo soluções engendradas pelos camponeses para assegurar seu acesso e permanência nela. Sua origem pode ser historicamente encontrada, portanto, no processo de desagregação e decadência das plantações brasileiras, notadamente as culturas da cana-de-açúcar e do café, marcada complementarmente pelo progressivo processo de juridificação das relações fundiárias, pela promulgação da lei de terras de 1850. Encontraremos manifestações destas formas de conjugação entre identidade e territorialidade, em geral, em terras entregues, doadas ou abandonadas pelos seus antigos proprietários, na constituição de um campesinato livre que irá se configurar de diferentes formas, constituindo as chamadas terras de preto, terras de santo, terras de índio, terras de herança, etcétera.

O direito à terra da família Leite está fortemente vinculado a valores relacionados à moralização do trabalho e ao tempo e caráter familiar da ocupação. Tais princípios podem ser articulados em momentos dramáticos, como a experiência do conflito pela terra, para sustentar sua permanência, ou ainda quando da definição territorial no processo formal de regularização fundiária, quando os membros da família, organizados em torno de uma associação, se vêem diante da possibilidade –o que quer dizer legitimidade– de pressionar outros, coibindo a pretensão de venda de lotes. Estamos, portanto, diante de um conjunto de orientações normativas que, ancoradas em um conjunto de valores, podem ser articuladas em um discurso com pretensões de validade não apenas para resolução, mas, por vezes, para a instauração de conflitos.

Este direito próprio foi constituído a partir da apropriação, por parte da comunidade, de termos e instituições advindos do direito formal. Assim, a figura jurídica da propriedade está presente no reconhecimento do estatuto de "donos" atribuído aos "patrões", para os quais o grupo "toma conta" do terreno. Entretanto, como já apontado, esta condição de dono se apresenta como um vínculo fraco, já que não se faz acompanhar de uma efetiva ocupação da terra, e o "tomar conta" não implica nenhuma obrigação nem cria expectativa de qualquer contraprestação. Do mesmo modo, a figura jurídica da posse se apresenta com certa dubiedade entre o grupo (e não apenas entre ele), já que o que os Leite

chamam de "posse" corresponde a um contrato de compra e venda de precária segurança jurídica, correspondendo à institucionalização local da lógica da propriedade privada (a "compra da posse"), implicando a disponibilização da terra para a venda a terceiros[8]. "Posse" é operada, portanto, como categoria para nomear uma forma específica de relação de propriedade individual, e deve ser contraposta ao "tomar conta" como instituto local que expressa a efetividade de uma posse que tem, entre os Leite, implicações familiares e coletivas. Em alguns momentos, o "tomar conta" se aproxima, em sua formulação, do dispositivo jurídico da usucapião[9], como na formulação de Dona Maria de Lourdes:

> Ah, por que faz muito tempo que a gente toma conta, né? Que a gente, assim, faz plantação, que mexe nela. Tem muito tempo! Pois é. Tem inclusive, não sei, mas vocês sabem, que eles falam que parece que a pessoa... assim, tendo plantado dentro de um terreno um ano já tem direito, né? Eu vim pra cá, comecei a mexer tava com 21 anos. Tô com quase 55, tem bastante tempo.[10]

As formas locais de direito, portanto, da mesma forma que a identidade étnica, se constroem de forma contrastiva. As fórmulas jurídicas costumeiras do campesinato comunal estabelecem relações de ordens diversas com o direito formal, ora constituindo-se a partir de releituras de dispositivos jurídicos positivos, ora sendo, elas mesmas, encapsuladas e redefinidas pelo aparelho estatal. Assim, o caso da instituição jurídica das "terras da santa", a operar como dispositivo legitimador do direito à terra por parte do campesinato comunal de Alcântara e Betimão (MA), exemplifica a possibilidade de que o grupo, na elaboração de seu direito próprio, absorva institutos advindos do direito formal. A enunciação das "terras da santa" constitui uma derivação da antiga relação de propriedade das Ordens do Carmo e das Mercês, após a extinção de ambas. Neste caso, tem papel de destaque a permanência, nos povoados, do antigo cargo eclesiástico de "encarregado da terra", cuja reinterpretação local como cargo hereditário é possibilitada, dentre outros fatores, por sua pouca efetivida-

---

8 O conceito jurídico de posse, entendida como relação factual do sujeito com uma coisa, se contrapõe ao de propriedade, entendida como relação de direito. Segundo o Código Civil brasileiro, em seu artigo 1.196, "considera-se possuidor todo aquele que tem de fato o exercício, pleno ou não, de algum dos poderes inerentes à propriedade"

9 A usucapião constitui um dispositivo do direito civil brasileiro que garante o direito de propriedade em decorrência da comprovação da posse ininterrupta e contínua de bens imóveis. Segundo o artigo 1.242 do Código Civil brasileiro, "adquire também a propriedade do imóvel aquele que, contínua e incontestadamente, com justo título e boa-fé, o possuir por dez anos"

10 Entrevista concedida a Roberta Guimarães, em Guimarães, 2005.

de formal (Sá, 2007). Por outro lado, institutos jurídicos próprios e autônomos das comunidades podem ser incorporados aos dispositivos políticos oficiais: Arruti aponta como a comunidade negra do Cangume (SP) viveu a apropriação, por parte da municipalidade, do cargo localmente atribuído de "administrador", nomeado formalmente como "inspetor de quarteirão". Além de assumir a responsabilidade tradicionalmente atribuída aos "administradores" pela "roçança dos caminhos" (limpeza das estradas nas quais os bairros definiam suas fronteiras), os então tornados "inspetores de quarteirão" assumiram um conjunto de novas obrigações diante do município. Por outro lado, a não-formalização dos critérios de admissão destes "inspetores de quarteirão" permitiu fossem recrutados dentre aqueles que gozassem de maior prestígio nos povoados, ou seja, aqueles que ocupariam os cargos de "administradores" (Arruti, 2007). Em alguns casos, essa captura, no plano jurídico formal, dos dispositivos de direito local e comunitário opera como estratégia para tentativas de expropriação do território. Este é o caso do papel, entre os quilombolas de Preto Forro (RJ), da figura de "dono da terra". A princípio um cargo tradicional e hereditário que, entre os membros da comunidade, fazia referência à tarefa de marcar os limites do território (e, posteriormente, recolher e pagar impostos territoriais), foi mais tarde apropriado por um grileiro como estratégia de expropriação: tendo tornado o "dono da terra" seu credor, exigiu como pagamento da dívida a transferência do território da comunidade, operando a analogia do cargo de "dono da terra" à condição de proprietário (Arruti et al., 2002).

Do mesmo modo, em Alto da Serra, as concepções locais de direito não foram construídas pelo grupo em condições de isolamento, mas, justamente ao contrário, contrastivamente aos sentidos de posse e propriedade no direito formal, poderíamos mesmo dizer, ressignificando-os. O enunciado do "tomar conta", originalmente expressivo de um vínculo trabalhista informal, revela, nas falas do grupo, um sentido de *posse*, entendida como ocupação efetiva, de caráter coletivo, que confere a identidade do grupo como comunidade étnica de base familiar e, portanto, conferindo direito coletivo sobre o território, reconhecido e validado pela comunidade e pelo seu entorno. Em contrapartida, ambos os institutos jurídicos da posse e da propriedade são operados, pelo grupo, segundo o sentido da *propriedade*, entendida como um vínculo fraco com a terra, porque abstrato, de caráter individual e desagregador das relações comunais, e do qual se lança mão, como veremos, em momentos limite nos quais a sobrevivência individual se encontra ameaçada.

A situação de risco vivida a partir da ação de reintegração de posse[11] levou à necessidade de enfrentamento desta dupla lógica da

11 A própria ação de reintegração de posse, em geral - e este é o caso -, opera a reificação da

relação com a terra, na medida em que tornou a regularização fundiária uma demanda do grupo. A articulação de um conjunto de atores externos (sociedade civil, intelectuais, atores do mundo do direito) operou a disponibilização de alternativas diversas, tanto individuais quanto coletivas.[12] Foi a partir deste momento que as concepções locais de territorialidade passaram a ser acionadas pelos Leite, tendo em vista a legitimação da demanda pela regularização jurídica de sua ocupação, pelo recurso ao reconhecimento do grupo como "comunidade remanescente de quilombo".

A territorialidade específica das comunidades quilombolas foi reconhecida, na Constituição brasileira de 1988, como uma modalidade especial do direito à propriedade. O artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias dispõe que "aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos". Se o texto constitucional *per si* não define os critérios para a caracterização dos grupos detentores de tais direitos e das terras a serem tituladas, tais definições seriam elaboradas na década de noventa, a partir da atuação das comunidades, de suas lideranças e de profissionais mais diretamente envolvidos com a questão, sobretudo antropólogos e profissionais do mundo do direito.

Foi desta articulação que emergiu um consenso segundo o qual se compreende remanescentes de quilombo como grupos étnicos com identidade auto-atribuída, portadores de territorialidade e historicidade próprias, de ancestralidade negra e com memória referida à opressão. O direito fundiário que lhes diz respeito é entendido, nesta chave, como de natureza coletiva, em reconhecimento às suas formas próprias de territorialidade. Tais definições passariam a ser referidas como resultado de um movimento de *ressemantização* das categorias constitucionais, tendo sido acolhidas, já na década de noventa, tanto por instituições jurídicas (sobretudo pelo Ministério Público) quanto por órgãos do Poder Executivo diretamente ligados ao tema, como o INCRA e a Fundação Cultural Palmares. A *ressemantização* ganharia

---

submissão do instituto da *posse* ao sentido da *propriedade*, na medida em que é agenciado por proprietários ausentes que, diante do conflito com posseiros, pretendem garantir o direito de propriedade argumentando uma relação de posse que, como fato, nunca ocorreu.

12 Foi curioso perceber, neste processo, momentos nos quais os assessores enfrentavam a dualidade dos sentidos atribuídos local e formalmente aos institutos do direito. Em certa ocasião, uma das advogadas que acompanhava a comunidade reagiu à insistência com que Seu Benedito descrevia o território no uso da expressão "tomar conta", corrigindo-o: "Não diga 'eu tomo conta'; diga 'é meu'". Naquele momento, é verdade, nem mesmo para mim ficava claro que, objetivamente, ambas as expressões significavam a mesma coisa.

estatuto legal a partir de 2003, através de um decreto presidencial a regular o dispositivo constitucional.

O processo de (auto)identificação de uma coletividade como "comunidade remanescente de quilombo", categoria externa aos grupos sobre os quais ela incidirá, dependerá do processo (mais ou menos autônomo) de tradução das formas locais de organização e pertença para as formulações generalizantes do direito e das políticas. No caso dos Leite de Alto da Serra, a assunção da identidade quilombola foi resultado de um processo reflexivo de formação no qual a comunidade precisou, antes de qualquer coisa, apreender o conjunto de significados em torno das categorias constitucionais, ao mesmo tempo em que traduzia suas próprias formas de organização social e territorial para os termos do direito positivo.[13]

Trata-se de um grupo camponês negro de raiz protestante, cuja ocupação do território data de cerca de 50 anos, sem a presença de traços característicos da "influência africana", seja no campo da religião, seja no campo da cultura. Diante da ausência de "traços" que constituem exigência corrente nos discursos políticos sobre a identidade étnica, os quilombolas de Alto da Serra articularam outros conjuntos de significados. O contato com outras comunidades quilombolas do Estado do Rio de Janeiro produziu um discurso fortemente racializado acerca de sua identidade étnica, expresso em fórmulas que lhes conferia, em relação a outras comunidades negras rurais, a condição de "irmãos", do que redundou uma articulação da condição de quilombolas fortemente ancorada na gramática dos direitos, particularmente na referência àqueles que foram historicamente negados ao "povo negro". Na ausência de uma memória vinculada à escravidão, inseriram sua própria história no contexto escravista regional, através do que puderam encontrar nexos de identificação com outras comunidades quilombolas, quer seja pela conexão estabelecida a partir da figura de um antigo proprietário de terras e comerciante de escravos, o Comendador Breves, quer seja por uma leitura vetorial de seu próprio território, entendido como cortado pelo trânsito de escravos no século XIX, operando ainda a interpretação do trabalho na "carvoagem" como uma forma análoga (e, de certo modo, sucedânea) à escravidão.

OS DILEMAS DA TERRITORIALIDADE

Até que seu sistema comunal de uso e partilha da terra e de seus recursos encontrasse uma forma legítima de enunciação, no processo de

13 O processo de construção da identidade étnica da comunidade quilombola de Alto da Serra será rapidamente referido aqui, tendo sido tratado de modo mais consistente em outro lugar (Figueiredo, 2011).

reconhecimento étnico, a territorialidade da família Leite foi confrontada em diversas ocasiões com a lógica do direito formal à propriedade, ora operando como elemento de resistência, ora cedendo a seu caráter impositivo. No âmbito da ação judicial de reintegração de posse movida por um suposto proprietário, na década de noventa, contra membros da comunidade (inclusive e principalmente Seu Benedito), um dos advogados dos acusados se apropriou das formas locais de direito, argumentando por uma modalidade de posse "comunitária e familiar", o que ficava claro ainda quando argumenta que José de Carvalho, genro de Seu Benedito e um dos réus na ação, teria direito à terra "por via de sua esposa". Entretanto, esta fórmula local de direito coletivo ao uso da terra pelo "tomar conta" não encontrou espaço de legitimidade no tribunal, e a decisão judicial, ao transformar a probabilidade da posse em decisão favorável aos autores, reconheceu a posse inexistente do proprietário, consagrando a primazia do direito à propriedade individual.[14]

A conclusão da ação judicial de reintegração de posse foi vivida pelo grupo como momento no qual o direito da família foi deslegitimado pelas instituições do direito formal, o que produziria a percepção da necessidade de encontrar alternativas para a regularização fundiária. É curioso perceber de que modo os membros da família de Seu Benedito se referem à ação judicial sofrida, ou ainda, à sua conclusão: não como "reintegração" da posse ao proprietário, mas uma "re-entregação" da posse comunal. A pronúncia "reentregação" é usada diversas vezes nos discursos, menos como um erro e mais como uma compreensão local da realidade a que ela se refere, de entrega de um direito seu a outrem. Nas palavras de um dos filhos de Seu Benedito: *"aí, quando vimos que assinou a reentregação de posse, reentregação de posse, a gente parou bem pra pensar, reentregou a posse..."*. O "documento", fetichizado, passa a ser entendido como a materialização do direito à terra, o direito por antonomásia, como expresso em uma fala de Dona Teresa, referente a suposta declaração de um oficial de justiça acerca da necessidade de que Seu Benedito buscasse o "seu direito", pela obtenção de um "papel" que o materializasse, um "papel [que] ia se chamar o direito dele, direito de posseiro, tem direito de posse" (Guimarães, 2005).

Posse e propriedade operam, neste caso, como lógicas distintas de relação com a terra, mais do que como institutos jurídicos. A lógica da posse aponta para o seu caráter consuetudinário e coletivo, dispon-

14 Na decisão, o juiz argumenta, em relação à área em litígio, que "alegam os autores que [...] tomaram posse da mesma, o que é provável, *pois dificilmente alguém arremata em leilão determinada área, sem conhecê-la bem*" (ênfase próprio).

do a terra como valor de uso, e não de troca, cuja legitimidade reside em elementos como tempo, trabalho e caráter familiar da ocupação, manifestos no termo "tomar conta". Os marcos desta forma de ocupação estão todos no campo da produção: a permanência dos fornos de carvão, alguns deles espalhados pelos bananais, cuja manutenção marca não apenas a presença da família no território, mas a constância de seu investimento em trabalho, explicitada em seus argumentos na ação judicial. A lógica da propriedade, por sua vez, apresenta um caráter legal-formal, representado pela garantia do "papel", elemento legitimador sempre individual, a dispor a terra como valor de troca e reserva de capital, mesmo quando se manifesta na forma de "posse", forma de propriedade menos rígida.

Diante do não-reconhecimento da legitimidade de sua ocupação, Benedito propôs ao proprietário que este lhe "pagasse seu direito", estipulando uma quantia para os bananais. Esta monetarização do direito à terra, para além de seu sentido mais prosaico de alternativa econômica diante da iminência da perda da plantação, pode apontar para as complexas relações que o grupo manteve, no decorrer dos anos, com a lógica da propriedade privada. Esta relação se torna mais explícita quando analisamos o processo pelo qual o grupo definiu a área a ser titulada como território quilombola.

A perspectiva e os critérios para a regularização fundiária de territórios quilombolas demandam a conversão do debate em torno daqueles que fazem parte ou não da *comunidade quilombola* em outro, em torno daqueles que farão ou não parte da *associação de remanescentes de quilombo*. Na construção da demanda da comunidade de Alto da Serra, formar uma associação de remanescentes de quilombo era colocar em jogo quem e que terras seriam incluídos na titulação coletiva.[15] Entretanto, apesar de haver poucas dúvidas em relação àqueles que fariam ou não parte da comunidade, ou mesmo sobre aqueles que poderiam requerer a inscrição na associação quilombola, detendo direitos sobre o território coletivo, tal consenso não se verificou no que tange à definição do próprio território, elemento definidor dos interesses de cada família e integrar ou não a "comunidade".

Dentre as questões relativas à composição do território, a primeira delas dizia respeito às famílias que, de uma forma ou de outra, haviam

15 Este papel fica ainda mais claro na medida em que, embora tenham formado uma associação de remanescentes de quilombo apenas em 2006, o grupo vinha discutindo sua autoidentificação como comunidade quilombola desde 2002, em torno de uma outra associação, formada também pela família Leite, de trabalhadores e trabalhadoras rurais, e que, efetivamente, constituiu o espaço de articulação política do grupo.

acessado outras formas de regularização das terras onde vivem. Assim, as famílias dor irmãos Maria Aparecida, Anésio e Maria de Lourdes Leite compraram suas terras do antigo empresário de carvão quando este abandonou seus investimentos na área, havendo, entretanto, dúvidas quanto à validade jurídica dos documentos de compra e venda de que dispunham. A inserção de Sebastião Antero e Sebastiana Leite também era questionada, já que haviam regularizado o sítio de Domingos Antero na década de setenta. Finalmente, havia dúvidas quanto à participação de uma das famílias que, apesar de ter sido "assentada" em parte do território por Seu Benedito, trocou esta área por outra, menor, em negociação com o empregado do proprietário litigante.

A condição de Sebastião e Sebastiana foi pensada e resolvida a partir da noção de "interesse". Desde a organização da associação de trabalhadores rurais, o interesse desta família é pensado pela liderança do grupo. Segundo uma das jovens lideranças:

> O seu Tião é [...] negro daqueles muito antigo mesmo, e não aceita qualquer conversa, é na dele, agora ele tem vindo nas reuniões da associação, tem se interessado, tem participado. Ele tem falado que ouve na Voz do Brasil falar de terras de quilombola, então ele ouve lá e ouve aqui, ele ta querendo associar, saber o que tá acontecendo no Brasil, nas terras de quilombo, então a gente explicou pra ele que toda pessoa quilombola, remanescente que está ali na terra, que vive da terra, ele tem o direito, que tem um artigo que garante o direito dele na terra. A gente tem passado pra ele e ele tem se interessado bastante [...] você falava com ele, ele falava assim "ah, isso é pra dar terra pra governo". Até que ele viu que o assunto quilombola, o mesmo assunto que tá em debate no Brasil todo é o mesmo debate que tá acontecendo aqui, então eles estão se interessando.

O interesse da família de Sebastião em participar da organização do grupo não se estendeu à titulação do território coletivo, justamente em razão de já ter regularizado suas terras de moradia e produção. Entretanto, isso não significa que esta família não seja entendida como parte da comunidade de remanescentes de quilombo. Eles estão incluídos em todas as outras políticas voltadas para quilombos das quais a comunidade faz parte, são apresentados pelas lideranças como parte da comunidade a agentes externos, como no caso de uma equipe de TV que filmava uma matéria no território. Assim, embora a formação de uma associação de remanescentes de quilombo seja requisito para a titulação de seu território, a condição de associado não é entendida, pelo grupo, como necessária para que alguns parentes sejam entendidos como membros da comunidade. No caso da família de Sebastião, a não participação na associação de remanescentes de

quilombo tem significados que se esgotam nos critérios para a regularização fundiária, sendo entendidos como de seu interesse todos os outros assuntos que sejam concernentes à comunidade.

O mesmo critério informa as decisões em torno das famílias de Maria Aparecida, Anésio e Maria de Lourdes. Neste caso, a inserção na associação de remanescentes de quilombo partiu da percepção de que os documentos de compra e venda de que dispunham não ofereciam a necessária segurança jurídica em relação à propriedade da terra. Além disso, diferente da família de Sebastião, essas famílias produziam em outras áreas do território, ou seja, sua ocupação não se dava de forma autônoma em relação ao restante do grupo. A compra dos terrenos por parte das três famílias aconteceu no início da década de noventa, simultânea à ação de reintegração de posse, sob as ameaças de outro proprietário, antigo "patrão", de vender a área para outro. Assim, do mesmo modo que a proposta de Benedito de "vender seu direito" ao proprietário então litigante, neste caso a lógica da propriedade privada se manifestava como única alternativa viável de garantia de direitos em tempos de perigo.

Finalmente, o caso de uma das famílias aponta para a adesão de alguns membros da comunidade à lógica da propriedade privada, subjacente às formas então disponíveis de regularização fundiária. Segundo a forma comunitária de divisão e ocupação do território, a referida família fora disposta em parte da área que acabou por coincidir com a do proprietário então litigante. Entretanto, construíram uma casa em um lote do outro lado da estrada, "cedido" pelo caseiro do proprietário, em troca de sua retirada da área em litígio. Assim, quando da organização do grupo em torno da identidade quilombola, a família não aderiu a princípio à proposta de titulação coletiva, por ocupar um "lote" que teria sido "cedido" pelo proprietário. Ainda que não tenha constituído uma estratégia de regularização, estava em jogo a legitimidade da apreensão privada da terra. Neste caso, entretanto, o grupo articulou o direito coletivo ao território como argumento para a adesão à associação, já que foi esta mesma lógica coletiva que "assentou" a família na área que, mais tarde, seria "negociada" com o caseiro. A composição do território coletivo exigiu, portanto, que o grupo percebesse as contradições produzidas pela interferência, na lógica coletiva de apropriação do território, de valores subjacentes ao instituto jurídico da propriedade privada, o único recurso disponível, até determinado momento, para a desejada regularização fundiária.

A definição do território de Alto da Serra implicou um deslocamento reflexivo da pertença individual a uma *comunidade* quilombola definida pelo parentesco para a composição de uma *associação* de remanescentes de quilombo, cuja afiliação afirma não apenas o perten-

cimento à comunidade (ou ainda, a legitimidade da participação na organização do grupo), mas também uma relação formal de direito coletivo à terra. Em vários momentos, os discursos dos membros da comunidade se alternam no uso dos termos *associação* e *comunidade*, por vezes se confundindo, por vezes usados de modos distintos; mas em nenhum momento os membros da família Leite deixam de perceber a diferença de sentido. Em uma conversa informal, uma das lideranças me apresentou esta distinção, ao se questionar "quem vai fazer parte da comunidade", embora fosse "todo mundo comunidade".

A interferência da lógica da propriedade privada aparece também em dois casos nos quais membros da comunidade negociaram partes da área com ocupantes não-quilombolas, trocando pequenos pedaços de terra por dois automóveis que eram utilizados, entre outros fins, para transportar a produção. Como relatam os próprios membros da comunidade, esses carros não foram vendidos, eles "acabaram" por falta de manutenção, e ainda hoje se pode encontrar uma carcaça de carro no território. Tais negociações devem ser entendidas não como uma tentativa de acumulação por parte do grupo, ou de especulação sobre a terra, mas da venda de terras como única alternativa de financiamento da produção, na ausência, naquele momento, de outras iniciativas. A descaracterização do território, nesse caso, foi a consequência perversa das tentativas do grupo de mantê-lo, e não o contrário. A possibilidade da titulação coletiva da terra a partir da identidade étnica possibilitou que o grupo significasse positivamente as formas familiares de apropriação do território, o que implicou a conversão das atitudes em relação às vendas de lotes, que passaram a ser reprimidas, a partir das fórmulas de direito local.

Estamos diante de um campesinato negro livre e comunal que, dispondo-se na terra, conjugou sua forma não-capitalista de ocupação com a apropriação alternativa dos códigos do direito formal, com resultados distintos, dependendo do momento e dos atores envolvidos: ora a relação entre estas diferentes formas de direito a terra reafirmou a concepção coletivista de ocupação, ora a enfraqueceu, fazendo brotar dentro do grupo o princípio da propriedade privada, ainda que na forma do apossamento. Diante da impossibilidade de legitimar a posse comunal, explicitada quando da ação de reintegração de posse, alguns membros da família lançaram mão, em suas trajetórias, de estratégias individualizantes de regularização fundiária, como a "compra de posses" ou a regularização através da atuação do sindicato. Instrumento para a expropriação da comunidade, a propriedade privada acabou, ainda, por entrar nos cálculos de resistência do grupo, e sua lógica passou a organizar as estratégias para a garantia territorial.

A descoberta do artigo 68-ADCT apontou para outras possibilidades no que tange à regularização fundiária, a partir da legi-

timação da propriedade comunal pelo próprio direito estatal. Entretanto, os resultados daquelas estratégias de regularização não puderam ser completamente ignorados pelo grupo quando da articulação deste novo recurso jurídico, sobretudo diante das incertezas acerca de sua efetividade. A exigência da definição do território quilombola a ser titulado operou como drama que forçou a família Leite a explicitar estas contradições, caracterizando seu processo de territorialização (Arruti, 2006) pelo rearranjo formal da territorialidade coletiva, apontando para a capacidade do grupo de resolver tais impasses.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Almeida, Alfredo Wagner Berno de 1989 "Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio – uso comum e conflito" em Hébette, Jean e Castro, Edna (orgs.) *Na Trilha dos Grandes Projetos* (Belém: Universidade Federal do Pará).

Arruti, José Maurício 2006 *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola* (Bauru: Edusc).

Arruti, José Maurício 2007 "Uso Comum, Regularização Fundiária e Mercado de Terras" em *Prêmio Territórios Quilombolas* (Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário).

Arruti, José Maurício e Figueiredo, André 2005 "Processos Cruzados: configuração da questão quilombola e campo jurídico no Rio de Janeiro" em *Boletim Informativo do Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas* (Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina) Vol. 2, Nº 2.

Arruti, José Maurício; Tosta, Alessandra; Ignácio, Elizete e Rios, Mariza 2002 *Relatório Parcial de Caracterização da Comunidade Negra das Terras de Preto Forro* (Rio de Janeiro: Koinonia).

Barth, Fredrik 2000 "Os grupos étnicos e suas fronteiras" em *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas* (Rio de Janeiro: Contracapa).

Camerini, João Carlos Bemerguy 2010 "Discursos Jurídicos acerca dos direitos territoriais quilombolas: desmascarando os colonialismos da épistémè jurídica" Dissertação de Mestrado, UEA, Manaus.

Figueiredo, André Luiz Videira de 2008 "A constituição de 1988 e o marco do multiculturalismo: o caso das comunidades remanescentes de quilombo" em *Revista da Faculdade de Direito Cândido Mendes* (Rio de Janeiro: UCAM) Nº 13.

Figueiredo, André Videira de 2011 O caminho quilombola: sociologia jurídica do reconhecimento étnico (Curitiba: Appris).

Furtado, Celso 1961 *Formação Econômica do Brasil* (Rio de Janeiro: Fundo de Cultura).

Gama, Fabiene 2005 "Relatório Preliminar de Caracterização Sócio-Econômica – 'Alto da Serra', Rio Claro/RJ" (Rio de Janeiro: Koinonia / SEDH).

Guimarães, Roberta 2005 "Relatório da Pesquisa Percepções de Direito e Acesso à Justiça entre duas Comunidades Negras Rurais do Rio de Janeiro" (Rio de Janeiro: Koinonia / SEDH).

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística 1970 *Tipos e Aspectos do Brasil* (Rio de Janeiro: Departamento de Documentação e Divulgação Geográfica e Cartográfica).

Machado, Cláudio H. 1998 "Tráfico interno de escravos estabelecido na direção de um município da região cafeeira de Minas Gerais: Juiz de Fora, na Zona da Mata (Segunda metade do século XIX)" (Juiz de Fora: UFJF). Resumo disponível em <www.unb.br/face/eco/bmueller/trafico_interno.pdf>

Motta, José Flávio e Marcondes, Renato Leite 2000 "Guaratinguetá e Silveiras na década de 1870" em *Estudos Econômicos* (São Paulo: Universidade de São Paulo) Vol. 30, N° 2, abril-junho, pp. 267-299.

Oliveira, João Pacheco de 2004 *A viagem de Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena* (Rio de Janeiro: Contracapa / LACED).

Paula, Dilma Andrade de 2004 *Historia de Rio Claro (*Rio Claro: PFRC).

Poutignat, Philippe e Streiff-Fenart, Jocelyne 1998 *Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth* (São Paulo: UNESP).

Raffestin, Claude 1993 *Por uma Geografia do Poder* (São Paulo: Ática).

Sá, Laís Mourão 2007 *O Pão da Terra: propriedade comunal e campesinato livre na Baixada Ocidental Maranhense* (São Luiz: Edufma).

Santos, Boaventura de Souza 1988 *O Discurso e o Poder (*Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris).

SEAF 1991 *Atlas Fundiário do Estado do Rio de Janeiro* (Rio de Janeiro: SEAF).

Silva, Eduardo. Barões e Escravidão. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984.

José Vicente Quino González*

DE LA CIUDADANÍA SOCIAL Y OTRAS VIEJAS SOCIABILIDADES EN GUATEMALA

LA OPINIÓN PÚBLICA EN GUATEMALA es unánime respecto de una cuestión: que una transformación social sin precedentes ocurrió como resultado de dos hitos históricos para el país: el proceso de democratización iniciado en 1984 y el proceso de pacificación que finalizó con la firma de los Acuerdos de Paz en 1996. El debilitamiento del movimiento revolucionario había sido tal que se recibió con alivio el cese de la violencia política, especialmente luego de la Firma de la Paz.

Es cierto que el terror de Estado, que destruyó el tejido social durante los años de conflicto armado, fue puesto en jaque. Y la apertura política permitió la emergencia de un sistema pluralista de partidos políticos, además de la participación de diversos sectores que anteriormente había estado vedada. Sin restar méritos a estos acontecimientos históricos, se sostiene en este ensayo que, a la postre, ambos fueron tributarios de los procesos de restructuración de la economía y de la política a los nuevos vientos de la globalización y, por tanto, constituyeron pilares que permitieron una transición menos azarosa hacia el nuevo modelo de desarrollo

* Docente investigador de FLACSO, Guatemala. Maestro en Ciencias Sociales por el Programa Centroamericano de Postgrado de FLACSO. Obtuvo el B. S. en la University of South Alabama, Estados Unidos, como becario Fulbright. Contacto: <vquino@flacso.edu.gt>.

basado en la apertura y flexibilización de los mercados. Por lo mismo, permitieron la continuidad de las viejas formas de sociabilidad, aunque en el marco de transformaciones cosméticas necesarias para asegurar la adhesión de todos los sectores sociales a la nueva forma de gestión de la economía, con la nueva cara política de la democracia liberal.

El *continuum* de la historia se ha fracturado dos veces en Guatemala. La primera, a raíz de la Revolución de 1944, que abrió la única década de democracia modernizante que ha experimentado el país. Sobre todo porque rompió la forma de dominación vigente desde la colonia, sostenida por entonces por la oligarquía terrateniente. En 1944 se abre entonces la historia, cuando emerge el movimiento nacional popular con una fuerte base social en la ciudad capital, aunque con vocación de transformar las relaciones señoriales imperantes en el campo, reproducidas secularmente por el Estado[1]. Esta fisura en la historia nacional fue prontamente cerrada mediante el contubernio entre los sectores conservadores locales y los intereses estadounidenses afectados por las políticas de los gobiernos de la revolución. En 1954 se da fin a los diez años de la primavera democrática y retornan los gobiernos autoritarios encabezados por militares.

La segunda ruptura sucede con el surgimiento de las primeras guerrillas, a principios de los sesenta, y se prolonga hasta los años de mayor desarrollo del movimiento revolucionario, a finales de los setenta y principios de los ochenta. La insurrección social no sólo se enfrentó a una de las oligarquías más retrógradas del subcontinente, sino a los esbirros del imperio, en el marco de la Guerra Fría. La reacción no podía ser más cruenta. El saldo es conocido. Cientos de miles de campesinos e indígenas asesinados, desplazados internos, refugiados en México, así como cientos de aldeas arrasadas y de organizaciones sociales desarticuladas.

Luego de ambas rupturas, la dominación no ha experimentado mayores sobresaltos. Fueron cortados de tajo los brotes de nuevas subjetividades y nuevas sociabilidades que apenas empezaban a surgir. En cambio, se arraigaron de nueva cuenta las viejas formas autoritarias de dominación, a la vez que se instauraban las mediaciones liberales como formas de procesamiento del conflicto, aunque en un contexto económico y social establecido para negar la ciudadanía y frenar cualquier proyecto de integración social.

LAS VICISITUDES DE LA VIOLENCIA. CRUELDAD E INHIBICIÓN DE LA ACCIÓN COLECTIVA

La interpelación autoritaria triunfante en 1954 remite a las formas tradicionales de la dominación en Guatemala, inmunes a la moder-

1 Ver Tischler (1998).

nización de las relaciones sociales. El recurso de la violencia siempre ha sido un factor utilizado a discreción, cuando ha sido necesario retornar a las formas pre modernas de sujeción personal. Esas fuerzas antidemocráticas conformaron un partido político al que sus más reaccionarios dirigentes bautizaron con el vergonzoso sobrenombre de partido de la violencia institucionalizada. Una violencia que fue ejercida con eficacia, como lo prueban las continuas purgas contra los dirigentes de las organizaciones sociales, ejecutadas durante los años de rancio anticomunismo, incluso por organizaciones clandestinas – proliferaron los escuadrones de la muerte, como Jaguar Justiciero o la Mano Blanca, de triste recordación en Guatemala. Es precisamente la violencia generalizada uno de los muros de contención que en la actualidad impide la emergencia de sociabilidades alternativas, al crear un escenario apocalíptico en que el miedo y la autoconservación priman sobre cualquier consideración de solidaridad y de acción colectiva con fines emancipadores.

Los brotes de violencia política y social ejecutados por la contrarrevolución a partir de 1954, condujeron décadas más tarde a un terrorismo de Estado que iba a demostrar los extremos de su capacidad de aniquilamiento, al perpetrar el mayor genocidio conocido en América Latina. A esas alturas –inicios de los años ochenta–, las fuerzas represivas habían atravesado un proceso de reconversión acorde con las transformaciones que siguieron a la segunda guerra mundial. Ahora su acción era más instrumental y sus métodos más sofisticados, como lo requería la política contrainsurgente. Siguiendo esa doctrina, se desplegó un amplio operativo de tierra arrasada mediante el cual se pretendía reducir al *otro* a nada, un otro históricamente encarnado en el indígena. Sin embargo, esa otredad también incluyó al campesinado, a las organizaciones de la sociedad civil y a cualquiera que expresara su disenso con la brutalidad militarista del régimen. Ese otro vino a ser lo que Agamben, citado por Bauman, denomina *homo sacer,* es decir, aquél "que puede matarse sin temor al castigo [...] En otras palabras, alguien que está absolutamente exento, que se encuentra más allá de los confines tanto de la ley humana como de la divina" (2005: 173). Cuando Santos (2003: 127) analiza el concepto de exclusión social, incluye el exterminio como su forma extrema, de la misma manera como la esclavitud lo es de la desigualdad social, ambas apropiadamente instrumentadas por la dominación en diferentes épocas de la historia guatemalteca.

En este recorrido esbozado a grandes rasgos, pueden identificarse continuidades y variaciones en la reconstitución de los patrones autoritarios de la dominación. De acuerdo con Argueta (2009), el control dictatorial prevaleció hasta el régimen de Ubico, derrocado en 1944.

Luego, la interpelación autoritaria de 1954 modificó el concepto de seguridad, enmarcado a partir de entonces en la doctrina de seguridad nacional, con su repertorio de estrategias contrainsurgentes, que continuaron vigentes hasta la firma de los acuerdos de paz en 1996.

La contención de las clases peligrosas había de experimentar una transmutación más, como resultado de los necesarios acomodos de la economía, luego de la crisis de finales de los años setenta. El conflicto armado había dejado de ser funcional a la dominación por cuanto las reformas pro mercado reclamaban el sustrato de unas reglas del juego que sólo el Estado de derecho podía garantizar, aunque fuera sólo formalmente. En esta trama, los acostumbrados excesos militaristas desentonaban. De ahí las curiosas particularidades de la transición democrática guatemalteca. No sólo se trató de un proceso montado sobre un longevo conflicto armado, lo cual produjo una extraña mezcolanza entre los rituales electorales y la continuidad de la represión contrainsurgente, sino, a la postre, no pasó de ser un proceso tutelado por los gorilas durante la década previa a la firma de la paz, es decir, entre 1984 y 1996.

El terrorismo de Estado resultaba anacrónico. Se produjo, entonces, un desplazamiento desde el Estado hacia el mercado. Es decir, los propios agentes del terror se movieron estratégicamente junto con sus formas de operar. Lo cual no significa que el Estado hubiese quedado desinfectado de los virus autoritarios. De lo que se trataba era de insertarse estratégicamente en los nichos más prometedores del mercado, so pena de quedar fuera del negocio. Argueta (2009) explica cómo desde los años setenta se registra la autorización de las primeras empresas privadas de seguridad, creadas por miembros de los cuerpos de seguridad del Estado y, por lo mismo, siempre vinculadas a sus aparatos. Sin embargo, un poco antes, en 1965, la Policía Militar Ambulante había sido pionera en el negocio al abrir una unidad especial, que ofrecía seguridad privada comercial a empresas y finqueros. Pero esta entrada en el negocio de la seguridad privada se hace más evidente cuando, tras el golpe de Estado de 1982, militares expulsados del ejército fundan años más tarde la Unidad de Servicios Integrales de Seguridad (USI), la cual da cobijo a gran cantidad de oficiales dados de baja, que reestructuran en el ámbito privado las redes de seguridad antiguamente existentes en el Estado.

Luego de la firma de la paz, la negligencia del gobierno en el cumplimiento de ciertos compromisos relacionados con la reducción del ejército, da la pauta para el inicio de un amplio proceso de informalización de los servicios de seguridad privada. El resultado fue la formación de cientos de empresas privadas de seguridad ilegales, conformadas por miles de ex militares desmovilizados del ejército. En este

punto, las fronteras con el crimen organizado empiezan a tornarse difusas. La imposibilidad de regularizar y controlar estas empresas ha producido un estado de emergencia de facto que, en las últimas décadas, ha significado el aumento de la violencia y su correlato en el sistema de justicia: un completo estado de impunidad.

Aquí es necesario introducir una discusión sobre el concepto de violencia. La dialéctica de la violencia, caracterizada en términos clásicos, como la oposición entre el poder y el contrapoder, entre el Estado y la revolución, se ve desbordada en la actualidad por lo que Balibar llama el tercer término de la fenomenología de la violencia: la crueldad (2008). Según este esquema, tanto el poder como el contrapoder se relacionan con idealidades tales como Dios, la nación o el mercado. La violencia, entonces, encuentra su legitimación cuando busca hacer efectiva la materialización de esas idealidades. Sin embargo, "las formas de crueldad", continúa Balibar, "establecen con la materialidad una relación sin mediación, sea ésta interesada o simbólica". En este proceso, las idealidades retornan pero como fetiches o emblemas, no como dimensiones hegemónicas o ideológicas, como ocurre en el caso del poder y del contrapoder. Y es precisamente esta suerte de fascismo social, de violencia generalizada, ininteligible en los términos clásicos de poder-contrapoder, el tipo de crueldad que azota a la sociedad guatemalteca de manera creciente, luego de la firma de los acuerdos de paz[2].

Resulta paradójico que en la "época de la paz", las olas de violencia han incluso superado los índices registrados durante el conflicto armado. El promedio anual de muertes violentas ascendió a 4.166 durante los años de enfrentamiento armado; sin embargo, entre 2000 y 2010, el promedio fue superior: 4.929, según los datos de Tran (2011). Además, en 2010, el índice de homicidios ascendió a 41,1 mientras que el año anterior éste había sido de 48 homicidios por cada 100 mil habitantes, con lo cual Guatemala se convierte en el cuarto país más mortífero del mundo (Tran, 2011).

Sin embargo, estas cifras no dan cuenta del nivel microsocial del fenómeno, que se manifiesta de múltiples formas en lo cotidiano. En este caso se puede hacer mención de formas variadísimas, que incluyen asaltos a unidades del transporte urbano, incluso con granadas de frag-

---

2 El 16 de mayo de 2011 el gobierno decretó Estado de sitio en Petén, territorio disputado por bandas del crimen organizado. Allí, el 14 de mayo, una de esas bandas asesinó a 27 jornaleros de una finca ubicada en el municipio de La Libertad. Casi todos fueron decapitados (El Periódico, 17 de mayo de 2011). Se presume que los perpetradores forman parte de los Zetas, banda sanguinaria integrada por ex efectivos de fuerzas especiales de los ejércitos de México y de Guatemala, que en los últimos años han ocupado la región fronteriza de ambos países.

mentación; extorsiones de diversa índole, feminicidios, asaltos a mano armada y asesinatos –individuales y masivos—perpetrados por sicarios con armas de grueso calibre y, en muchos casos, ejecutados con saña, como lo es el caso de cuerpos desmembrados. El resultado es una sociedad enferma, esquizofrénica, anómica, en la que se pretende desactivar los últimos signos de politización ante el conflicto social. La consigna es la reconocida apelación del darwinismo social: sálvese quien pueda. Y bajo este clima de descomposición social, las predicciones sobre la inhibición de la acción colectiva se confirman en los hechos[3].

Lo paradójico de esta dialéctica de la dominación resulta ser la anulación del monopolio del uso de la violencia que le correspondería al Estado. Siguiendo la sugerencia de Balibar (2008), en estos tiempos de ultraobjetivación/subjetivación de la violencia, pareciera que el hombre desechable, producto de las relaciones sociales del capitalismo tardío, estaría tendencialmente inclinado a su propia aniquilación, en una suerte de descentralización/privatización de la violencia que, por otra parte, ahorraría al propio Estado ingentes recursos materiales y administrativos.

Ante un panóptico desactualizado, el paradigma de la focopolítica, tal como lo propone Álvarez (2005: 241), sería mucho más eficiente, al administrar a distancia la conflictividad que acompaña a las clases peligrosas. Éstas, por su parte, estarían más ocupadas en la propia supervivencia –desplegando, por lo tanto, formas crueles de violencia– que preocupadas en la cuestión pública y, menos aún, en plantear los problemas como una cuestión de lucha de clases[4]. ¿Son otros tantos signos de la pospolítica, tal como es definida hoy por varios representantes de la teoría crítica?

LEGITIMACIÓN DE LA POLÍTICA REFORMISTA POR LA VÍA DE LA CIUDADANÍA SOCIAL

Dado que para la dominación no es posible sostenerse mediante el uso exclusivo del recurso de la violencia, los dispositivos del aparato

3 Aquí es necesaria una acotación. Al observar el mapa de la violencia en Guatemala es fácil advertir que los mayores índices de homicidios se registran tanto en los territorios donde circula la droga, en tránsito hacia Estados Unidos, así como en los departamentos con mayor población ladina o no indígena. Curiosamente, los mayores índices de violencia no se registran en los departamentos más pobres del país. Es precisamente en estos últimos donde han surgido conflictos relacionados con la explotación minera o con la construcción de hidroeléctricas. Aunque territorializados, estos movimientos podrían constituir los gérmenes de nuevas sociabilidades.

4 Nuevamente conviene hacer la separación entre lo que ocurre en la región metropolitana y los corredores de la droga, con lo que sucede en el altiplano indígena. En este último caso, los índices de homicidio son bajísimos, lo que remite a formas tradicionales de resolución de conflictos. Aquí la inhibición corre por cuenta de la lucha por la propia supervivencia.

de Estado se combinan sinérgica y eficientemente con las construcciones ideológicas de raigambre liberal. La sofisticación de este proceso alcanza su punto máximo cuando Guatemala introduce las reformas pro mercado, siguiendo las prescripciones del Consenso de Washington. Y es que en Guatemala no estaban dadas las condiciones para el avance expedito de las fuerzas supranacionales hambrientas de nuevos territorios por colonizar[5]. De ahí que, en un gesto que dentro de la ciencia política se ha analizado como estrictamente político, las principales fuerzas sociales se sumaron al proyecto democratizador encabezado por los presidentes del istmo centroamericano, apadrinados por países del primer mundo. Fue así como llegó la democracia en 1984, luego de décadas de autoritarismo con fachada democrática.

De lo que se trataba era de garantizar, aunque fuera formalmente, la legalidad requerida por el mercado, es decir, la formalidad del código civil, que rige los contratos entre particulares y salvaguarda la propiedad privada. Para las fuerzas supranacionales abanderadas del libre mercado la antigua parodia de Estado de derecho, construida en Guatemala por la oligarquía rentista y vigilada por el ejército, era llanamente inaceptable. Es decir, esta suerte de feudos tropicales producían un cortocircuito en las aspiraciones de extender los dominios del libre mercado a una subregión, por otro lado, apetitosa: un mercado de cerca de 600 millones de almas (CEPAL, 2011) que, además, no debía dar malas señales en lo que respecta a la vigencia de unas reglas claras, universales y abstractas. ¡Que venga la democracia! Aunque, como se verá más adelante, ésta fue la puesta en escena de una nueva parodia, la ciencia política convencional sigue haciendo apología abstracta de esta bien ponderada transición a la democracia.

No es extraño, por tanto, que urgiera más forzar el retorno de la democracia que dar término al conflicto armado. Por eso hubo que demorar más de una década la finalización de este capítulo del desangramiento de la sociedad, como si hubiera sido necesario preparar el terreno para una implantación sin turbulencias de la agenda de las nuevas elites transnacionales.

Resulta interesante analizar cómo se tradujeron las tendencias introducidas por la globalización neoliberal en el plano de las subjetividades. Desarticulados los últimos destellos del movimiento nacional popular, como resultado del genocidio de principios de los años ochenta, la ahora llamada sociedad civil fue conminada en los siguientes quince años a convertirse ella misma al nuevo credo liberal. Seducida por las promesas de la democracia burguesa, inalcanzables en el

5 Según la expresión de Zizek, "el poder colonizador no proviene más del Estado Nación, sino que surge directamente de las empresas globales" (2005: 171).

contexto del conflicto armado, la sociedad civil representó con mayor entusiasmo el segundo acto cuyo desenlace debía ser la pacificación del país. Y éste derivó en un enlace apasionado con la categoría de ciudadanía, acentuado por el efecto de demostración producido por las democracias de los países centrales. Allí, el compromiso entre capital y trabajo había dado lugar al desarrollo del Estado de bienestar.

Sería apresurado hacer un juicio a la sociedad civil por este giro en las estrategias de la acción colectiva, después de haber sido castigada cruelmente en las últimas cuatro décadas. Sin embargo, hay que destacar la efectividad de la construcción ideológica fraguada por la dominación. En realidad, se entabló un juicio al sujeto revolucionario. Se proponía un nuevo escenario para la consecución de los mismos objetivos emancipatorios; uno en que por fin se modernizaban las relaciones sociales y se establecía un conjunto de instituciones, bajo la égida del Estado. Era imperativo dar término a un conflicto que, a esas alturas, no podía ser caracterizado sino como una batalla incivilizada, cuyo mayor efecto era retardar los pasos que debían llevar a la senda del desarrollo. Los principales movimientos sociales, que durante el conflicto armado constituyeron la base del movimiento revolucionario, se decantaron entonces por la utopía liberal, como queriendo encontrar la moneda perdida en aquél lugar iluminado ahora por un destello de luz fraguado en las trincheras de los teóricos de la democracia.

Y es que, si ya en Inglaterra el propio T. H. Marshall advirtió sobre la tensión entre la consecución de los derechos sociales frente a los derechos civiles, incluso durante la etapa fordista del capitalismo, ¿qué puede decirse de tal apuesta cuando se trata de un país en desarrollo, en un mundo globalizado, en el contexto de la brutal implementación de la agenda neoliberal?

El desenlace era previsible. Tanto la democratización como la pacificación del país sentaron las bases para fortalecer los derechos civiles, lo que equivale a decir, la libertad para el capital transnacional. Mientras tanto, la finalización del conflicto armado significó la incorporación de la guerrilla a la vida política estatal. Es decir, formalmente cobraron vigencia los derechos políticos, aunque sociológicamente esto haya significado la puesta en escena y la reproducción de una democracia apenas procedimental, sujeta a los vaivenes del marketing político, aunque en un clima de gobernabilidad democrática. No es necesario explayarse en lo que respecta a los derechos sociales: era impensable una política social redistributiva, para la cual no se avizoraba ningún margen de maniobra ni político ni económico.

Los Acuerdos de Paz, un amplio abanico de expresiones de buenas intenciones, en que se esbozaba un ambicioso proyecto de nación,

se convirtieron en el trofeo de todas las fuerzas sociales. Sin embargo, no pasó de ser un documento paralelo a la Carta Magna, comparable a ésta en lo que toca a la visión de una nación moderna del primer mundo, aunque sin visos de implantarse como práctica en las relaciones sociales todavía salpicadas de la herencia de tres siglos de yugo colonial. Todavía hoy, quince años después de la firma de la paz, analistas, gobierno y comunidad internacional tratan de hallar la piedra de escándalo que dio al traste con el cumplimiento de los contenidos sustantivos de esos acuerdos. Resulta inconfesable aceptar que, detrás de toda la alharaca alrededor de ambos procesos, se escondían poderosos intereses tejiendo una trama para facilitar la ampliación de las reformas prescritas por la ortodoxia neoliberal. La construcción ideológica había cobrado efecto. Lo demás vino por añadidura.

El ya difunto movimiento nacional popular renació de las cenizas, convertido en una criatura de múltiples cabezas, aunque tuvo que resignarse a jugar el papel que le había sido asignado por la dominación: el de actor secundario, al que correspondía dramatizar la acción colectiva para mantener vigente la figura del sujeto liberal y con éste, las reglas del juego de la política civilizada de la democracia burguesa. En suma, los movimientos sociales se convirtieron en rehenes de la dominación, sujetos a los ritmos y dispositivos de la política estatal. En tanto que los gobernantes de turno no hacían otra cosa sino aplicar religiosamente el programa neoliberal de fatídicas consecuencias para el grueso de la población.

Si de alguna ganancia puede jactarse la sociedad civil, convertida durante el proceso de paz en una variopinta representación de diez sectores, será del estatus que le confirió el Estado de legítimo actor social. Los diferentes sectores podían sentarse a la mesa a negociar con el Estado. Y la guerrilla, la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), prontamente fue reconocida como nuevo partido político. De tal manera que la vigencia de los derechos políticos había quedado normalizada y el país podía presentarse como una nación civilizada. En gran medida, este gesto implicaba también la intención de enterrar la memoria y diseminar el supuesto de que el último escollo para entrar en la modernidad había sido salvado, en una espuria maniobra política y académica destinada a dejar impunes los crímenes de lesa humanidad cometidos por los gobiernos militares[6].

---

6 Dos informes revelan las atrocidades cometidas por el Estado durante el conflicto armado. Uno es *Guatemala. Memoria del Silencio,* elaborado por la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999). El otro es *Guatemala Nunca Más,* de la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (1999).

En los avatares de la conversión al nuevo credo y de reconfiguración de subjetividades, la sociedad civil no defraudó. Además de particularizar las demandas, las organizaciones de la sociedad civil continuaron cegadas por las ilusiones de la tierra prometida, que se avizoraba como un camino progresivo e inminente hacia el goce de los derechos ciudadanos. Y siendo la ciudadanía una mediación liberal, basada en el individualismo egoísta y racional, cada quien actuó en consecuencia, tratando de procurar para sí el bienestar social, sin el cual quedaba incompleta la figura del ciudadano. Providencialmente, a partir de la firma de la paz en 1996, los fondos de la comunidad internacional corrieron generosos hacia Guatemala buscando el mismo fin: convertir a los guatemaltecos en ciudadanos de pleno derecho.

Lo que ocurrió después puede caracterizarse como la inmersión total en el mercado de la cooperación internacional. Se trató de una competencia entre todos por la captación de fondos para su propia organización, actividad que nunca se percibió sintomática puesto que estaba justificada por los beatos propósitos a los que se destinaban tan bienintencionados recursos. Paulatinamente, cada ONG empezó a adoptar aires similares a los de cualquier sociedad anónima que se instala para iniciar un negocio medianamente decente. Y empezando por la infraestructura de sus sedes, continuando con las flotillas de vehículos para una más eficaz movilización y terminando con los efectos personales, en cosa de un par de años la diferenciación social derramó sus bendiciones sobre unos cuantos cientos de líderes sociales que, de recios trabajadores de base, ya en la época de la paz devinieron pequeño burgueses.

Y en una suerte de proyección del inconsciente, lo que se había hecho accesible para sí mismos, es decir, el acceso a un mejor nivel de vida por la vía del acaparamiento de oportunidades y de una incipiente acumulación de capital, se proclamó como un programa no solo viable, sino infalible para el grueso de la población[7].

De esa cuenta, la acción colectiva se conformó a las reglas del sistema, con lo que el discurso se tornó reformista y con él la práctica política. La legitimación de esta nueva apuesta corría por cuenta de los nuevos ideólogos de la teoría de la democratización, quienes divisaban al otro lado del océano las pruebas que refrendaban la concep-

7 Varios cientos de militantes de la URNG, y de organizaciones sociales que habían salido al exilio durante el conflicto armado, fueron incorporándose a la administración pública luego de la Firma de la Paz, debido a la formación recibida en universidades extranjeras. Otros incluso conformaron el ala "progresista" de partidos políticos conservadores. Y no fueron pocos quienes se convirtieron en los cuadros técnicos de cientos de ONG de desarrollo o de organismos internacionales que, por cierto, multiplicaron su representación al finalizar el conflicto armado interno.

ción criolla de un proyecto nacional susceptible de construir su *alter ego*: el Estado de bienestar.

El único pequeño problema, que no parecía tal para los nuevos ejemplares del sujeto liberal, era que las condiciones para la consecución de la ciudadanía social en la Guatemala de fines de milenio se encontraban en las antípodas de las condiciones que permitieron el desarrollo de la ciudadanía en Inglaterra, en la etapa de oro del capitalismo de posguerra. Es decir, además de que aquí nunca se extendió la condición salarial, rasgo fundamental del paradigma de la integración social, ahora se pretendía construir ciudadanía social, como si fuera posible hacer abstracción de los procesos de exclusión social producidos por la triunfante globalización de la economía.

En todo caso, el proyecto de construcción del Estado de bienestar contenido en los Acuerdos de Paz, para todos los fines prácticos, no pasaba de ser un discurso con pretensiones de universalidad, sustentado en el goce del bienestar de una ínfima porción privilegiada de la sociedad, interesada, además, en legitimar dicho discurso. Es decir, la sobredeterminación que dio lugar a la conformación del Estado social en Europa, según el análisis de Bauman (2000: 81), apenas apareció como boceto en América Latina durante la implementación del programa cepalino, basado en la sustitución de importaciones. En Guatemala ese programa, incluso, fue puesto en marcha con mayor timidez debido a la inercia de la forma en que el país se vinculó al mercado internacional en los albores del capitalismo. Pero en el escenario de la globalización neoliberal, aquel programa no podía tener más significado que el de una conveniente construcción ideológica para legitimar la dominación.

Sin embargo, mediante otro malabarismo del inconsciente, las organizaciones de la sociedad civil no pudieron o no quisieron ver las contradicciones que encerraba este raro concubinato entre las tendencias globalizadoras emergentes y las transformaciones ocurridas en la arena política: un proceso de democratización en ciernes, con pretensiones de alcanzar el estadio de consolidación, aunque en un escenario en que ese mismo proceso de democratización había sido vaciado de contenido[8].

PALABRAS FINALES

Se ha tratado de poner en evidencia un conjunto de condiciones que actualmente impiden la emergencia de sociabilidades alternativas en

8 Como se sabe, paulatinamente la democracia se fue convirtiendo en un ritual de legitimación del orden de cosas existente. La tecnocracia tomó control de esferas como la economía y las leyes del mercado adquirieron el estatus de leyes naturales, de acuerdo con los manuales de la economía neoclásica. Ante la opinión de los expertos, incluso el debate parlamentario devino prescindible (Touraine, 2000: 32).

Guatemala, tanto en el seno de los movimientos sociales y organizaciones de la sociedad civil, que finalmente se ajustaron a los ritmos y cadencias de la política estatal, como en el grueso de la población empobrecida, sometida a una lógica de supervivencia. Esta emergencia, por el contrario, palpita en otras formas de acción colectiva que se manifiestan como rechazo a los proyectos de explotación de los recursos naturales y que tienen su asiento en las comunidades rurales afectadas, procesos que, sin embargo, no han sido objeto de análisis en este texto. Aquí el propósito ha sido levantar una crítica a la forma convencional de hacer política, encarnada actualmente en los movimientos sociales tradicionales, y apuntar a restricciones del contexto que suman obstáculos a la configuración de nuevos sujetos sociales.

Por un lado, el síndrome de la violencia atávica, regenerada y actualizada, se ha constituido en una suerte de manía compulsiva que inhibe las manifestaciones de malestar frente a un orden social excluyente y empobrecedor. La impotencia y la frustración encontrarían su cauce en formas exacerbadas de crueldad, facilitadas además por la proliferación del crimen organizado. En esta escalada de muerte y terror, el proletariado informal aporta las víctimas, sea como hombres y mujeres desechables, es decir, los miles de personas que mueren año con año, sea como conglomerados de personas hundidas en la desesperanza y en una psicosis generalizada. Se produce, entonces, la suspensión de la acción colectiva contestataria, ante las exigencias de la supervivencia cotidiana.

Por otra parte, el lado amable de la dominación complementa el cuadro anterior. Los nuevos movimientos sociales juegan un papel importante en esta nueva trama, desde el momento en que se dejan seducir por las mediaciones liberales, cuando éstas se han internalizado como mera utopía liberal. El resultado es el encuadramiento de la acción colectiva dentro de los parámetros de la política estatal. De ahí que, lo que durante el conflicto armado se perfilaba como una forma antisistémica de acción colectiva, en el tiempo de la democracia y de la paz devinieron una pléyade de organizaciones de la sociedad civil embarcadas en la lucha por acceder a la ciudadanía civil, horizonte liberal de la acción colectiva.

En este escenario de rutinización de una democracia procedimental y de una paz de papel, que paradójicamente produce muerte, pero también garantiza la gobernabilidad democrática, queda poco lugar para las posturas antisistémicas. Todo apunta a que la emergencia de nuevas sociabilidades solamente será posible cuando se desborden los límites de las mediaciones liberales, es decir, cuando la acción colectiva rebase los umbrales de la política estatal[9]. Para los movimientos

9 Aunque los movimientos sociales fueron orillados a actuar dentro de las reglas de la política estatal, como resultado de la restructuración anteriormente discutida,

sociales esto supone un auténtico proceso de autocrítica, que no será posible sin despertar del sueño producido por el virus liberal.

En lo que respecta a los sujetos atrapados en las telarañas de la violencia fratricida, probablemente su suerte dependa no tanto de posturas voluntaristas cuanto de la magnitud y agudización de la actual crisis del capital. Ante una eventual desactivación de la creación de valor por la vía de la economía criminal, el proletariado informal podrá quedar libre de esas cadenas perversas de supervivencia. El advenimiento de nuevas sociabilidades será, entonces, más actual que nunca.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Álvarez Leguizamón, Sonia 2005 "Los discursos minimistas sobre las necesidades básicas y los umbrales de ciudadanía como reproductores de la pobreza" en Álvarez, Sonia (comp.) *Trabajo y producción de la pobreza en Latinoamérica y el Caribe: estructuras, discursos y actores* (Buenos Aires: CLACSO).

Argueta, Otto 2009 "Seguridad privada en Guatemala. Diferentes caminos hacia un mismo resultado" en *Iberoamericana* (Berlín: Instituto Ibero-Americano), Año IX, N° 35.

Balibar, Étienne 2008 "Violencia: idealidad y crueldad" en *Polis* (Los Ángeles: Chile), N° 19. En <http://www.revistapolis.cl/19/bali.htm> acceso 5 de enero de 2011.

Bauman, Zygmunt 2000 *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (Barcelona: Gedisa).

CEPAL 2011 *CEPALSTAT. Estadísticas de América Latina y el Caribe* en <http://websie.eclac.cl/sisgen/ConsultaIntegrada.asp?idAplicacion=1&idTema=1&idioma=> acceso 23 de mayo de 2011.

Comisión para el Esclarecimiento Histórico 1999 *Guatemala. Memoria del silencio* en <http://shr.aaas.org/guatemala/ceh/mds/spanish/toc.html> acceso 18 de mayo de 2011.

De Sousa Santos, Boaventura 2003 *La caída del Angelus Novus. Ensayos para una nueva teoría social y una práctica política* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).

Méndez, Claudia y Choc, Diana 2011 "El contrato de campesinos era por Q4 mil 500 en tres meses. Víctimas de masacre

---

todavía es dable considerar al Estado como uno de los bastiones desde el cual las clases subordinadas podrían bloquear los embates del capital transnacional, lo cual no despoja a estas estrategias de su carácter meramente defensivo. Sin embargo, la acción colectiva que se queda atrapada en los intersticios del Estado no pasa de ser sistémica, dado que es éste quien define lo posible. Y las nuevas sociabilidades encarnan la lucha por hacer que lo imposible suceda.

cumplían una semana de trabajar en Los Cocos" en *El Periódico* (Guatemala), 17 de mayo. En <http://www.elperiodico.com.gt/es/20110517/pais/195501/> acceso el 17 de mayo de 2011.

ODHAG 1999 *Guatemala Nunca Más* en <http://www.odhag.org.gt/html/Default.htm> acceso 23 de mayo de 2011.

Tischler, Sergio 1998 *Guatemala 1944: crisis y revolución: ocaso y quiebre de una forma estatal* (Guatemala: Universidad de San Carlos).

Touraine, Alain 2000 ¿Podremos vivir juntos? (México: FCE) Segunda edición.

Tran, Rebecca 2011 *Guatemala's Crippled Peace Process: A Look Back on the 1996 Peace Accords* (Washington: Council on Hemispheric Affairs). En <http://www.coha.org/guatemala%e2%80%99s-crippled-peace-process-a-look-back-on-the-1996-peace-accords/> acceso 12 de mayo de 2011.

Zizek, Slavoj 2005 "Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional" en Jameson, Frederic y Zizek, Slavoj *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo* (Buenos Aires: Paidós).

Armando Chaguaceda*

POLÍTICAS DE PARTICIPACIÓN Y PRÁCTICAS DE AUTONOMÍA EN LA CUBA ACTUAL

ESTE TEXTO SE PROPONE EXPLORAR la relación existente, en la Cuba actual, entre las políticas de participación, diseñadas y dirigidas desde el Estado, y aquellas prácticas de autonomía que emergen de la sociedad, procurando la representación de identidades y demandas preteridas por el orden formal. No se trata de un abordaje exhaustivo, que requeriría reunir miradas más puntuales y, sobre todo, una acuciosa cartografía de las estructuras sociales y los decursos históricos que abrigan los nexos y desencuentros entre ambos procesos. En esta ocasión se trata de aportar una valoración del estado de la cuestión, para explorar el potencial existente (o bloqueado) de un mayor empoderamiento de la ciudadanía, de cara a los contenidos conservadores (en sus rasgos de mercantilismo autoritario) de las reformas en curso[1].

Para ello resulta imprescindible ubicarnos en el contexto sociopolítico cubano, en el cual el régimen socialista de Estado, imperante durante el pa-

* Politólogo e historiador cubano especializado en política latinoamericana, miembro del Observatorio Social de América Latina y co coordinador del Grupo de Trabajo Anticapitalismos y sociabilidades emergentes del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Autor y compilador de varios textos, entre ellos Democracia, participación y ciudadanía: perspectivas latinoamericanas (Costa Rica: FLACSO, 2008). Correo electrónico: <xarchano@gmail.com>.

1 Reformas que son conducidas, con evidentes propósitos de reformulación de la gobernabilidad y la legitimidad, por parte de la élite cubana, y son entusiastamente respaldadas por un sector de la academia.

sado medio siglo, integra dentro de una veterana tradición estatista los rasgos del modelo soviético: fusión Estado-Partido, control/colonización de la sociedad y bloqueo sistemático de sus capacidades de autoorganización. Desde el triunfo de 1959 aquel Estado y su "sociedad civil socialista" promovieron un modelo de ciudadanía militante, que identificó el orden estatal con la nación, tendió a la unanimidad como forma de expresión de identidades y criterios, estimuló la redistribución social de la riqueza y el rechazo a la exclusión por género y raza. Sin embargo, el nuevo orden también consagró sospechosa (y punible) la reivindicación de colectividades/identidades alternativas a las "revolucionarias" (aunque no necesariamente opuestas al proceso) como las homosexuales, religiosas y algunas manifestaciones o grupos artísticos, y propició un encuadre que garantizó el predominio estatal en el ordenamiento y provisión sociales y pretendió agrupar sus modos de acción dentro del modelo (y las políticas) de participación oficialmente promovidos.

La participación (y su relación con los actores institucionales y *societales*) ha motivado acercamientos de los investigadores isleños desde los años noventa, destacando algunos aportes particulares[2]. Sin embargo, la academia cubana, poseedora de una calidad incontestada en el Caribe insular, no emula en este tema (hijo de la sociología y las ciencias políticas) con sus abordajes de las desigualdades sociales y territoriales, el racismo y los conflictos generacionales. La naturaleza del objeto de estudio (político), así como las condiciones de posibilidad con él relacionadas (mecanismos institucionales de control de la investigación y su difusión) han jugado una mala pasada a los interesados en el tema, sean investigadores o público y ha favorecido, como tendencia, un tratamiento epidérmico al asunto, donde las necesarias referencias empíricas y el aterrizaje propositivo se ven relegados por interpretaciones que echan mano a valoraciones abstractas y/o normativas, a la descripción del orden formal o funcional o al uso de conceptos de moda, "importados" sin la necesaria adecuación a las condiciones nacionales. Déficits que comparten las visiones foráneas que profesan una defensa acrítica del gobierno cubano[3].

En relación con las prácticas de autonomía y autoorganización, las aportaciones de la academia son aún más limitadas. Al ser un fenómeno invisibilizado por el poder (como muestra de rechazo) y por sus propios practicantes (como recurso de sobrevivencia) los investigadores se han ocupado poco de registrar, de forma documentada, semejantes experiencias. Sin embargo existen algunas obras dignas de destacar en este rubro[4].

---

2 Ver Dilla, González y Vicentelli (1993); Dilla (1996) y Valdés (2009).

3 Consultar: Azor (2011).

4 Consultar: Bobes (2000)

LAS POLÍTICAS DE PARTICIPACIÓN

El modelo de participación vigente en Cuba emerge en los años sesenta, cuando la oposición terminó en el exilio o la derrota, y el proceso socializó políticamente a millones de personas que participaron en sus tareas sociales, económicas y políticas: alfabetización, planes agrícolas, grandes asambleas públicas. Al desaparecer las formas asociativas de la sociedad prerrevolucionaria, los vacíos fueron llenados por nuevas *organizaciones de masas* como los Comités de Defensa de la Revolución y la Federación de Mujeres Cubanas –organizadas ambas a nivel de los barrios–, que con el tiempo irían acompañándose por otras *asociaciones profesionales* y *civiles* (de profesionales del agro, abogados, ambientalistas). Los derechos sociales (salud, educación, seguridad social, empleo) y culturales (acceso a formación y recreación artística) adquirieron preeminencia en el imaginario colectivo, pasando los políticos y civiles a concebirse (y realizarse) únicamente dentro de las instituciones y políticas del nuevo poder.

Para la década de los setenta este esquema reveló disfuncionalidades (voluntarismo que obviaba las mediaciones institucionales y la deliberación popular, estilo de campaña que aceleraba los procesos de planificación, inversión y producción y generaba caos administrativo como se demostró en la fracasada "Zafra de los 10 millones") y se acudió a una reestructuración del orden institucional, más cercana al modelo soviético. Sin embargo, dicho proceso resultó mediatizado, ya que pese al entusiasmo y creatividad populares, tanto el personalismo como la institucionalización del régimen político (y sus rituales) coexistieron cobrando fuerza durante los años subsiguientes, en detrimento de la participación más autónoma. Se conformó un sistema de gobierno denominado *Poder Popular* aún vigente, que en lo territorial abarcaba desde la localidad (Asamblea y gobierno municipales), pasando por la provincia (Asamblea y gobierno provincial) hasta llegar al nivel nacional (Asamblea Nacional, Consejo de Estado) y otras dependencias centrales (ministerios). Con una enorme burocracia más o menos profesional, encargada –según el modelo del socialismo de Estado– de la planificación y gestión de las políticas públicas y usufructuaria y/o redistribuidora del excedente producido por los trabajadores.

En su condición de país subdesarrollado, el Estado cubano ha demostrado su rol defensor de la soberanía nacional, impulsor del desarrollo y garante de justicia social mediante la redistribución de servicios y bienes. Pero evidenció también su incapacidad para resolver gran cantidad de expectativas de la sociedad, con un modelo de gestión centralizada y vertical donde los cargos del Estado y el Partido Comunista se solapan en los niveles superiores de dirección en las personas del llamado liderazgo histórico: Fidel y la generación de

dirigentes provenientes de la lucha insurreccional anterior al triunfo de 1959. Y a niveles inferiores existe muchas veces un solapamiento similar –sino de las personas, sí de funcionamiento de estructuras– con dirigentes del partido haciendo las veces de jefe de gobierno, algo particularmente visible en las provincias y zonas rurales del país.

La respuesta a dichas demandas necesita –como correlato– actores no estatales que evalúen y corrijan las políticas públicas, papel no cubierto hoy por la prensa o por inexistentes asociaciones de vecinos, promotores de derechos, consumidores, padres de educandos: supone respetar y promover la autonomía societal que se encuentra bajo asedio en la Cuba actual. Es sintomático que, mientras ello sucede, el funcionamiento institucional sea precario, pues la centralización, la discrecionalidad administrativa y el personalismo han frenado el dinamismo y la deliberación colectiva desde las instancias nacionales a las estructuras de base gubernamentales, asociativas y partidistas. En un modo de organización de la vida colectiva donde lo social (sea en espacios organizados o informales) tiende a ser constantemente subsumido –o controlado– por lo estatal, dentro de una relación asimétrica que beneficia a este último actor.

Constantemente (con énfasis desde las reformas constitucionales de 1992) la prensa define al régimen cubano como una "democracia participativa", mientras el ciudadano –al identificar al término con el magro desempeño de sus instituciones– asume una visión banalizada y restringida del acto de participar, basada en la impronta de un ordenamiento estadocéntrico que debilita el compromiso cívico necesario para la exitosa implementación de los cambios. Al plantear el nuevo gobierno su acertada demanda de mejorar la *performance* institucional, ha acudido desde 2007 a soluciones típicamente administrativas y tecnocráticas (funcionarios que controlan funcionarios, compactación de la burocracia), sin avanzar a una expansión de la participación ciudadana basada en la tradición socialista (consejos obreros, autogestión empresarial, asambleas populares abiertas) o en las innovaciones democráticas contemporáneas (consejos gestores, contraloría social, mesas de concertación). Y aunque se convocan *Debates Nacionales* como los preparatorios del IV Congreso (1990) y del VI Congreso (2010) del Partido Comunista de Cuba (PCC), donde se llama a debatir ampliamente los problemas nacionales, se priorizan formas de participación consultivas, territorialmente fragmentadas y temáticamente parroquiales.

El sesgo consultivo de la participación reside en la discusión ciudadana de cursos de acción ya esbozados (o decididos) en instancias superiores de la institucionalidad, como el Consejo de Estado y el Buró Político. Así, la posibilidad de participar se reduce al ejercicio individual de la voz y la agregación limitada de demandas pero no a la conformación de la agenda y menos a ejecución y control de la misma, y las correccio-

nes son privativas de la voluntad de los dirigentes, que operan con total discrecionalidad. Esta ha sido la experiencia de los debates previos a los Congresos del PCC (antes citados) y la discusión de iniciativas legales (como la de Trabajo y Seguridad Social, 2009) de amplio impacto social.

Lo fragmentado de este ejercicio de "democracia participativa" (discusiones por sindicatos, asambleas barriales o colectivos estudiantiles) y la no devolución del agregado resultante de los debates a la sociedad (misión incumplida por los medios de prensa) impiden la contrastación de las expectativas personales y sociales y la conformación de colectivos capaces de incidir, de forma organizada y en correspondencia con la legislación vigente, en los cónclaves políticos clave, como el Congreso del PCC o las sesiones de la Asamblea Nacional. Con lo cual se represan los procesos de socialización y participación políticas de los ciudadanos.

Se trata de una participación temáticamente parroquial, porque en las llamadas "asambleas de rendición de cuenta" del *Poder Popular* en los barrios, el potencial democrático se limita casi exclusivamente a emplazar[5] por su ejecutoría a funcionarios de bajo y medio rango, con demandas que giran casi siempre alrededor de bienes y servicios insatisfechos y no sobre procedimientos o asuntos de mayor alcance. Al final, aunque la experiencia poblacional en remover representantes tiene muy contados ejemplos (sólo dos casos son conocidos por este investigador) el protagonismo de la población en ese rubro, así como la relativamente mayor transparencia del desempeño institucional con éste relacionado, se ven limitados por la subordinación vertical de los órganos de poder local, por un enfoque convencional acerca del rol del PCC como fuerza rectora de la comunidad y por la persistencia de estilos tradicionales de liderazgo (autoritarios, personalistas) y participación (movilizadora).

Los *Consejos Populares*, como instancias territoriales que agrupan una población a nivel inferior al municipio y que reúnen varias calles o cuadras de los barrios, deben servir de canales a la participación en el espacio local, pero poseen limitadas atribuciones efectivas[6] y aún menos recursos materiales por lo que su promisoria expansión –durante los años noventa– no dio los frutos esperados, al insertarse dentro de un orden vertical y centralizado. La debilidad de la economía popular, la inexistencia de cooperativas urbanas de producción y servicios, la debilidad del asociativismo local y nacional, unidos a la ausencia de

---

5 Fuentes consultadas en La Habana señalan que, ante el desgaste del sistema, la mayoría de las veces ni siquiera se logra una participación que permita semejante control popular. En testimonios recabados en tres zonas de la capital, se constata que a reuniones recientes (2009 a la fecha) ha asistido menos del 30 % de los electores.

6 Aún cuando, formalmente, la Ley 91 de los Consejos Populares les otorgue a dichas instancias facultades para propiciar y estimular iniciativas ciudadanas.

legislación y políticas para (y desde) el municipio, han afectado el trabajo de los *Consejos Populares* como espacios para la participación. Al final, como parece repetirse actualmente en varias naciones de América Latina con la figura de los *Consejos* (de *Poder Ciudadano* en Nicaragua o *Comunal* en Venezuela) a lo largo de todas las localidades cubanas se expandió un "mar de participación... con un milímetro de profundidad", estrechamente articulado y dependiente de los niveles superiores del aparato del Estado.

Si a ello sumamos el desgaste material y simbólico acumulado en la población cubana a partir de la crisis socioeconómica de los últimos veinte años y los efectos poco dinamizadores del funcionamiento vertical del sistema (que ha limitado hasta el momento los recursos y facultades a disposición de las autoridades locales), entendemos que mucha gente identifique participar (y rendir cuentas) con las prácticas tradicionales y que su sesgo limita incluso aquellos discursos potencialmente emancipadores. En esta última dirección, la experiencia cubana con la Educación Popular, más allá de su retórica atrayente, no ha logrado convertirse en principio regenerador de una pedagogía libertaria, al ser confinada a espacio y *praxis* de trabajo con pequeñas comunidades –con impacto limitado en las dinámicas de la vida nacional– y evadir sus promotores un análisis de los factores estructurales que reproducen el autoritarismo[7].

Por otro lado el despliegue de la autonomía societal y el desarrollo de las políticas de participación son inseparables de la calidad de la representación política y las *performances* de la rendición de cuenta. Entendiendo la participación como un proceso que parte de la acción individual de los ciudadanos hasta llegar a formas colectivas que se constituyen en prácticas y espacios de representación (consejos gestores y electorales, presupuestos participativos, etc.) la relación entre participación y representación resulta complementaria, toda vez que la legitimidad y eficacia de ambos procesos se presuponen. Y debe fortalecerse con políticas de Rendición de Cuenta (RdC), a partir de las cuales los actores determinen la responsabilidad y sanción del desempeño gubernamental, lo cual supondría la interacción entre agentes sociales y estatales[8].

LAS APUESTAS DE AUTONOMÍA

Como dentro del socialismo de Estado cubano, el discurso oficial y la acción de sus funcionarios reducen la "iniciativa ciudadana" a la cana-

7 Ver VOCES (2010).

8 La confusión discursiva (y práctica) respecto a la RdC en la experiencia cubana es incalculable. Para un análisis del real estado de sus diferentes modalidades ver Alzugaray y Chaguaceda (2010).

lizada dentro de las estructuras estatales y partidarias (léase PCC) y las "organizaciones de masas" afines, ello tiene consecuencias perniciosas en lo económico (aplastamiento de las iniciativas productivas y de servicio autogestivas) y lo político (desmovilización generalizada). Actores alternativos, incluyendo aquellos legalmente inscritos y/o reconocidos (ONG, grupos culturales, movimientos vecinales) son invisibilizados por la institucionalidad y por segmentos conservadores de la academia, mientras se les reconocen papeles subsidiarios en el funcionamiento social, se recela de su naturaleza no gubernamental o se les sanciona en cuanto enfrentan las decisiones tomadas por instituciones del sistema político.

En la década del noventa, en el marco de la crisis provocada por la desaparición del campo socialista, apareció un conjunto de asociaciones civiles, centros de capacitación y servicios (incluidos algunos de inspiración religiosa), fundaciones, fraternidades, logias, etcétera. Estas entidades se caracterizan por tener una tendencia a la profesionalización, con gastos de funcionamiento y una membresía que incluye, en algunos casos, personal asalariado y poblaciones cliente. Las más poderosas desarrollaron una planificación compleja del trabajo (programas, proyectos) en áreas diversas y cuentan con liderazgos formalizados y estables. Frecuentemente, cumplen funciones mediadoras entre los gobiernos, la cooperación internacional y diversas entidades de base, y dependen generalmente de fondos externos (privados, gubernamentales o de agencias). Dentro de este segmento encontramos entidades que proyectan discursos como los de la diversidad sexual, el ambientalismo y la Educación Popular (Chaguaceda y Cilano, 2009).

Por esos años también aparecieron diferentes movimientos barriales, asociados a estructuras como los Talleres de Transformación Integral del Barrio (TTIB)[9] y a diversos proyectos comunitarios apoyados por asociaciones cubanas y homólogas extranjeras. Estos poseen sentido local, casi sin conexión entre sí; tienden a la informalidad y la territorialidad. Tienen acceso limitado a los recursos económicos y dependen de fuentes exógenas, trabajando en problemas puntuales de sus comunidades con la participación de una membresía de vecinos y bajo coordinaciones en las que resalta el liderazgo de mujeres.

---

9 Equipos multidisciplinarios (planificadores, psicólogos, activistas culturales) expandidos en la década del noventa en veinte barrios habaneros con el propósito de trabajar desde dentro, con la participación de los vecinos, los problemas de las comunidades. Sin ser una estructura de gobierno, su trabajo era atendido por el Grupo de Desarrollo Integral de la Capital (una entidad de planificación metropolitana) y se vinculaba estrechamente a los Consejos Populares, lo que no esquivó conflictos con algunos dirigentes locales por sus estilos tradicionales de liderazgo autoritario e intentos de intromisión de estos en el trabajo de los TTIB. Pese a su probado éxito, se limitó su extensión (por decisión estatal) tanto a otras provincias como a otros barrios de la propia capital.

Frente a estas experiencias el Estado desempeñó un papel contradictorio (Dilla, Fernández, Castro, 1998) propiciando por un lado recursos materiales y apoyo al personal, pero bloqueando su reconocimiento legal y la consolidación de una dimensión autogestionaria en la forma de experiencias de economía popular e intenta absorber emprendimientos productivos locales. Aun así, dichas experiencias ensayaron relaciones de reciprocidad (ayuda vecinal, repartición de alimentos, donaciones) e impulsaron prestaciones comunitarias de algunos trabajadores por cuenta propia y fórmulas de cooperación al contratar sus servicios para actividades de los proyectos apoyados por asociaciones civiles.

A partir de 1996 asistimos a un giro restrictivo estatal frente a la expansión del asociacionismo. Se detuvo el crecimiento de este tipo de organizaciones, se paralizó su inclusión en el Registro de Asociaciones, se impusieron nuevos controles a las organizaciones existentes y una vigilancia reforzada y continua sobre los financiamientos externos. Desde esa fecha no ha habido crecimiento de la "comunidad no gubernamental cubana", sino una contracción en el accionar, debido a redefiniciones institucionales de algunos participantes y el debilitamiento de los esfuerzos de articulación. Pese a ello, el interés ciudadano en autoorganizarse propicia que disímiles tramas participativas sean acogidas dentro de las instituciones estatales y asociaciones creadas, o en zonas de contacto entre ambas –por ejemplo, mediante proyectos socioculturales–, desarrollando actividades cuyos desempeños rebasan ocasionalmente los objetivos formales y las lógicas declaradas por las primeras (Chaguaceda y Cilano, 2009).

La justificación recurrente acerca de estas nuevas medidas se encuentra en el incremento de la política desestabilizadora estadounidense, expresada en la aprobación de la Ley Helms-Burton y su Carril 2, que proponía como eje principal el trabajo con "las organizaciones de la sociedad civil cubana", identificándolas con el grupo de organizaciones antisistémicos: movimientos y partidos opositores, grupos de Derechos Humanos y periodistas independientes, etc. Como consecuencia, muchas asociaciones fueron reducidas a poseer roles muy discretos (pagando el precio de la casi invisibilidad); y otras fueron cerradas bajo el criterio de que sus funciones iban a ser asumidas por el Estado (Hábitat Cuba). En parte evadieron estos desenlaces aquellas organizaciones que gozan de protección política especial por sus fuertes vínculos estatales o por la relevancia de sus contactos internacionales (por ejemplo, el Centro Memorial Martin Luther King), lo que les ha permitido mantener cierto impacto en la sociedad cubana y ser especialmente favorecidas por la ayuda financiera de contrapartes extranjeras.

Experiencias truncas como el grupo de intelectuales pos y neomarxistas *Paideia* (1990) el colectivo feminista *Magín* (1996), el espacio estudiantil de izquierda *Che Vive* (1997) el proyecto de planificación

urbana participativa *Hábitat Cuba* (1998) y el colectivo ambientalista *Sibarimar* (2005), son una muestra del rechazo profundo e instintivo a las prácticas de autonomía social (*autonomofobia*) de amplios sectores de la burocracia isleña[10]. Los casos mencionados (y otros menos conocidos) sufrieron procesos de (re)presiones y sanciones estatales, que conllevaron auténticos dramas personales para sus miembros y fundadores, en muchos casos destacados militantes de las organizaciones políticas de la Revolución. Aunque aún no han sido objeto del estudio y difusión merecidos, su mayor valor –político y testimonial– reside en constituir iniciativas autónomas de participación y activismo ajenas a la lógica burocratizada impregnada en las instituciones cubanas, frente a las que el poder constituido actuó con particular celo (desincentivando o reprimiendo a sus integrantes y vetando oficialmente dichas iniciativas), al sentir amenazado el monopolio simbólico con que siempre ha pretendido simplificar (y representar) a toda la izquierda cubana.

A despecho de esta situación, en Cuba han emergido sociabilidades alternativas (colectivos ambientalistas y promotores de la paz, grupos y talleres de arte, foros de pensamiento e intervención comunitaria, entre otros) nacidas en los márgenes de la institucionalidad[11] que tienden a la autogestión y el liderazgo participativo y buscan la experimentación cultural y el activismo. No obstante esos avances, estos grupos muestran dificultades para articularse, sufren debilidades organizativas, carencia de recursos, y presiones institucionales. En su cultura y *praxis* políticas impera cierta visión de radicalismo autolimitado (en la noción de Adam Michnik[12]) que apuesta por recrear islotes de autonomía dentro de una sociedad enmarcada y regida por un orden estadocéntrico, lo cual significa una estrategia valiosa por su ejemplo y potencial cívicos, pero acotada por el desarme y desarticulación hoy prevalecientes a escala social.

Estos colectivos desarrollan, en su interacción, un ser particular, nacido de los entrecruzamientos de saberes, afectos y valores compartidos y modificados cotidianamente; expresándolos en discursos más o menos coherentes de cara a una sociedad cuyas zonas intentan transformar con prácticas y testimonio. Con diverso estatus construyen espacios de autonomía y articulación de cara al Estado, el mercado y las comunidades. Ello no quiere decir que a su interior no se produzcan tensiones con posturas autoritarias o monopolizadoras de recursos y

---

10 Entre paréntesis se refiere la fecha aproximada de su clausura o extinción.

11 Destacan, entre otros, los colectivos nucleados en la Red Observatorio Crítico <http://observatoriocriticodesdecuba.wordpress.com/>; el grupo OMNI <http://omnizonafranca.blogspot.com/> y el foro Estado de SATS <http://estadodesats.blogspot.com/>.

12 Tesis retomada por Andrew Arato y Jean Cohen en: *Sociedad Civil y Teoría Política* (México DF: Fondo de Cultura Económica, 2010)

estatus, sino que los modos de gestionar y dirimir esos conflictos y la toma de conciencia sobre la naturaleza de los mismos son sustancialmente diferentes a los encontrados en espacios como los de la institucionalidad tradicional.

Uno de estos ejemplos, la *Red Observatorio Crítico*, es una red de colectivos que toma su nombre de los encuentros de alcance nacional convocados en el seno de la Asociación Hermanos Saíz, donde jóvenes creadores, críticos y promotores se reúnen para intercambiar ideas y consolidar proyectos culturales y comunitarios. En marzo de 2009 tuvo lugar el tercer foro, cuya convocatoria reflejaba el interés en "debatir críticamente las problemáticas del protagonismo social, la creación cultural, la cotidianidad y las experiencias comunitarias en Cuba y el mundo, así como a coordinar futuros esfuerzos conjuntos de los proyectos socio-culturales involucrados"[13]. Después de terminado el evento, el grupo informal de jóvenes profesores e investigadores de ciencias sociales que constituía el colectivo *Cátedra de Pensamiento Crítico y Culturas Emergentes "Haydée Santamaría"* (KHS)[14] presentó una relatoría socializando los saberes y las acciones compartidos y gestados en dicho foro; y junto al resto de los participantes se decidió no recesar las deliberaciones al término del mismo, sino continuar las actividades como una red.

Esta red ha desembocado en una alianza solidaria de colectivos autónomos, algunos de los cuales se constituyeron o se sumaron a la red ya después del encuentro de marzo de 2009. Actualmente (junio 2011), los proyectos que [15] conforman la *Red Observatorio Crítico* son, además de la *Cátedra Haydée Santamaría* los siguientes:

---

13 Ver: Observatorio Crítico (2009).

14 La *Cátedra de Pensamiento Crítico y Culturas Emergentes "Haydée Santamaría"* (KHS) es un colectivo autónomo que adquirió, en 2005, el carácter de proyecto sociocultural dentro de la Sección de Crítica e Investigación de la Asociación Hermanos Saiz. Colectivo de investigadores sociales, profesores universitarios, literatos y gestores culturales, donde confluyen tres generaciones. Es un espacio abierto, itinerante, para el debate, el intercambio de conocimientos, la socialización de experiencias de creación colectivas, la recuperación de las memorias históricas vinculadas a las experiencias emancipatorias en Cuba y en el mundo. Se caracteriza por el ángulo crítico en el abordaje de las problemáticas de la realidad cubana, donde se conjugan el enfoque "macro" con el "micro", y el debate teórico con las vivencias y acciones culturales. Para un análisis sobre este colectivo, ver: Chaguaceda (2009)

15 Con anterioridad colectivos como el *Grupo de Estudios Culturales Nuestra América* (GECNA) (colectivo dedicado a la recuperación de la herencia prehispánica y al estudio y la práctica de la toltequidad), *Fanguito Estudio* (proyecto creativo autónomo de arte digital crítico, con un espacio propio para exposiciones, en el barrio popular habanero de El Fanguito) y *Esquife* (proyecto de creación, promoción e investigación cultural que edita una revista digital homónima) formaron parte de la *Red Observatorio Crítico*. Aunque, por diferentes razones decidieron interrumpir su pertenencia en general se mantiene un intercambio fluido con sus integrantes.

- El Guardabosques: proyecto ecológico que edita un boletín digital, así como realiza acciones de reforestación y contra el maltrato a los árboles.
- Ahimsa: proyecto de reciente constitución que promueve el pensamiento y la praxis social de la no violencia activa.
- El Trencito: proyecto familiar comunitario autónomo con más de 15 años de experiencia, dedicado a promover juegos no competitivos y no adultocéntricos entre niños y niñas de un vecindario de El Vedado, en el municipio habanero Plaza de la Revolución.
- Socialismo Participativo y Democrático (SPD): colectivo dedicado a reflexionar y elaborar propuestas sobre el socialismo autogestionario, y a promoverlo como un futuro posible para Cuba. Editó un boletín y se encuentra en un proceso de redefinición de su accionar.
- Black Hat: comunidad unida por la pasión hacia la informática y las ciencias afines, que colabora para crear materiales informativos y software para la solución de dificultades y problemáticas relacionadas con las nuevas tecnologías. Tiene como objetivos ayudar al desarrollo de la cultura informática en Cuba, propiciar y alentar la creación de aplicaciones de utilidad social, y eliminar tabúes relacionados con cuestiones informáticas.
- Cofradía de la Negritud: El trabajo de la Cofradía de la Negritud ha sido esencial en la crítica al racismo en Cuba, sobre todo después de la disolución, por presión del Estado, del espacio Color Cubano. Su activismo se traduce en la generación de diversos espacios para el estudio y análisis de los temas raciales, los posicionamientos públicos referidos a estos temas, y la conmemoración u homenaje a personalidades, fechas o eventos comúnmente silenciados u olvidados en la práctica y la historia oficial nacional. La reivindicación de los derechos de los negros y negras en Cuba forma parte de su lucha.
- Salvadera: Proyecto ecológico comunitario que acciona en el periférico barrio habanero Reparto Eléctrico. Involucra a variados actores sociales, que comprenden instituciones estatales, organizaciones no gubernamentales, grupos autónomos, niños, y vecinos de manera general. La protección de animales y plantas es el sello distintivo del proyecto, que no se divorcia del análisis crítico de la realidad en la que se inserta. Es común el intercambio con otros proyectos, saliendo de los predios del Reparto Eléctrico.

- Chequendeque: Grupo poético que defiende el acervo cultural afrodiaspórico, y que está integrado por poetas, pintores, escultores, músicos, y periodistas cubanos.

Existen también personas y/o colectivos, fundamentalmente vinculados al mundo *bloggers*, al periodismo alternativo y a la reflexión social, que acompañan el trabajo de la *Red Observatorio Crítico*[16]. En estos casos las relaciones cordiales y de colaboración hablan de la amplitud de horizontes del OC y de capacidad para articular consensos.

Además de editar un boletín electrónico, (Compendio Observatorio Crítico), y uno impreso, (El Observador), y realizar las actividades relacionadas con los intereses específicos de los colectivos miembros, la *Red Observatorio Crítico* ha continuado realizando sus encuentros anuales con creciente asistencia de público cubano y extranjero, recibiendo diversas muestras de colaboración, silencio y/o rechazo de las instituciones y organizaciones del país. También ha desarrollado otras acciones públicas como labores de saneamiento de zonas costeras, siembras de plantas, campañas de vacunación de animales, acompañando y/o participando en actividades organizadas por otros colectivos, tales como: marchas por la No Violencia y actos conmemorativos contra el racismo, realizados en céntricas calles habaneras, y la repetida participación autónoma dentro de las manifestaciones masivas convocadas por el gobierno los días 1° de Mayo (2008, 2009 y 2010) portando consignas como "Abajo la burocracia/Vivan los trabajadores/Más socialismo".

Estas acciones han suscitado la realización de reiteradas (y en sentido general infructuosas) represalias de las autoridades para intentar abortar dichas actividades y debilitar a la *Red Observatorio Crítico*. Estas represalias han incluido la difusión de rumores difamatorios, la amenaza (o ejecución) de expulsiones de centros laborales, la visita de agentes de orden interior a las casas y centros de trabajo de los miembros de los diferentes colectivos, la evidencia de un seguimiento y revisión de las comunicaciones (electrónicas y/o telefónicas) de sus miembros así como la vigilancia física, y sobre las actividades públicas desarrolladas por los colectivos.

Hacia el exterior, tanto a nivel individual como por iniciativa de de sus colectivos integrantes, la *Red Observatorio Crítico* ha sostenido intercambios con representantes del Movimiento Sin Tierra, las Comunidades Zapatistas, movimientos estadounidenses y euro-

16 Entre estos destacan los colegas de *Bloggers Cuba* <http://www.bloggerscuba.com/>; el portal *Havanatimes* <http://www.havanatimes.org/>; la agencia *Inter Press Service* <http://www.ipscuba.net/> y el proyecto *Espacio Laical* <http://espaciolaical.org/ >.

peos opuestos a los Tratados de Libre Comercio y los Organismos Financieros Trasnacionales, así como con diversos colectivos culturales, ambientalistas y libertarios venezolanos, chilenos, mexicanos y argentinos.

En el caso de la *Red Observatorio Crítico* destaca la heterogeneidad ideológica de una alianza de colectivos nucleados alrededor de propuestas de izquierda –mayormente (auto) calificadas como socialistas y libertarias– y de una membresía, cuyas trayectorias de vida reúnen la política –entendida en un sentido amplio– con el arte, el ambientalismo, la espiritualidad, en contra de la discriminación racial o por motivos de género u orientación sexual. A estos colectivos, que persisten en sostener su activismo sin sumarse a las exclusiones y revanchas de los poderes instituidos, dentro y fuera de la Isla, les cabe el mérito de creer que la lucha por expandir los espacios de derechos y participación es posible y necesaria. Y merecen reconocimiento al apostar por construir con sus miembros un consenso que, si bien con frecuencia posterga o acota opciones individuales en función de la cohesión colectiva, lo hace de forma voluntaria y sin reproducir las lógicas de las estructuras estatales y mercantiles.

Después de presentar estas referencias se hace difícil resumir en tan escaso espacio un balance general de la actual coyuntura cubana en lo referente a la participación y la autonomía. Sin embargo podemos señalar nuestro convencimiento de que cualquier propuesta de reforma *democrático participativa* (y no meramente tecnocrática) de la institucionalidad cubana debe tomar nota de la crisis estructural del modelo socioeconómico y político vigente, considerar el refuerzo que la crisis global otorga a sectores de la burocracia deseosos en extender la lógica militarizada de "país campamento" o pactar de forma opaca y predadora con el capital trasnacional. En Cuba se necesita preservar la soberanía nacional, garantizar el desarrollo de un proceso heterodoxo de reformas económicas no neoliberales (con impulso a la participación de los colectivos de trabajadores, planificación democrática y mercado regulado) y una gobernabilidad ampliada con participación ciudadana. Y establecer, como colofón, un control popular de las élites capaz de inviabilizar tanto la contrarreforma burocrática como la privatización de los recursos del país y avanzar hacia una verdadera democracia socialista.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alzugaray, Carlos y Chaguaceda, Armando 2010 "Cuba: los retos de una reforma heterodoxa de la institucionalidad" en *Frónesis* (Maracaibo), Vol. 17, N° 2, mayo-agosto.

Arato, Andrew y Cohen, Jean 2010 *Sociedad civil y teoría política* (México: FCE).

Azor, Marlene 2011 "La izquierda y su relación con la Revolución Cubana" en *Nexos* (México), pp. 97-101, enero.

Bobes, Velia Cecilia 2000 *Los laberintos de la imaginación: repertorio simbólico, identidades y actores del cambio social en Cuba* (México: El Colegio de México).

Chaguaceda, Armando 2009 *Ser, expresar, transformar. Los proyectos socioculturales como espacios de innovación participativa en Cuba actual: la experiencia de la Cátedra de Pensamiento Crítico y Culturas Emergentes Haydée Santamaría (KHS)* en <http://lasa.international.pitt.edu/members/congresspapers/lasa2009/files/ChaguacedaNoriegaArmando.pdf> acceso 20 de febrero de 2011.

Chaguaceda, Armando y Cilano, Johanna 2009 "Entre la innovación y el inmovilismo. Espacio asociativo, estado y participación en Cuba" en *Pensamiento Propio* (Buenos Aires), N° 29, enero-julio.

Dilla Alfonso, Haroldo (comp.) 1996 *La participación en Cuba y los retos del futuro* (La Habana: Centro de Estudios de América).

Dilla Alfonso, Haroldo y Fernández, Margarita Castro 1998 "Movimientos barriales en Cuba: un análisis comparativo" en Vázquez, Aurora y Dávalos, Roberto (comps.) *Participación social. Desarrollo urbano y comunitario* (La Habana: Universidad de la Habana).

Dilla, Haroldo; González, Gerardo y Vicentelli, Ana T. 1993 *Participación popular y desarrollo en los municipios cubanos* (La Habana: CEA).

Dilla, Haroldo y Oxhorn, Philip 1999 "Cuba: virtudes e infortunios de la sociedad civil" en *Revista Mexicana de Sociología* (México), Vol. 61, N° 4, octubre-diciembre.

Hilb, Claudia 2010 *Silencio, Cuba. La izquierda democrática frente al régimen de la Revolución Cubana* (Buenos Aires: Edhasa).

Observatorio Crítico 2009 *III Observatorio Crítico de la Cátedra Haydée Santamaría* en <http://www.kaosenlared.net/noticia/iii-observatorio-critico-catedra-haydee-santamaria> acceso 20 de febrero de 2011.

Valdés Paz, Juan 2009 *El espacio y el límite. Estudios sobre el sistema político cubano* (La Habana: ICIC JUan Marinello/Casa Editorial Ruth).

VOCES. Comunicación Alternativa 2010 "Educación Popular: participación ciudadana" en <http://www.cubaalamano.net/voces/index.php?option=com_debate&task=debate&id=17> acceso 20 de febrero de 2011.

Pedro Henrique de Moraes Cicero*

CÍRCULOS BOLIVARIANOS E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA NOS PRIMEIROS ANOS DA V REPÚBLICA VENEZUELANA

PRÓLOGO

Ao se analisar as bases que conformam a arquitetura política e econômica da República Bolivariana da Venezuela uma pronunciada característica emerge: o enorme impacto que a atividade petroleira exerce sobre a estrutura produtiva e social deste país. Tal singularidade, segundo definição amplamente difundida na literatura, faz desta uma nação rentista[1], cujo desenvolvimento está atrelado à incorporação dos lucros obtidos com o comércio do petróleo.

Como conseqüência da referida estrutura *sui generis*, a composição macroeconômica venezuelana mostra-se bastante instável, na medida em que os preços do combustível flutuam consideravelmente

* Doutorando em Ciência Política no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH/UNICAMP). Este texto é parte integrante da dissertação de mestrado defendida pelo autor, em 21 de setembro de 2010, em Cicero, P. H. M. Revolução Bolivariana e lutas sociais: o confronto político nos primeiros anos do governo Hugo Chávez Frías. Dissertação (Mestrado em Ciência Política), 194 pp., IFCH/UNICAMP, 2010. E-mail: phmcicero@yahoo.com.br.

1 O mencionado modelo de desenvolvimento caracteriza-se, essencialmente, pela extrema dependência do setor petroleiro. Segundo o texto de Barros (2006), a partir da década de 1970, não menos de 75% do total das exportações venezuelanas advém do comércio internacional do petróleo, valor que corresponde à metade do montante total arrecadado pelo Estado em impostos,

gerando, ciclicamente, períodos de bonança, nos quais há relativa estabilidade política, seguidos por graves crises financeiras que, entre outros desdobramentos, produzem caos social[2].

Nesse esteio, logo ao assumir a presidência da República em 1999, Hugo Chávez Frías foi contundente ao apontar para o setor petroleiro como o "fiador" das reformas sociais prometidas durante a campanha eleitoral da qual se saiu vitorioso. Graças ao obstinado trabalho de articulação por parte da política externa do governo bolivariano junto aos membros da Organização dos Países Exportadores de Petróleo (OPEP), o cartel petroleiro voltou a funcionar. Após um longo período de baixas nos preços do combustível, o governo venezuelano assumiu a liderança política da organização internacional e, em pouco tempo, a fez novamente forte[3]. Para tanto, foi necessário restabelecer as cotas de produção que, ao serem respeitadas, catapultaram o preço do petróleo no mercado internacional.

Com o respaldo da OPEP, Chávez teve a oportunidade de manejar vultosas receitas durante seus termos presidenciais. Entre 1999 e 2004, o valor do barril do combustível atingiu a média de aproximadamente U$26,00, montante que corresponde a quase o dobro do preço registrado durante a administração de seus predecessores (Vera, 2005).

Tal conjuntura propiciou o incremento nos gastos e investimentos públicos praticamente na mesma proporção do aumento percebido nos preços do petróleo. Em consonância com o prometido durante a campanha eleitoral, Chávez deu vazão a sua "agenda social", aumentando progressiva e ininterruptamente os montantes empregados pelo Estado nos programas de combate à pobreza e à exclusão social.

A referida conjuntura político-econômica fez com que o período subsequente ao referendo revogatório[4] fosse marcado pelo auge

---

2 Como ocorreu, por exemplo, durante o final da década de 80 e início da de 90. Nessa época, por estar com seu modelo econômico pautado na substituição de importações completamente saturado, a Venezuela tornou-se um dos principais alvos das políticas neoliberais disseminadas pelo chamado "Consenso de Washington". A investida neoliberal fez aumentar a já grave exclusão social. Esta, por sua vez, imediatamente transformou-se em rebelião popular - o Caracazo de fevereiro de 1989 - marco inicial do processo político que, uma década depois culminaria na eleição de Hugo Chávez Frías para a presidência do país.

3 O principal marco dos esforços venezuelanos para rearticular a OPEP ocorreu em setembro do ano 2000, quando se realizou em Caracas uma reunião do cartel que, então, estava há 25 anos sem se reunir.

4 O referendo revogatório de agosto de 2004 foi resultado da intensa mobilização por parte dos setores de oposição ao governo bolivariano que, ao invocar um dos vários mecanismos de democracia participativa presentes na Constituição de 1999, conseguiram as 1.256.780 assinaturas as quais viabilizaram a realização do referendo

da popularidade experimentada por Chávez no comando de Estado venezuelano. O sucesso obtido nesse pleito lhe permitiu incorporar novas propostas ao plano de governo as quais, em seu juízo, contribuiriam para a efetiva instalação do "Socialismo do Século XXI", que representaria:

> Un "socialismo ambientado al siglo XXI" como lo pide el presidente Hugo Chávez, no es algo que se puede resolver rápidamente en un esfuerzo de escritorio. Porque se trata, nada menos, que de la elaboración de una teoría científica, ética y estética sobre la transición del capitalismo contemporáneo hacia la civilización pos burguesa. Hugo Chávez se catapultó a la vanguardia del debate mundial, al proclamar la necesidad de "seguir alejándonos del capitalismo" e "inventar el socialismo del siglo XXI" (Dieterich, 2005: 01).

Assim, para dar início à referida "invenção", os bolivarianos optaram por construir um novo partido que agrupasse e centralizasse as diversas vertentes e forças políticas de apoio ao governo. Nasceu, então, o "Partido Socialista Unido de Venezuela" (PSUV) que –apesar de não ter conseguido reunir sob seu comando todas as agremiações e organizações políticas de esquerda– logrou arregimentar em pouquíssimo tempo a importante cifra de mais de cinco milhões de militantes.

A decisão de fundar o PSUV confirmou de maneira inequívoca a estratégia bolivariana de partidarizar o movimento popular no país, ou seja, mantê-lo unificado e atrelado às instâncias governamentais. O governo apostou, assim, numa postura controversa ao colocar a burocracia partidária –ao invés das forças e organizações populares– como o agente político de maior relevância na condução do processo.

AS "DUAS ALMAS" DA REVOLUÇÃO: DIVERGÊNCIAS NAS FILEIRAS DO BOLIVARIANISMO

Em linhas gerais, pode-se afirmar que as organizações e bases de apoio ao governo bolivariano existem em variadas formas e instâncias, fazendo-se presentes tanto em pequenas associações de bairro como em redes de apoio internacionais. Tais estruturas, extremamente heterogêneas, desenvolvem uma grande variedade de atividades que, não necessariamente, limitam-se ao apoio político ao presidente Chávez (Bonilla-Molina e El Troudi, 2004).

---

para confirmar ou não a permanência do presidente Chávez em seu cargo. Contudo, por uma margem de 58,25% contra 41,74%, os resultados folgadamente favoreceram ao líder bolivariano (dados obtidos no sítio <www.cne.gov.ve/estadisticas/e042.pdf>).

Especificamente, de acordo com o estudo de Denis (2001), existem duas vertentes que se contrapõem em busca pela "liderança política" do movimento bolivariano comandado por Chávez, a saber:

A VERTENTE MILITAR E DA "VELHA ESQUERDA"

Corrente política hegemônica no interior do bolivarianismo é integrada essencialmente pelos militantes originários do MBR-200[5] e pelos principais líderes da luta armada venezuelana da década de sessenta.

Tal tendência tem no voluntarismo sua principal característica, ou seja, seus esforços centram-se essencialmente no fortalecimento dos espaços políticos favoráveis à institucionalização do bolivarianismo. Os quadros vinculados a essa estratégia procuram aglutinar o maior número de atores dispostos a conferir governabilidade à administração chavista. São personagens tais como, por exemplo, Luis Miquilena[6] e José Vicente Rangel,[7] os quais trabalharam para expandir e fortalecer o "corpo político" bolivariano, antes relevante somente entre os setores militares do país.

O referido grupo, ao longo dos anos, tornou-se a corrente hegemônica no bolivarianismo exercendo, assim, grande influência em suas decisões políticas. Para tanto, se guiou por um quadro estratégico composto por quatro elementos centrais:

---

5 Grupo constituído no seio das Forças Armadas da Venezuela, fundado em 1982 por Chávez e outros dois militares (Felipe Acosta e Jesús Urdanera Hernández). A partir da metáfora da "árvore das três raízes" (expressão utilizada pelo grupo para designar suas três grandes referências: Simón Bolívar, Ezequiel Zamora e Simón Rodriguez), o MBR-200 estruturou uma célula política no interior do exército que, durante duas décadas, organizou-se para insurgir-se por duas vezes em 1992.

6 Milquilena, ex-militante do Partido Comunista Venezuelano, após ficar preso durante a ditadura militar comandada por Marcos Pérez Jiménez (1952-1958), aceitou unir forças com os partidos AD e COPEI para firmar o *Pacto de Punto Fijo* (coalizão capitaneada pelos referidos partidos que tinham como principal objetivo a definição de uma agenda que reduzisse as diferenças ideológicas e programáticas entre eles de modo a estruturar um programa de governo comum que abarcasse, de modo geral, as expectativas e planos políticos das duas agremiações partidárias). Após divergências com o governo adeco de Rómulo Betancourt (1959-1964), rompeu com a aliança e decidiu se ausentar da vida pública. Após mais de 30 anos, no início da década de 1990, conheceu a Hugo Chávez e se tornou um de seus principais conselheiros, exercendo importantes cargos durante a administração bolivariana antes de romper com Chávez no início de 2001.

7 Parlamentar vinculado aos partidos venezuelanos de esquerda, Rangel tentou, por três vezes, eleger-se presidente da República, sem êxito, como candidato de oposição ao regime puntofijista. Após a eleição de Chávez tornou-se chanceler do governo bolivariano ocupando, logo após, o cargo de vice-presidente da República entre 2002 e 2007.

> La idea de *pueblo-nación* (elemento mítico indispensable), de *organización* (espacio síntesis de la logística social del proceso), de *insurgencia* (sin mucha precisión en su carácter pero muy pertinente en su lectura de los deseos políticos de no negociación con el puntofijismo que cada día ganan más consenso) y, por fin, *la exaltación a figura del líder* (encarnación final y necesaria de todo el proceso en una sola figura conductora). El lenguaje, las imágenes que se ofrecían en los discursos y volantes, los escritos, y toda la retórica que le irá dando vida al movimiento bolivariano, estará montada sobre este cuadrado. El nacionalismo revolucionario y bolivariano en que se inspiraron los líderes de la rebelión de 4 de febrero de 1992 terminaba de encontrar en este cuadrado su propia síntesis retórica, garantizándoles la posibilidad de fortalecer el sentimiento de nostalgia por una gloria perdida y a partir de allí construir una racionalidad de la acción que pueda moverse absorbiendo todas las tensiones y oportunidades del momento sin perder su propia identidad (Denis, 2001: 80-81; énfasis en el original).

O grande responsável por conferir a este desenho viabilidade prática foi, sem dúvidas, o próprio presidente Chávez. Estabelecendo uma atuação combativa e determinada –em especial no que se refere ao elemento da "insurgência"– o movimento bolivariano tomou corpo, somou forças e se estabeleceu como importante ator no cenário político venezuelano a partir do final da década de oitenta.

Auxiliado pelas figuras políticas acima elencadas, Chávez fez com que a insurgência militar presente nos tempos de MBR-200 fosse transformada numa estratégia eminentemente eleitoral. Nesse sentido, também, deixaram de lado o culto a um arcabouço ideológico profundamente nacionalista e antiimperialista e passaram a adotar um projeto que vislumbrava o equilíbrio entre propostas de participação e representação, Estado e mercado, nação e globalização (Denis, 2001).

A "CORRIENTE HISTÓRICO-SOCIAL"

Grupo formado por militantes e ativistas sociais –muitos dos quais envolvidos no massacre de Yumare–[8] cujas tendências ideológicas combinam o marxismo (influenciados pelo guevarismo, mariateguismo e pelo marxismo europeu de Gramsci e Lukács), o bolivarianismo revolucionário (centrados no pensamento nacional-popu-

8 Ocorrido em maio de 1986, durante o governo de Jaime Lusinchi, tal massacre consistiu no assassinato de nove pessoas por parte da "Dirección de los Servicios de Inteligencia y Prevención" (DISIP). Os mortos eram ativistas sociais que, após serem presos e torturados, foram executados friamente. Tais crimes nunca foram apurados pela justiça venezuelana (Bonilla-Molina e El-Troudi, 2004).

lar-revolucionário de Simón Bolívar e José Marti), o cristianismo libertador (inspirados na obra de Gustavo Gutiérrez e Frei Beto e em suas ideias relativas às comunidades eclesiais de base), além dos movimentos de resistência negra e indígena. Reivindicam como mote de atuação política a consigna "organizar a desobediência popular", ou seja, pautam-se pelo apego e pelo incentivo às lutas sociais (Denis, 2001).

Tal estratégia tomou corpo a partir de duas propostas paralelas e complementares estruturadas para estabelecer diálogos críticos com a vertente hegemônica no bolivarianismo: no que diz respeito à construção sócio-política do processo revolucionário, colocou como proposta a execução do "Processo Popular Constituinte" (um programa de construção e afirmação contínua do poder constituinte,[9] a partir da ação social participativa e organizada); já em relação aos mecanismos necessários para dar forma e força à insurgência popular propuseram a união "3 em 1", ou seja, o estabelecimento de um movimento insurgente entendido como a interação horizontal e complementar entre as forças militares rebeldes, os núcleos herdeiros da luta guerrilheira e a milícia popular em construção.

Assumem como principal influência teórica a obra do filósofo político italiano Toni Negri, (2005), em especial seu conceito de "democracia infinita": através da "fagulha" de um poder constituinte popular indelegável seria possível, pouco a pouco, iniciar um processo revolucionário que tenderia a ser permanente.

Foi exatamente esse modelo que inspirou a noção de "democracia participativa e protagônica", consagrada na Constituição Bolivariana aprovada em 1999 a qual estabeleceu no texto constitucional um vasto conjunto de temas cuja competência foi delegada aos mecanismos de participação direta.[10]

Tem-se, pois, que o movimento bolivariano capitaneado por Hugo Chávez foi estruturado a partir de uma pluralidade de marcos teóricos e experiências políticas. É, portanto, um todo extremamente fluído e

---

9 Segundo Denis (2001), o processo constituinte passa a ser entendido não só como um procedimento para a elaboração de um novo texto constitucional, mas, também, como um projeto constitutivo e permanente de incentivo à participação e ao protagonismo dos setores populares, em oposição à democracia estritamente representativa praticada durante o puntofijismo.

10 A "Constituição Bolivariana" de 1999 fixou as bases para a implementação da participação direta no sistema político nacional. Essa inovação foi bastante importante, uma vez que flexibilizou o que vinha sendo uma constante na história republicana da Venezuela: a exclusividade da democracia representativa no sistema político nacional, no qual a participação política se resumia ao direito ao sufrágio nas eleições presidenciais a cada cinco anos.

heterogêneo em constante transformação no qual a conjuntura e o momento político são fatores determinantes para a definição do posicionamento a ser assumido pelos líderes do grupo (Azzellini, 2008).

O objetivo do presente texto assenta-se na tarefa de apresentar com detalhes a segunda tendência acima descrita. Como será demonstrado em seguida, tal estratégia política foi relevante no panorama da organização popular no país, sendo o advento dos Círculos Bolivarianos a principal consequência de sua materialização.

A ESTRATÉGIA "DE BAIXO PARA CIMA"

Na Venezuela, repetindo uma tendência comum às demais nações latino-americanas, os agentes que militam politicamente pautados de acordo com aquilo que, no presente texto, é denominado "estratégia de baixo para cima" apostam no desenvolvimento crescente de um movimento contestador e popular que, por ser organizado sem a mediação "de cima para baixo" (imposta, na maioria das vezes, pelos partidos políticos), apresenta potencial para promover e executar a radicalização da agenda sócio-política nacional.

O objetivo principal propugnado por essa forma de militância é, essencialmente, o de trabalhar para facilitar a extensão prolongada e sustentável de um sistema de organização social construído a partir das atividades políticas pensadas e executadas nas ruas (e não em gabinetes) e, também, para a luta –aguerrida e constante– contra as variadas formas de exploração cotidianamente exercidas em prejuízo das camadas sociais não burguesas.

A proposta é, portanto, maximizar e aperfeiçoar a participação das massas e dos movimentos sociais especialmente em situações que envolvam os processos de tomada de decisões relacionadas às políticas públicas. Ao mesmo tempo, propõem que tal participação seja efetuada autonomamente,[11] ou seja, sem a ingerência do Estado ou dos partidos políticos, os quais, para esta vertente, não mais contribuem com a luta popular, entre outras razões, por reiteradamente tolerar práticas de corrupção, além de promover uma conduta burocrática que bloqueia o desenvolvimento do processo revolucionário (Denis, 2001).[12]

---

11 Por autonomia entendemos a capacidade que determinado movimento ou grupo social tem de tomar decisões sobre suas pautas e atividades de maneira soberana ante o Estado ou qualquer outra forma organizativa tal como os partidos políticos e os sindicatos.

12 Contudo, faz-se necessário mencionar que –se efetuadas de maneira crítica e não dogmática– as negociações ou, até mesmo, a formação de alianças estratégicas com setores institucionalizados não necessariamente significa uma afronta ao cumprimento dos princípios acima aventados. A ideia é, sim, passar de um comportamento passivo ante as estruturas estatais (relação esta pautada, essencialmente, na solução clientelista

Em oposição modelo partidarista (o qual procura organizar o movimento popular a partir do vetor "de cima para baixo"), os agentes que defendem a estratégia de organização "de baixo para cima" militam pelo estabelecimento de uma prática concreta e coletiva a partir de onde se torne possível a construção de relações horizontais e inovadoras de formação, compartilhamento e produção de saberes, de forma a estender a possibilidade de participação nos processos políticos a todos os que demonstrem interesse e comprometimento para fazê-lo.

Afirma-se, pois, o respeito às vontades e convicções dos múltiplos agentes participantes e construtores da luta política. É exatamente sobre eles que deve recair a legitimidade para, coletivamente, se decidir sobre os rumos dos movimentos reivindicativos, sendo que tais decisões devem ser preferencialmente tomadas com base nas experiências da luta cotidiana.

Não se trata, entretanto, de assembleísmo. Apesar de a dinâmica proposta ser extremamente fugaz –pelo fato de pautar-se nas especificidades das relações políticas locais– a organização entre os militantes e o planejamento regrado das atividades a serem desenvolvidas permanecem sendo tarefas indispensáveis. Tal necessidade não deve remeter, contudo, à desgastada fórmula utilizada pelos partidos políticos onde as decisões são tomadas por pequenos comitês e verticalmente aplicadas em todas as instâncias organizativas. Nas palavras de Roland Denis, um dos mais destacados ideólogos da estratégia política feita "de baixo para cima" na Venezuela, tal vertente caracteriza-se, essencialmente, por inserir-se:

> Desde el contexto de la lucha hegemónica, siempre acompañada por la reinvidicación de una cultura de la horizontalidad, del repudio al representativismo y las burocracias, comienza a construirse la figura de la comunidad organizada como núcleo principal de cualquier cambio profundo [...]. Podemos indicar que los modos de resistencia que comienzan a ordenarse adquieren las características de una actividad de subversión constante que por regla se genera desde las bases sociales, pero además, de la imprevisibilidad de sus manifestaciones, de la dispersión de sus liderazgos, de la ausencia de estrategias consensuales, de la agregación permanente de nuevos estratos sociales a las espirales protestarias, y del constante fortalecimiento y enriquecimiento de los idearios referenciales que fundamentan la actividad contrahegemónica. Estamos hablando entonces de modos de resistencia con muchas expresiones de articulación y amplitud, completamente descentradas,

---

de problemas particulares e pontuais) para uma relação ativa de apropriação dos seus espaços e funções para, assim, inserir também no aparelho estatal uma lógica de gestão majoritariamente participativa (Lander, 2002).

> pero sin mayores instrumentos para la unificación política de su acción. Aunque esto último es curiosamente lo que aquí sí pudo lograrse con el avance del tiempo, nuevamente de la manera más inesperada, pero a un costo enorme. (Denis, 2001: 11-12)

A ideia é, portanto, estabelecer uma direção política coerente, a qual abarque em seu interior o máximo de diversidade possível e que, principalmente, dê conta de administrar as diferenças não de forma instrumental, mas sim de maneira solidária, respeitosa e construtiva.

Fortemente inspirados por tais marcos teóricos, a partir do início da década de oitenta, estruturou-se em terras venezuelanas um movimento de forças contestadoras e populares que lograram reunir as condições necessárias para estabelecer no país uma dinâmica política através da qual se qualificou e garantiu a ascensão política do projeto proposto pela revolução bolivariana comandada por Hugo Chávez.

Nesse sentido, a proposta apresentada pelo referido grupo é, essencialmente, a de levar a cabo uma luta a ser travada no interior do movimento bolivariano. O principal objetivo é o de dar corpo às propostas, ideais e práticas que incentivem a preponderância da organização popular autônoma. Procuram organizar, qualificar e incentivar a mobilização popular em atividades vinculadas, por exemplo, à democracia participativa, às experiências de controle de produção por parte dos trabalhadores em empresas estatizadas, à construção de novas instâncias de poder popular e de espaços classistas de resistência cultural, às plataformas políticas para a formação e multiplicação de coletivos e movimentos sociais, às experiências produtivas auto-geridas, entre outras atividades (Denis, 2005).

Optaram, pois, por manter uma negociação horizontal com o governo bolivariano –ou, ao menos, com os quadros mais progressistas dele– como suporte necessário para a realização de seus projetos e experiências ante a carência de recursos próprios. O Estado é visto, nesse sentido, como uma estrutura de apoio –não determinante e nem central– que ajuda na materialização e aprofundamento do processo de transição rumo à formação de uma sociedade socialista na Venezuela.

OS CÍRCULOS BOLIVARIANOS COMO [PARTE DA] DA ESTRATÉGIA "DE BAIXO PARA CIMA"

Os primeiros relatos informando sobre a existência de organizações políticas chamadas "Círculos Bolivarianos" (CB) na Venezuela ocorreram no início do ano 2000.[13] Surgiram por iniciativa própria das

13 López-Maya (2003) afirma que os Círculos Bolivarianos eram a unidade organizativa básica do MBR-200 nos anos de sua formação (meados da década de oitenta). Entretanto, documentos emitidos pelo próprio grupo denominam tais

comunidades, uma vez que o governo liderado por Hugo Chávez, num primeiro momento, não teve participação direta em sua formação.

As atividades políticas inicialmente desenvolvidas por estes grupos comunitários referiam-se, basicamente, ao estudo da história venezuelana e de sua recém-aprovada constituição nacional. Com o tempo, passaram a trabalhar em projetos visando à melhoria das condições de vida em suas respectivas comunidades para, em seguida, expressarem a intenção de participar direta e complementarmente junto às instâncias governamentais dos processos decisórios sobre as políticas públicas que seriam implementadas nas comunidades (Gable, 2004).

Notando a potencialidade organizativa e a rápida expansão apresentada pelos CB nos diversos *barrios* venezuelanos (especialmente em Caracas), o presidente Chávez, em um discurso proferido em 25 de abril de 2001, sem consultar as principais lideranças de seu partido, clamou pela criação –agora por todo o país– de instâncias nos moldes daquelas que espontaneamente surgiram um ano antes na capital. Era, portanto, uma convocação dirigida aos seus apoiadores para que estes formassem imediatamente um amplo coletivo de lutadores e ativistas sociais para fazer frente ao que, naquele momento, já se desenhava como uma contínua e perigosa atividade conspiratória por parte da oposição (Bonilla-Molina e El Troudi, 2004).

A fala presidencial contida no referido discurso também criticou duramente a burocratização do partido governista. Nesse sentido, apontou para a urgente necessidade das bases bolivarianas estruturarem uma organização oposta e complementar ao partido oficial. Expôs Chávez:

> Convoco al renacimiento del Movimiento Bolivariano Revolucionario 200 con la aspiración de que sea un movimiento de movimientos, un movimiento que recoja, ahora, en una nueva etapa la fuerza popular, la concentre, la ideologice profundamente, la dirija y la lleve a consolidación de la Revolución Bolivariana [...] Se trata de incrementar la ofensiva social, se trata de incrementar la fase ejecutiva del proceso constituyente. Necesitamos impulsar la democracia social y participativa y no hay otra manera que impulsar las corrientes populares, organizándolas para la participación en lo social, en lo político, en lo económico; es el pueblo soberano ejerciendo el poder constituyente [...] Es imprescindible la participación, darle vida a la democracia participativa y protagónica en todos esos espacios políticos, económicos y sociales. (Venezuela, 2005: 131)

---

células "Círculos Bolivarianos Revolucionários", as quais não apresentam nenhuma ligação direta com os CB surgidos na primeira década do século XXI.

Claramente, portanto, o discurso incitou a organização e mobilização popular ao prometer-lhes papel protagônico nas relações políticas a serem desenvolvidas na Venezuela.

ESTRUTURA, ATIVIDADES E FINANCIAMENTO: O INÍCIO FAVORÁVEL À AUTONOMIA (2000-2002)

Em oposição a uma rígida estrutura delimitada por uma legislação específica, o governo bolivariano não elaborou nenhum documento oficial que, formalmente, instituísse os CB. Ou seja, apostou-se num modelo já em desenvolvimento, pensado e colocado em prática pelas próprias comunidades. Num primeiro momento, a principal ingerência governamental foi a confecção e distribuição de uma cartilha[14] contendo os principais objetivos e os requisitos necessários para o estabelecimento das instâncias organizativas.

Complementarmente –desta feita por meio de um documento intitulado *Temas de organización y política para revolucionarios*– se estabeleceu que a mais importante tarefa a ser desempenhada pelos CB dizia respeito à organização da sociedade civil, de forma a ajudar no aumento da combatividade por parte dos bolivarianos para, além de encorajar a participação das comunidades nos atos e programas do governo, salvaguardar o processo revolucionário. Aos Círculos, portanto, foram transferidas muitas das funções que outrora eram desempenhadas pelos comitês ou juntas de vizinhos formados, especialmente, entre as comunidades populares espalhadas pelo território venezuelano (Ramírez, 2005).

Nesse sentido e em linhas gerais, havia duas funções primordiais que deveriam ser cumpridas por meio das atividades cotidianamente desempenhadas pelos CB: a primeira, em nível local, referia-se à melhoria da qualidade de vida dos cidadãos mediante a autogestão dos serviços e políticas públicas; já em nível nacional, a meta era tornar viável a articulação entre instâncias participativas que, juntas, deveriam trabalhar pela afirmação do poder popular na condução política da revolução bolivariana (García-Guadilla, 2008).

A parcela da população simpática ao bolivarianismo não hesitou em atender à convocatória de seu principal líder. Já em 2003, levantamentos governistas davam conta de que havia aproximadamente 2, 2 milhões de cidadãos inscritos em algum dos 200 mil Círculos Bolivarianos espalhados por todo o território nacional. Esses números, apesar de notoriamente exagerados,[15] indicavam que importante par-

---

14 Cartilha esta denominada "Lineamentos Estratégicos para la conformación de los Círculos Bolivarianos" que pode ser encontrada no sítio <www.gobiernoenlinea.ve/cartelera/CirculosBolivarianos.html>.

15 Segundo o estudo de Ellner (2006), o número de pessoas formalmente cadastradas pela Coordenação Nacional dos Círculos Bolivarianos nunca chegou a ultrapassar

cela da população venezuelana mostrava-se disposta a participar cotidianamente da rede de apoio ao presidente Chávez. Nesse sentido, o instantâneo e surpreendente crescimento fez dos Círculos uma das principais forças políticas na Venezuela, reforçando, assim, a vitalidade que, naquele momento, a estratégia de "baixo para cima" desfrutava entre as fileiras do bolivarianismo.

A rápida aceitação teve como causa principal a estrutura organizativa encontrada nos Círculos, menos rígidas do que a utilizada pelos partidos políticos de apoio ao presidente Chávez. Os militantes bolivarianos, ao invés da rígida hierarquia partidária, se adaptaram melhor a uma organização mais maleável, fundada majoritariamente por laços de amizade e convergência política onde, em especial, os membros compartilhavam direitos e deveres. Quanto às atividades desenvolvidas pelos CB é nítido que, devido à grande quantidade de células espalhadas em regiões bastante distintas entre si, foram extremamente variadas. A participação direta da comunidade ocorreu de diversas maneiras, seja no trabalho para o reparo ou melhoria da infra-estrutura dos bairros, passando pela promoção de eventos culturais ou, frequentemente e de forma voluntária, se dispondo a auxiliar no desenvolvimento das políticas públicas governamentais (Hawkins e Hansen, 2006).

Outra particularidade apresentada pelos CB diz respeito à ausência de financiamento público. Relatos dão conta que estes raramente recebiam recursos, quer seja do Estado quer seja de qualquer outra instância. Aliás, a escassez de recursos foi considerada um dos principais empecilhos que frearam a atuação dos CB (conforme apontam Hawkins e Hansen, 2006).

Nesse sentido, e reafirmando a tendência referente à organização política não institucionalizada, houve uma grande quantidade de CB que –mesmo após várias súplicas feitas pelo próprio presidente Chávez–[16] se recusaram a registrarem-se junto à Coordinación Nacional de Círculos Bolivarianos, a instância organizacional e deliberativa

---

um milhão. Contudo, o próprio autor ressalta em seu trabalho que é extremamente complicado assinalar com certeza o número de Círculos, uma vez que grande parte deles funcionava "informalmente", ou seja, sem registrarem-se junto à repartição pública competente.

16 Lê-se no documento oficial que formalizou a existência dos Círculos Bolivarianos a seguinte passagem: "El máximo dirigente de los Círculos Bolivarianos será el Presidente de la República Bolivariana de Venezuela. La sede a nivel nacional e internacional en donde se llevarán los registros en lo que respecta a los Círculos Bolivarianos será el Palacio de Miraflores". O documento pode ser encontrado na íntegra através do sítio <www.efemeridesvenezolanas.com/html/circulos.htm>.

criada pelo poder executivo para coordenar e comandar as atividades práticas e políticas levadas a cabo pelos CB.

O apreço à prática autonomista tornou-se evidente, assim, no rechaço dos Círculos à obrigatoriedade de seu registro junto ao órgão governamental. Ou seja, houve dificuldades para que a perspectiva vertical e hierarquizada que estava sendo proposta pelo governo fosse aceita entre os militantes bolivarianos de base. Se, antes, as atividades eram planejadas e executadas pelos próprios membros dos CB, a tentativa de institucionalização dos Círculos representava o aumento crescente de ingerências externas por parte do governo bolivariano que, ao tornar obrigatório o registro administrativo dos CB, tentou controlar e unificar em seu favor a força política proporcionada pela pluralidade dos grupos de apoio ao processo político comandado por Chávez. Ocorreram, por conseguinte, sérios atritos entre os líderes oriundos do partido bolivariano –os quais encaravam os CB como uma plataforma para exercer sua influência política e, assim, angariar seguidores– e as lideranças locais efetivamente vinculadas às comunidades (García-Guadilla, 2008).

Levando em consideração as características acima descritas, pode-se inferir que, ao menos num primeiro momento, a atuação dos CB foi desempenhada de forma satisfatória no que concerne às questões relativas à manutenção de sua autonomia como instâncias de participação política com potencial para desenvolverem os princípios centrais da estratégia de organização popular "de cima para baixo": estabeleceram-se espontaneamente, organizaram-se de forma a não hierarquizar os cargos entre seus membros, procuraram exercer atividades que melhorassem diretamente o convívio social e político em suas comunidades e, sobretudo, mantiveram uma relação de apoio crítico –e não subserviente– às instâncias governamentais. Ademais, a participação nos Círculos era estritamente voluntária (sem remuneração) e as reuniões se davam em espaços comunitários já existentes (Ramírez, 2005).

Essa dinâmica manteve-se forte e hegemônica entre os CB até o ano de 2002, quando se deu a materialização da articulação e mobilização das forças de oposição ao governo Chávez.

POLARIZAÇÃO POLÍTICA E METAS ELEITORAIS: PRETEXTOS PARA COOPTAÇÃO (2002-2004)

Com o acirramento dos conflitos entre os bolivarianos e seus opositores e, em especial, após a premente necessidade de se mobilizar eleitoralmente indivíduos favoráveis à continuidade do governo Chávez –que corria risco, entre outros motivos, em razão da validação das assinaturas requeridas para promover o referendo revogatório de

2004– as atividades desenvolvidas através dos CB foram estruturalmente modificadas. A partir de então, as instâncias deliberativas comunais passaram a funcionar como comitês eleitorais responsáveis pela propaganda e pela campanha nacional em favor da manutenção de Chávez em seu cargo (García-Guadilla, 2008).

A nova conjuntura, consequentemente, fez com que o trabalho previamente construído pautado em parâmetros de autonomia e focado na melhoria das condições de vida nas comunidades fosse abandonado em benefício do cumprimento de funções estritamente eleitorais, as quais em muito se distanciavam dos ideais horizontais e contestadores da prática política feita "de baixo para cima". O comando e a administração dos CB –antes a cargo de seus próprios membros– se tornaram prerrogativas do governo bolivariano que, apoiado nos discursos de seu principal líder, tomou de assalto as rédeas da organização popular na Venezuela.

Não demorou muito para que tais transformações repercutissem em todos os espaços de ação vinculados aos CB. A mudança foi tão drástica que, inclusive, culminou no desaparecimento da grande maioria deles.[17] Por meio de uma ordem imposta diretamente por Chávez, foram criadas as *Unidades de Batalla Electoral* (UBE)[18] com a finalidade expressa de maximizar as tarefas eleitorais por parte dos militantes bolivarianos junto às comunidades. Com o tempo, e tendo em vista que os objetivos dos CB estavam, agora, se confundindo com os das UBE, as últimas acabaram naturalmente tomando o espaço e, assim, substituindo os primeiros. O texto de Gómez Calcaño (2006: 13) oferece interessantes colocações que ajudam a explicar os motivos que levaram ao rápido declínio dos Círculos Bolivarianos:

> En los años transcurridos desde su creación ha disminuido la importancia de los Círculos, ya que ellos no parecen disfrutar del monopolio de la organización legítima del movimiento chavista y deben competir con una multiplicidad de organizaciones de base que surgen o desaparecen según las coyunturas políticas [...] Los Círculos Bolivarianos

17 O estudo de Hawkins e Hansen (2006) afirma que, cinco anos após sua criação, dois terços dos Círculos não mais existiam. Ou seja –segundo os insuflados dados do governo– dos mais de dois milhões de cidadãos inscritos no auge da participação dos CB em 2002 recuou-se para, no máximo, 700 mil inscritos em 65 mil organizações que permaneciam ativas no ano de 2006.

18 Segundo documento oficial emanado do gabinete presidencial, e que pode ser lido na íntegra a través do sítio <www.gobiernoenlinea.gob.ve/miscelaneas/maisanta/maisanta8.html>, as UBA são "la organización de base de todas las fuerzas bolivarianas para implementar la estrategia electoral en la comunidad, que opera en una zona de batalla electoral entendida como un área geográfica variable delimitada en torno al centro de votación".

> más adelante fueron sustituidos por las "Unidades de Batalla Electoral", que constituyeran el motor de la movilización de los partidos del gobierno frente al referéndum revocatorio de 2004. Cumplida esta coyuntura, cambiaron su nombre a "Unidades de Batalla Endógena" [...] Independientemente de las diferentes denominaciones, todas estas organizaciones tienen algunos rasgos en común. Su meta pareciera ser crear el pueblo organizado e "ideologizado" que canalice las demandas y llene el espacio que normalmente ocupa la sociedad civil. (Gómez Calcaño, 2006: 13)

Tal efemeridade, percebida tanto na experiência dos CB quanto na das demais organizações participativas posteriormente estabelecidas pelo governo bolivariano, fez com que nenhuma delas conseguisse se consolidar a ponto de manter sua existência após o cumprimento, satisfatório ou não, do objetivo específico para o qual foram criadas (Denis, 2001).

A partir dessa fase marcada pela polarização política, ao contrário do que ocorrera em sua primeira fase de atuação, os CB tampouco obtiveram sucesso no desenvolvimento de mecanismos capazes de articular as propostas e lutar pelos interesses políticos originados nas e pelas comunidades. Os líderes comunitários que outrora ajudavam a cumprir tão importante tarefa, gradativamente, foram absorvidos e formalmente incorporados aos quadros administrativos do governo para auxiliarem na implementação dos diversos e dispendiosos programas sociais desenhados pelos bolivarianos.

Assim, emprestando a expressão cunhada por Denis (2005), os CB tornaram-se um "movimento popular administrado", ou seja, um agrupamento político regido a partir da forte influência das instâncias governamentais que, por sua vez, intervieram de forma direta nas atividades a serem exercidas pelos grupos ocasionando, nesse sentido, a anexação dos últimos ao Estado.[19]

Por fim, faz-se necessário tratar da resistência –ou, mais propriamente, da falta dela– oferecida pelos militantes das comunidades organizadas em relação ao movimento de cooptação por parte do governo bolivariano. Esse debate mostra-se bastante complexo: ao mesmo tempo em que não se pode olvidar do fato do governo, por dispor das superdimensionadas receitas petroleiras, ostentar uma posição extremamente privilegiada para atrair à sua esfera de influência as forças

19 A falta de autonomia tende a indicar cooptação o que, por sua vez, ocorre a partir do momento em que estruturas de poder alheias à dinâmica política característica do grupo em questão passam a controlar e/ou exercer influência sobre as atividades e posicionamentos assumidos por este. Tal situação é crítica, na medida em que é exatamente a autonomia uma das principais características constitutivas de um movimento social.

populares, também não se deve deixar de questionar a incapacidade destas defenderem sua autonomia frente às tentações financeiras proporcionadas pelos programas sociais e oportunidades de emprego no governo bolivariano.

Aqui é preciso retomar uma importante especificidade presente na estrutura das classes sociais venezuelanas e que exerce grande impacto em relação à organização popular naquele país: o fato da classe trabalhadora não ter desempenhado um papel centralizador ou de vanguarda no atual processo político. Essa peculiaridade está fortemente vinculada ao tipo de formação social da Venezuela, baseada numa economia dependente da exploração petroleira, sem indústrias de base e, por isso, com uma classe trabalhadora extremamente segmentada (Cicero, 2010).

O referido cenário resultou na inexistência de um movimento de trabalhadores forte e articulado. Assim, não há indícios de que na Venezuela o proletariado tenha conseguido se firmar como o agente centralizador das aspirações da esquerda. Por conseguinte, tornou-se difícil a possibilidade de se construir, a partir da luta cotidiana e ilimitada dos trabalhadores, a cultura e a prática socialista pelo fim da exploração do trabalho assalariado e pela socialização dos meios de produção. O assistencialismo ficou tão incrustado nas práticas sociais que, em muitos casos, parece bastar para conter o crescimento de iniciativas efetivamente contestadoras ao modo de produção (Sanmartino, 2007).

Tal característica contribuiu para a abertura de espaços para a ascensão do bolivarianismo como a força política que logrou aproveitar-se deste vazio para catalisar o ressurgimento da esquerda na Venezuela. Contudo tal ascensão foi construída a partir de princípios muito mais próximos das tradições nacionalistas do que, propriamente, das socialistas. Este fato repercute diretamente tanto nos sucessivos insucessos bolivarianos para colocar em prática o tão alardeado "Socialismo do Século XXI", quanto na incapacidade da população venezuelana em preservar a autonomia de suas organizações sociais e, com isso, pressionar pelo estabelecimento de práticas destinadas a, efetivamente, revolucionar as estruturas políticas, produtivas e sociais no país.

Tendo em vista o processo histórico até aqui retratado, parece seguro afirmar que, passada pouco mais de meia década de desenvolvimento da "experiência socialista" na Venezuela (via "Socialismo do Século XXI"), a programada transição pós-capitalista ainda não se estabeleceu. Apesar de a administração bolivariana ter empreendido um importante esforço financeiro destinado ao incremento dos gastos sociais –diminuindo, assim, a pobreza e a diferença econômica entre classes– não ocorreram avanços no sentido de solucionar o maior entrave para o sustentável desenvolvimento do país: a economia conti-

nua a ser extremamente dependente dos recursos oriundos do comércio petroleiro. Durante o decorrer da administração bolivariana, ou ao menos até o final de sua segunda gestão (2006), estes continuaram a representar aproximadamente 80% do total das exportações efetuadas pelo país, cerca de 35% do total de seu PIB e mais da metade das receitas fiscais do Estado (Vera, 2005).

Não houve, portanto, diversificação do aparelho produtivo nacional que ainda é refém da oscilação do preço do combustível no mercado internacional. Nesse sentido, a multiplicação dos programas sociais exclusivamente financiados pelos recursos vinculados ao lucro rentístico faz com que ocorram questionamentos quanto à durabilidade de tais projetos, uma vez que não há garantias de que estes se sustentem caso o valor do petróleo sofra mais uma de suas constantes variações (Gómez e Alarcón, 2003).

De forma que o esforço de retórica levado a cabo pelo governo bolivariano para anunciar a implantação de um novo modelo econômico de desenvolvimento –o chamado "Socialismo do século XXI"– não garante que, de fato, há em curso uma revolução socialista no país. Longe disso. Fato é que este projeto foi e continua sendo alimentado pelo danoso capitalismo rentista. O lucro obtido com o comércio internacional do combustível é, em última e definitiva instância, o financiador das atividades do Estado.

No mesmo sentido, não se nota enfrentamento ou, sequer, ajustes de grande monta no que diz respeito à regulamentação sobre a propriedade privada das multinacionais, em especial as que atuam no setor petroleiro, onde grandes corporações inglesas, espanholas e norte-americanas abocanham aproximadamente 49% do total dos proventos gerados neste robusto mercado. Tal situação reafirma os malefícios causados por um sistema econômico dependente, no qual não se produz riqueza, mas, sim, apenas lucro. E os lucros –passivamente distribuídos por meio de programas sociais– acabam por neutralizar grande parte do potencial disruptivo do conflito de classes no país (Weisbrot e Sandoval, 2007).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Especificamente e levando-se em conta a temática brevemente abordada durante este texto, é possível traçar três cenários que disputam entre si para emergirem da atual conjuntura como aquele que ditará a lógica da organização popular a ser desenvolvida no contexto da revolução bolivariana:

O primeiro deles aponta para a confirmação da tendência atualmente em curso. Ou seja, caso se mantenha o esforço governista de impor "de cima para baixo" as modificações delineadas pelos líderes

vinculados à cúpula bolivariana, a tão propalada refundação da república se dará pelas costas da mobilização e do poder popular. Chávez, por sua vez, continuará a exercer sua liderança e seus caprichos em detrimento da vontade coletiva.

O segundo cenário seria bastante similar ao primeiro, apenas com uma importante diferença: ao invés da super-concentração de poder recair especificamente sobre a figura de Chávez recairia sobre o Poder Executivo. Devido ao arcabouço legal construído durante a última década solidificaram-se no país instrumentos institucionais que permitem exercer "de cima para baixo" o controle direto sobre a organização popular por parte daquele que ocupe o principal cargo do executivo do país, ou seja, não necessariamente Chávez caso este, por algum motivo, venha a ser derrotado nas próximas eleições presidenciais.

Por fim, num terceiro possível cenário, as forças populares propulsoras da estratégia "de baixo para cima" recuperariam seu espaço para, assim, dar inicio a um movimento de efetiva democratização e estabelecimento de práticas horizontais nas relações triviais e cotidianas estabelecidas no interior do PSUV e, também, fora dele. Esta seria a alternativa viável que, caso venha a ser implementada, em tese, proporcionaria mecanismos para a participação autônoma das bases nos processo de tomadas de decisões sem que fosse perdida, entretanto, a disciplina e a coesão interna tão prezadas pelos principais líderes do bolivarianismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Azzellini, Darío 2008 "La revolución bolivariana: o inventamos o erramos" em *Bajo el Volcán* (Puebla) Vol. 7, N° 6.

Barros, Pedro 2006 "Chávez e Petróleo: Uma análise da nova política econômica venezuelana" em *Cadernos PROLAM/USP* (São Paulo) Ano 5, Vol. 2.

Bonilla-Molina, Luis e El Troudi, Haiman 2004 *Historia de la Revolución Bolivariana* (Caracas: Ministerio de Comunicación e Información).

Cicero, Pedro 2010 "Revolução Bolivariana e Lutas Sociais: o Confronto Político nos primeiros anos do Governo Hugo Chávez Frías", Dissertação de Mestrado, Campinas.

Denis, Roland 2001 *Los fabricantes de la rebelión: Movimiento popular, Chavismo y Sociedad en los Años noventa* (Caracas: Editorial Primera Línea).

Denis, Roland 2005 "Revolución en la revolución desde la situación venezolana" em <www.aporrea.org/actualidad/a17733.html>

Dieterich, Heinz 2005 *Hugo Chávez y el Socialismo del Siglo XXI* (Caracas: Alcadía de Caracas).

Ellner, Steve 2006 "Las estrategias 'desde arriba' y 'desde abajo' del movimiento de Hugo Chávez" em *Cuadernos del CENDES* (Caracas) Año 23, N° 62.

Francia, Néstor 2003 *Qué Piensa Chávez* (Municipio Libertador: Instituto Municipal de Publicaciones).

Gable, Dawn 2004 "Civil Society, Social Movements, and Participation in Venezuela's Fifth Republic" em <http://venezuelanalysis.com/analysis/350>.

García-Guadilla, María 2008 "La praxis de los consejos comunales em Venezuela: ¿Poder popular o instancia clientelar?" em *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas) Vol. 14, N° 1.

Gómez Calcaño, Luis 2006 "El impacto del conflicto político sobre las organizaciones de la sociedad civil en Venezuela: el dilema entre participación y representación", Apresentação no XII Encuentro de Latino Americanistas españoles, setembro.

Gómez, Irey e Alarcón, Luis 2003 "Los nudos críticos de la política social venezolana de 1989 a 2001" em *Revista Venezolana de Economía e Ciencias Sociales* (Caracas) Vol. 9, N° 2.

Gott, Richard 2004 *À Sombra do Libertador* (São Paulo: Expressão Popular).

Krauze, Enrique 2009 *El poder y el delirio* (México DF: Tusquets Editores).

Hawkins, Kirk e Hansen, David 2006 "Dependent Civil Society: The Círculos Bolivarianos in Venezuela" em *Latin America Research Review* (Austin, Texas) Vol. 41, N° 1.

Lander, Edgardo 2002 "Sociedad Civil: ¿un espacio democrático de los movimientos sociales y del movimiento popular?" em *Utopía y Praxis Latinoamericana* (Universidad del Zulia) Vol. 7, N° 18.

López-Maya, Margarita 2003 "La protesta popular entonces y ahora: ¿cambios en la política de la calle?" em *Politeia* (Caracas) Vol. 30, N° 30.

Maringoni, Gilberto 2004 *A Venezuela que se inventa* (São Paulo: Fundação Perseu Abramo).

Negri, Toni 2005 *Ocho Tesis Preliminares para una Teoría del Poder Constituyente: la multitud y la metrópoli* (Caracas: Alcaldía Metropolitana de Caracas).

Ramírez, Cristóbal 2005 "Who ate the chavistas?" em *Latin American Perspectives*, Vol. 32, N° 3.

Sanmartino, Jorge 2007 "¿Gracias, por hoy paso? Venezuela: La izquierda socialista y el PSUV" em <www.fisyp.org.ar/SANNMARTINO.doc.>

Uslar Pietri, Arturo 1990 *Los Venezolanos y el Petróleo* (Caracas: Monte Ávila).

Venezuela 2005 *2001: Año de las Leyes Habilitantes: selección de discursos del Presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Hugo Chávez Frias* (Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República).

Vera, Leonardo 2005 *Liderazgo Político, Renta y Política Económica: la gestión económica en la era Chávez* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).

Weisbrot, Mark e Sandoval, Luis 2007 "La economía venezolana en tiempos de Chávez" em *Center for Economic and Policy Research* (Washington) Vol. 20, N° 2.

Rafael Uzcátegui*

MOVIMIENTOS SOCIALES EN LA VENEZUELA BOLIVARIANA

Entre la cooptación y la pasión autonómica

MAL PODRÍAMOS REALIZAR UNA FOTOGRAFÍA de los movimientos sociales que hacen vida en la Venezuela contemporánea sin hablar, aunque sea a grandes rasgos, de su propia historicidad. Asimismo debemos intentar contextualizar su dinámica con la construcción de sentidos e identidades políticas en la región, en medio de las tensiones y reacomodos que caracterizan la globalización en marcha.

Movimientos sociales son, según la definición de Manuel Castells (1999), las acciones colectivas conscientes cuyo impacto, tanto en caso de victoria como de derrota, transforman los valores y las instituciones de la sociedad. Podemos afirmar que la historia de América Latina ha estado signada, en los últimos años, por un creciente protagonismo de sus movimientos sociales. Esta es la perspectiva asumida por el uruguayo Daniel Barret (2006), quien partiendo de ellos hace una resumida caracterización de los cambios políticos ocurridos al sur del Río Grande en los últimos veinte años. El sociólogo y activista liberta-

* Sociólogo. Coordinador del Área de Investigación de la ONG Provea (Venezuela) y miembro del consejo de redacción del periódico El Libertario. Autor de los libros Corazón de tinta y Venezuela: La Revolución como espectáculo. Correo electrónico: <uzcategui.rafael@gmail.com@gmail.com>. Blog: <www.rafaeluzcategui.wordpress.com>. Twitter: @fanzinero.

rio, recientemente fallecido, argumentó que después de tres décadas de *ajustes estructurales* de signo neoliberal, diferentes multitudes en movimiento en la región reaccionaron a sus consecuencias en la década de los noventas, en el eclipse de un siglo que intentó conformar, sin fisuras, un mercado de alcance mundial.

En América Latina las respuestas más resonantes al fracaso neoliberal fueron de tipo *movimientista*, cuya presión logró la caída de diferentes gobiernos. Cronológicamente fueron: De la Rúa en Argentina (2001), Sánchez de Lozada en Bolivia (2003), Lucio Gutiérrez en Ecuador (2005) y Carlos Mesa en Bolivia (2005). Fueron dinámicas resultantes de la propia sociedad, con escasa organicidad –en contraposición a los frentes de vanguardia y demás organizaciones propias de la década de los setenta– que funcionaron por *efecto contagio*, rebelándose y rechazando situaciones que se habían vuelto insostenibles.

Sin embargo, como describe Barret, estas *dinámicas movimientistas* no representaron una alternativa real sustentable en el tiempo, ni mecánicamente significaron avances sustantivos para los movimientos sociales. Al mismo tiempo empezaron a producirse otro tipo de respuestas, como la institucional electoral, cuya consecuencia inmediata es lo que algunos llaman "el giro a la izquierda" del electorado latinoamericano. Por tanto tenemos dos grandes tipos de réplicas: la *movimientista* que provocó caídas de gobiernos y la *política partidaria* que representó la instalación de nuevos gobiernos.

De este giro a la izquierda, a su vez, el montevideano hace dos distinciones importantes: gobiernos populistas propiamente dichos y gobiernos socialdemócratas, debido a que la dinámica social y política que genera cada uno es diferente. Los gobiernos de perfil socialdemócrata tradicionalmente están basados en una larga trayectoria histórica de partidos de origen obrero, cosa que no ocurre con los populismos. Este origen es, por ejemplificar, el de Lula da Silva en Brasil y el Tabaré Vázquez en Uruguay. Otra característica es que la afirmación del funcionamiento democrático parlamentario es mayor en los partidos o experiencias de corte socialdemócrata que en los populistas. En las socialdemocracias no tienen ni las perspectivas, ni la intención, ni las ganas de fundar un mundo nuevo, mientras que en el caso de los populismos sí. Por tanto, los populismos generan mayores esperanzas y expectativas, a la par de mayor confusión. La retórica revolucionaria en los gobiernos populistas es mucho más acentuada que en los de corte socialdemócrata. La racionalidad de estos últimos acepta la lógica del juego oficialismo/oposición y además, están pensados para conducirse según la lógica de alternancias de partidos en el gobierno. En cambio, la racionalidad populista asu-

me desarrollar un proyecto histórico, es decir un proyecto infinito en el tiempo, y por lo tanto no concibe dejar de ejercer el poder en el próximo período gubernamental.

La dinámica política que ambos generan tiene íntima relación con los movimientos sociales. A grandes rasgos, se puede concluir que el reformismo socialdemócrata, una vez instalado en el gobierno, va perdiendo paulatinamente su capacidad de convocatoria. En el caso de los populismos, en cambio, se puede generar mayor efervescencia, y por lo tanto mayor capacidad de cooptación desde el Estado a los movimientos sociales.

Ante este diagnóstico, Daniel Barret establece el dilema básico actual de los movimientos populares latinoamericanos: el camino estatista o el camino de la autonomía.

EL POPULISMO COMO GOBERNABILIDAD

Si el giro hacia la izquierda del electorado latinoamericano tiene de un lado a los gobiernos de tendencia socialdemócrata y del otro a los populistas, ¿en cuál podemos ubicar al representado por la figura del presidente Hugo Chávez? Afirmamos que en el populista. Describimos más ampliamente lo que queremos denotar con esta conceptualización.

Según los investigadores Nelly Arenas y Luis Gómez Calcaño en la cultura política de Estados Unidos y Europa el término populismo tiene un sentido peyorativo, es utilizado como un adjetivo descalificador sinónimo de demagogia, irresponsabilidad, inescrupulosidad e inmoralidad (Arenas y Calcaño, 2006). Sin embargo, en la historia contemporánea de América Latina esta noción agrupa a una serie de procesos políticos desarrollados en el siglo XX liderados por personalidades carismáticas. Como populistas se han denominado a los gobiernos encabezados por Juan Domingo Perón en Argentina, entre los períodos 1946-1955 y 1973-1974; así como los de Getúlio Vargas en Brasil desde 1946 hasta 1954. Sin embargo se considera, también, como populistas los mandatos de Alberto Fujimori en Perú (1990-2000) y Carlos Menem en Argentina (1989-1999).

Las ciencias sociales latinoamericanas poseen una vasta bibliografía que describen con amplitud la articulación de acontecimientos y contextos que hicieron emerger, en cada caso, gobiernos populistas en la región. Mucho se ha debatido acerca de la reducción arbitraria, en una categoría, de los fenómenos multidimensionales que acompañaron a cada populismo concreto. Sin embargo, Kenneth Roberts (Arenas y Calcaño, 2006) realiza una síntesis, que nos permite una primera aproximación al concepto, a partir de cinco rasgos:

1. Un modelo personalista y paternalista, crecientemente carismático, de liderazgo.
2. Una coalición política policlasista, concentrada en los sectores sociales subordinados.
3. Un proceso de movilización política de arriba hacia abajo, que salta los mecanismos institucionalizados de mediación o los sujeta a vínculos más directos entre el líder y el pueblo.
4. Una ideología amorfa o ecléctica, expresada en un discurso que enaltece los sectores subalternos o es antielitista.
5. Un proyecto económico que utiliza métodos redistributivos o clientelistas masivamente difundidos, a fin de construir una base material para obtener el respaldo del sector popular.

EL POPULISMO EN VENEZUELA

Tras la muerte del dictador Juan Vicente Gómez en 1936, comienza un proceso que, para el investigador Juan Carlos Rey (2009), adopta la forma de un "populismo de movilización, el cual va a desarrollarse hasta el año 1945, finalizando tres años después con el intento fallido de instaurar una democracia popular". Tres dinámicas convergieron en esta variante populista: 1) un proceso de intensa y extensiva movilización social, la cual había generado una masa sin arraigos políticos, disponible para incorporarse a nuevas organizaciones y contraer diferentes lealtades; 2) una situación de exclusión o bloqueo de la participación política, económica y social por la existencia de un sistema electoral restringido sólo a ciertos sectores de la sociedad, así como la presencia de un régimen oligárquico; y 3) la aparición de una nueva élite, constituidos por grupos de clase media urbanos, que sufrían de incongruencia de estatus y se encontraban alienados del orden sociopolítico, el cual bloqueaba su participación y no les otorgaba ningún tipo de reconocimiento.

Los gobiernos que sucedieron a la dictadura de Gómez iniciaron una liberalización restringida, pero sin llevar a cabo una verdadera democratización. Las vías de acceso de la sociedad a la política continuaron bloqueadas por subterfugios como la elección indirecta del Congreso y del presidente, manteniéndose oligarquías en las que el reclutamiento político tenía lugar a través de camarillas y grupos familiares, en los que la posesión de riquezas o los vínculos personales, el prestigio y la influencia que de ellos se derivaban, eran sus principales recursos políticos. Es en esta época en que comienzan a desarrollarse los primeros partidos políticos del país.

Tras el derrocamiento del gobierno de Rómulo Gallegos en 1948, y diez años de una nueva dictadura militar, encabezada por Marcos Pérez

Jiménez, el experimento democrático que se inaugura en 1958 asume una forma diferente: el populismo de conciliación. Para ello se trató de lograr un amplio consenso entre los principales actores políticos y sociales, en torno a unas reglas de juego básicas del orden político, que permitiera a los gobiernos elegidos por el voto contar con el apoyo moral y material necesario para no ser derrocados y poder movilizar con éxito el conjunto de recursos sociales y colectivos requeridos para hacer efectivas sus decisiones. Para la toma de decisiones políticas concretas se adoptó una serie de reglas informales y arreglos institucionales.

El sistema populista de conciliación, instaurado a partir de 1958 y conocido como "Pacto de Punto Fijo", se basó en el reconocimiento de una pluralidad de intereses heterogéneos, tanto de la mayoría como de las minorías, y en la creación de un complejo sistema de negociación y acomodación entre ellos, expresado en un conjunto de mecanismos y reglas peculiares para la toma de decisiones. Mediante dicho sistema se logró el consenso social necesario en torno a las reglas básicas del orden político, conciliando dos necesidades de las que dependía la gobernabilidad del régimen democrático: En primer término, garantizar a los sectores poderosos minoritarios que sus intereses no se verían amenazados por las decisiones gubernamentales. En segundo lugar, mantener la confianza de la mayoría de la población en los mecanismos de la democracia representativa, como medio para la satisfacción de sus aspiraciones.

Durante los primeros años el objetivo prioritario gubernamental fue garantizar que los presidentes elegidos por el voto no fueran derrocados por golpes militares o insurrecciones civiles armadas. Por otro lado, la élite gubernamental estuvo consciente de que el régimen sólo podría perdurar si las masas mantenían su confianza en la capacidad de la democracia representativa, así como de los partidos y sus diferentes líderes. Lo anterior exigía aplacar de inmediato algunas de las más urgentes y apremiantes necesidades populares, así como asumir, a través de normas programáticas, el compromiso de ir extendiendo progresivamente la democracia, haciendo el régimen más participativo, tanto en la esfera política como en la económica y social, así como en la disminución, en forma continua, de las desigualdades.

MOVIMIENTOS SOCIALES Y PARTIDOS POLÍTICOS DE IZQUIERDA EN VENEZUELA ANTES DE 1998

Haciendo un repaso a la situación de los movimientos sociales en Venezuela, a finales de la década de los noventa, podemos constatar si la elección de Hugo Rafael Chávez respondía al crecimiento cuantitativo y cualitativo de los movimientos sociales –y en general de las fuerzas que se reconocían como antisistémicas. Sin embargo para poder rea-

lizar dicha reflexión debemos introducir, a grandes rasgos, algunas consideraciones previas al año 1998.

La historiadora Margarita López Maya, quien apoyó el proceso bolivariano durante sus primeros años[1], durante varias décadas monitoreó y analizó lo que denomina *la política de la calle*: la genealogía, demandas y tipos de movilización de los grupos populares y organizaciones no hegemónicas en el panorama social del país. A partir del año 1958 hasta comienzos de la década de los setenta, sus estudios demuestran que la totalidad de las protestas realizadas en Venezuela tenían casi la misma cantidad de manifestaciones por derechos sociales que por motivaciones civiles y políticas. Esta tendencia resalta si se compara con la registrada desde el año 1973 hasta el año 1999, cuando el promedio de protestas por razones sociales –exigencias salariales y deficiencias en los servicios públicos, como las más resaltantes– alcanza el 75% del total (López Maya, 2005). El alto número de protestas por motivaciones políticas coincide con el período de lucha guerrillera, protagonizado especialmente por células del Partido Comunista de Venezuela (PCV) y el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), los cuales desarrollaron una estrategia de agitación armada en 4 frentes guerrilleros en zonas rurales[2], así como de sabotaje y propaganda por el hecho en las principales ciudades del país. Es precisamente 1963, un año de elecciones electorales donde la izquierda en armas convoca a la abstención militante, cuando se registra el punto más alto de manifestaciones violentas de todo el período democrático hasta nuestros días (47,7% del total de protestas), motivadas en un 64,3% por demandas políticas e ideológicas (López Maya, 2005).

La lucha armada tuvo su mayor apogeo entre los años 1960 y 1969, sin embargo algunas organizaciones continuaron realizando acciones guerrilleras hasta el año 1982. No obstante, su empuje no es comparable con las experiencias insurgentes desarrolladas en otros países latinoamericanos[3]. En el año 1968, una organización de apenas

---

1 Margarita López Maya fue la persona seleccionada, el 27 de agosto del año 2004, para realizar un discurso en la Asamblea Nacional con motivo de la ratificación de Hugo Chávez en la presidencia de la República, luego de ganar el referéndum revocatorio convocado en su contra el 15 de agosto del 2004. Disponible en <http://www.analitica.com/Bitblio/lopez_maya/exposicion.asp>.

2 "Frente Simón Bolívar" o "Libertador" en las montañas del estado Lara; "Frente José Leonardo Chirinos" en las montañas de Falcón y Yaracuy; "Frente Manuel Ponte Rodríguez" en el oriente del país; "Frente José Antonio Páez" en los Llanos de Apure y "Frente Antonio José de Sucre" en el estado Anzoátegui.

3 En una entrevista realizada a Pablo Hernández Parra para este artículo, quien participó en el Frente Antonio José de Sucre, nos afirmó que, en total, la guerrilla venezolana no realizó más de 10 acciones de tipo ofensivo contra objetivos militares,

un año de fundada, tras dividirse del partido Acción Democrática, se convierte en el primer partido político de izquierda en participar en las elecciones presidenciales. De esta manera el *Movimiento Electoral del Pueblo* (MEP) alcanza lo que sería la mayor cantidad de votos para una organización izquierdista en toda la historia democrática venezolana hasta 1988, fue seleccionada por 719.461 votantes, 19,34 % del total de los votos válidos[4]. Después del abandono de la lucha armada por parte del PCV, un importante sector renuncia tras cuestionar su apoyo a la Unión Soviética, fundando en 1971 el *Movimiento al Socialismo* (MAS), el cual desde el año 1973 participa en las elecciones. Sin embargo, la mayor cantidad de votos acumulada por el MAS no responde a sus propios candidatos de izquierda, sino al apoyo ofrecido en 1993 al socialcristiano Rafael Caldera, cuando reciben el 10,59% de los votos válidos[5]. Otras organizaciones de izquierda participaron en las elecciones nacionales hasta 1998, como el MIR y el PCV, sin embargo, ninguna superó el 1,02% del total de votos válidos. Estas cifras nos revelan que los partidos de izquierda, hasta el año 1998, no alcanzaban por los votos un apoyo cuantitativo relevante, ni mostraban un proceso de acumulación electoral ascendente que reflejara, a nivel popular, la aceptación de sus propuestas[6].

López Maya nos ofrece una explicación de porqué todo el esfuerzo de la izquierda insurgente y parlamentaria no pudo concretarse en saldos organizativos. El Estado pudo, financiado por la renta petrolera, mantener a raya la protesta política entre los años setenta y hasta mediados de los ochenta. Su eficiencia para conjurar el conflicto desarticuló buena parte de los intentos de organización independiente de los sectores populares. Con frecuencia la protesta fue simplemente la antesala de una negociación de cúpulas entre dirigentes sindicales y gremiales, con partidos políticos e instituciones del Estado, mediante el procedimiento tripartito (representantes del Estado, empresarios y sindicalistas). Ello puede explicar que, aun cuando hubiese mucha protesta, ésta no daba paso a movimientos u organizaciones sociales. Con el sostenido deterioro de la economía y el proceso de deslegiti-

---

concentrando la mayoría de sus esfuerzos en acciones contra objetivos civiles, especialmente en las personas consideradas como confidentes, y de tipo defensivo contra la persecución del Ejército.

4 Consejo Nacional Electoral 2012 *Elecciones Presidenciales: Cuadro Comparativo 1958-2000*.

5 *Ibíd*.

6 Hay que agregar, sin embargo, que la agrupación política de izquierda La Causa R comenzó a desarrollar, desde el año 1988, las primeras experiencias de gobiernos regionales en el estado Bolívar y en la gobernación de Caracas.

mación del sistema político, éste último agudizado a fines de los años ochenta, esa situación se alteró irreversiblemente. La protesta nuevamente tomó un papel protagónico en la lucha política y las demandas redistributivas no podían ser ya satisfechas por los mecanismos clientelares y corporativos del pasado[7].

La recesión inaugurada con la crisis económica tras la abrupta devaluación de la moneda, en febrero de 1983, catalizó la fragmentación del populismo de conciliación inaugurado en 1958. Esta conflictividad, expresada en la agudización de la política de la calle, no era producto de la agitación partidista de las organizaciones de izquierda. Esto lo ratifican las 12 pobladas –manifestaciones masivas y espontáneas de la comunidad exigiendo derechos– realizadas durante el año 1998, las cuales prefiguraban uno de los hechos que demostró, como ningún otro, el agotamiento de la gobernabilidad *puntofijista*: los sucesos del 27 y 28 de febrero de 1989, el *Caracazo*.

¿Cuáles fueron los principales actores y demandas en los años posteriores al *Caracazo*? En 1991 más del 70% de los reclamos están vinculados a fallas en los servicios públicos, en especial la falta de agua y mal estado de los planteles escolares (Povea, 1991). La exigencia de derechos económicos y sociales supera ampliamente, durante toda la década, los reclamos de tipo político, en una relación que, para el año 1998, era de 78-18 (López Maya, 2005).

Los estudiantes de educación media[8] y universitaria son actores notables de la época. Es en este sector donde con más claridad se puede notar la influencia orgánica de la izquierda, especialmente de Bandera Roja (BR), MAS y, en menor medida, del PCV. Movilizados por diferentes reivindicaciones sectoriales (disminución del presupuesto destinado a la educación, rechazo de las tendencias privatizadoras, mal estado de las instalaciones, denuncia de la represión policial y rechazo del servicio militar obligatorio) o nacionales (renuncia del presidente Carlos Andrés Pérez, alto costo de la vida o rechazo de la eliminación de diferentes derechos laborales), fueron múltiples las batallas callejeras contra los organismos de seguridad, las cuales en diferentes ocasiones arrojaron como resultado el asesinato de estudiantes[9]. Hay que destacar la existencia de una clara

---

7 *Ibíd.*

8 Nivel intermedio entre el sexto grado de educación primaria y la instrucción universitaria. La educación media comprendía 5 años y constitucionalmente el Estado estaba obligado a garantizar su gratuidad.

9 Algunos nombres de los estudiantes asesinados en el período son Yulimar Reyes (febrero 1989), Gonzalo Jaurena (abril 1989), Dennis de Jesús Villasana (febrero 1989), Carlos Yépez (marzo 1989), Belinda Álvarez (abril 1991), Sergio Rodríguez (septiembre 1993),

identidad de clase dentro de los centros educativos: tras el asesinato de estudiantes por parte de funcionarios policiales o militares, se desarrollaban –con un cierto grado de espontaneidad– jornadas de protesta a nivel nacional.

Un segundo sector en conflicto fueron las organizaciones gremiales y sindicales, especialmente en el año 1996 cuando se creó la *Coordinadora Nacional por la Defensa del Actual Régimen de Prestaciones*, que aglutinó a más de 100 organizaciones de trabajadores u trabajadoras, así como a otras iniciativas sociales.

Por su parte, las comunidades populares también eran protagonistas relevantes de las protestas, realizadas de manera reactiva y espontánea, para exigir mayor eficacia en las políticas gubernamentales. Varias acciones eran características de la movilización comunitaria: el cierre de calles, la poblada, los saqueos y la realización de los llamados *paros cívicos*[10]. Según los registros de Provea en el año 1992 se realizaron 225 cierres de calles, 222 marchas, 22 paros cívicos, 17 saqueos y 11 pobladas. Para el año 1994 se contabilizaron 293 cierre de calles, 176 marchas, 10 paros cívicos, 32 saqueos y 11 pobladas (Povea, 1994). Varios años después, en 1998, algunas de las cifras disminuyeron: 113 cierre de calles, 77 marchas, 19 paros cívicos, 3 saqueos y ninguna poblada (Povea, 1999).

Los hechos del Caracazo también coinciden con la primera generación de organizaciones de Derechos Humanos. Entre los años 1985 y 1989 se crean 3 ONG que empezarían a visibilizar este discurso en la opinión pública: la *Red de Apoyo por la Justicia y la Paz* (1985), el *Programa Venezolano de Educación-Acción en Derechos Humanos*, PROVEA (1988) y *El Comité de Familiares de las Víctimas de los sucesos de febrero y marzo de 1989* (COFAVIC). Estas 3 organizaciones, junto a otras iniciativas puntuales en la materia, diversificaron y enriquecieron el campo popular.

Por su parte, los grupos ambientalistas durante la década de los noventa, desarrollaron diferentes y crecientes niveles de articulación entre sí con base en dos momentos. El primero fue la aprobación de la *Ley Penal del Ambiente* en 1992. La segunda fue la amplia movilización en el año 1997 para impedir el *Plan de Manejo y Reglamento de Uso de la Reserva Forestal de Imataca*[11], considerada una de las

---

10 Los paros cívicos era la paralización de actividades de comercio, transporte y estudios convocada desde la sociedad civil. La misma tenía únicamente alcance local.

11 La Reserva Forestal Imataca (RFI) es una región de 3,8 millones de hectáreas que se extienden entre la costa atlántica venezolana y la frontera guyanesa. Cuenta con una tremenda diversidad biológica y prósperas zonas forestales, pero también con una riqueza mineral en oro, cobre y diamantes, legendaria desde la época colonial.

más grandes de Venezuela. Un tejido social similar, aunque de menor densidad, era construido por el movimiento indígena. En agosto de 1990 se formó el *Consejo Nacional Indígena de Venezuela* agrupando en su seno a representantes de 21 Pueblos Originarios (Povea, 1990). Asimismo, la lenta pero perceptible expansión de expresiones contraculturales aumentaba la complejidad del universo disidente, refractario a la mediación de los partidos políticos. La década se inició con bandas de rock locales cuyas letras expresaban inconformidad y hastío con la situación del momento. Sentimiento Muerto, una de las más conocidas, lo expresaba en su tema "Educación anterior": "políticos hablan de juventud / ellos quieren que trabajemos / con el ejemplo que nos han dado / ya yo entiendo porque estamos parados / ¿cómo quieren que yo haga algo? [...]".

En un apretado resumen se puede definir a las dinámicas sociales de movilización, en la Venezuela de los noventa, como múltiples, no partidarias y con disímiles niveles de interconexión entre sus partes. Sin embargo, estos acontecimientos no fueron ni mecánicos ni lineales. Si bien fueron diferentes a los procesos de la década de los sesenta, setenta y parte de los ochenta; su intensidad fue intermitente, caracterizada por flujos y reflujos. En diciembre de 1995, un informe independiente sobre los derechos humanos en el país afirmaba: "las reivindicaciones y propuestas de tipo político globalizadoras desde el ámbito del movimiento popular en particular, y de la sociedad civil en general, están casi ausentes del panorama local, regional y nacional" (Povea, 1995). Tres años después el mismo informe afirmaba que se vivía "una etapa de reflujo de las fuerzas dinamizadoras del cambio social" (Povea, 1998).

Por ello la conformación de un relato propio en los movimientos sociales venezolanos en la década de los noventa era apenas un proceso incipiente, y las visiones de mundo diferente eran fragmentarias y sectoriales, sin pretensiones de totalidad. Las dinámicas de movilización eran, mayoritariamente, reacciones defensivas a las políticas gubernamentales. Salvo la experiencia de poder local desarrollado por La Causa R, no se desarrolló ninguna otra experiencia práctica y concreta para desarrollar una cultura política contrahegemónica. Tampoco se conformaron alianzas sociales de base de gran envergadura que tuvieran como consecuencia un tejido social que hiciera posible un gobierno nacional de orientación política de izquierda.

NEUTRALIZANDO LAS POTENCIAS DE LA MULTITUD

En 1994 gana la presidencia por segunda vez el socialcristiano Rafael Caldera, apoyado por una coalición electoral heterodoxa en la historia política venezolana, en el que participan agrupaciones de izquierda. Si

bien hay quien considerar el triunfo del *Chiripero*[12] como un quiebre del bipartidismo, alternado en el poder desde el año 1958, es con el triunfo de un actor completamente ajeno a la clase política tradicional cuando se podía afirmar que los días del Pacto de Punto Fijo[13] habían quedado atrás. Esto generó un nivel de expectativas sólo comparables, a nivel regional, con el fin de la hegemonía del *Partido de la Revolución Institucional* (PRI), en el año 2000, en México[14].

Tras el triunfo aluvional del presidente Chávez, el movimiento bolivariano comienza un proceso para diluir el propio tejido social que lo había llevado al poder. La dispersión, diversidad y fragmentación del amplio movimiento de descontento, que logró traducir en votos a su favor, obligaba a masificarlo, en el sentido más estricto del término, para neutralizar la capacidad telúrica que había mostrado 10 años antes. El primer paso, en esta dirección, fue la convocatoria a una Asamblea Constituyente, la cual *"relegitimara los poderes del Estado"* (Chávez Frías, 1998) y redactara una nueva Constitución que por sí misma *refundara* la República. Se inicia así una de las características que estarían presentes en los años siguientes: la *electoralización* de las dinámicas de movilización ciudadanas. El 25 de abril de 1999 se realiza un referendo consultivo, que aprueba su convocatoria; el 27 de julio se realiza la votación para seleccionar los miembros de la Asamblea Constituyente y el 17 de noviembre se realiza el referéndum para aprobar el texto de la nueva Constitución, todo en el año 1999. Los investigadores Nelly Arenas y Luis Gómez Calcaño realizaron una descripción de aquel momento: "Dado que la llamada "revolución" surge de un proyecto inicialmente conspirativo, y por eso vanguardista, para transformarse casi sin transición en un movimiento electoral heterogéneo, no ha tenido tiempo ni oportunidad de construir una base social organizada" (Arenas y Calcaño, 2006). Los propios dirigentes de izquierda, ahora dentro del proceso bolivariano, argumentaban la necesidad de *organizar* a las bases de apoyo al presidente Chávez. Guillermo García Ponce declaraba en una entrevista:

---

12 Nombre otorgado a la coalición; en el argot popular significa pequeñas cucarachas.

13 Recordemos que el Pacto de Punto Fijo fue un acuerdo entre los partidos Acción Democrática (AD), Copei y Unión Republicana Democrática (URD), así como del resto de los factores de poder en el país, tales como los empresarios, la Iglesia y las Fuerzas Armadas, para establecer un acuerdo de élites que permitiera la expansión de una institucionalidad democrática en el país. Fue firmado el 31 de octubre de 1958, pocos meses después del derrocamiento de Marcos Pérez Jiménez y antes de las elecciones de diciembre de ese mismo año.

14 El Partido de la Revolución Institucional (PRI) gobernó, ininterrumpidamente, en México entre los años 1946 y 2000.

> Yo diría que la falla fundamental es la falta de organización del pueblo, de su participación organizada en la gestión de gobierno y las debilidades en cuanto a la formación política e ideológica de quienes concurren en este proceso [...] Hasta ahora el proceso se desarrolla apoyándose en las Fuerzas Armadas, en el carácter carismático del Presidente y su gran poder de convocatoria; apoyándose en una exigencia nacional de cambio, pero le falta el pueblo organizado, unido y consciente (*El Mundo*, 2001).

Estos tres momentos de 1999 fueron claves para iniciar la carrera de institucionalización de las antiguas fuerzas antisistémicas no estatales e incorporarlas a la racionalidad de Estado y de poder. En primer lugar hay que resaltar el hecho de que la realización de una Constituyente se trató de una propuesta que nació por fuera del movimiento social. En el año 1994 diferentes organizaciones habían propuesto la realización de una *Asamblea Constituyente*, la cual "no encontró eco en la población, percibiéndose aún lejana al sentir popular" (Povea, 1999). Hasta 1998 no figuró en la lista de exigencias de los sectores sociales movilizados o en conflicto, siendo convertida ese año en promesa electoral del candidato del Polo Patriótico[15]. Mediante la selección de los *constituyentistas* primero, convertidos en la nueva burocracia estatal después, se logró la rápida institucionalización de los movimientos sociales, en la cual un cuerpo de dirigentes fue aislado del conjunto del movimiento, y congeló en lo sucesivo la separación dirigentes/dirigidos que, en lenguaje zapatista no *mandaron obedeciendo* sino comenzaron su entrenamiento en el *mandar mandando*.

El triunfo de Hugo Chávez primero, y el proceso constituyente después, arrebató a las iniciativas sociales su propio abanico de reivindicaciones para asumir una agenda y una identidad ajena, construida en el vértice del nuevo poder constituido.

Esta aseveración no evalúa la Constitución de 1999 como producto[16] sino como un proceso cuya motivación primordial era trans-

---

15 Coalición electoral que promovió la candidatura de Hugo Chávez, conformada por el Movimiento V República (MVR), el Movimiento al Socialismo, el Partido Patria Para Todos (PPT), el Partido Comunista de Venezuela y el Movimiento Electoral del Pueblo, entre otros. A excepción del MVR y el PPT –una división de La Causa R-, el resto de los integrantes del Polo Patriótico apoyaron 5 años antes la candidatura de Rafael Caldera.

16 En materia de derechos sociales la Constitución de 1999 efectivamente registra avances respecto a la anterior, promulgada en 1961. Sin embargo esto no podría ser de otra manera, dado la característica de "progresividad" de los Derechos Humanos, en el cual una ley no puede desmejorar las garantías cubiertas por normativas anteriores en la materia, sino ampliarlas mucho más. Sin embargo, la nueva Constitución, introdujo consideraciones económicas que acoplaron al país a las tendencias globales.

formar las anteriores dinámicas antisistémicas en poderes estatales, así como la interiorización de la racionalidad propia del funcionario público. Las velocidades del poder son diferentes a las dinámicas propias de los movimientos populares. Los tiempos vertiginosos y limitados de las sucesivas citas electorales de 1999, e incluso el destinado a conocer con mayor propiedad el contenido de un nuevo pacto social, contenido en la Constitución, fue impuesto desde arriba, con mayor énfasis en los resultados que en el proceso. De esta manera el movimiento bolivariano, rápidamente, fue moldeado por una unidad orgánica ajena y construida desde el poder, diferente a la cohesión por confluencia desde la base. Como consecuencia, comenzaron a manifestarse de manera vertical, acompañando las movilizaciones de élites típicas de los procesos electorales, asumiendo como propia la unilateralidad del discurso estatista, quien estableció una serie de jerarquías, privilegiando un conjunto principal de contradicciones como dominantes y soslayando todas las demás (Zibechi, 2007).

El Estado, al no poder contener la pluralidad y multiplicidad de las dinámicas sociales anteriores a 1999, las integró homogeneizándolas como una masa. Como consecuencia natural, la centralización fue seguida por la *cooptación*. Una y otra vez se definió desde las élites las razones de las movilizaciones, las consignas e incluso la forma en que las personas deberían organizarse. El modelo privilegiado que cruzó transversalmente todas las formas organizativas comunitarias promovidas por el gobierno bolivariano, a partir del año 1999, ni siquiera era proveniente de la historicidad del movimiento popular venezolano sino de su antagónico: las Fuerzas Armadas.

LOS OBSTÁCULOS A LA AUTONOMÍA

Como no tenemos espacio para ejemplificar, resumimos: a partir del año 1999 el movimiento cooperativo, los medios de comunicación comunitarios, círculos bolivarianos, consejos comunales, comités de tierras urbanas, movimiento de pobladores y comunas han sido impulsados y motorizados por el nuevo poder constituido, lo cual les ha dado un margen de protagonismo y beligerancia en medio de una autonomía e independencia restringida. ¿Cuáles son, a nuestro juicio, las condiciones que neutralizan la capacidad autonomista de los movimientos sociales venezolanos en la actualidad?

En primer lugar la construcción de una polarización política por las élites gubernamentales y opositoras, estas últimas compuestas por los factores desplazados del poder, la cual ha sido internalizada exitosamente tanto por la sociedad venezolana como por los propios movimientos. Esta estrategia, diseñada y mantenida a cuatro manos, es una falsa dicotomía porque ambas reivindican el mismo modelo

civilizatorio y de *modernización* para el país, basado en la inserción de Venezuela en el mercado mundial globalizado como fuente segura y confiable de recursos energéticos. Esta polarización, existente sólo en el discurso, ha sido muy efectiva para que buena parte de las iniciativas sociales se hayan asumido como parte de un enfrentamiento basado en la correlación de fuerzas, en sucesivos actos electorales y en la lógica del *mal menor*. Este maniqueísmo ha hecho posible que, cualquier cuestionamiento al gobierno bolivariano sea acusado de golpista, contrarrevolucionario y aliado del imperialismo, independientemente del sector que lo realice. La polarización ha fragmentado y dividido el tejido social construido en Venezuela desde la mitad de la década de los ochentas, por lo que activistas sociales que habían trabajado juntos durante años, tras haber asumido su adhesión a uno de los bandos en pugna, en la actualidad no pueden hacer nada juntos. Como en los ejemplos que hemos dado anteriormente, el gobierno bolivariano ha desarrollado iniciativas concretas para fomentar un movimiento social controlado de manera corporativa por el Estado, lo cual ha sido logrado con variados niveles de éxito, protagonizando su propaganda a nivel internacional. Diferentes investigadores han establecido, como consecuencia de esta polarización, el estrechamiento del campo perceptivo, el quiebre del sentido común y la simplificación extrema y estereotipada de las causas del conflicto (Lozada, 2002).

En segundo lugar por una singular adecuación de la "doctrina del *shock*"[17] a Venezuela, basada en el golpe de Estado del año 2002. La breve presidencia de facto del empresario Pedro Carmona ha servido para limitar las demandas del movimiento popular que apoya al presidente Chávez con la excusa de que dichos reclamos "reavivan la ultraderecha y el golpismo", la cual se encontraría permanentemente conspirando para derrocar violentamente el proceso bolivariano. La instrumentalización de su condición de víctima del golpismo, así como la reiteración y manipulación de los hechos que desembocaron en la interrupción del hilo constitucional, ha sido

17 Como se recordará la periodista canadiense Naomi Klein ha construido la hipótesis de la "doctrina de *shock*" para explicar cómo se aplicaron medidas de ajuste estructural de tipo neoliberal en los diferentes países. De esta manera tras la ocurrencia de sucesos de alto impacto (la autora describe el golpe de Estado de 1973 en Chile, la Guerra de las Malvinas de 1982 y la Masacre de Tiannamen de 1989 en China, entre otras), la población desconcertada es más abierta a ser sugestionada y a obedecer que antes de sufrir ese estado de *shock* colectivo. Klein afirma que "como el prisionero en la sala de interrogatorios, también nos volvemos más infantiles, propensos a seguir líderes que afirman protegernos". Por tanto el *shock*, como estado pasajero, es aprovechado por los gobiernos para ejecutar agresivas políticas sociales y económicas.

uno de los factores que ha permitido la implementación de políticas que, diez años atrás, hubieran tenido un altísimo costo social como la reversión de la nacionalización petrolera por la vía de la creación de empresas mixtas para la extracción y comercialización de hidrocarburos, con contratos de hasta 40 años con Chevron , British Petroleum y Repsol.

En tercer lugar por la adopción de un lenguaje que falsifica al propio proyecto de gobernabilidad y a la construcción de una nueva hegemonía en el país, perpetuando con ello la perplejidad. Desde el año 2006, por decreto, todas las instituciones llevan el adjetivo *del poder popular*, lo cual conserva, en apariencia, el nombre precisamente de la característica que más se ha perdido en el proceso: la posibilidad de control y decisión desde abajo. La adopción del propio término *poder popular*, vaciado de cualquier contenido revolucionario, actualiza las pretensiones que alguna vez se manifestaron como *dictadura del proletariado*, un eufemismo políticamente correcto de la dominación de la mayoría por una minoría dirigente y burocrática.

En cuarto lugar los diferentes peajes implementados por el gobierno bolivariano a la movilización popular independiente. Un primer muro de contención ha sido la amplia popularidad del presidente Chávez, basada en buena parte en su carisma personal, de manera similar a otros procesos populistas ocurridos en el continente. En segundo término la organización de una serie de grupos y organizaciones civiles –entrenamiento militar y dotación recursos económicos y armamentísticos– que vigilan a sectores sociales proclives a generar conflictos (trabajadores, personas sin casa, vendedores callejeros, etc.) mediante la llamada inteligencia social, hostigándolos psicológicamente y, dado los casos, enfrentándolos físicamente. Si el aumento del conflicto supera estas dos barreras, la respuesta del Estado bolivariano es similar a la de cualquier gobierno en el mundo: la represión. Desde el año 2008, después de la pérdida del referendo que aspirara cambiar la Constitución, se ha registrado un aumento sostenido de las protestas por derechos sociales (1.521 en el año 2007; 1.763 en el año 2008; 2.893 para el 2009 y 3.315 para el año 2010[18]), en las cuales se ha incrementado el uso de las fuerzas policiales y militares para reprimirlas, ocasionando la muerte de varios manifestantes. Una muestra inobjetable de la pérdida de lazos horizontales en los movimientos sociales venezolanos es que, a diferencia de lo que ocurría 10 años antes, ninguna de estas muertes originó una manifestación callejera de repudio en el país.

---

18 Esta información se puede consultar en el *Informe Anual octubre 2009-septiembre 2010 sobre la situación de los Derechos Humanos en Venezuela* (Provea, 2008).

PREGUNTANDO CAMINAMOS

Los dilemas para los movimientos sociales venezolanos están lejos de terminar. Es previsible que ante la inminencia de las elecciones presidenciales en el año 2012, se experimente un nuevo período de estancamiento de sus propias demandas y, de nuevo, se dejen seducir por la estrategia polarizadora. Sin embargo, tras 12 años de gobierno bolivariano deberíamos estar en mejores condiciones para evaluar sus aportes y obstáculos a la creación de un tejido social beligerante y emancipador en la región. Como ya existen demasiadas voces que jerarquizan sus pretendidas bondades, por nuestra parte visibilizaremos los análisis que apuntan en dirección contraria, aquellos que afirman que la denominada "revolución bolivariana" constituye la creación de una nueva gobernabilidad en sintonía con las tendencias globalizantes del mundo contemporáneo. Es mucho lo que hay que comprender, analizar y debatir, caminando dentro y junto a los movimientos sociales que intentan hacer realidad los postulados de una vida digna. Por ahora, como punto de partida para estas tareas pendientes, finalizamos con la reflexión del uruguayo Raúl Zibechi, extraída de su libro *Territorios en resistencia*:

> Por eso los gobiernos progresistas. Porque son los más capaces, en la nueva situación, para desarmar el carácter antisistémico de los movimientos, operando en las profundidades de sus territorios y en los tiempos en los que se gesta la revuelta [...].

Pero este es un primer paso. El segundo paso sobreviene cuando la izquierda asume la política de la derecha, o sea, la izquierda asume la administración de parcelas del aparato estatal y en ese proceso vira hacia la derecha, dejando a los movimientos sin referencias, ya que llegó a esos espacios con la promesa de resolver las demandas populares. Al desarme ideológico y político que esto produce se suma una crisis organizativa, ya que los encargados de llevar adelante en las instituciones la política de la derecha, en nombre de la izquierda, son precisamente los dirigentes de esos movimientos, con el aval de sus bases. Esta triple desarticulación de los movimientos (ideológica, política y organizativa) asume la forma de un descabezamiento de la lucha popular que sienta las bases para la cooptación de lo que queda de los movimientos. Dicho de otro modo, la política de los partidos de izquierda se traduce en los mismos objetivos que la represión no pudo conseguir: una derrota histórica, sin represión masiva pero con un poder de destrucción muy similar al que en otros momentos tenía la acción autoritaria del Estado (Zibechi, 2008).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arenas, Nelly y Gómez Calcaño, Luis 2006 *Populismo Autoritario: Venezuela 1999–2005* (Caracas: Cendes/UCV).

Barret, Daniel 2006 "El dilema es estatismo o autonomía" Trabajo presentado en el Foro Social Alternativo *El Libertario*, Caracas, edición 46, marzo-abril.

Castells, Manuel 1999 *La era de la información* (Madrid: Siglo XXI).

Chávez Frías, Hugo Rafael 1998 "La propuesta de Hugo Chávez para transformar a Venezuela" (Caracas) *mimeo*.

El Mundo 2001 "Entrevista a Guillermo García Ponce", 30 de julio.

Rey, Juan Carlos 2009 "La democracia venezolana y la crisis del sistema populista de reconciliación" en *Revista de Estudios Políticos*, N° 74, octubre-diciembre (vi: julio). En <http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/3/REPNE_074_518.pdf>.

López Maya, Margarita *2005 Del viernes negro al referendo revocatorio* (Caracas: Alfadil).

Lozada, Mireya 2002 "Violencia política y polarización social: desafíos y alternativas" Conferencia dictada en el Centro de Estudios Latinoamericanos *Rómulo Gallegos* (CELARG), Caracas, 9 de junio. En <http://www.analitica.com/BITBLIO/mireya_lozada/violencia_politica.asp>.

Provea 1990 *Informe Anual octubre 1989-septiembre 1990 sobre la situación de los Derechos Humanos en Venezuela* (Caracas: Provea).

Provea 1994 *Informe Anual octubre 1993-septiembre 1994 sobre la situación de los Derechos Humanos en Venezuela* (Caracas: Provea).

Provea 1995 *Informe Anual octubre 1994-septiembre 1995 sobre la situación de los Derechos Humanos en Venezuela* (Caracas: Provea).

Provea 1998 *Informe Anual octubre 1997-septiembre 1998 sobre la situación de los Derechos Humanos en Venezuela* (Caracas: Provea).

Provea 1999 *Informe Anual octubre 1997-septiembre 1999 sobre la situación de los Derechos Humanos en Venezuela* (Caracas: Provea).

Provea 1999 *Informe Anual octubre 1998-septiembre 1999 sobre la situación de los Derechos Humanos en Venezuela* (Caracas: Provea).

Provea 2008 *Informe Anual octubre 2009-septiembre 2010 sobre la situación de los Derechos Humanos en Venezuela* (Caracas: Provea).

Zibechi, Raúl 2007 *Dispersar el poder* (Quito: Ediciones Abya Yala).

Zibechi, Raúl 2008 *Territorios en resistencia. Cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas* (Buenos Aires: La Vaca).

Blanca S. Fernández*

ITINERARIOS DE LA NACIÓN ECUATORIANA ANTE EL DEBATE CONSTITUYENTE

Intelectuales indígenas y Estado Plurinacional

PALABRAS INTRODUCTORIAS

La unidad siempre se hace brutalmente.
Ernest Renan, 1882.

El presente artículo constituye un primer intento de desplegar brevemente las reflexiones que los intelectuales del Ecuador han aportado acerca de su nación. El tema de la nación no es novedoso en sí mismo, como tampoco lo es la relación entre intelectuales y nación. Hace ya más de un siglo Ernest Renan, uno de los ineludibles referentes a la hora de reflexionar sobre la idea de nación, planteó la importancia del olvido y hasta del "error histórico" en la forma-

* Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires. Magíster (c) en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de San Martín, Argentina. Becaria doctoral CONICET. Investigadora miembro del Grupo de Trabajo *Anticapitalismos y sociabilidades emergentes* del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y del Grupo de Estudios Interdisciplinarios sobre Complejidad y Ciencias Sociales (GEICCS). Correo electrónico: <blancasoledadfernandez@gmail.com>.

ción de las naciones. Para este intelectual "la esencia de una Nación es que todos los individuos tengan muchas cosas en común, y también que todos hayan olvidado muchas cosas" (Renan, 1882). Entre los "olvidos" figuran identidades, ideologías, historias y proyectos pero también la brutalidad con que se lleva a cabo la elevación de un grupo dominante. Renán escribía desde Francia, luego de una guerra que le costó la pérdida de una población imaginada como propia (además de los respectivos recursos de Alsacia y Lorena) y que se enfrentaba a un mundo encauzado hacia la catástrofe de la Primera Guerra Mundial, con el colapso consecutivo de las naciones multiétnicas y la promoción wilsoniana del principio de autodeterminación de los pueblos; lo cual llevará a problematizar la idea de si a cada nación le correspondía un Estado. En los Estados ya independientes de América Latina, este principio llega a los oídos de las elites políticas nacionales. Pero también arriba las crisis del liberalismo político, asociado a los "beneficios de la democracia", y del liberalismo económico, que tendrá su momento de estrepitoso declive a partir de la crisis del treinta. Ese contexto de incertidumbre y transición generó un remolino de ideas entre los intelectuales de nuestro continente que (así como al momento de las independencias y en los años sesenta del siglo XX) debatirán en el espacio público los contenidos de la nación en sus países, inducidos a veces desde el Estado y otras por la propia pulsión intelectual. La brutalidad con que se hizo, al decir de Renan, la unidad en nuestras naciones, será objeto de reflexión por parte de estos sectores. En Ecuador, como en gran parte de Nuestra América, estos debates fueron monopolizados por intelectuales blanco-mestizos[1], educados en la cultura hispana y *filofrancesa*, alfabetizados en el castellano y fundamentalmente católicos en sus elecciones religiosas.

Si "lo nacional se manifiesta como un recurso identitario de particular relevancia y fuerza de interpelación, que a la vez actúa en conjunto –y competencia– con otros discursos identitarios y que, como todo discurso de identidad, se basa en el establecimiento de una "frontera", la cual define un "interior" (nosotros) y un "exterior" (los otros)" (Gustafsson, 2008), veremos que la definición del "otro externo" en Ecuador varió según el periodo (primero España, luego Perú y actualmente Estados Unidos) pero la discusión por el "otro interno" siempre estuvo asociada a indígenas, negros y sectores populares

1 Consientes de lo cuestionable que pueda resultar su uso, en este trabajo de carácter exploratorio utilizaremos de manera provisoria esta denominación por ser el término empleado por los cientistas sociales ecuatorianos que analizan esta cuestión (Muratorio, 1994).

urbanos y rurales mestizos. Es la permanencia de estos debates a lo largo de dos siglos lo que justifica la idea de un "Estado esquizofrénico", como lo definió alguna vez Miguel Donoso Pareja para describir la forma en que se constituyó la ecuatorianeidad. En este trabajo sostendremos que esa imagen de la nación ecuatoriana que fue construida entre los siglos XIX y XX desde el Estado (a partir de políticas gubernamentales que difieren según el período) pero también legitimada (y a veces edificada) desde la literatura, las ciencias sociales y los medios de comunicación; atraviesa hoy una crisis de carácter dual: tanto en sus contenidos como en relación a los sujetos que los formularon.

Entre la reflexión de Donoso Pareja y la propuesta de Estado Plurinacional que impulsa el movimiento indígena ecuatoriano desde 1990, hay una mirada y un contexto diferentes. En pleno auge de cuestionamientos a la globalización neoliberal que en los años noventa asoló a las naciones latinoamericanas, creemos necesario destacar que el debate por la nación continúa vigente. En el Ecuador las nacionalidades indígenas, excluidas históricamente, son las que hoy proponen al Estado su incorporación desde el reconocimiento de la diferencia. Esto nos lleva a pensar cuáles son las implicancias de la propuesta de plurinacionalidad elaborada desde el movimiento y cuya representación es profesada por los intelectuales que componen parte de la dirigencia. Ambas dimensiones son destacables: tanto el contenido de la propuesta de plurinacionalidad como el tipo de sujeto intelectual que la enuncia son fenómenos novedosos en la historia del Ecuador y de América Latina. Es por esto que el presente trabajo tendrá un carácter exploratorio, considerando el escaso registro de estudios que abordan ambas temáticas. En el primer apartado enunciaremos cuáles fueron las reflexiones hegemónicas sobre la nación ecuatoriana en los siglos XIX y XX y quiénes disputaban tanto la legitimidad de dichos enunciados como la representación de los sujetos indígenas. En el segundo apartado compartiremos las reflexiones de los intelectuales indígenas que hoy cuestionan la forma en que se concibió al Estado nación en el Ecuador, y sus propuestas para modificarla en un contexto en que se ha logrado imponer en la Nueva Constitución de la República del Ecuador el carácter plurinacional del Estado. Finalmente, compararemos ambos períodos retomando los interrogantes que orientan el presente estudio: ¿han cambiado los contenidos de la nación en Ecuador? ¿Ha cambiado el colectivo intelectual que sostiene su bandera?

Creemos que son tiempos para retomar la pregunta de Renan y destacar los elementos que contribuyen a reescribir la respuesta.

LAS FORMAS HISTÓRICAS DEL VENTRILOCUISMO

En los debates en torno al significado del concepto de "nación" existe un consenso en las ciencias sociales que plantea la coexistencia de dos tradiciones fundantes del término: una de carácter constructivista y universalista, y la otra esencialista y particularista (Funes, 2006). Ambas tradiciones han sido invocadas a la hora de repensar el origen de las naciones, fundamentalmente en Europa. Para el caso de América Latina ha primado la tradición universalista señalando que la construcción del Estado antecede a la existencia de la nación dado que las reflexiones y debates sobre la misma emergen de las declaraciones de independencia y a lo largo del siglo XIX (Romero, 1986). Desde esta perspectiva, las naciones latinoamericanas estaban fuertemente asociadas a una definición homogénea de la ciudadanía que ansiaban construir. Así, se le imprimió al Estado nación una identidad cívico-política homogénea entre sus habitantes. Esta identidad ocultaba otro tipo de características identitarias, no sin admitir sólo algunas como válidas implicando la discriminación del resto. Es por ello que dicho "modelo de Estado es homogeneizante, porque implica una sola nación, cultura, derecho, ejército y religión" (Santos, 2008). Así se constituye la "unidad" que describía Renan.

En su libro *Comunidades imaginadas*, Benedict Anderson (2000) define a la nación como una "comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana". En los términos planteados por Anderson esto tiene las siguientes implicancias: la elección del concepto "comunidad" política no implica una negación de las desigualdades reales sino que sostiene que *por encima* de estas existe un espíritu de horizontalidad y compañerismo profundo entre sus integrantes. Según el autor, ese "compañerismo" es imaginado, ya que los "compatriotas" nunca podrán conocerse salvo en su propia mente, dada la vasta extensión del territorio que habitan. De esta manera se sostiene la creencia en una comunidad que es finita, aunque de fronteras flexibles, y capaz de decidir sobre su propio destino.

Es claro que Anderson propone esta definición a partir de las experiencias occidentales de construcción de Estados nación posteriores a la Revolución Francesa (en un contexto de declive de la legitimidad religiosa y dinástica) y contemporáneas con el desarrollo del capitalismo. Anderson indica que la aparición del "capitalismo impreso" fue la causa que precipitó el cambio, difundiendo conocimientos que daban cuenta de la simultaneidad en que se vivía (reproduciendo una noción homogénea del tiempo) y que esta simultaneidad explica la posibilidad de imaginarse como parte de una misma comunidad. De ahí que la nación sea un fenómeno moderno. Es así que "la interacción entre un sistema de producción y relaciones productivas (el capitalismo),

una tecnología de las comunicaciones (la imprenta) y la fatalidad de la diversidad lingüística humana (que llevó a la elección de una sola lengua vernácula como instrumento de centralización administrativa), hicieron imaginables a las nuevas comunidades" (Anderson, 2000). En sus referencias a América Latina, indica que la independencia será promovida por los "pioneros criollos" recién cuando a mediados del siglo XVIII se produzca la llegada del capitalismo impreso. Así, serán para Anderson las imprentas locales, de fuerte carácter provincialista, las que difundirán el conocimiento de realidades similares en el vasto imperio hispánico y promoverán en la mente de los funcionarios peregrinos criollos la idea de comunidad.

Consideramos que este marco teórico encarna una síntesis del pensamiento hegemónico que guiará las construcciones de la nación en América Latina y que será cuestionado no sólo desde los contenidos e implicancias de la propuesta de plurinacionalidad, sino desde el mismo sujeto intelectual que la enuncia.

Si bien Donoso Pareja se refiere a la esquizofrenia ecuatoriana a partir del quiebre que representó para la identidad nacional la desigualdad regional entre la Costa y la Sierra (Donoso Pareja, 2004), debemos también agregar otras formas de desigualdad heredadas por la nueva República en 1830: las desigualdades política y cultural. Como en la mayor parte de nuestros Estados, la primera tarea luego de declarar la independencia de España fue la de precisar las fronteras y monopolizar el poder militar y político a manos de un gobierno nacional. Desde el Estado ecuatoriano los contenidos de la nación pasarían a debatirse formalmente recién durante el siglo XX, lo cual no significa que no existieran algunos lineamientos a lo largo del siglo XIX para definir los límites externos e internos de la ecuatorianeidad. Con la aplicación de la noción liberal de la nación en Ecuador las diversidades fueron consideradas como un obstáculo para el "progreso" y por consiguiente, las elites blanco-mestizas impulsaron un proceso de homogenización de los sectores subalternos, caracterizados como "carentes de potencial político" para plantear o constituir una alternativa a la hora de pensar el país. De este modo, Ana María Larrea plantea que el nacimiento de la República ecuatoriana estuvo signado por la exclusión de amplias mayorías de la construcción nacional: en el siglo XIX imperaba la idea de que determinados sectores del pueblo no estaban preparados para regirse por un sistema republicano "superior a su capacidad". De ahí el intento de fundar la República "desde arriba" (Larrea, 2007). La desigualdad política estaba asentada en una concepción excluyente de ciudadanía. La desigualdad cultural se ha planteado al considerar superiores determinadas costumbres y características fenotípicas (como propias de ciudadanos "civilizados"

y dispuestos al "progreso"); asociado a políticas estatales de marginación o asimilación respecto de quienes no respondan a dichas condiciones. Finalmente, la desigualdad regional, a la que alude Donoso Pareja, estuvo históricamente determinada por la disputa de liderazgo económico político entre Quito y Guayaquil, ambas ciudades representantes de las regiones de la Sierra y la Costa, y de intereses económicos vinculados al sistema de producción tradicional de la hacienda serrana frente a los intereses comerciales fuertemente emparentados con sectores exportadores guayaquileños, respectivamente. En este modelo se ignora la existencia de una tercera región, la Amazonía, desplazada de los imaginarios nacionales hasta mediados de los años setenta del siglo XX en que se profundiza la explotación petrolera, y entonces admite visibilidad desde los sectores dominantes. Estas formas de desigualdad se mantuvieron durante casi dos siglos, aunque no sin resistencias ni ofensivas organizadas.

La consiguiente pregunta es: ¿cómo fue posible sostener la imagen de comunidad ante estas formas de convivencia tan intensamente desiguales? Una posible respuesta debe considerar la labor de determinados sectores de la intelectualidad ecuatoriana, que ha resultado decisiva. En este sentido, las reflexiones acerca de la ecuatorianeidad que se llevaron a cabo en el campo intelectual son y fueron parte constitutiva de la forma en que se concibió la nación a lo largo de la historia ecuatoriana (Polo, 2002). Y en dicho escenario, las actuales propuestas de los intelectuales indígenas configuran un nuevo aporte al debate, motivo por el cual proponemos antes un acercamiento a las definiciones relativas al concepto de intelectual.

Como lo indica Julio Ramos (Ramos, 1989) los intelectuales se instalan como colectivo dentro de una sociedad a través de su intervención en el espacio público. Pero no cualquier colectivo que intervenga en el espacio público se constituye en intelectual. Complementaremos la propuesta de Ramos con la de Antonio Gramsci para sostener que son los intelectuales orgánicos aquellos cuya *función* es la de articular un discurso en torno de un proyecto político representativo de un grupo social concreto (del cual forman parte). Todos los hombres son intelectuales (porque, dirá Gramsci, no hay actividad humana de la que pueda excluirse una intervención intelectual), *pero no todos los hombres ejercen la función del intelectual* (Gramsci, 1972). En las variadas tradiciones de pensamiento sobre este sujeto, los intelectuales se caracterizarán por intervenir en dos espacios alternativos y confluyentes: el espacio de la cultura y el de la política. Esto puede observarse si estudiamos la trayectoria de los intelectuales ecuatorianos, quienes en su despliegue de ideas han construido una tensión entre el campo de la cultura (anclada y circulante en la sociedad) y el del poder (la

política reducida a su dimensión institucional estatal) que generará un movimiento en el que sus proclamas estarán dirigidas alternativamente hacia dichas esferas. Para el caso de los intelectuales indígenas ecuatorianos, ambas esferas confluyen de manera novedosa; pero sin perder la continuidad con la tradición intelectual ecuatoriana, alzarán la bandera de la intervención en nombre de la nación. Sucede que en el Ecuador la figura del intelectual indígena es muy reciente. Hasta el día de hoy, el reconocimiento social ofrece mayor legitimidad a los intelectuales blanco-mestizos. Esto es importante porque si bien no puede establecerse una relación lineal, no es extraño que la producción intelectual sobre la nación haya excluido a los pueblos indígenas, si tenemos presentes el carácter limitado de la ciudadanía y su asociación con supuestas facultades físicas y psicológicas (Prieto, 2004).

Podemos destacar dos grandes períodos de debates sobre la identidad nacional ecuatoriana. El primero, desde la independencia en 1830 hasta los años veinte del siglo XX, y el segundo entre 1920 y 1970. Cada uno de estos períodos atesora múltiples debates, al mismo tiempo que proponen formas diferentes de ejercer lo que se ha denominado *ventrilocuismo*.

Respecto del primer período, Andrés Guerrero (1994) propone denominar "administración étnica" a la forma predominante de delegación de soberanía que ha efectuado el Estado ecuatoriano a manos de determinados "ventrílocuos" designados para "interpretar" y "representar" informalmente la voluntad de los pueblos indígenas a partir de mediados de siglo XIX. Esta forma de administrar poblaciones es inmediatamente posterior a los primeros años de la independencia: entre 1827 (momento en que Bolívar elimina la noción de "indio tributario" para convertirlo en "indígena contribuyente") y 1857 el Estado mantuvo una relación casi sin mediaciones con estos sectores (no sólo para el cobro de impuestos; también asumía formalmente las tareas de protección, registro, ubicación y representación). Existían diferentes leyes para indios y para blanco-mestizos, y un cuerpo de funcionarios "protectores" conformado por un conjunto de abogados de oficio. Desde 1857, con la eliminación previa de la condición de propietario entre los requisitos de ciudadanía, los indígenas serían consideradas "personas miserables" sin plenos derechos ciudadanos, con lo cual el Estado plantea la necesidad de un tutor que los represente. Según Guerrero el Estado "delega soberanía" sobre un conglomerado heterogéneo (hecho ante el cual no existen ni registros legales ni discursos explicativos) compuesto por hacendados, congregaciones religiosas y funcionarios locales que asumieron el rol de *ventrílocuos*, basándose en relaciones de opresión seculares. Así, explica Guerrero su hipótesis más fuerte, la dominación dejó de ser un hecho político público y se trasladó al

ámbito de una administración privada. Otra figura reconocida sobre la que se delega el rol de representación fue el "tinterillo" o "pendolista". Su actividad será de *transescritura*: no se limitaba a la traducción o trascripción, sino que ejercía una representación ventrílocua "que pondrá en boca de caciques, curagas, comuneros y huasipungueros los vocablos que leerán funcionarios, jueces y políticos como solicitudes, quejas y peticiones que brotan de las poblaciones indígenas" (Guerrero, 1996). Este acto de transescritura permite un enlace comunicativo con pretensión performativa entre el "decir" de las poblaciones indígenas (algo ilegítimo para el ciudadano blanco) y los códigos del Estado y lo político. Algunos autores destacarán que la figura del tinterillo aparece fomentada desde los sectores liberales para contrarrestar el fuerte poder de los conservadores y la iglesia católica, fundamentalmente en la Sierra (Prieto, 2004), quienes también hacían de ventrílocuos. Esta querella ventrílocua se verá complejizada cuando en los años veinte y treinta del siglo XX se conformen los partidos Socialista (1925) y Comunista (1931) que disputarán la representación a partir del reconocimiento de que los pueblos indígenas tenían intereses "de clase" propios y debían ser representados por sí mismos.

A lo largo del primer período la relación con los indígenas, mediada o no, directamente ignoraba el debate sobre su autonomía de pensamiento. Recién en las primeras décadas del siglo XX, y con mucho énfasis luego de la invasión de Perú en el Amazonas ecuatoriano, emergerá la discusión sobre la incorporación de los indígenas a la nación.

Los años veinte son un paréntesis entre los dos momentos citados. Ecuador vive la confluencia de una crisis política, económica y social que permite la conmoción de las estructuras de poder tradicionales (en conflicto desde la Revolución Liberal de 1895) sin que todavía emerja el ansiado relevo. Es la crisis del consenso liberal que citábamos en la introducción a este trabajo: la confianza se pierde en la promesa del progreso y la razón positivista, y se extiende al ámbito de la cultura por sobre el ámbito de la política. Serán los intelectuales y escritores quienes debatirán los contenidos de la nación y, desde una posición crítica respecto de las formaciones nacionales del siglo XIX, rescatarán muchas de las identidades "olvidadas". Marcados a fuego por la masacre obrera de 1922 y la Revolución Liberal Juliana en 1925, los escritores ecuatorianos cumplirán una particular función de intelectual haciendo de efímeros e informales ventrílocuos de la voz indígena. No estarán "autorizados" por el Estado en el ejercicio de esta administración privada desde las letras, ni le dirigirán sus propuestas al Estado. Es un momento en que el compromiso intelectual se despliega en la sociedad y desde el ámbito de la cultura. Serán los fundadores del "indigenismo" en Ecuador y de la corriente literaria del "realismo social",

del que participará muy activamente el Grupo de Guayaquil. Aparece desde la literatura el "problema del indio" y la crisis de la idea biologicista de "raza" para desplazar la categoría hacia contenidos culturales y sociales. Para Francisco Proaño (en Freire García, 2008) constituye el primer intento por articular desde el lenguaje una auténtica cultura nacional popular. Refleja una conciencia nueva: la de los intelectuales de una incipiente clase media. Esa intervención estará caracterizada por una visión integrada del país, con una certidumbre que supera los regionalismos y una percepción de los antagonismos sociales como comunes a la nación. Esta conciencia derivaba del esfuerzo renovador de la Revolución de Alfaro en 1895, que implementó el sistema educativo laico, expandiendo (aunque no masivamente) la participación política de la clase media. De esta manera se constituyen los factores internos que operan como contexto para el surgimiento del realismo social en la literatura: la entrada en escena de las clases trabajadoras organizadas (y la masacre obrera en 1922, sumada a las represiones de los levantamientos indígenas como ejemplos de radicalización de la lucha de clases); el reformismo juliano (consolidado con sectores de la clase media: profesionales, militares, maestros, burócratas) y la gestación de los primeros partidos políticos de izquierda. También contaron como antecedentes aquellos factores extra nacionales que contribuirán a configurar esta cosmovisión: el impacto de las revoluciones mexicana y rusa, y las crisis económicas internacionales de 1920-1922 y 1929. Sin embargo, este florecimiento indigenista, independiente del Estado, no dejaba de tener un carácter paternalista y asimilacionista.

Luego de la crisis económica, la ausencia de ventrílocuo oficial encontró quien ocupara ese vacío y las opciones se orientaron en dos direcciones: algunos cientistas sociales harán más hincapié en el Estado (Prieto, 2004; Polo, 2002; Becker, 2007) y otros destacarán el rol de los partidos de izquierda y de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), instituida a instancias del PC y la CTE en 1944 (Yashar, 2005; Guerrero, 1994). Aquí se profundiza el segundo período en el que se piensa la identidad nacional. En paralelo al auge del realismo social, los años treinta registran la confluencia entre Estado, Iglesia, sindicatos y partidos políticos en su percepción sobre los pueblos indígenas como indefectiblemente *asociados a la tierra*. El incipiente desarrollo urbano de los años veinte destaca un cambio en el paisaje citadino a partir del arribo de una destacable migración de indígenas desde las haciendas serranas, recientemente liberados del concertaje. El "temor" provocado por la visibilización de los indígenas genera una reacción en común desde las instituciones citadas: se promoverá una imagen del indio como campesino (Prieto, 2004) y esto se corresponderá con una serie de políticas destinadas a "devolverlo al campo". El protagonis-

mo indígena en las políticas estatales, partidarias y religiosas se verá profundizado luego de la invasión de Perú, lo cual llevará a una crítica reflexión respecto de la debilidad de la nación ecuatoriana para defender sus fronteras. En este contexto se desata la Gloriosa Revolución de Mayo de 1944. Uno de sus principales efectos es la promoción de una serie de debates pendientes sobre la ampliación de la comunidad política que discutirá la cuestión del analfabetismo (nos referimos al idioma castellano) de las tres cuartas partes de la población ecuatoriana que estaba compuesta por indígenas y sectores populares urbanos. Así, se organizará una Campaña de Alfabetización en 1944 y el primer Censo de Población en 1950. La Asamblea Nacional de 1944-1945 debatirá la ampliación de la ciudadanía y la posibilidad de eliminar el requisito de alfabetización. A pesar del trasfondo revolucionario, se impone la creencia de que los indígenas poseían una "mentalidad dependiente" en razón de que en la mayoría de los casos vivían en condiciones de servidumbre (Prieto, 2004), motivo por el cual les será negado el derecho al voto de las autoridades nacionales. Lo que sí se decide en favor de ampliar sus derechos políticos es la posibilidad de votar a las autoridades locales en las parroquias. De esta manera, se consideró que "en su transición hacia la ciudadanía" se les "concedería" iniciar su práctica ciudadana en el ámbito local. Esta decisión estuvo acompañada por una descentralización administrativa que reforzó el papel de municipalidades y parroquias, promoviendo la aparición de nuevos sectores ventrílocuos, más directamente vinculados al Estado. La ampliación de la presencia estatal se comprende en el marco del impulso modernizador e industrializador que se despliega a partir de los años cincuenta y que desembocará en la primera Ley de Reforma Agraria en 1964. La Ley fue resultado de las rebeliones organizadas por los sindicatos campesinos asociados a la FEI y los partidos de izquierda que promovieron la continuidad de la lucha bajo consignas vinculadas a la revolución socialista y la reforma agraria. Los intelectuales de izquierda, militantes formados al calor de los levantamientos pero también de la teoría marxista, también colaboraron en la asociación del indígena con la condición campesina. De esta manera las reivindicaciones de estos pueblos fueron ligadas a la lucha por la propiedad de la tierra.

El contexto había cambiado. El horizonte extendido por la Revolución Cubana, la descolonización y los procesos de liberación nacional en Asia y África, el mundo bipolar de la Guerra Fría discutido desde el llamado "tercer mundo" y el Movimiento de Países No Alineados interpelan directamente el escenario latinoamericano y la forma en que nuestros países se piensan a sí mismos.

Estas disputas pueden observarse en la producción literaria. Surge en los años sesenta la vanguardia del joven movimiento tzántzico, muy

crítico del rol asumido por la Casa de la Cultura Ecuatoriana (CCE) y herederos, decían, del realismo social. Luego de la guerra con Perú, la CCE se había constituido en el soporte institucional de la "voluntad restauradora del orden simbólico nacional" (Polo, 2002); pero en los años sesenta su legitimidad manifestaba síntomas de agotamiento y debilidad. La narrativa de la nación mestiza se contradecía con la realidad heterogénea y contradictoria, y la figura del intelectual queda atrapada en relación a cierta elite de carácter mezquino. Emerge entonces una vanguardia dispuesta a impugnar esa legitimidad cultural. La ruptura que representan es acompañada por un diagnóstico: la cultura oficial ha conducido a la producción de estereotipos. Según Moreano "la cultura del orden es la cultura del silencio y la quietud". Y así se renueva una caracterización de la cultura ecuatoriana que aparece como monótona, poniendo en cuestión la validez del proyecto nacional de la CCE. La narrativa de la nación mestiza es revisada y reformulada debatiendo su carácter ilusorio y abstracto. Fuertemente hijos de su época, el movimiento tzántzico reprocha la "hegemonía de una cultura que se levantó ocultando la herencia colonial y de carácter dependiente y subdesarrollado del país" (Polo, 2002). La auténtica cultura nacional se rebelaría por medio de la revolución social, con la salida de la condición de subdesarrollo, para alcanzar la independencia económica, política y cultural. La historia debía ser reescrita (Cueva, 1967) porque la nación mestiza defendida desde la CCE era el sueño de la clase dominante. En este proceso, los intelectuales del movimiento tzántzico recuperaron la función del intelectual como crítico del orden social establecido y la dirección en la construcción de un nuevo orden social, a partir de la revolución. Nuevamente, intelectuales blanco-mestizos. Nuevamente, el indígena como un sujeto más de la explotación en el orden capitalista. Y nuevamente su voz en la boca de otros.

Hasta aquí hemos desarrollado dos grandes períodos en los que se piensa la identidad nacional ecuatoriana. El primero, desde la fundación de la República hasta 1920, constituye casi un siglo en que el proyecto nacional en Ecuador ignora la presencia y demandas indígenas, expresadas estas últimas en rebeliones locales. Imaginados como "incapaces", "menores de edad", "no autónomos en sus pensamientos", fueron considerados "ciudadanos de segunda" en quienes el Estado no invertiría recursos para ejercer soberanía ni incorporarlos en igualdad de derechos. Por esta razón delega sus facultades administrativas en una serie de ventrílocuos. En la etapa iniciada a principios del siglo XX, pero más claramente definida desde los años treinta, el ventrílocuo cambia. En realidad, se amplían los actores que asumirán ese rol. Emergen los partidos políticos (especialmente los partidos de izquierda) y también vuelve a irrumpir el Estado que reconoce la im-

periosa necesidad (dado el fracaso en la guerra con Perú) de refundar la nación y reasumir aquel olvidado trato con los indígenas. Esto no significó incorporarlos a la vida política (sino paulatinamente y manteniendo la visión paternalista –en muchos casos "por temor a que fueran manipulados" por los partidos de izquierda–) y mucho menos considerarlos iguales en términos de derechos sociales. La reflexión sobre la nación estará, así, históricamente asociada a los intelectuales blanco-mestizos que, en el mejor de los casos, discuten alternativas para ampliarla (Aninno, 1994), con sincera voluntad asimilacionista.

¿EL FIN DE LA VENTRILOQUIA?

En junio de 1990 se produce un masivo levantamiento indígena en Ecuador, pionero entre las insurrecciones que inauguran los movimientos sociales en América Latina en el contexto neoliberal. El primero de los "16 puntos" de la plataforma de lucha demandaba el reconocimiento del Ecuador como Estado Plurinacional (Moreno Yánez, 1992).

Desde esa evidente irrupción en el espacio público hasta la concreción formal de este reclamo en la actual Constitución de la República de Ecuador (en vigor desde el 20 de octubre de 2008) la trayectoria de este movimiento, representada a nivel nacional por la CONAIE[2], ha atravesado tanto etapas de fortalecimiento como de debilidad y rupturas (internas y con alianzas políticas coyunturales), pasando por la formación de un partido político (el MUPP-NP[3]) como estrategia de lucha, por la intervención en movilizaciones que implicaron la renuncia casi consecutiva de tres presidentes –incluyendo una frustrante experiencia de participación de cogobierno en uno de ellos–, y por los debates en dos Asambleas Constituyentes que lograron plasmarse en las Constituciones de 1998 y de 2008.

Las fortalezas y debilidades de este movimiento no pueden entenderse sino como resultado de una lucha histórica, en la que se formaron dirigentes que ejercieron (aun lejos de integrarse en las escuelas de la modernidad capitalista) una función intelectual. Siguiendo a Gramsci (1972), en todas las sociedades existen sujetos que ejercen esta función. Sin embargo, entre los indígenas serranos se observa la emergencia de un tipo de intelectual, que en los años veinte cumplió

2 Fundada en 1986, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador se constituye en el principal movimiento social del país a lo largo de la década del noventa, alcanzando la representación de más del 70% de los pueblos indígenas. Dos años antes del levantamiento, la CONAIE edita un libro en el que relata la historia de su proceso organizativo (Maldonado, 1988).

3 En 1996 la CONAIE define una participación política por vía electoral a través del Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik - Nuevo País, partido creado en alianza con otros sectores del espectro político de izquierda.

el rol de liderazgo en los primeros sindicatos campesinos, en reclamo no sólo de la devolución de las tierras comunales a los huasipungueros sino también de la alfabetización bilingüe e incluso monolingüe en idioma quechua. La experiencia de organización que ofrecieron estos estos sindicatos, luego asociados a la FEI, fue constitutiva de una memoria de luchas que emerge cuando entre los años sesenta y setenta empiezan a formarse las primeras organizaciones de base, con liderazgos ya no compartidos con sectores blanco-mestizos. En la sierra ecuatoriana, la reunión de estas organizaciones desemboca en la creación de la ECUARUNARI (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Sierra - Ecuador Runacunapac Riccharimui) en 1972, con significativa colaboración de la teología de la liberación representada en la figura de Monseñor Proaño. Aquí las reivindicaciones por la tierra y la educación intercultural hacen confluir la memoria de la clase y la cultura, de la economía y de las mentalidades, de la tierra y la identidad.

En la selva las experiencias y los reclamos son otros. Históricamente ignorada tanto como inéditamente violentada e invadida por el impulso modernizador estatal de los años setenta y de las empresas extranjeras que inician la explotación petrolera y maderera en este mismo período; así como la llegada del Instituto Lingüístico de Verano al norte de la Amazonía y los salesianos al sur (ambos con sus respectivos proyectos de "evangelización" y "civilización") profundizan la irrupción de una modernidad abusadora. La instalación de las empresas petroleras, el despojo de territorios, la inserción de colonos y el ofrecimiento de nuevas modalidades de explotación de mano de obra, sumados a la depredación del medio ambiente, generarán otro tipo de demandas e historia de organización que llevarán a formar la organización regional CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana) en 1980.

No casualmente, ambas experiencias de organización, en la sierra y en la selva, ocurren en un contexto de dictaduras nacionalistas[4]. Con el retorno de la democracia en 1979 los procesos de rebelión son visibilizados a nivel nacional y esto también será escenario propicio para que ambas organizaciones confluyan en lo que para 1986 será la CONAIE. Finalmente, los pueblos indígenas de la costa, que generalmente no son originarios de ese territorio sino migrantes serranos que han huido de situaciones de explotación, vivieron también un periodo de relativo aislamiento hasta la instalación reciente de empresas agroin-

4 En la década del setenta el Ecuador estuvo gobernado por las dictaduras militares del general Guillermo Rodríguez Lara (1972-1976) y, posteriormente, por el Consejo Supremo de Gobierno (1976-1979) presidido por el almirante Alfredo Poveda.

dustriales (madereras, bananeras y productoras de palma africana). En este contexto se suman a la CONAIE a través de sus organizaciones de base en los años ochenta.

Estas organizaciones estarán lideradas por dirigentes de sus mismas nacionalidades, muchos de los cuales cumplirán la función de intelectual. Los intelectuales indígenas son un tema de estudio emergente tanto en el Ecuador como en las ciencias sociales latinoamericanas. Si bien existen algunos avances de investigación no ha sido explorado cabalmente, a pesar de la visibilización vertiginosa que han ido desarrollando los movimientos indígenas a nivel latinoamericano y ecuatoriano, y a los cuales se vinculan mayoritariamente los intelectuales indígenas. Entre los estudios más destacables haremos nuestro el aporte de Claudia Zapata, quien reconoce tres tipos diferenciados de intelectuales indígenas (el dirigente, el profesional y el crítico), todos ellos intelectuales orgánicos en términos gramscianos ya que su función consiste en "fundamentar un proyecto político articulado en torno a la identidad étnica" (Zapata, 2005). Según Zapata estos sectores atraviesan instancias de educación formal en el contexto de llegada de los proyectos de modernización industrial y de sociedad de masas promovidos por el Estado, que en Ecuador se produce luego de la guerra con Perú. La ampliación del acceso al sistema educativo y el proceso de urbanización tienen relación directa con su formación.

Volviendo sobre la hipótesis de Andrés Guerrero, la modernización implicará la paulatina desintegración de la administración étnica y esto confluirá en la conformación de nuevas formas de mediación entre población indígena y Estado (Guerrero, 1996). Estas formas de mediación serán las organizaciones indígenas, a la par de las cuales surgen capas de intelectuales indígenas que serán las encargadas de construir un discurso propio y una representación política directa de la población indígena. Los intelectuales indígenas han hecho público el importante rol que en su autodefinición juegan la lengua y las tradiciones ancestrales. Otra característica de dicha identidad es su forma de participación organizada a través de la comunidad, y el conjunto de demandas de carácter social y agrario que interpelan al Estado. Estos rasgos confluyen en la construcción de una visión histórica del sujeto indígena (que se desliga de intermediarios para expresarse) y de un discurso político moderno en torno a demandas concretas (Ibarra, 2003).

Los intelectuales indígenas "dirigentes" son aquellos que se encuentran en la conducción de estas organizaciones, cuyos discursos y prácticas fundamentan su proyecto en la "liberación política a través de la liberación cultural" (esto es, la liberación de las mentes a partir de la conciencia de la situación de dominación). Dicha liberación cultural y política consiste en "la capacidad de constituirse en sujetos

capaces de representarse a sí mismos, utilizando herramientas y tecnologías que antes servían para dominarlos" (Zapata, 2008). De ahí la aparente paradoja que se les presenta a estos intelectuales: sus proyectos surgen en el seno de la modernidad occidental y del Estado nación al que se pretende cuestionar y reconstruir.

Entre los conceptos que ponen en discusión a partir de sus discursos se encuentran tanto el de "nación" como el de "intelectual". El término "intelectual" suele estar asociado con el lenguaje escrito y (para el caso ecuatoriano) a partir del aprendizaje del idioma castellano. Como hemos visto, hasta mediados del siglo pasado en Ecuador el mayor porcentaje de analfabetismo en castellano se encontraba entre los indígenas. Esto se debe no sólo a la exclusión desde el Estado, sino también al desarrollo y transmisión oral de sus conocimientos (Flores, 2005). Por ese motivo, la consolidación de una intelectualidad indígena que también se exprese en lengua castellana es difícil aún con los avances de los últimos 30 años. Esa inferioridad numérica también lleva a desconocer la existencia de una intelectualidad indígena en Ecuador.

En el marco de ese discurso y de esa auto representación se encuentra la propuesta de "plurinacionalidad". Han participado en los debates por su definición intelectuales indígenas dirigentes como Luis Macas, Nina Pacari, Blanca Chancoso, Estelina Quinatoa Cotachachi, Ampam Karakras, Luis Maldonado, entre otros. Ellos han intervenido en el espacio público a través de artículos periodísticos, entrevistas, documentos oficiales y debates con otros sectores de la sociedad ecuatoriana, y han contribuido en el admirable ejercicio intelectual de ponerle nombre a las cosas. Incluso los artículos y libros producidos en el ámbito académico local cuentan entre sus escritores a intelectuales indígenas, apoyados por un amplio espectro de intelectuales no indígenas que participaron en el debate por los contenidos de esta propuesta (Alberto Acosta, Ileana Almeida, Alejandro Moreano, Enrique Ayala Mora y Catherine Walsh, entre otros).

La plurinacionalidad está directamente relacionada con los contenidos que adopta la reflexión acerca de la nación. Estos intelectuales continuaron el camino que recorrimos brevemente en el primer apartado, en busca de la respuesta a la pregunta *¿Quiénes somos?* (Funes, 2006). A comienzos del siglo XXI son los mismos sectores, históricamente excluidos, los que demandan la inclusión en la nación ecuatoriana pero no a partir del reclamo y aceptación de políticas asimilacionistas sino del reconocimiento de sus propias características y diversidad identitarias. De esta manera lo que está en juego no es el ensanchamiento de una nación heterogénea, sino la convivencia política de múltiples naciones en un mismo Estado. Esta propuesta de Estado Plurinacional forma parte de un debate que también es muy

reciente en Ecuador y que, a pesar del avance que significa su advenimiento en el último texto constitucional, todavía no está resuelto. Y esto es porque, es necesario afirmarlo, la propuesta de plurinacionalidad es una propuesta política, que genera tensiones al interior del Estado y de la imagen de nación ecuatoriana, y que provoca una reflexión relacionada con siglos de racismo y dominación sobre amplios sectores de la sociedad en beneficio de los sectores blanco-mestizos, al mando de la construcción de los contenidos del Estado nación.

El sentido político de esta propuesta, puede observarse en el documento "Conceptos Básicos de un Estado Plurinacional", redactado a instancias de la CONAIE por un conjunto de intelectuales indígenas. Dicho escrito es un anexo del "Proyecto Político" de la CONAIE, que se hizo público en el año 1994 pero que fue sujeto a modificaciones a lo largo de las distintas asambleas convocadas por la organización. En este documento, se indica que la "plurinacionalidad" es "el principio político que garantiza el pleno ejercicio de los derechos de todas las nacionalidades que existen en el país". "El Estado Plurinacional es la organización política y jurídica que surge cuando varios pueblos y nacionalidades se unen bajo un mismo gobierno y Constitución que representará equitativamente los intereses de todos los sectores" (a diferencia del Estado "uninacional", al que también definen como la representación de los "sectores dominantes"). En el mismo documento interesa destacar la definición de "nacionalidad":

> Somos los Pueblos Indígenas que tenemos un mismo origen, una historia común, idiomas propios; y que estamos regidos por nuestras propias leyes, costumbres y creencias y formas de organización social, económica y política en nuestros territorios. Luchamos políticamente por la reivindicación de nuestros derechos individuales y colectivos, es decir como pueblos. Se define como nacionalidad a un grupo de personas, cuya existencia como grupo es anterior a la constitución del Estado Ecuatoriano; los miembros de este grupo comparten un conjunto de características culturales propias y particulares, que les diferencia del resto de la sociedad. De estas características, la más importante en la definición de un grupo étnico como nacionalidad es el tener una lengua propia. En el Ecuador existimos las siguientes nacionalidades: Kichwa, Shuar-Achuar, Chachi, Tsáchila, Siona-Secoya, Huaroani, Cofán, Awá, y Épera (CONAIE, 2001).

A partir de estas definiciones, es posible considerar la propuesta de plurinacionalidad como un recurso estratégico político al cual acude el movimiento indígena para pasar de demandas particulares de integración al Estado (basadas en el respeto a la identidad cultural) a demandas nacionales con una agenda que compromete a toda la

sociedad. De esta manera, la relación con el Estado deja de ser reclamativa (como resultó a lo largo de años de organización y lucha) para ser propositiva: se busca formar parte del mismo para modificarlo desde adentro (Dávalos, 2003). Ese es el contexto en que las nacionalidades indígenas se posicionan como sujetos políticos y articulan un discurso colectivo de cuestionamiento al Estado por su carácter uninacional, homogéneo y monocultural (Chuji Gualinga, 2008). Su propuesta es llevar la interculturalidad al plano de la política transformándola en plurinacionalidad del Estado. Esto supone incorporar al Estado prácticas que superen el racismo, la exclusión y la violencia hacia *todas* las naciones, pueblos y diversidades del Ecuador.

Ahora bien, este concepto está relacionado "no sólo con el cambio en las estructuras del Estado, sino también con cambios en el modelo de desarrollo y en la forma de entender la democracia" (Larrea, 2008). Lo que está en discusión no se reduce a cuestiones de identidad cultural (que no son menores), sino que incorporan un proyecto político frente a los contenidos represivos al mismo tiempo que "liberalizadores" de la economía capitalista defendido por cierto sector de la elite económico política del Ecuador. Estos elementos son indudablemente los que mayor rechazo generan entre dichas elites porque rompen con la herencia colonial y la forma de entender la nación desde el inicio de la República, y porque exigen otra concepción del territorio y del manejo de los recursos naturales muy ligado a la relación que las poblaciones indígenas establecen con la naturaleza (Santos, 2008). Para los imaginarios hegemónicos de un sistema mundo moderno/colonial (Quijano, 1990) esto produce temores respecto de la propiedad de la tierra, el manejo de los beneficios y las ganancias que originan estos "recursos". A su vez, exige un nuevo modelo de Estado que atestigüe una nueva institucionalidad. Por ello "la manera en que cada sociedad organice su plurinacionalidad la distinguirá de otras formas de convivencia plurinacional" (Santos, 2008) y la importancia de la experiencia ecuatoriana es central para toda Nuestra América.

Esta propuesta que surge del debate con las bases y entre los intelectuales indígenas, fue proyectada hacia (y compartida con) el resto de la sociedad ecuatoriana (CONAIE, 2007) en la Asamblea Constituyente que se llevó a cabo entre el 29 de noviembre de 2007 y el 25 de julio de 2008. Algunos consensos en torno a dichos debates se encuentran planteados en la nueva Constitución de la República, aprobada por referéndum el 28 de septiembre de 2008. Allí se explicita la propuesta de plurinacionalidad:

- Artículo 1: El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de República y se gobierna en forma descentralizada. [...].
- Artículo 6: Todas las ecuatorianas y los ecuatorianos son ciudadanos y gozarán de los derechos establecidos en la Constitución. La nacionalidad ecuatoriana es el vínculo jurídico político de las personas con el Estado, sin perjuicio de su pertenencia a alguna de las nacionalidades indígenas que coexisten en el Estado Plurinacional (Constitución Política del Ecuador, 2008).

Este consenso ha sido el resultado de una serie de debates vigentes. Aquí, con esta explicitación en el documento y ley fundamental del Estado sancionado en 2008, delimitamos temporalmente el contexto de nuestro trabajo. Las dificultades para llevar a la práctica la propuesta de plurinacionalidad pueden empezar a observarse desde el momento en que rige la nueva Constitución hasta la actualidad[5], particularmente en la tensa relación entre los dirigentes del movimiento indígena y el presidente Rafael Correa (Ospina Peralta, 2010; Ramírez Gallegos, 2010; Trujillo, 2010; Unda, 2009). La complejidad del escenario político posterior a la sanción de la nueva Constitución, tanto como las derivas de la idea de nación y los aportes de los intelectuales que forman parte de la dirigencia de la CONAIE, requerirá una merecida atención en futuros análisis.

EL MOMENTO TRANSICIONAL

Como se pudo observar a lo largo de estas líneas muchos de los brutalmente olvidados en la construcción de la nación ecuatoriana han dado batalla contra su invisibilización y desaparición y hoy utilizan las mismas herramientas conceptuales de sus dominadores en una ofensiva que ya no se limita a un decidido acto de resistencia, sino a cambiar de manera propositiva ese sólido imaginario de exclusiones. Ese cambio rechaza la dominación de una nación sobre otras y el discurso universalista como estrategia de homogeneización (que es aquello que finalmente ha generado un Estado esquizofrénico). En este sentido, exige la convivencia en pie de igualdad de las diversidades nacionales tanto al interior de las estructuras del Estado (en su carácter plurinacional) como en la sociedad (imaginada como intercultural).

---

5 En la sección "Anexos", presentada al final de este libro, figuran las Resoluciones del IV Congreso de la CONAIE realizado en el mes de abril de 2011. Antes de elegir a los nuevos dirigentes de la organización, los delegados del Congreso emitieron el documento adjunto en el cual evalúan el actual escenario y explicitan las principales demandas y estrategias de lucha frente al mismo.

En esta nueva nación plural, gran nación ecuatoriana que a su interior recoge diversas naciones, los indígenas ya no debieran ser imaginados como "menores de edad", ni como iguales en el sentido planteado por la lógica del mestizaje. Como indica Boaventura De Sousa Santos (2008) "la unidad no tiene por qué ser homogénea y la diversidad tampoco tiene que ser desintegración". Un Estado no deja de ser unitario por estar constituido por múltiples naciones y esta es la elección votada en el último proceso constituyente. Creemos con Boaventura que el Ecuador vive un momento "transicional" que se visibiliza con el levantamiento indígena de 1990 pero que continúa vigente aún después de haber confluido en la nueva Constitución de 2008. De ahí que los ecuatorianos estén viviendo en un "estado experimental" (Santos, 2008), sujeto a cambios, avances y retrocesos. No existe un concepto uniforme de plurinacionalidad porque dicha propuesta es hija del cambio que atraviesa permanentemente la realidad de los actores que la impulsan. Por eso no es todavía el momento de responder si ha cambiado la idea de nación en Ecuador. Esto no significa que perdamos de vista la actualidad de una pregunta que pretendía ser tratada de anacrónica y desechable. En un contexto en que "la emergencia del nuevo espacio global disloca las fronteras entre los Estados nacionales y las formas efectivas de organización de la vida colectiva" (Catanzaro, 2008), emerge desde las entrañas de estos mismos artefactos una propuesta que pone en crisis las nociones tradicionales (vale decir, modernas) de Estado nación y de intelectual. Estas propuestas no podrían haber irrumpido en otro contexto. Hastiados de ventrílocuos impuestos con brutalidad, los intelectuales indígenas pretenden alzar en su voz la de sus naciones. ¿Ha cambiado el colectivo intelectual que sostiene la bandera de la nación? Los intelectuales indígenas lo hacen y refrescan sus contenidos, pero no lo hacen desde el escritorio ni en soledad.

Un momento transicional se produce cuando ya no existe una imagen hegemónica que legitime a una nación. Siendo las reflexiones intelectuales sobre la ecuatorianeidad una parte constitutiva de la forma en que se concibió la nación a lo largo de la historia del Ecuador, consideramos que las actuales propuestas de los intelectuales indígenas configuran un ineludible dislocamiento en las formas que había adquirido hasta el momento el debate. Sus propuestas no son separatistas. Sus propuestas no son la de una "dictadura del *indigenado*". La compleja propuesta de plurinacionalidad pone en crisis las formas modernas de imaginar la vida colectiva al interior de una frontera. Esta crisis dual, este Estado experimental, dislocan también las ideas de democracia, sociabilidad, libertad e igualdad como los forjamos desde nuestro legado moderno. Estas

ideas ya no "encajan". Se quiebran, son insostenibles, ante su evidente falta de legitimidad. El actual momento de transición es oportuno para cuestionar en profundidad cómo se construyó nuestra historia, y cómo construiremos el futuro, a la luz de estas propuestas que finalmente refutan a quienes sostengan que la unidad tenga que hacerse brutalmente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anderson, Benedict 2000 *Comunidades imaginadas* (Buenos Aires: FCE).

Annino, Antonio 1994 *De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica* (Zaragoza: Iber Caja).

Asamblea Constituyente 2008 *Constitución Política del Ecuador* (Quito: Publicación oficial).

Becker, Marc 1999 "Una revolución comunista indígena: movimientos de protesta rurales en Cayambe, Ecuador" en *Memoria* (Quito: Marka), N° 7: 51-76.

Becker, Marc 2007 "Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano" en *Iconos* (Quito: FLACSO-Ecuador), N° 27, enero-marzo.

Bhabha, Homi 2002 *El lugar de la cultura* (Buenos Aires: Manantial).

Carrasco, Adrián *et al.* 1985 *Literatura y cultura nacional en el Ecuador. Los proyectos ideológicos y la realidad social 1985-1944* (Cuenca: CCE/IDIS).

Catanzaro, Gisela 2008 "Pensar la nación y repensar la crítica" en *Documento de jóvenes investigadores* (Buenos Aires: UBA-IIGG), N° 15, diciembre.

Chuji Gualinga, Mónica 2008 "Diez conceptos básicos sobre la plurinacionalidad y la interculturalidad" en <www.alainet.org/active/23366&lang=es>.

CONAIE 2001 "Conceptos Básicos del Estado Plurinacional" en <http://www.llacta.org/organiz/coms/com62.htm>.

CONAIE 2001 "Proyecto Político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador" en <http://www.llacta.org/organiz/coms/com862.htm 12/10/2001>.

CONAIE 2007 *Nuestra constitución por un estado plurinacional. Construyendo la revolución de los pueblos* (Quito: CONAIE).

Dávalos, Pablo 2003 "Plurinacionalidad y poder político en el movimiento indígena ecuatoriano" en *OSAL* (Buenos Aires: CLACSO), *N°* 9.

Fierro, Juan José 2008 "La plurinacionalidad, ¿un reto para el Estado?" en <http://www.flacsoandes.org/web/imagesFTP/1224175677.Estado_n_g.doc>.

Flores Carlos, Alejandra 2005 *Intelectuales indígenas del Ecuador y su paso por la escuela y universidad* (Quito: FLACSO-Ecuador).

Freire García, Susana 2008 *Tzantzismo: tierno e insolente* (Quito: Libresa).

Funes, Patricia 2006 *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos* (Buenos Aires: Prometeo).

Gramsci, Antonio 1972 "La formación de los intelectuales" en Gramsci, Antonio *Los intelectuales y la formación de la cultura* (Buenos Aires: Nueva Visión).

Grijalva, Agustín 2009 "El estado plurinacional e intercultural en la Constitución Ecuatoriana de 2008" en *Ecuador Debate* (Quito), 25 de febrero.

Guerrero, Andrés 1993 "La desintegración de la administración étnica en el Ecuador" en Almeida, José (comp.) *Sismo étnico en el Ecuador: varias perspectivas* (Quito: CEDIME/Abya Yala).

Guerrero, Andrés 1994 "Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la 'desgraciada raza indígena' a fines del siglo XIX" en Muratorio, Blanca (comp.) *Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX* (Quito: FLACSO-Ecuador).

Guerrero, Andrés 1996 "El *levantamiento indígena de 1994*. Discurso y representación política en Ecuador" en *Nueva Sociedad* (Quito), N° 142: 32-43, marzo-abril.

Ibarra, Alicia 1992 *Los indígenas y el estado en Ecuador* (Quito: Abya Yala).

Ibarra, Hernán 1999 "Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador" en *Ecuador Debate* (Quito), *N° 48*, diciembre.

Larrea Maldonado, Ana María 2008 "La plurinacionalidad. Iguales y diversos en busca del Sumak Kawsay" *Entre Voces* (Quito: IEE), N° 15.

Maldonado, Luis (coord.) 1988 *Las Nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo* (Quito: TINCUI/Abya Yala).

Muratorio, Blanca 1994 *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX* (Quito: FLACSO-Ecuador).

Ospina Peralta, Pablo 2010 "Significados de la radicalización. Análisis de coyuntura" (Quito: CEP), mayo.

Polo Bonilla, Rafael 2002 *Los intelectuales y la narrativa mestiza en el Ecuador* (Quito: UASB/CEN/Abya Yala).

Prieto, Mercedes 2004 *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador post-colonial, 1895-1950* (Quito: FLACSO-Ecuador).

Quijano, Aníbal 1990 (1988) *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (Quito: El Conejo).

Ramírez Gallegos, Franklin 2010 "Desencuentros, convergencias, polarización (y viceversa) El gobierno ecuatoriano y los movimientos sociales" en *Nueva Sociedad* (Quito), N° 227, mayo-junio.

Renan, Ernest 2000 (1882) "¿Qué es una Nación?" en Fernández Bravo, Álvaro (comp.) *La invención de la Nación* (Buenos Aires: Manantial).

Romero, José Luis 1986 *Situaciones e ideología en Latinoamérica* (Buenos Aires: Sudamericana).

Santos, Boaventura de Sousa 2007 "La reinvención del Estado y Estado plurinacional" en *OSAL* (Buenos Aires: CLACSO), Año VIII, N° 22.

Santos, Boaventura de Sousa 2008 "Estados plurinacionales y Constituyente" en *ALAI–AMLATINA*, 11 de mayo.

Donoso Pareja, Miguel 2004 *Ecuador, identidad o esquizofrenia* (Quito, Eskeletra).

Simbaña, Floresmillo 2005 "Plurinacionalidad y derechos colectivos. El caso ecuatoriano" en Dávalos, Pablo (coord.) *Pueblos indígenas, Estado y democracia* (Buenos Aires: CLACSO).

Trujillo, León 2010 "Las organizaciones indígenas y el gobierno de Rafael Correa" en *Iconos* (Quito), N° 37, mayo.

Unda, Mario 2009 *"7 meses después de las elecciones del 26 de abril ¿para dónde se radicaliza la revolución ciudadana?" Revista R* (Quito), N° 2: 24-42, diciembre.

Yashar, Deborah 2005 *Contesting Citizenship in Latin America: The rise of indigenous movements and the post-liberal challenge* (Cambridge: Cambridge University Press).

Zapata, Claudia 2005 "Origen y función de los intelectuales indígenas" en *Cuadernos interculturales* (Viña del Mar), Año 3, N° 4, enero-junio.

Zapata, Claudia 2008 "Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista" en *Discursos/prácticas* (Santiago de Chile), N° 2.

ANEXOS

ANTICAPITALISMOS Y SOCIABILIDADES EMERGENTES

Nociones en construcción

EN LOS ALBORES DEL SIGLO XXI EL CONTINENTE latinoamericano se nos presenta como un complejo escenario de múltiples fenómenos, procesos sociales y cambios políticos que parecen caminar hacia el empoderamiento de sectores populares, históricamente subalternos y marginados, a través de la manifestación y/o visibilización de experiencias de fuerte carácter emancipador. Sin embargo las ciencias sociales dominantes, en muchos de nuestros países e instituciones académicas, no logran superar los viejos modelos de análisis e interpretaciones, y profundizan herramientas teóricas que no pueden dar cuenta de los déficits de las democracias neoliberales, los modelos económicos subordinados al capital trasnacional y la persistente exclusión social.

Como investigadores sociales nos situamos en un espacio de reflexión, motivado por la idea de comprender y situar los sentidos, atributos y dimensiones de la acción social y política que se producen más allá de los Estados y los partidos políticos; en tanto representaciones exclusivas y casi monopólicas del discurso y de la práctica del cambio social colectivamente orientado. Retomamos críticamente los aportes de las escuelas sociológicas clásicas, que abordan las identidades colectivas, y los ubicamos en el marco de una mirada que enfatiza lo político desde sus propios sentidos (Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998)

y emprenden el desafío de centrar la atención en el subsuelo sociopolítico (Tapia, 2008) de las acciones colectivas. Esta trama pretende superar la dificultad de pensar otras formas de organizar el trabajo, producir y distribuir la riqueza social por vías que no sean mercantiles en su acepción capitalista, enfocando una mirada que trasciende las modalidades de producción económica alternativa basados en los principios de la economía solidaria (Hintze, 2004), y rechaza los mitos que equiparan la estatización, despojada de control popular, con la socialización de los medios de producción.

Al asir los elementos más novedosos de esas prácticas y representaciones sociales emergentes (en función de los cambios descolonizadores operados en segmentos de las ciencias sociales y la intelectualidad contemporánea) nos aproximamos a dos procesos que reúnen potencia política y epistémica. Nos inscribimos en la crítica superadora de los presupuestos corrientes de la vieja teoría democrática, creyente de soluciones para el déficit de democracia y justicia en nuestras sociedades, exclusivamente basadas en la ingeniería institucional, o sea en la capacidad de los Estados e instituciones políticas para encuadrar y subordinar la participación de los distintos sectores de la sociedad civil, especialmente los "marginados". Ello no significa un rechazo a los procesos constituyentes que se están produciendo en algunos casos nacionales puntuales (como Bolivia y Ecuador) a partir de la inclusión de demandas que trascienden las formas tradicionales de nación y ciudadanía, así como las experiencias de innovación participativa. Por otro lado asimilamos parte de la experiencia crítica y el repertorio simbólico de los movimientos antisistémicos nacidos con el sistema mundo moderno/colonial capitalista (Quijano y Wallerstein, 1992), no asimilados por los procesos convencionales y que canalizaron toda suerte de protesta social, oposición y resistencia a la consolidación del Estado y del mercado como ejes vertebrales organizadores de la vida de los pueblos. Con este eje se desarrolla una de las principales líneas de discusión promovidas por este grupo de trabajo: la cuestión del ejercicio del poder. Eso implica que, de la crítica general al Estado y la lógica mercantil como lugares de la política (Tapia, 2008), pasamos a la crítica del Estado y del mercado como procesos en perpetua dinámica, fundamentados y vueltos posibles por determinadas relaciones sociales, valores, representaciones de órdenes morales y disposiciones individuales, esto es por una configuración específica y históricamente constituida de interacciones y relaciones humanas.

Seguir ese sendero en muchas ocasiones nos lleva a revisitar historias olvidadas, borradas o reescritas por las instituciones y la imaginación del poder de hombres y mujeres, a colectivos diversos que aposta-

ron, con diferentes niveles de reflexividad práctica, a la potencialidad de autodeterminación del mundo que habitan. De los así llamados socialistas utópicos, anarquistas y corrientes del marxismo heterodoxo (en muchos casos, estereotipos creados por el marxismo dogmatico que se haría hegemónico en el campo de la izquierda en el siglo XX), transitando por "movimientos" generados por campesinos, por trabajadores, por colectivos culturales, por bandidos sociales, por grupos étnicos y mismo religiosos se puede encontrar una serie de elementos que componen también lo que aquí buscamos denominar como sociabilidades emergentes. Pero más allá de cualquier arqueología, lo que deseamos resaltar es no solo la vaga noción de novedad abstracta sino la sensibilidad para estudiar las continuidades entre lo que se podría esbozar como un repertorio de experiencias y representaciones simbólicas, verdaderas tecnologías sociales de los subalternos, forjadas entre y por los sectores populares en resistencia a lo que vendría, y vino a constituirse en el mundo capitalista. Y no siempre esta acción supuso una resistencia pasiva, o una resistencia como pura negación; muchas veces se produjeron resistencias proactivas, fundadoras de regímenes de convivencia que, más allá de sus disímiles duraciones, fueron a su vez muy potentes y dejaron sus huellas. Con este apartado pretendemos, entonces, poner en discusión la noción de temporalidad clásica, ligada a una forma meramente basada en cuestiones cronológicas; y promovemos, por el contrario, una visión compleja que contemple las temporalidades sincrónicas y diacrónicas, las temporalidades efectivas y la institución imaginaria de la temporalidad.

Concebimos como sociabilidades emergentes, de forma provisoria, al conjunto de prácticas sociales y representaciones de lo social orientadas por móviles como la horizontalidad, la libertad, el respeto a la diferencia, la solidaridad, la libre creación, la apropiación social del valor de uso y la inclusión, como fundamentos del establecimiento de lazos sociales y de la constitución de colectividades autodeterminadas. Consideramos que esta definición apriorística, presente en distintas articulaciones y discursos de los movimientos sociales, es fértil en su dimensión problematizadora, aunque eclipsa la distancia nunca suturada entre las experiencias y las expectativas (Koselleck, 1993). El concepto de *anticapitalismos* es central en nuestro debate y alude aspectos y dimensiones divergentes a las relaciones capitalistas de las nuevas sociabilidades que no pueden ser subsumidas en un homogéneo "proceso anticapitalista", y que sufren variadas formas de refuncionalización con las que se las pretende articular (García Linera, 2008). Hoy es recurrente asociar al anticapitalismo con los movimientos "antiglobalización" (Chrispiniano, 2002), que expresan parte de las resistencias populares contra las dinámicas de mercanti-

lización de la humanidad y la naturaleza. Pero, siguiendo a Ellen M. Wood (2006), comprendemos al anticapitalismo como un conjunto de actitudes en relación al capitalismo que implican graduales y selectivos modos de negación y rechazo al sistema, que va desde la oposición moral a la producción de la miseria, las desigualdades y del desequilibrio ambiental, a la lucha en contra el sistema como una entidad supra individual con una lógica propia de explotación y opresión que le son inherentes y irreformables. Moviéndonos entre los extremos, hallamos una infinitud de lecturas, y cada lectura genera entre los actores que la producen y defienden diversas estrategias de lucha y respectivos modos de vida. Esta noción de anticapitalismo alude un proceso amplio y heterogéneo de oposiciones a la pretensión del mercado y del Estado en dirigir la totalidad de la vida social, a partir de los imperativos articulados de reproducción y acumulación del capital. Entendemos que lo sustancial no es mapear cuáles sectores de la sociedad civil y sectores subalternos son representantes de esta emergente sociabilidad anticapitalista, ya que reconocemos que, aunque ciertos actores en determinadas circunstancias se asumen anticapitalistas, la mayoría de las veces encontraremos apenas fragmentos de esas sociabilidades emergentes que convergen y/o potencian luchas, resistencias, prácticas y representaciones. Los matices, las yuxtaposiciones y sus sentidos imaginarios serán, por ello mismo, una línea transversal de trabajo y discusión (Castoriadis, 2007).

Este tipo de sociabilidad, en términos de su significado para los posibles cambios políticos del presente siglo, es muchas veces refractario a las herramientas tradicionales instaladas en las ciencias sociales (Lander, 2005) por el discurso hegemónico que disciplina lo político institucional en la topología privilegiada del estadocentrismo (Wallerstein, 1998; 2001). A despecho de su aparente invisibilización, constatamos una insinuante multiplicación de las sociabilidades en el interior de procesos, organizaciones e incluso instituciones establecidas, articuladas en diversas configuraciones en el interior o en relación marginal con el Estado y el mercado como los conocemos. Y creemos que su presencia fragmentaria puede ser el síntoma de dinámicas configuradoras de nuevos sujetos y arenas sociales, en el camino a la emancipación humana.

Nuestro itinerario de reflexividad no pretende negar la relevancia de los anudamientos clásicos que continúan hegemonizando las articulaciones sociales, sino explorar otras caras alternativas, como así mismo los matices entre lo instituido y lo instituyente, lo mercantil y lo no mercantil, lo nuevo y lo viejo, lo tradicional y lo moderno. La heterogeneidad del peso atribuido a cada uno de estos polos es diferencial entre los propios miembros de ese colectivo. Interpelados por

tradiciones y espacios de pertenencia distintos, construimos perspectivas de interpretación disímiles sin la pretensión de uniformidades. Los procesos de sociabilidad que señalamos se inscriben en historicidades que los permean, son productos no previstos de la modernización (colonial) capitalista, que estimuló a su máxima extensión los procesos de subjetivación y individuación de la humanidad, fomentando nuevos modos de interacción, espacios de cooperación y configuraciones de vínculos colectivos, amparando una profusión de identidades sociopolíticas en varias partes del continente, generando el reconocimiento del autogobierno como potencia. Sin embargo, muchas de estas experiencias remiten a largos procesos de supervivencia y mutación de comunidades que han logrado reproducirse de forma autónoma a las modalidades sociales hegemónicas: la multisocietalidad es una clara evidencia de estos procesos (Tapia, 2006). Así, desde trayectorias disímiles se llega a sociabilidades que parecerían dar cuenta de motivaciones semejantes; no obstante, la comparación entre los aspectos que los anudan y los diferencian es un desafío pendiente para nuestra labor.

Nuestro enfoque, a su vez, no tendrá una mirada complaciente para con los movimientos, sino que como portadores de una ciencia que incomoda (Bourdieu, 2002) e inscriptos en nuestro compromiso de investigación militante (Mala, 2004) o anfibia (Svampa, 2008) intentaremos registrar tanto las novedades como las tradiciones (muchas veces inconscientes) que denotan estos movimientos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Álvarez, Sonia; Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo 1998 Cultures of Politics, Politics of Cultures (Oxford: Westview).

Bourdieu, Pierre 2002 "Una ciencia que incomoda" en Bourdieu, Pierre Sociología y cultura (México: Grijalbo/Conaculta).

Castoriadis, Cornelius 2007 Sujeito e verdade no mundo social-histórico (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).

Chrispiniano, José 2002 A guerrilha surreal (San Pablo: Conrad/Artcom).

García Linera, Álvaro 2008 "Estructuras de los movimientos sociales. Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia" en García Linera, Álvaro La potencia plebeya (Buenos Aires: CLACSO/Prometeo).

Hintze, Susana (ed.) 2004 Trueque y economía solidaria (Buenos Aires: Prometeo/PNUD/UNGS).

Koselleck, Reinhart 1993 Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos (Barcelona: Paidós).

Lander, Edgard (org.) 2005 A colonialidade do saber. Etnocentrismo e ciências sociais (Buenos Aires: CLACSO).

Mala, Marta (org) 2004 Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia (Madrid: Traficantes de sueños).

Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel 1992 "Americanity as a concept, or the Americas in the Modern World-System" en ISSAI, N°134.

Svampa, Maristella 2008 Cambio de época (Buenos Aires: CLACSO/ Siglo XXI).

Tapia, Luis 2006 La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal (La Paz: Muela del Diablo).

Tapia, Luis 2008 Política Salvaje (Buenos Aires/La Paz: CLACSO/ Muela del Diablo/Comunas).

Wallerstein, Immanuel 1998 Impensar las ciencias sociales (México: Siglo XXI).

Wallerstein, Immanuel 2001 Conocer el mundo, saber el mundo. El fin de lo aprendido (México, Siglo XXI).

Wood, Ellen W. 2006 "O que é o anticapitalismo" en Crítica Marxista (Campinas), N° 17.

CARTA DE MANAGUA

NOSOTRO(A)S, INVESTIGADORE(A)S Y ACTIVISTAS del Grupo de Trabajo *Anticapitalismos y sociabilidades emergentes* (ACySE) del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), reunidos en el Centro Interuniversitario de Estudios Latinoamericanos y Caribeños, en la Universidad Politécnica, en Managua, Nicaragua, el 6 de octubre de 2010; considerando que una de las razones fundamentales de nuestra articulación como colectivo internacional es el acompañamiento crítico y comprometido con las luchas populares de la región y que los lineamientos del área Grupo de Trabajo avalan y propician nuestro posicionamiento, declaramos que:

- Apoyamos a los movimientos y luchas sociales actualmente en curso en el continente, que buscan profundizar el protagonismo de los sectores populares y radicalizar los procesos de democratización en nuestros países
- Defendemos la búsqueda de nuevos modelos de desarrollo que desmercantilicen el proceso de apropiación de la naturaleza y las relaciones humanas
- Rechazamos todas las formas de criminalización de las luchas y movimientos populares por parte, en muchos casos, de gobiernos que se autodenominan progresistas

En particular, tomando nota de la coyuntura reciente:

- Nos preocupa la situación desencadenada en los recientes conflictos en Ecuador entre elementos policíacos y el gobierno que pudieran servir a intentos golpistas; así como también los conflictos al interior de las fuerzas progresistas, producto de las políticas del gobierno de Correa
- Denunciamos la criminalización de la protesta del pueblo mapuche por parte del Estado chileno y nos solidarizamos con su derecho a la autodeterminación, al tiempo que alertamos sobre la invisibilización de otras luchas indígenas en ese y otros países
- Denunciamos la represión política y paramilitar desatada en la comunidad de San Juan Copala, Oaxaca, México, en contra del proceso de autonomía que ha traído como resultado el asesinato de muchos indígenas triqui, y nos solidarizamos con las mujeres y niñas/os que actualmente están en huelga de hambre en la capital de ese estado
- Acompañamos los esfuerzos autoorganizativos de varios colectivos articulados en la red del Observatorio Critico para expandir los contenidos liberadores del legado de la Revolución Cubana, y alertamos sobre las consecuencias que se derivarán de las anunciadas reformas económicas y laborales a implementarse sin la participación y control populares correspondientes
- Expresamos nuestro desacuerdo con las sistemáticas tentativas de homogeneización y cooptación de las luchas sociales en Venezuela como parte de una estrategia gubernamental en medio de la grave polarización vigente
- Nos solidarizamos con el pueblo haitiano por los persistentes efectos del desastre natural y social, y valoramos positivamente los esfuerzos autoorganizativos de las comunidades en el proceso de recuperación.

Colectivo ACySE
Managua, 6 de octubre de 2010.

ALIADOS NA LUTA PELA EMANCIPAÇÃO DA CLASSE TRABALHADORA[1]

NÓS –BRAVA COMPANHIA, Cia. Estável de Teatro, Dolores Boca Aberta Mecatrônica de Artes e Engenho Teatral– somos coletivos teatrais afastados do tradicional centro de circulação, dialogamos com a periferia e /ou residimos nela. Nosso público é a classe trabalhadora.

Defendemos que os meios de produção teatrais devem estar sob o controle dos trabalhadores artistas realizadores das obras, organizados em grupos, em coletivos, sem a presença de patrões.

Essas opções se prendem às nossas origens e aos estudos que nos revelam o funcionamento do capitalismo como um sistema de acumulação privada das riquezas do mundo nas mãos de poucos, o que gera miséria para a maioria, os trabalhadores, incluindo a nós, trabalhadores artistas. É para lutar contra isso que assumimos o controle da nossa produção, da nossa criação teatral e tentamos gerar pensamento, cultura e arte contra o pensamento, a cultura e a arte dominantes que alimentam a manutenção desse estado de coisas.

Mas essa não é uma tarefa que podemos realizar isolados. E ela coloca em risco nossa própria sobrevivência como coletivos: nossos inimigos são poderosos e nossa luta não pode se limitar à disputa ideológica, cultural, artística.

---

1 Texto de los colectivos teatrales que marcharon con el MST de Campinas hasta São Paulo (2009)Fonte: <http://blogdabrava.blogspot.com/2009/08/aliados-na-luta-pela-emancipacao-da.html>..

Com a crise generalizada do capital, todos os trabalhadores pagam a conta da concentração das riquezas. Os fundos públicos são raspados para salvar corporações falidas que embolsam os recursos devidos não só à reforma agrária ou urbana, à educação e à saúde, mas também à cultura. Apesar da falência, a cultura dominante insiste no discurso de que não há saída sem o agronegócio, as multinacionais, os bancos, a indústria cultural, os donos do mundo. Mas somos nós que dependemos deles para viver ou eles que dependem de nós para forrar seus cofres?

Por aí marchamos, junto aos nossos pares, contra a negação das gentes, rumo ao socialismo.

São Paulo, agosto de 2009
Brava Companhia – Cia. Estável de Teatro –
Dolores Boca Aberta Mecatrônica de Artes –
Engenho Teatral

CARTA DE GENEBRA EM DEFESA DOS DIREITOS QUILOMBOLAS[1]

AS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS no Brasil saúdam os participantes da Conferência de Revisão de Durban, realizada entre os dias 20 e 24 de abril de 2009 em Genebra na Suíça para reafirmar o compromisso internacional com a Declaração e Programa de Ação de Durban (DDPA), conforme foi adotado na Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas realizada em Durban na África do Sul em 2001. Na oportunidade, denunciamos junto à comunidade internacional, os ataques que vimos sofrendo sistematicamente por um forte setor da sociedade brasileira.

Somos atualmente cerca de 5.000 Comunidades Quilombolas em todo o Território Nacional, descendentes de africanos escravizados que ficaram de fora do projeto de democratização do país, se organizando em sociedade autônoma e quase independente dentro da nova República. Apenas 100 anos após a chamada "Abolição

1 Carta divulgada pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Quilombolas –CONAQ– na Conferência de Revisão de Durban, realizada em Genebra, Suíça, entre 20 e 24 de abril de 2011.

da Escravatura" no Brasil, as Comunidades Quilombolas tiveram o seu primeiro marco jurídico assegurado, em ocasião da nova Constituição Federal que traz em suas disposições transitórias o artigo 68, norma constitucional autoaplicável na garantia de direitos fundamentais coletivos, segundo a própria Constituição Brasileira. Essa norma traz a seguinte determinação: "Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos".

Passados vinte anos da nova Constituição Federal, ao invés de constatarmos uma corrida para recuperar o tempo perdido, o que vemos é um lamentável debate abordando questões irrelevantes, travando os andamentos dos processos de regularização dos Territórios Quilombolas no Brasil.

No ano 2003, o Presidente da República Luís Inácio Lula da Silva, no uso de sua atribuição e em consonância com o DDPA, assinou o Decreto 4.887/03 estabelecendo uma Política Nacional de atendimento às Comunidades Quilombolas e sobretudo, normatizando os procedimentos administrativos para o processo de regularização fundiária dos Territórios Quilombolas. Logo vieram os ataques, haja vista que em 2004 o extinto PFL (Partido da Frente Liberal), atual Democratas, entrou junto ao STF (Supremo Tribunal Federal), corte máxima do judiciário brasileiro, com uma ADI (Ação Direta de Inconstitucionalidade) de Nº 3239/04, pedindo que seja julgado inconstitucional o decreto 4.887/03.

Em 2007, o Deputado Federal Valdir Colatto (PMDB/SC) entrou com um PDL (Projeto de Decreto Legislativo) de Nº 44/07 na Câmara Federal, pedindo a anulação do decreto que trata da questão quilombola. Como se não bastasse, exatamente no ano da revisão do DDPA, o Senador Lúcio Alcântara (PSDB/CE) entrou no Senado Federal com um PEC (Projeto de Emenda Constitucional) de Nº 190, dessa vez não mais intervindo sobre o decreto 4.887/03, mas sobre o próprio dispositivo constitucional assegurador de um direito, o artigo 68 do ADCT (Atos das Disposições Constitucionais Transitórias) da Constituição Federal.

Todas essas iniciativas são paralelas a uma série de eventos violentos, onde as comunidades quilombolas vivem tempos de pavor, frente a frequentes casos de agressão, em suas mais diversas facetas e constantes ameaças, atos orquestrados com um forte jogo de mídia, uma verdadeira guerra fria, buscando formar a opinião pública no sentido de colocar o Movimento das Comunidades Quilombolas como grupo marginal que ameaça a paz na sociedade e o direito à propriedade. O caso virou até tema de telenovela em defe-

sa da monocultura de eucaliptos para a produção de celulose, um dos principais casos de violação de Direitos Humanos envolvendo comunidades Quilombolas no Estado do Espírito Santo, Região Sudeste do Brasil.

Vale lembrar que os Territórios Étnicos são propriedades coletivas, necessárias à reprodução social, cultural, econômica, religiosa e ambiental do grupo, identificado a partir do critério de autodefinição, conforme rege o Decreto 4.887/03 e a Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho). O processo de regularização desses territórios obedece às normas de inalienabilidade, o que contraria os interesses de grupos ligados ao setor do agronegócio e outras forças econômicas, destacando-se empresas multinacionais de países ditos desenvolvidos que exploram de maneira violenta e criminosa os grupos sociais, bem como os recursos naturais no Brasil, assim como nos países em desenvolvimento de maneira geral.

Hoje o PDL 44/07, bem como o PEC 190 se encontram no Congresso Nacional para tramitação, enquanto a ADI 3.239/04 se encontra em vias de julgamento no STF. Nós acreditamos que uma vitória ou uma derrota nossa no Brasil abrirá precedente para casos parecidos de fortalecimento ou fragilização da luta desses povos em toda América Latina e no mundo. Portanto, pedimos o apoio da Comunidade Internacional, sensível às causas das chamadas minorias, numa intervenção política pedindo uma ação mais efetiva do Estado Brasileiro em todas as suas instâncias de poder, na defesa do Povo Quilombola.

Por fim, pedimos que a Comunidade Internacional faça ecoar o grito da comunidade afrobrasileira:

- Pela manutenção do Decreto 4.887/03 e a imediata aplicação do Artigo 68 do ADCT da Constituição Federal.
- Pelo Cumprimento da Convenção 169 da OIT e dos Tratados Internacionais em defesa dos Direitos Humanos assumidos.
- Pela aprovação do Estatuto da Igualdade Racial em absoluta consonância com os interesses do Povo Quilombola.
- E, pela solidariedade aos grupos religiosos perseguidos no mundo inteiro, sobretudo, os de religiões de matrizes africanas.

Na oportunidade, repudiamos aqueles que se utilizam do espaço da Conferência de Revisão de Durban, tão importante na resolução dos problemas históricos das chamadas minorias, para fazerem seus palcos de disputas, tirando o foco do debate. Repudiamos

também aqueles que se utilizam de argumentos fúteis para não participar do debate, demonstrando total indisposição na busca de soluções para os problemas raciais, sociais, étnicos, religiosos e de imigração, agravados pelo fato de que parte relevante dessa população é composta por jovens e mulheres, sujeitos a toda forma de intolerâncias correlatas, afligindo historicamente os grupos menos favorecidos no mundo.

Genebra, 22 de abril de 2009
CONAQ – Coordenação Nacional de Articulação das
Comunidades Quilombolas[2]

2 Assine o manifesto pelos direitos quilombolas: <www.petitiononline.com/conaq123/petition.html>; <www.conaq.org.br>.

Mario G. Castillo Santana*

V OBSERVATORIO CRÍTICO DE LA HABANA

Una perspectiva libertaria

PRIMER DÍA

El sábado 26 de marzo una fresca mañana en el hermoso patio del Coco Solo Social Club, en el municipio de Marianao acogió el V OC. Como militante social anarquista e investigador social debo decir que me llena de satisfacción y orgullo el haber podido contribuir a realizar este encuentro en tal lugar, sitio entrañable de mi propio barrio, donde pasé buena parte de mi última adolescencia, junto a mi cordial amigo Manuel Martínez, quien vive allí junto a su familia.

El V OC en el Coco Solo Social Club fue también momento para un balance crítico de la historia personal de varios compañeros respecto a cómo han incidido los principios de autonomía, solidaridad y autogestión en los últimos 15 años de nuestras vidas, pues en este mismo lugar, a mediados de 1998 iniciamos un ciclo de estudios-debates sobre momentos importantes de las luchas sociales del siglo XX con el tema del 30 aniversario de los movimientos del 68. Miriam Herrera, Manuel Martínez, quien estuvo en este V OC, Julio Tang hoy en China,

* Historiador y docente, investigador del Instituto Cubano de Antropología, activista del Observatorio Crítico.

Antonio Arazo, Darié González, Iván Dipotet, los tres en España hoy, y el desaparecido e inolvidable profesor Manuel Barreiro, fueron algunos de los que animamos ese espacio.

Trece años después, revisando los textos y la convocatoria para aquel encuentro, hallo un entrañable hilo conductor entre aquellos empeños y estos... pero, ¿cómo regresamos aquí? Cuando todo parecía que el Centro Cultural "El Mejunje" de Santa Clara, con su prestigio de espacio abierto y plural, vencedor de decenas de batallas contra el ejército de censores, iba a ser la sede de este V OC en fórmula de cogestión, los hechos tomaron otro giro: El Mejunje retira su apoyo al evento antes de que la Asociación Hermanos Saiz[1] –auspiciadora inicial del evento del OC– se posicione respecto a la propuesta de cogestión, sacando a relucir las frágiles bases sobre las que se sostiene su pluralidad y apertura.

La AHS hasta último momento reitera su apoyo presupuestado de realizar el OC en la sede anual de San José de las Lajas, pero sentimos que ya no podemos hacer menos de lo que nos planteamos con El Mejunje, coincidimos en que es el momento de ejercer la auto organización total sobre un espacio que nació para monitorear críticamente las experiencias y las posibilidades de la autonomía creativa en Cuba. Entonces mi madre me dio la lección que faltaba: ¿qué problema podía tener traer las sesiones del Observatorio Crítico a donde podemos hacerlo nosotros mismos, a nuestros espacios donde convivimos en nuestras casas? Los límites de lo posible se iban ampliando por caminos inesperados...

SESIÓN 1: "DESARROLLO LOCAL INCONEXIONES Y POSIBILIDADES"

El sábado 26 comenzamos el encuentro con la sesión "Desarrollo local inconexiones y posibilidades". La experiencia de Coco Solo Social Club en un año de acciones fue presentada por Manolito "El Pollo" Martínez y un audiovisual que resume los empeños y expectativas. Jorge Luis Alemán –miembro de la Cátedra Haydee Santamaría– pre-

1 Una organización creada en los años ochenta de manera voluntaria por un amplio grupo de creadores jóvenes como "brigada artística" Hermanos Saiz, que la fértil imaginación burocrática local convirtió en Asociación Hermanos Saiz, una especie de ONG gubernamental, que a partir del 2001 pasó a jurisdicción presupuestaria del Ministerio de Cultura y al control ideológico de la Unión de Jóvenes Comunistas, siendo un espacio permeable a proyectos socioculturales que en el entramado institucional del país no hubieran tenido posibilidades de concreción. Contando actualmente con no más de 2.100 miembros aproximadamente, se presenta como la "organización de la vanguardia artística juvenil cubana", pero hay señales de que en este momento se encuentra en un franco proceso de burocratización, replicando las prácticas de cualquier ministerio "adulto".

sentó la ponencia "La descentralización en una efectiva participación ciudadana". "Desarrollo de subjetividades y espacios de participación comunitaria para la transformación social" fue la presentación de un trabajo colectivo presentado por Ovidio D'Ángelo. "Una experiencia de desarrollo de habilidades en niños a partir de un taller de animación audiovisual" de Ivette Ávila. Arliz Plasencia presentó el documental "+600°" de Yoel Rodríguez.

De esta sesión habría que decir que ha sido constante, al menos en cuatro de los cinco O.C. realizados, y este ha sido uno de los más sólidos respecto a la calidad de los materiales y experiencias presentadas. La presentación de J. L. Alemán hizo avanzar la discusión mas allá de las fronteras de lo que podríamos llamar las coordenadas del acandismo, un fenómeno intelectual que ha cobrado cuerpo en varios medios culturales del país, a partir de la obra del influyente profesor de Filosofía en la Universidad de La Habana, Jorge Luis Acanda, con sus textos en torno a los conceptos de sociedad civil y hegemonía, en clave gramsciana. Una influencia que luego de 10 años considero controversial, si descontamos el tremendo impulso investigativo y de estudio que generó su obra entre las nuevas generaciones universitarias, como no ocurría en años, pero que políticamente termina perfeccionando el clásico pliego de exigencias al 'gobierno revolucionario' para que "complejice" su "hegemonía socialista", generando nuevos anillos de frustración, cinismo social y lo más relevante, la sostenida inexistencia de espacios de construcción de autonomía y contestación social frente al despliegue del capitalismo estatal en Cuba[2] . De la presentación y el debate, del texto de Jorge Luis Alemán, podríamos decir que hace reorientar la mirada hacia nuevas conexiones que pueden apuntar hacia otras potencialidades que el acandismo dejó fuera[3].

---

2 La historia del Centro Juan Marinello y la Cátedra Antonio Gramsci, hoy prácticamente inactiva, rampa de lanzamiento pública de los profesores Jorge Luis Acanda y Fernando Martínez Heredia, es ilustrativa de la dependencia umbilical respecto al Estado que han generado las perspectivas teóricas del gramscismo cubano y tal vez del gramscismo en general. Como ha afirmado John Holloway "los interminables debates de la izquierda sobre la dominación y la hegemonía son derrotistas, pues sirven para reproducir [más] que para disolver la dominación que pretenden combatir" En: Holloway, John 2006 *Contra y más allá del capital...* (Caracas: Monte Ávila).

3 En vez de una reformulación del socialismo en base a los preceptos del "acandismo" fue impuesta desde fines de 1999 la "batalla de Ideas" y posteriormente la "actualización del modelo", o sea, movimientos *ideológicamente* opuestos al acandismo, pues invocan marxismos de corte soviético y neoliberalismos disfrazados, así como un cierto "origenismo" trasnochado de lo cubano, quedando vigente sólo en cotos intelectuales particularizados, pero no en las grandes instituciones docentes como las Escuelas Superiores del PCC o los "Programas de la Revolución", dirigidos por la "comandancia central".

El psicólogo e investigador social Ovidio D'Ángelo y sus colegas presentaron una experiencia de trabajo social con jóvenes ex reclusos en los barrios de Romerillo y Santa Felicia, los cuales fueron acompañados por un grupo de investigadores en el proceso de generar un proyecto de desarrollo comunitario. El centro del debate que generó esta ponencia fue la naturaleza del acompañamiento de los investigadores, en qué se diferenció en la práctica "acompañamiento" de "orientación" y en qué sentido ocurrió el protagonismo de los jóvenes en esa experiencia. Dmitri Prieto llamó la atención sobre posibles controversias en torno al concepto de "autonomía integradora", que sostiene buena parte de la obra de D'Ángelo y cómo las tensiones de esa noción pueden estar incidiendo en la dinámica del proyecto e incluso bloquear las potencialidades de esa experiencia de trabajo, lo cual llevó finalmente a los autores a considerar la riqueza y contribución del debate a su trabajo.

Cuando el sol de las 11:30 hs comenzaba a hacer su presencia entre las plácidas sombras del mango y la almendra del Coco Solo Social Club, Ivette Ávila, realizadora audiovisual y en algún momento también fundadora del Observatorio Crítico, presentó su experiencia de trabajo en un taller de realización audiovisual con niños de una escuela primaria del municipio 10 de octubre. Un espacio larga y duramente gestionado por ella y otrxs compañerxs que ha dado frutos plenos por la capacidad que tiene esta experiencia de motivar y dar confianza a las niñas y los niños a adentrarse en la creación propia y en el trabajo en colectivo, como remarcó Ivette que fue un objetivo central de su trabajo. Reflexionando sobre este valioso trabajo y los resortes de su éxito me pregunto cuando escribo este texto, y fue algo que sintomáticamente no se habló en el encuentro ¿cómo generar espacios que sean estimulo en las niñas y los niños para la capacidad de creación, en contextos más precarizados como el del barrio donde estábamos sesionando? Se hace imprescindible repensar experiencias como esta sin recursos tecnológicos, que si bien pueden ser vehículos útiles, también pueden devenir en fetiches depreciadores de las habilidades que tiene más a mano el mundo de vida popular, no sólo para sobrevivir sino para reconstruir y darle nuevos sentidos a la existencia.

A continuación de Ivette, la compañera Arliz Plasencia presentó el documental "+600°", fruto de una investigación realizada por Yoel Rodríguez López con su cooperación, que documenta la historia y la profunda presencia de los fundidores de San José de las Lajas, la capital ciudad ubicada a 50 km de la capital donde se desarrolló, entre las décadas veinte y noventa del siglo pasado una importante industria local de producciones, que iban desde utensilios de cocina, lámparas y rejas, hasta luminarias y bancos del Parque Central de la capital de la

Isla: un material audiovisual de una temática poco frecuentada dentro de la creciente producción de jóvenes realizadores en Cuba, donde las historias y las dinámicas locales del pueblo trabajador pudieran tener más tratamiento y vuelo artístico, como lo ha venido demostrando en su relevante hacer Televisión Serrana.

Desde la perspectiva que nos situamos el material puede trascender la dimensión de las fundiciones como creadoras de identidad local, para explorar más en las relaciones laborales al interior de éstas, el movimiento de horizontalidades y jerarquías dentro del universo laboral de las fundiciones, su conexión con las políticas del Estado en el devenir de esta industria o las dinámicas ambientales que pudieran estar implicadas en una potencial recuperación popular y proletaria de estas manufacturas, más allá de una visión museable a la que peligrosamente pudiera tributar el enfoque de las fundiciones como espacio de identidad local.

Entre los presentes en el foro se señaló la pertinencia de ubicar el análisis de las fundiciones de San José en la trayectoria de los planes industrializadores en gran escala que el estado cubano con intención revolucionaria llevó a cabo y sus consecuencias para emprendimientos como estos y el entramado social que generaron. Hubo total coincidencia en la importancia crucial de que el OC acompañe, en todo lo que pueda, el trabajo de Yoel, por las potencialidades de regeneración social que comporta este empeño audiovisual y por el simbolismo que encierra para el OC mismo, al ser San José el territorio donde nació la Red y por tanto un lugar a donde deben tributar alguna parte de los desvelos creativos que se generen.

SESIÓN 2: "REDES DE GÉNERO PARA RESISTIR A LOS CAPITALISMOS"

Una frugal merienda de jugos naturales fue un fresco aliciente para reiniciar las sesiones con el panel "Redes de género para resistir a los capitalismos". Fue éste un panel temático nunca antes abordado en OC anteriores, por otro lado fue un ejemplo de auto organización y horizontalidad en la coordinación del espacio. Aquí Yasmín Portales –activa militante en temas de género– presentó "Comunidades imaginadas antes y después de Internet, modos de resistir los capitalismos heteropatriarcales", una inusual contribución a un tema habitualmente colonizado en Cuba por las agencias estatales y activismos parciales, donde se presupone que la liberación de la mujer ya ocurrió, y que se trata de preservar las conquistas, cuando en verdad hay una amplia gama de posibilidades transdominadoras en el tema. Se requiere organización autónoma, como única vía, no sólo para preservar las conquistas sociales derivadas del proceso liberador anticolonial, sino

para plantear nuevos horizontes de libertad, tal y como las militancias feministas y queer están planteando hace décadas.

Una especial contribución en este sentido fue la de Francisco Rodríguez Cruz –Paquito el de Cuba–, periodista que lleva un blog homónimo, que representa una particular forma de asumir lo queer en el contexto político cubano. Siendo gay, comunista y militante del PCC, bloguero, portador de VIH y padre de un adolescente, representa una identidad muy poco visibilizada en el polarizado campo de ideas en Cuba, que plantea un reto para las miradas al uso, en lo cual insistió en su presentación.

Sandra Álvarez con su blog "Negra cubana tenía que ser", hizo un balance de la presencia e influencia de los blogs de cubanos en el debate en la red sobre la sociedad cubana, así como las formas en que han sido interpretados y enjuiciados por el sistema mediático nacional, a propósito del programa televisivo "Razones de Cuba", el cual días antes del V OC, hizo un recuento de las amenazas que se ciernen sobre Cuba con la "guerra mediática que está organizando el imperialismo", en la cual hay blogueros "de la revolución" y "mercenarios", lo que automáticamente invisibiliza el hecho de que el blog en sí mismo hace emerger agendas políticas personales, y las socializa haciéndolas públicas, una realidad no concebida en el esquema de control social local, pero que está siendo un hecho. Sandra llamó la atención sobre el carácter poco explícito en ese programa de la lógica con que se hacen tales evaluaciones, y sobre la necesidad de romper con las formas polarizadas, belicistas, así como –en el ámbito estético político– sobre el tono de video clip con que se presentó el material que abordó en el espacio televisivo la exigua, pero existente, blogósfera cubana, tono que apela más a la cooptación subliminal del televidente que a una profundización en la realidad con base en el raciocinio.

Finalmente Luis Rondón Paz expuso el trabajo del boletín Noti G. La noticia LGTB al día. Una de las pocas experiencias de prensa dentro de los ámbitos queer que ha logrado articular una notable lista de distribución y convertirse en un potencial medio de prensa autónomo. Esto es precisamente lo que le ha granjeado a Alejandro Martin, el editor principal de Noti G la tensa simpatía de todas aquellas instituciones que le han dado auspicio temporal a un medio como ese boletín. La malograda ilusión de tales agencias gubernamentales ha sido la de poder cooptar el trabajo de ese boletín, lo cual no ha podido ocurrir, pero el costo ha sido la desactivación, la suma cero en el juego de vaciamiento total de todo esfuerzo de organización autónoma, a manos de los cuerpos encargados de proteger la muerte asistida en que respira la sociedad cubana hoy, narcotizada de un estatismo tal que hasta a los propios personeros del Estado cubano ya les estorba... En

tal sentido Noti G merecería una segunda oportunidad, oportunidad que no será un regalo de los dioses, sino un nuevo y renovado esfuerzo por encausarlo explícitamente por los causes de la autonomía y la no (auto)complacencia.

Este panel generó muy buenas intervenciones de los participantes, donde se debatió la naturaleza de internet, su carácter de herramienta o no para el relanzamiento de proyectos y organización anticapitalista. Se analizó la dimensión política en el contexto cubano del déficit de internet, cómo su utilización por compañeros y colectivos como Socialismo Participativo Democrático fue positivo para promover un proyecto de profundización socialista que, aunque ha sido desconocido y virtualmente deslegitimado por el entramado oficial cubano, permitió relanzar una propuesta de socialismo menos estatista, como hacía mucho tiempo no ocurría en Cuba. Yasmín comentó cómo el hecho de culpar a la CIA como agente que ha promovido por las redes sociales electrónicas las crisis políticas en el Medio Oriente, tal y como se ha manejado tenuemente en los medios cubanos, es ocultar y simplificar los profundos detonantes sociales presentes en esos países, ante lo cual las redes de internet sólo pueden catalizar y coordinar un descontento que la propia sociedad tiene que sentir y organizar antes. Se comentó también la naturaleza del cable Cuba-Venezuela y cuáles serían sus potenciales usuarios y hubo consenso en que tal inversión conjunta no cambiará en mucho el actual panorama de funcionamiento del sistema mediático nacional cubano, que paralelamente a esas inversiones está construyendo una imagen de internet como un exclusivo "campo de batalla" que evidentemente debe ser manejado por los "combatientes de la informática", lo cual expresa los preparativos de cara a una opinión pública que cada vez más lo pide como un derecho. Un compañero señaló que la libertad de acceso a internet no había logrado transformar sustancialmente el panorama de atomización y despolitización reinante en los países capitalistas donde hay libre acceso. No obstante a estos criterios encontrados, hubo consenso en esta área temática de que tenemos derecho a acceder a internet, aunque no es un regalo de los dioses, ni una panacea de ciberdemocracia.

SESIÓN 3: "ECOLOGÍA, SALUD Y CONCIENCIA AMBIENTAL"

A pesar de notables ausencias el panel "Ecología, salud y conciencia ambiental" sesionó en la tarde. La ausencia de Marfrey Cruz Medina con su presentación sobre el proyecto ecológico cultural "Al Margen" en el entorno lacustre de Ariguanabo, en la actual provincia de Artemisa obligó a dar paso a "R(i)flexiones sobre los transgénicos en Cuba" un

espacio que generaron Carlos Martínez de Santa Clara e Isbel Díaz, el cual permitió mover un debate inédito sobre un tema que se ha invisibilizado en el país. En el panel se evidenció cómo se está produciendo una rápida transición de una Cuba de agricultura deficitaria pero orgánica, de frutos caros en las ciudades pero generalmente no tóxicos (excepto con el uso de carburo que ya venía de antes) a una agricultura, que ahora mismo está siendo escenario de pujas de poder entre los tenebrosos (y maquillados) oligopolios agroquímicos internacionales, en busca de alianzas con la élite tecnoburocrática militar cubana.

Para estos poderosos intereses, que hoy están devastando millones de hectáreas en países como Argentina, Brasil o Paraguay, por sólo citar tres de los casos más rotundos del continente, lograr establecer convenios serios con la pequeña Cuba es un negocio gigante, pues penetrar en Cuba es partir el espinazo de un referente y símbolo a nivel mundial en la agricultura "orgánica y popular", para hacer ver que no hay alternativas a la agricultura industrial y transgénica cada vez más basada en dinámicas capitalistas. Pero eso es algo que hasta ahora no ha parecido interesarle mucho a los aprendices de "nuevas elites empresariales" cubanas y todo parece indicar que combatirán con creciente encono a los que cuestionen los nuevos retoños del capitalismo agroquímico local. Una evidencia concreta de lo antes dicho ha sido la expulsión del compañero Carlos Martínez de su trabajo en la Universidad de Santa Clara, durante los próximos cuatro años, por haber manejado supuestamente "información secreta" por lo que es perentorio organizarse ya, para responder a esta oscura y peligrosa decisión, como precedente de lo que parece sobrevenir.

El compañero Erasmo Calzadilla, fundador del Observatorio Crítico, hizo una presentación sobre su experiencia en la producción de compost, derivado de su proyecto de reforestación en el barrio del Reparto Eléctrico en el extremo sur de la capital. La producción de compost para él ha sido la parte menos aciaga de su emprendimiento con amigos y niños de su vecindario, pues en la imprescindible siembra de árboles que él ha llevado a cabo se detecta una violencia social contra las posturas, que denota un abandono profundo de la sociedad local respecto a las implicaciones ambientales del proyecto de sociedad moderna vigente en todos lados.

Luego de la resumida presentación de Erasmo, el compañero Martin Téllez, miembro de la histórica Confederación Nacional del Trabajo de España, hizo una presentación de su trabajo "Autogestión, ayuda mutua y salud mental", una interesantísima ponencia que trató de comunicar la labor organizativa de disímiles proyectos en varios países para hacerle frente a las afectaciones de salud mental a través de la aplicación de principios libertarios, como han sido The Ica-

rus Project, Club House Model, Freedom Center o Mad Pride. Señaló cómo estos proyectos, a pesar de sus diferencias en su orientación clasista, han tenido en común en sus puntos de partida la desnaturalización del concepto de "normalidad" y de las formas más comunes de administración de los centros de salud mental basados en el autoritarismo y el verticalismo de las autoridades de salud, así como la medicalización total en el tratamiento a los enfermos, ante lo cual varios proyectos libertarios de salud mental han reivindicado un simple y radical principio: "lxs amigxs son la mejor medicina", haciendo hincapié en los factores colectivos y comunitarios en la recuperación de las enfermedades mentales.

Por primera vez en el Observatorio tuvimos el gusto de contar con la presencia de músicos y no en calidad de "animadores culturales", sino como ponentes en igualdad de condiciones, como parte de los debates. Ese fue el caso del valeroso y prestigioso cantante de rap Raudel "Eskuadrón Patriota", quien con la fuerza de su voz y su rebeldía libertaria cantó tres temas que tuvieron en común una convocatoria abierta al amor, la decencia, la paz y la justicia. A no sentir vergüenza de sentirnos revolucionarios y comprometidos en luchar porque este país, digo yo, no se convierta en un nuevo paraíso del capital mundial y las mafias burocráticas ex comunistas.

Así concluyó el primer día del V OC con una alegre sensación de que pudimos echar a andar este espacio y anhelantes de que llegara el segundo día.

SEGUNDO DÍA

SESIÓN 1: "ESPACIO TEMÁTICO ABIERTO"

Una mañana fresca y limpia de domingo nos recibió en el patio de la casa del Coco Solo Social Club para sesionar en el segundo día del encuentro. Lo acordado era un espacio temático que involucraba básicamente a compañeros del Taller Vivir la Revolución, una presentación del compañero Daniel Pinos de la CNT francesa sobre la película de Peter Watkins sobre la Comuna de París y una intervención de Dmitri Prieto sobre "Dificultades actuales del proyecto revolucionario".

Por el taller Vivir la Revolución, Julio Cesar Guanche, prolífico y agudo investigador de la historia del pensamiento marxista y de izquierda en Cuba hizo una exhaustiva presentación de los obstáculos, limitaciones y ambigüedades del sistema legal cubano en relación con los derechos ciudadanos, lo cual motivó múltiples interrogantes y respuestas que denotaron los desconocimientos que nos aquejan sobre los exiguos derechos que nos tienen reservados, lo cual permitió retomar cuestiones pendientes de la intervención sobre descentralización

y participación de Jorge Luis Alemán el día anterior. Fue un buen momento para haber discutido más a fondo las implicaciones actuales e históricas de la reducción de la autonomía individual y colectiva que ha implicado la "ciudadanización" de la contestación crítica, pero es un tema que genera consensos en muy pocos lugares, lo cual denota la fuerza de la hegemonía del liberalismo a nivel internacional, más aún en una sociedad como la cubana donde la policía te llama ciudadano y en los actos políticos convocados por el Estado nos llaman "compatriotas". En un contexto como este las luchas por los derechos ciudadanos pueden ser parte de una buena pedagogía del oprimido cubano, para aprender en la práctica cuán útiles son esos derechos y hasta donde pueden llevarse, siempre que no se conviertan en simples maquillajes lingüísticos para una potencial reconversión al capitalismo como la que nos está proponiendo la derecha cubana y poderosos actores dentro de Cuba hoy.

El compañero Dmitri Prieto intervino haciendo un balance de lo que hemos logrado convertir en cotidiano como parte del accionar de la red y cómo, a diferencia de otros colectivos con cierta organización en los años anteriores en nuestro país, hemos logrado generar propuestas de transformación social desde la izquierda y en clave de profundización del socialismo, algo casi inexistente hace muchos años en un escenario dominado por el juego binario disidencia liberal (derecha)/Estado cubano (izquierda), en un sistema que ha paralizado todo accionar autónomo en la sociedad cubana.

Pero Dmitri no llegó a este punto para hacer un resumen de complacencias, sino para llamar la atención de las ineficiencias y debilidades de nuestro hacer transformador hacia nosotros y en sociedad, y planteó una pregunta de método a esclarecer en la coyuntura actual y para lo que viene: ¿con quién queremos hacer qué?, lo cual en otras palabras nos plantea quién es nuestro interlocutor y qué praxis concreta se espera que seamos capaces de hacer. Esto teniendo a la vista que la mayoría de los textos de corte programáticos salidos de colectivos que han formado o no parte de redes como el Observatorio, han tenido por receptor más o menos explicito a intelectuales o personeros del Estado-gobierno-Partido, lo cual ha tenido resultados que es preciso afrontar y evaluar a la luz del tiempo transcurrido entre 2007 y 2011. Si queremos afrontar el asunto de cómo recuperar una práctica anticapitalista en Cuba, diría de alguna manera Dmitri, debemos trascender el horizonte de los manifiestos y las declaraciones y recuperar la gimnasia organizativa que cree espacios y prácticas.

Frente a estos planteos intervino Pedro Campos, animador más visible del colectivo Socialismo Participativo y Democrático, planteando que él evaluaba de manera distinta el trabajo y los efectos de las

declaraciones de ese colectivo en particular. No obstante, y teniendo en cuenta que el OC es un espacio que desde que lo fundamos pretendemos que sea un ámbito en constante transformación, consideramos colectivamente entre los presentes la necesidad de que ampliara su intervención y que tuviera un tiempo íntegro en la tarde para polemizar, más amplia y organizadamente, con la presentación de Dmitri.

Rondando el mediodía Daniel Pinos intervino sobre su propuesta de recuperación histórica de la Comuna de Paris en una fecha, como la de los días en que estábamos sesionando, justamente bien cercana a esos días gloriosos. A partir de vívidas imágenes del documental de Watkins, Daniel nos fue contando qué solución militante encontraron los realizadores para imprimirle esa veracidad de las actuaciones al material, lo cual no fue otra cosa que encontrar en el mundo proletario del Paris de hoy a aquellos que representaran a sus equivalentes 140 años antes y así convertir en un catalizador de concienciación crítica lo que hubiera sido simplemente una sesión de rodaje para una película histórica más. También llamó la atención acerca de las corrientes de ideas sociales que existieron en el movimiento comunero y la convivencia de esas ideas, que generó la experiencia práctica y en especial el papel del anarquismo de esa época, pero no pudo ahondar más por la dinámica que se generó cuando, paralelamente, comenzaron preparativos alrededor para almorzar, algo que debemos cuidar no volver a repetir con ningún tema.

Entre los presentes llamó la atención sobre lo interesante de un hecho que ha sido totalmente momificado por el formalismo y la practica contrarrevolucionaria de la mayoría de las dirigencias socialistas estatales del siglo XX, que erigieron tiranías abiertas sobre mitos liberadores tan potentes como el protagonizado por el movimiento obrero francés. Se comentó también sobre la trivialización de la Comuna de París dentro del sistema de estudios básicos en Cuba, de los medios de circulación masiva de ideas en Cuba, también se habló de cómo los medios nacionales (NTV, Granma, blogs como "cambios en Cuba"), dando cuerpo a ese olvido, este año no recordaron nada del hecho, pero sí dieron espacio para reseñar la visita a Cuba de varios miembros de la familia imperial fundada por Napoleón, a propósito de la reinauguración del Museo Napoleónico de La Habana, constituido a partir de la colección privada del magnate azucarero cubano Julio Lobo, un hecho que documenta las nuevas relaciones y roces "reales" que se está dando para sí el mundo de la élite cubana.

SESIÓN 2: "EXPERIENCIAS DE PROYECTOS SOCIOCULTURALES"

Luego de estos temas pasamos a la sesión titulada "Experiencias y proyectos socioculturales", un momento que ya es un clásico de los OC,

y que este año, se podría decir que tuvo su ampliación natural con el panel "Redes de género...". Daniel Salas, periodista y docente comenzó presentando una ponencia a partir de una investigación realizada por él sobre el Festival Rotilla, un evento de música electrónica y sus derivados que desde hace varios años viene organizando el grupo de producción artística "Matraka" en Jibacoa, una playa al este de la capital y que acoge a gran número de adolescentes y jóvenes habaneros.

En su presentación Daniel centró su atención en las formas de gestión, en el tipo de relacionamiento que han tenido con las autoridades locales, en el abierto apoyo que han recibido de ellas, el soporte de la prensa nacional, lo cual no fue analizado por el ponente, pero que habla de la naturaleza de la gestión que han desplegado como colectivo, con un concepto empresarial de administración de espectáculo que en muy poco apunta a la autogestión, sino a la plena cooptación dentro del sistema de estrellas local.

Daniel Salas señaló como este año Rotilla fue priorizado como evento por las autoridades de la provincia Habana, actual Mayabeque, lo cual dio lugar a una oferta alcohólica descomunal, un surtido de comida, que lo convirtieron en una bacanal juvenil del más clásico estilo de pan y circo. El ponente se centró fundamentalmente en la descripción participante y no en líneas analíticas, por lo que entre los presentes hubo intervenciones que apuntaban a esto. Especialmente, se destacó la la creciente presencia en Rotilla de una gama de drogas "ilegales" bastante inusual en nuestros medios, y la fácil accesibilidad a una oferta como esta, lo cual es muy sospechoso de las relaciones que se están entretejiendo en la gestión empresarial del festival. Ese evento además estuvo marcado por una activa participación en su gestión de actores "atípicos" como organismos de seguridad y grupos de la "sociedad civil internacional" (de tinte derechista), así como por una enorme depredación ecológica (vertimientos de basura) que no pudo ser enfrentada al no existir en el esquema del evento y en el entramado institucional involucrado una "autoridad" a cargo de ello.

Se señaló por un participante la evolución de los organizadores de Rotilla de un perfil inicialmente ecologista con el nombre de Brigada Verde a fines de los noventa, con un accionar bien autogestionario. En una segunda etapa Rotilla pasa a ser gestionado por Matraka que se proyecta como "ni verde, ni rojo, ¡azul!" un eslogan muy polisémico que Daniel interpretó como "ni dólar, ni comunismo: libertad". Hubiera sido muy útil una comparación de Matraka/Rotilla con PMM, una empresa productora de espectáculos de reggaetón cubano, devenida en un emporio local, anónimo y con posibles relaciones con el entramado policial y político del país, probable sostenedor de la muy sospechosa libertad de movimiento de que goza. ¿Cuál es la naturaleza

de los pactos políticos que se están entretejiendo en torno al festival Rotilla o empresas como PMM? ¿Qué nos pueden decir del futuro que nos depara? Esto fue algo que quedó medio pendiente en el debate del tema, pero abrió un espacio de reflexión colectivo que hasta ahora no se había producido en otro espacio que conozcamos.

Otra presentación que ocupó sitio en esta sección fue la de la compañera Aylín del taller "Vivir la Revolución", un espacio de análisis de la experiencia y el acervo cultural revc lucionario en Cuba auspiciado por el centro Juan Marinello. La compañera compartió sus experiencias en la realización del libro Poder vivir en Cuba que tienen preparado, como resultado de las actividades del taller, que recoge todas las intervenciones, diálogos y textos que se comunicaron en ese taller. La compañera llamó la atención acerca de la importancia del trabajo colectivo y sobre la riqueza temática y de voces que recoge el libro en su contradicción, lo cual podría responder de una manera viva a la clásica pregunta de quién es el sujeto de la revolución luego de 50 años en Cuba, según la presentadora. En cualquier caso, estemos de acuerdo o no en la condición de "sujetos" o protagonistas de los presentes en ese taller, habría que decir que ese libro podría ser, en sí mismo, un documento antropológico sobre la subjetividad revolucionaria cubana de un innegable valor y utilidad para cualquier lector en el mundo. Julio C. Guanche apuntó que se manejaron sin autocensuras e ignorando la dinámica editorial, de forma que pudieran entregar un material total e íntegro.

Esta presentación generó varias preguntas derivadas de las grandes dificultades para publicar un libro en Cuba y los obstáculos institucionales y legales existentes, se le preguntó sobre como manejaron la cuestión de la censura (la cual se está camuflando cada vez más con la "edición"), qué concepto de autor manejaron los organizadores del libro, como se posicionan respecto a la polémica "propiedad intelectual" y otros temas que indicaron las tensiones de la producción del libro y su circulación en un contexto tan contradictorio como el de Cuba hoy, donde circulan discursos oficiales anticapitalistas que se entrecruzan con lógicas institucionales completamente copiadas del capitalismo. A esto Aylín escuetamente señaló que el libro contiene una reflexión de los coordinadores del taller sobre los errores cometidos en el proceso, que pueden contribuir como experiencia para aquellos interesados en generar espacios públicos de debate, que consideró el legado más importante del trabajo que realizaron.

A continuación Tato Quiñones hizo un balance del trabajo realizado por "La Cofradía de la Negritud", un colectivo de veteranos militantes sociales en la lucha contra la discriminación racial en Cuba, y que ha venido en el último año gestionando un activo espacio de conferencias y debates, por donde han pasado notables estudiosos

sobre el tema, además de ser un espacio popular y abierto sobre los temas de racialidad, discriminación racial, historia de la esclavitud, colonialidad y revolución, en lo cual Gisela Arandia agregó aspectos de su valiosa experiencia en esta misma temática dentro del ya extinto "Color Cubano" y los espacios actuales. Tato Quiñones hizo referencia a varias acciones públicas llevadas a cabo entre la Cátedra Haydee Santamaría y la Cofradía, fundacionales del Observatorio Crítico, como es la conmemoración del 27 de noviembre de 1871, en su doble sentido de rememorar el asesinato de 8 estudiantes cubanos de Medicina por el colonialismo español, y también como día en que un grupo de hombres negros anónimos de la cofradía de trabajadores Sociedad Abakuá[4] intentaron rescatarlos de la muerte, sacando a relucir uno de los tantos hechos heroicos de profundo cariz antirracista protagonizados por hombres de pueblo, no blancos, silenciados por la historia oficial nacional, y que es voluntad ir recuperando.

Uno de los presentes preguntó a Tato si la Cofradía se había planteado tocar el tema de la doble discriminación que sufren los homosexuales no blancos y en general la homofobia y la discriminación racial, a lo cual Tato señaló que podría ser un buen tema para ese espacio, siempre que aparecieran panelistas y conocedores del tema para exponerlo y debatirlo. La Cofradía en su tiempo de existencia desde que se ha incorporado Tato con su energía y militancia social ha demostrado los sanos efectos de la acción directa: informar a los interesados, pero no pedir permisos para llevar a cabo acciones y generar espacios que son en sí mismos desarrollos de los contenidos populares presentes en la revolución cubana. Parafraseando a Antonio Maceo "la libertad no se mendiga, se conquista con el filo del machete".

Manuel Martínez y Mario Castillo hicieron la última presentación de este espacio temático con el tema "Del Patio de María al Maxim Rock" y Mario Castillo con un balance del año de del Taller Libertario Alfredo López. En "Del Patio..." los ponentes se propusieron hacer una pequeña contribución a la activación de las memorias históricas críticas de los años ochenta y noventa, tomando estos dos espacios del ámbito rockero de la capital, para analizar las transformaciones que se han venido produciendo en la política estatal, respecto a los movimientos y espacios culturales, para demostrar que se ha producido una transición en los modos de administrar estos espacios: de una concepción basada en el control ideológico y el aislamiento en los

4 Una organización fraternal desde sus comienzos, con lenguaje y simbología de origen africano occidental, creada por trabajadores de los puertos de La Habana, Matanzas y Cárdenas y luego ampliada a blancos y mestizos todos los barrios populares de estas ciudades.

ochenta, a una mercantilización empresarial en la actualidad que desnaturaliza desde dentro de los espacios todo empeño de regeneración social desde fines de los noventa. Y en este sentido el actual Maxim Rock, junto al festival Rotilla, marcan un claro contraste con un espacio como El Patio de María de los años ochenta, que en su condición de lugar con una especie 'franquicia terapéutica para jóvenes con problemas de conducta', tenía más posibilidades de gestión autónoma creativa que los actuales.

El balance de trabajo del Taller Libertario Alfredo López fue el otro tema que abordó Mario Castillo. Un espacio de debate y estudio que nació como una continuación de otros que ya han existido como La Escuelita del Parque Almendares, la del parque de H y 19 o el grupo de estudio que sesionó en el Coco Solo Social Club a mediados de 1997. Su especificidad, como su nombre lo indica, es su intención de desarrollar una perspectiva de análisis libertaria de la realidad y de socializar una serie de temas de la historia y actualidad del anarquismo en Cuba, Latinoamérica y el mundo que permita ofrecer información que trascienda los clichés preconcebidos sobre el anarquismo, así como calibrar su utilidad y vigencia en los espacios y colectivos de contestación radical contemporáneas, para hacer frente a la crisis universal de los "estados revolucionarios", los "partidos de vanguardia", el progresismo antiimperialista, etcétera, y sobre todo a la necesidad de regenerar una sociabilidad anticapitalista cotidiana. En tal sentido el Taller Libertario Alfredo López en este 2011 deberá materializar la organización de la biblioteca y un ciclo de actividades organizado a partir de un mejor y sistemático trabajo colectivo.

Estas dos últimas presentaciones dieron lugar a preguntas y comentarios que relacionaron lo que se expuso con lo que antes dicho sobre el festival Rotilla y sus contradicciones. Un compañero del grupo "Ahimsa" preguntó qué entendían los organizadores del Taller Libertario por anarquismo, a lo que Mario respondió que era un estilo de pensamiento, de sociabilidad y de proyección social orientado al ejercicio la autonomía de los individuos y los colectivos frente a todas las formas de coerción física o ideológica.

Pendiente del día anterior, del panel "Desarrollo local, inconexiones y posibilidades" la compañera Yaiselis Peñate de Matanzas expuso la situación que está atravesando la comunidad que vive en torno al central azucarero Jaime López a partir de su paralización productiva desde el 2003. Yaiselis dio cuenta de los esfuerzos realizados por los habitantes de la localidad para revertir una galopante desintegración social que se está viviendo en estas localidades y la importancia de una gestión sociocultural que permita redinamizar estas comunidades. Habló de la importancia de lo que se viene llamando en Cuba hoy

como la "cultura azucarera", que forma parte del fondo identitario de grandes regiones del país, pero no hizo referencia a los contenidos de esa cultura azucarera y su impacto sobre las dinámicas socioambientales. En ese sentido se corre el peligro de sublimar esa cultura azucarera, convirtiéndola en un peligroso antídoto contra sus propias contradicciones, lo cual podría convertirse en un obstáculo para la toma de conciencia colectiva en esas localidades sobre la necesidad de un rediseño radical y autónomo de la vida de estas comunidades.

Se dio paso entonces a una sección donde intervino el compañero Pedro Campos, profundizando sintéticamente en las propuestas de Socialismo Participativo y Democrático (SPD), en respuesta a la decisión colectiva tomada en la mañana. Luego del propio Grupo SPD, Félix Guerra leyó fragmentos de su "Oda al Socialismo" e Isbel Díaz Torres de El Guardabosques leyó algunos de sus textos poéticos. El debate retomó los aspectos polémicos del ideal y las praxis socialistas ya abordados en la mañana.

SESIÓN 3: "TECNOLOGÍAS DIGITALES Y DINÁMICAS SOCIALES"

Estaba previsto que Desiderio Navarro, gestor del Centro Teórico Cultural Criterios, presentara la valiosa colección Los mil y un textos en una noche, volúmenes I - III de materiales sobre teoría literaria, sociología de la cultura, estética, etc., pero no pudo asistir, por lo que tomó su lugar el panel de "Tecnologías digitales y dinámicas sociales" con los informáticos Joan y Alien García. El primero hizo una intervención en torno a "las posibilidades de horizontalidad y autogestión que ofrece el software libre y la necesidad de informarnos sobre el tema y de incorporar cada vez más sus aportes a nuestros usos de la informática para romper con los monopolios capitalistas de la computación". Alien expuso algunos de los resultados más importantes en soluciones informáticas producidas por el colectivo Black Hat, (al que pertenece, y trabaja, hace cinco años) nacidas de las peculiares características del acceso a los medios digitales en nuestro país.

De esta parte del evento habría que decir que fue una buena oportunidad no aprovechada para ver con más detalle la contribución que ha hecho Black Hat a carencias informáticas y necesidades de información de la propia red Observatorio Crítico, aunque habría que decir que los propios obstáculos existentes al acceso a la informática acá, bloquean y desestimulan la búsqueda de alternativas creativas a lo que parece una condena consumada para el público local.

Respecto a la intervención de Joan, es un tema en plena polémica el de las posibilidades libertarias de los sistemas de software libre, teniendo en cuenta que se está desarrollando una contestación radical al universo

tecnológico que ha nacido del capitalismo y al tipo de subjetividad que ha producido, dentro del cual Linux y el resto de los sistemas de software libre, por una parte, se entienden como potenciadores de redes sociales como las que han dado lugar al M15 en España y movimientos sociales en países árabes, pero por otro lado, como soportes tecnológicos que llevan a las sociedades humanas a su virtualización total y a la alienación definitiva respecto a sus entornos ecológicos donde sólo pueden existir.

La ausencia total de debate en esta sesión de la tarde del V OC expresó ese desestímulo y distanciamiento local de muchas personas, el no reconocimiento de las tecnologías informáticas como un espacio de lucha anticapitalista, como lo señaló Joan en su intervención; pero también un agotamiento intelectual después de varias horas de presentaciones y debates, que debemos tener en cuenta para próximos encuentros, de forma tal que se eviten.

En este momento del encuentro las compañeras Yamilka Velazco y Betsabé, partes del grupo musical performático "Cualquier Cosa" y profesoras de música, declinaron la presentación que traían, en torno a sus experiencias en la enseñanza musical, en aras de contribuir a revertir el agotamiento existente y organizaron una intervención de "Cualquier cosa" con la Puercofónica de Coco Solo, un performance musical que causó desencontrada sorpresa entre los presentes, no sólo por la inusual combinación de sonidos humanos y animales (cerdos), sino también por la presencia de sensibilidades veganistas y antiespecistas que vieron como otra forma de tortura el uso de animales para hacer música performática (humana). Nada de esto se habló en el lugar, ya que ellos mismos eran los anfitriones del encuentro, y quedó como un tema sin posibilidad de consenso alguno entre los presentes.

A continuación "Chequendeque", grupo de intervención poética y musical, intervino; contaron el proceso de formación del grupo, los conceptos poéticos que asumen y su relación con la Red Observatorio Critico a partir de su participación todos los años en la celebración del 27 de noviembre, o lo que el mismo Sinecio Verdecia, miembro del grupo, ha dado en llamar el Día de la Descolonización de la Memoria Histórica Cubana, que en un sentido más amplio es una línea de temática de gran interés del grupo y que lo patentizaron el pasado 20 de mayo, desafiando las autorizaciones oficiales y la virtual monopolización de la fecha de fundación de la república en Cuba por el arco de la centroderecha cubana, cuando organizaron una pequeña acción directa celebrando públicamente los centenarios de tres figuras claves olvidadas del mundo de vida popular cubano: Martin Dihigo, Andrés Petit y Chano Pozo, en la misma esquina de las calles Morro y Colón donde se celebra el 27 de noviembre y frente al monumento al yate Granma y el Museo de la Revolución.

Casi a las 6 de la tarde Babito, Carmela y Babitico, trío de artistas (madre, padre e hijo) que trabajan para niños hicieron una presentación sobre su trabajo, los fines y los medios que emplean, así como los referentes que asumen en su proceso creativo. Lamentablemente la comunicación no fluyó en plenitud al principio, a pesar del tema interesante que abordaron, pues Carmela leyó su intervención en un momento en que el agotamiento era bastante generalizado; pero minutos después remontaron la curva de atención cuando desataron la energía creativa y de improvisación que los caracteriza, enhebrando una historia de un títere que quería fabricar otro títere, con lo que se apropiaron de la atención y la alegría de los presentes, cuando parecía que no daba para más.

Así llegamos a las 7 de la tarde y el momento de clausurar el V OC, una prefiguración del Foro Social Cubano 2011, un espacio que se propuso dar el salto cualitativo hacia los agrestes senderos de la autonomía y la autogestión para todos los que quisieron involucrarse. No obstante, este es un pequeño paso que es todo un estímulo, pero sólo un momento, en todo el inmenso trabajo de reconstrucción social de una sociabilidad que sea capaz de regenerar un imaginario socialista en la cotidianidad cubana. El V OC debe sobre todo mantener viva en el tiempo y en el espacio la Red Observatorio Crítico y el conjunto de espacios y proyectos que la componen y todas sus potencialidades. Los obstáculos son grandes: además del proceso legal al compañero Carlos de Santa Clara, una compañera perdió el servicio nacional de correo electrónico (Infomed) perteneciente a su madre; además, algunas de las personas que tomaron parte del Foro fueron emplazados por las administraciones de sus centros laborales a dar cuenta de su participación.

Frente a una cultura política popular que ha asignado al Estado la responsabilidad de todo lo público y lo colectivo, y unos órganos de control estatal omnipresentes que demonizan toda gestión colectiva autónoma, como potencialmente cooptable por la contrarrevolución y la CIA, los obstáculos son inmensos, pero los radios de interacción con el resto de la sociedad potencialmente grandes. No es sólo que otra Cuba es posible, sino que otra Cuba existe, el asunto es interconectarla y hacerla consciente a ella misma de su existencia, como parte de las duras luchas mundiales que en el horizonte del capitalismo global se ciernen y en las cuales nuestra sociedad no estará ajena.

Coco Solo-Reparto Eléctrico
Sur de La Habana, mayo, 2011.

RESOLUCIONES DEL IV CONGRESO DE LOS PUEBLOS Y NACIONALIDADES DEL ECUADOR, CONAIE

Resoluciones

CONSIDERANDO:

Que las Comunidades, Pueblos y Nacionalidades, por herencia ancestral nos constituimos en gobiernos con identidad, territorio y territorialidad, con ejercicio de nuestros sistemas jurídicos de justicia o derecho propio. Su mayor contribución la garantía cotidiana de la comida de los pueblos del campo y la ciudad, mediante el cultivo diario de la tierra, es decir la GARANTIA DE LA SOBERANIA ALIMENTARIA, el cuidado de la Pachamama para la crianza del agua, el arte y la cultura expresado en las artesanías, el teatro, la música, la danza, nuestras ciencias y saberes y demás expresiones de nuestra convivencia milenaria.

Amparados en la Constitución vigente que reconoce la titularidad de derechos a las Comunidades, Pueblos y Nacionalidades, establece los derechos Colectivos. Sustentados en los tratados internacionales, como el convenio 169 de la OIT, la Declaración de las Naciones Unidas y sustentados en nuestro derecho consuetudinario.

Resaltando la activa participación de los congresistas en más de tres mil delegadas/os provenientes de las 24 provincias del país, invitados nacionales e internacionales, diplomáticos, prensa nacional e internacional.

RESUELVE:

1. Calificar al gobierno de Rafael Correa como un gobierno neoliberal, de derecha, al servicio de las empresas transnacionales públicas y privadas, promotor de las concesiones mineras y petroleras inconsultas, que alteran los derechos colectivos y los derechos de la Pachamama, afectando gravemente la vida de todos los ecuatorianos.

2. Declarar Crimen de Estado el asesinato del Compañero Bosco Wisuma, quien ofrendó su vida luchando en defensa del agua y los derechos de la Pachamama.

3. Demandar a la Asamblea Nacional la AMNISTIA para los 189 dirigentes, incluido Marlon Santi el presidente de la CONAIE, Delfín Tenesaca el presidente de ECUARUNARI, y de todas las personas perseguidas por la Justicia Ordinaria por defender los derechos del agua, luchas contra las mineras, las petroleras, los derechos de la Pachamama y el ejercicio de los derechos colectivos.

4. Convocar a la gran minga democrática por el NO en la consulta popular, porque viola la Constitución, atenta a los Derechos Humanos de los ecuatorianos, y rompe con la independencia de funciones que es la base fundamental de un Estado democrático, y propugna la profundización de la criminalización de la lucha social.

5. Convocar a todas las comunas, comunidades, pueblos, nacionalidades, organizaciones sociales y sectores organizados Progresistas Plurinacionales a la GRAN MOVILIZACIÓN en contra de las políticas neoliberales y extractivistas del gobierno de Rafael Correa, la MINKA por el NO en la Consulta popular y la recuperación de las Instituciones Públicas Indígenas.

6. Quitar simbólicamente el bastón de mando que fue entregado por el pueblo indígena al presidente de la República Rafael Correa, por ser un gobierno que ha abandonado el mandato del pueblo ecuatoriano, por profundizar el maltrato, el racismo, la criminalización de la lucha social caracterizándola como actos de terrorismo y sabotaje, por la apropiación y despojo de las Instituciones Indígenas dejando sin financiamiento para las inversiones de los pueblos y nacionalidades.

7. Exigir el pronunciamiento inmediato a la Corte Constitucional respecto al caso de la Administración de Justicia de la Comunidad La Cocha y exhortar a la Asamblea Nacional el tratamiento inmediato de la Ley de Coordinación entre la Justicia Indígena y la Justicia Ordinaria. Además, el tratamiento de otras leyes presentadas desde los pueblos y nacionalidades de mucha relevancia para el país.

8. Exigir a las Cortes Nacionales y la Fiscalía de la Nación el tratamiento y solución de las demandas y denuncias presentadas desde la CONAIE, especialmente de los pueblos libres Tagaires, Taromenanes y otros; si el caso lo amerita llegar hasta las Cortes Internacionales.

9. Impulsar una profunda reforma agraria y exigir al Estado la aplicación de políticas públicas para garantizar la SOBERANÍA ALIMENTARIA en el Ecuador.

10. Rechazar categóricamente los incrementos constantes de los productos de primera necesidad, y estar vigilantes de las intenciones del gobierno nacional de subir los precios de los combustibles.

11. Adherirse a la Demanda de los Pueblos de la provincia de Azuay, y a otras iniciativas de los pueblos y nacionalidades a nivel nacional, para declarar la inconstitucionalidad de la Ley Minera y las demás leyes que afecten a los derechos colectivos.

12. Exigir e impulsar la realización de la consulta pre legislativa en todas las leyes, ordenanzas y demás normativas que afecten a las comunidades, pueblos y nacionalidades.

13. Iniciar de forma inmediata procesos de conformación y ejercicio de las circunscripciones territoriales desde los territorios de las comunidades, pueblos y nacionalidades, en las parroquias, cantones, provincias de mayor población indígena, la legalización de tierras ancestrales que estén ubicadas dentro de parques nacionales y reservas ecológicas. Exhortando a la SEMPLADES que respete los procesos de autodeterminación de los pueblos y nacionalidades.

14. Nombrar una comisión multidisciplinaria, conformada por representantes de los pueblos y nacionalidades, para que en máximo de seis meses a partir de esta fecha se prepare una propuesta de reforma del Estatuto, el proyecto político, los mecanismos y procedimientos para la autodeterminación de las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades de la CONAIE garantizando sus derechos y obligaciones, a través de procesos participativos, desde lo comunitario hasta el ámbito nacional.

15. Garantizar en todos los ámbitos comunitarios, organizativos y del sector público, el cumplimiento de la equidad de género, y generacional de forma alternada y secuencial. Conformando veedurías para su cumplimiento e impulsando la implementación de la agenda de las mujeres de las comunidades y pueblos indígenas.

16. Participar activamente en el Encuentro Continental por el Agua y la Pachamama a realizarse en Cuenca en el ámbito del Inti Raymi, del 21 al 23 de junio de 2011.

17. Decretar en estado de emergencia los territorios de los pueblos de RUKU LLAKTA, TZAWATA y todos los territorios que estén amenazados por las empresas petroleras y mineras, que pretenden destruir la biodiversidad, contaminar las aguas que aún se conservan sanamente en estos territorios y por ende propender actos de genocidio en contra de las poblaciones indígenas.

18. Rechazar la implementación de los proyectos de REDD, REDD +, SOCIO BOSQUE, SOCIO PÁRAMO y otros servicios ambientales en los territorios de los pueblos y nacionalidades, por ser una forma de usurpar los territorios y mercantilizar los elementos de la Pachamama y enviar una carta oficial a las Naciones Unidas expresando nuestro rechazo a estos proyectos

19. Implementar en la estructura de la CONAIE un Departamento de propiedad intelectual y conocimientos ancestrales que impulse procesos de socialización y la generación del registro de propiedad comunitaria de los saberes, la reconstitución y autodeterminación de los pueblos y nacionalidades en todo el territorio ecuatoriano y fuera de ella.

20. Constitución de un equipo interdisciplinario de los pueblos y nacionalidades, para la elaboración de propuestas de leyes y observaciones, enmarcados en el Estado plurinacional e intercultural del Sumak Kawsay, generar herramientas y mecanismos para la socialización e implementación de las leyes y normativas en cada una de las circunscripciones territoriales comunitarias, de pueblos, nacionalidades y los diferentes niveles de gobierno y el ámbito nacional.

21. Fortalecer los procesos, las dirigencias y de sistemas de comunicación de los pueblos y nacionalidades como un eje fundamental para el Proyecto Político de la Organización Nacional.

22. Promover el análisis de la Ley de Comunicación desde un enfoque de derecho de los pueblos y nacionalidades en el marco del Estado Plurinacional e Intercultural y evaluar las acciones realizadas por las propuestas comunicativas para nacionalidades y pueblo en un plazo determinado.

23. Demandar al Estado ecuatoriano, el respeto de las 200 millas marinas del mar territorial de la que es parte los pueblos y nacionalidades.

24. Ratificar las resoluciones internas de todas las mesas de trabajo del IV Congreso de los Pueblos y Nacionalidades, las mismas que constan en Actas.

Puyo Pastaza, Pabellón de los Deportes
2 de abril de 2011.

Salvador Quishpe
PRESIDENTE DEL CONGRESO

Cornella Chumpi
SECRETARIA DEL CONGRESO

Impreso en setiembre de 2012
en Gráfica LAF s.r.l., Monteagudo 741/745
(B1672AFO) Villa Lynch - Bs. As.
Tel./Fax: 4116-5848/5845 - graficalaf@graficalaf.com.ar

Grupos de Trabajo de CLACSO

• Anticapitalismos y sociabilidades emergentes
Coordinadores: Armando Chaguaceda Noriega y Cassio Soares
<xarchano@yahoo.es> <xarchano@gmail.com>
<cassiobrancaleone@gmail.com>

• Cambio climático, movimientos sociales y políticas públicas
Coordinadores: Augusto Castro Carpio y Pablo Chacón Cancino
<acastro@pucp.edu.pe> <chaconpablo@gmail.com>

• Ciudadanía, organizaciones populares y representación política
Coordinador: Isidoro Cheresky
<cheresky@fibertel.com.ar>

• Comunicación y política en el capitalismo moderno
Coordinadores: Marcos Dantas Loureiro y Hernán Reyes Aguinaga
<prof.marcosdantas@gmail.com> <reyes.hernn9@gmail.com>

• Conflitos sociais, açoes coletivas e politicas para a transformaçao social
Coordinador: César Barreira
<cbarreira8@uol.com.br>

• Crisis, alternativas y respuestas en los pequeños estados insulares del Caribe
Coordinadora: Gloria Amézquita Puntiel
<gamezquita@gmail.com>

• Cultura y poder
Coordinador: Alejandro Grimson
<agrimson@fibertel.com.ar> <alegrimson@gmail.com>

• Desarrollo Rural: Disputas territoriales, campesinos, y descolonialidad
Coordinadores: Claudia Pilar Lizárraga Aranibar y Carlos Andrés Rodríguez Wallenius
<jainatarija@yahoo.com.ar> <comunidadestudiosjaina@gmail.com>
<carlosrow@gmail.com> <carwal@correo.xoc.uam.mx>

• Economía mundial, economias nacionales y crisis capitalista
Coordinador: Jairo Hernando Estrada Álvarez
<jhestradaa@gmail.com> <jhestradaa@unal.edu.co>

• Economía solidaria y transformación social: una perspectiva descolonial
Coordinadores: Ivonne Farah Henrich y Boris Wolfang Marañón Pimentel
<ivonnefarah@yahoo.com> <ivonnefarah@cides.edu.bo>
<maranonboris@gmail.com> <bolin88@servidor.unam.mx>

• El estado en América Latina. Continuidades y rupturas
Coordinadores: Mabel Thwaites Rey y Andrés Pérez Baltodano
<mabeltrey@fibertel.com.ar> <aperez@uwo.ca>
<perezbaltodano@yahoo.com>

• Feminismo y cambio en América Latina y el Caribe
Coordinadora: Alba Carosio
<albacarosio@gmail.com> <albacarosio@hotmail.com>

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

Este libro forma parte de los sostenidos esfuerzos que el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) viene realizando a fin de promover la investigación social y la integración académica regional. La obra es prolífica tanto por el espectro geográfico que cubre como la perspectiva histórica que asume para poder explicar los fenómenos abordados. También por acudir al testimonio, la crónica y la memoria de experiencias concretas, como complemento valioso de los análisis propiamente académicos.

Producto de la labor emprendida por el Grupo de Trabajo "*Anticapitalismos y Sociabilidades Emergentes*", el texto reúne un amplio espectro de miradas alrededor de los identidades, actores y movilizaciones sociales latinoamericanas. Lo hace bajo una perspectiva insertada en las luchas de su entorno y su tiempo; que la diferencia de aquellas posturas asépticas que rechazan cualquier forma de compromiso, crítica o disidencia intelectuales.

Dos nociones constituyen los ejes articuladores del libro y del colectivo que lo produjo. La idea de *anticapitalismos* alude al *conjunto de fenómenos y elementos* asociados, solidarios y/o constituyentes de procesos, luchas y movimientos sociales y populares en las dimensiones que *niegan, se oponen, problematizan, rechazan y/o frenan*, intencionalmente o no, *las lógicas de reproducción rectoras de las sociedades contemporáneas*. Lógicas que -fetichizadas en la forma Capital y la forma Estado- estructuran relaciones sociales basadas en la heteronomía y la jerarquización, en sus modalidades de dominación (mando/obediencia, gobierno/gobernado) y explotación (productor/expropiador de la producción).

Por su parte, la noción de *sociabilidades emergentes* apunta al lugar de *las relaciones sociales más elementales, de las interacciones entre los sujetos, las organizaciones y colectivos sociales*, como un contenido de *prácticas y representaciones colectivas* que *expresan*, en determinadas circunstancias y articulaciones, un cierto potencial anti-sistémico. Estas sociabilidades emergentes abarcan un mosaico de relaciones sociales fundadas en *la horizontalidad, en la tolerancia, en la participación, en la apropiación del valor de uso, en la libertad, en la solidaridad*, que de algún modo tratan de expandir tanto en el mundo popular organizado como en lo no organizado *dinámicas auto-organizativas y protagónicas* que enfrenten las lógicas dominantes del sistema capitalista y sus administradores nacionales/estatales.

Patrocinado por
Asdi
Agencia Sueca de Desarrollo Internacional

Universidad Veracruzana
Dirección General Editorial

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
CLACSO
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

ISBN 978-987-1891-08-5
978-607-502-175-1